

نقد و بررسی معیارها و مبانی فهم زبان دین از دیدگاه ملاصدرا

سیدمرتضی حسینی شاهرودی،^۱ و حیده فخار نوغانی^{۲*}

۱. استاد دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

۲. استادیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

(تاریخ دریافت: ۹۲/۱۱/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۲/۹)

چکیده

مسئله زبان دین و فهم دلالت‌های آن همواره مورد توجه اندیشمندان اسلامی بوده است. ملاصدرا از جمله اندیشمندانی است که معیارها و مبانی خاصی را در فهم دلالت‌های زبان دین مطرح کرده است. مجموعه این معیارها و مبانی، بیانگر نظریه خاص وی در فهم زبان دین است. در این پژوهش معیارها و مبانی فهم زبان دین در سه محور اساسی نقد و بررسی شده است. این محورها عبارت از «ویژگی‌های خاص زبان دین»، «مبانی هستی‌شناختی زبان دین» و «مبانی زبان‌شناختی زبان دین» است که ملاصدرا در پرتو توجه به آنها به فهم دلالت‌های زبان دین پرداخته است. علاوه بر این در برخی موارد مقایسه‌ای تطبیقی بین شیوه فهم ملاصدرا از دلالت‌های زبان دین با سایر شیوه‌ها و در پرتو معیارهای یاد شده صورت گرفته است. در پایان نیز سعی شده است تا تبیین جدیدی از فهم زبان دین بر مبنای نظریه گسترش دلالتی الفاظ مطرح شود.

واژگان کلیدی

تطابق و تناظر عوامل، تعیین زبان دین، زبان دین، گسترش دلالتی، معیارها و مبانی.

۱. مقدمه

زبان دین عبارت از سخن گفتن خدا با انسان و به تعبیر دقیق‌تر ظهور حقایق و حیانی در قالب‌های فهم‌پذیر بشری است. با وجود ظهور این حقایق در قالب الفاظ و عبارات مأنوس و شناخته شده برای مخاطبان، فهم دلالت‌های این زبان به دلیل فراتر بودن حقایق و حیانی از مرتبه ادراک عرفی بشر، از پیچیدگی‌های خاصی برخوردار است. این امر سبب شده است تا اندیشمندان دینی در مواجهه با فهم دلالت‌های این زبان، رویکردهای خاصی را اتخاذ کنند که نتیجه آن ارائه فهم‌های متفاوتی از دلالت‌های این زبان است. تفاوت اساسی این رویکردها را باید در معیارها و مبانی خاصی جست‌وجو کرد که بر اساس آنها اندیشمندان دینی به فهم دلالت‌های زبان دین پرداخته‌اند. توجه به این معیارها و مبانی از آن نظر حائز اهمیت است که فهم‌های متفاوت از دلالت‌های زبان دین، معلول این مبانی و معیارهاست.

در میان اندیشمندان دینی، ملاصدرا از جمله متفکرانی است که معیارها و مبانی خاصی را در فهم دلالت‌های زبان دین مطرح کرده است. این معیارها در آثار وی به صورت پراکنده و به مناسبت‌های مختلفی بیان شده و هرچند که وی در برخی از آثارش مانند مفاتیح الغیب یا رساله متشابهات القرآن به صورت تخصصی به مسئله فهم زبان دین پرداخته است، در همین آثار نیز معیارهای مذکور به صورت منسجم ارائه نشده‌اند.

این پژوهش به بررسی معیارها و مبانی اصلی و اساسی فهم زبان دین از دیدگاه ملاصدرا خواهد پرداخت. در این مقاله، علاوه بر بررسی ویژگی‌ها و ساختار زبان دین از دیدگاه ملاصدرا و بیان مبانی هستی‌شناختی و زبان‌شناختی که ملاصدرا در پرتو آنها به فهم دلالت‌های زبان دین پرداخته است، مقایسه‌ای اجمالی نیز میان شیوه فهم ملاصدرا از دلالت‌های زبان دین با سایر شیوه‌ها انجام خواهد شد.

معیارها و مبانی اساسی در دیدگاه ملاصدرا در دو بخش امکان‌پیگیری دارد. نخست ویژگی‌های خاص زبان دین که ملاصدرا با توجه به آن ویژگی‌ها، این زبان را از مرتبه زبان

عرفی متمایز می‌داند؛ دوم مبانی و معیارهایی که در فهم دلالت‌های زبان دین مورد توجه ملاصدرا قرار گرفته و براساس آنها وی به فهم ویژه‌ای از زبان دین دست یافته است. این مبانی و معیارها در تقسیم‌بندی کلی دو بخش هستند. بخش نخست شامل مبانی هستی‌شناختی مرتبط با زبان دین و بخش دوم شامل مبانی زبان‌شناختی است. پس فهم زبان دین از دیدگاه ملاصدرا با توجه به سه محور زیر امکان‌پذیر است:

۱. ویژگی‌های زبان دین؛

۲. مبانی هستی‌شناختی مرتبط با زبان دین

۳. مبانی زبان‌شناختی مرتبط با فهم زبان دین.

مجموع امور یاد شده بیانگر نظریه‌ی خاص ملاصدرا در فهم زبان دین خواهد بود.

۲. ویژگی‌های زبان دین

در اصطلاح عام، زبان دین عبارت از سخن گفتن خدا با انسان است و در معنای دقیق‌تر آن، ظهور حقایق و حیانی در قالب‌های فهم‌پذیر بشری است. در عبارت «زبان دین»، کلمه «زبان» به لغت، لهجه و گویش خاصی مانند عربی یا فارسی اشاره ندارد، بلکه این کلمه به مرتبه‌ی زبانی خاصی اشاره دارد که حقایق و حیانی در آن قالب آشکار شده است. توضیح اینکه در مرتبه‌ی زبان عرفی، بر حسب نیازهای مختلفی که بشر برای بیان اهداف و مقاصد گوناگون خود دارد، مراتب زبانی متنوعی تحقق یافته است که هر چند برگرفته از زبان عرفی است، به دلیل برخی از ویژگی‌های خاص، از مرتبه‌ی زبان عرفی کاملاً متمایز هستند. همچنین «زبان دین» از «زبان دینی» متمایز است. زبان دین عبارت از سخن گفتن خدا با انسان و زبان دینی عبارت از سخن گفتن انسان از خدا و با خداست.

از دیدگاه ملاصدرا، زبان دین از ویژگی‌های خاصی برخوردار است که به واسطه‌ی این ویژگی‌ها از مرتبه‌ی زبان عرفی متمایز شده و به همین دلیل نیز توجه به آنها در فهم دلالت‌های این زبان حائز اهمیت است.

برخی از این ویژگی‌ها به‌قرار زیر است:

۱.۲. هویت و تعیین خاص زبان دین

از مهم‌ترین ویژگی‌های زبان دین، هویت و تعیین خاص این زبان است. هویت و تعیین خاص زبان دین به این معناست که هرچند حقایق و حیانی به‌منظور نزدیک شدن به‌سطح فهم و درک مخاطبان در قالب‌های زبانی بشری ظهور یافته است، این امر سبب فروکاهش زبان دین به‌مرتبه زبان عرفی نخواهد بود.

ملاصدرا فلسفه ظهور حقایق و حیانی در قالب الفاظ و عبارات را نزدیک شدن به‌مرتبه فهم مخاطب می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۲۲). به‌نظر وی حقایق و حیانی به دلیل نزدیک شدن به‌مرتبه عقول بشری به‌کسوت الفاظ و عبارات درآمده و لباس حروف و اصوات را بر تن کرده است و اگر رسالت پیامبران برای هدایت خلق به‌کمال مطلوب نبود یا اینکه مخاطبان دین در سطح بالاتری از ادراک عادی بشری قرار داشتند، به‌ظهور حقایق و حیانی در مراتب لفظی و کتبی نیازی نبود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷: ۴۴). بر این اساس لازمه فهم‌پذیر شدن حقایق و حیانی برای مخاطب، این است که معانی و مقاصد مورد نظر دین در قالب زبانی بیان شود که مخاطب با آن آشنا و مأنوس است و از آنجا که طیف وسیعی از مخاطبان دین، مخاطبان عام هستند، خدای متعال با زبان عرف عقلا که در میان مخاطبان رایج است، با آنان سخن می‌گوید.

اما نکته بسیار مهمی که باید به آن توجه کرد این است که از نظر ملاصدرا، سخن گفتن دین به زبان عرف عام با مخاطب خویش، سبب فروکاهش آن به زبان عرفی نیست و زبان دین، همچون سایر زبان‌های تخصصی، تعیینی فراتر از زبان عرف دارد.

نخستین شاهد بر عرفی نبودن زبان دین این است که اگر زبان دین، صرفاً همان زبان عرف عقلا باشد، باید آشنایان به لغات، قواعد و صنایع و فنون ادبی این زبان، کاملاً قادر به درک معانی و مقاصد مورد نظر دین باشند، در حالی که در فهم دلالت‌های زبان دین، تنها آشنایی با لغات و قواعد صرف و نحو و فنون و صنایع ادبی کافی نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۷: ۱۸۸) و وجود منکرانی چون ابوجهل و همه شاعران عرب که کاملاً به زبان

رایج آن عصر مسلط بودند و با قواعد و فنون این زبان آشنایی داشتند، به‌نوعی شاهدهی بر این مدعاست.

شاهد دیگر بر عرفی نبودن زبان دین، این است که در مرتبه‌ی زبان عرفی، اختلاف چندانی در فهم دلالت‌های این مرتبه از زبان میان مردم وجود ندارد، در حالی که در فهم دلالت‌های زبان دین، اختلاف‌های زیادی وجود دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۶۳).

عدم انحصار معنا به معنای عرفی و سطحی، قائل شدن به وجود مراتب معنایی در زبان دین و فهم دلالت‌های این زبان در پرتو معیارها و مبانی متناسب با آن، از جمله برآیندهای توجه به تعیین خاص زبان دین است که در بخش‌های بعدی به آن اشاره خواهد شد؛

۲.۲. اجمالی بودن

ویژگی دیگر زبان دین اجمالی بودن آن در بیان حقایق است. از نظر ملاصدرا، قرآن دربردارنده‌ی همه‌ی علوم حقیقی است اما این حقایق به‌نحو اجمالی در قرآن بیان شده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲: ۶۱۰). وی به شیوه‌های متفاوتی به تبیین ظهور اجمالی حقایق و حیانی در قالب الفاظ و عبارات می‌پردازد. به‌عنوان نمونه در بیان صفات الهی، معتقد است که بیان قرآن در زمینه‌ی آن دسته از صفات الهی که در عالم ملک و شهادت قابلیت ظهور ندارند، کاملاً اجمالی است و در مقابل ذکر آن دسته از صفاتی که در این عالم ظهور تفصیلی یافته‌اند، در قرآن نیز به‌صورت تفصیلی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۸).

در موضعی دیگر ملاصدرا اجمالی بودن زبان دین را بر اساس عدم ظرفیت مخاطبان برای فهم حقایق و حیانی تبیین می‌کند و بر این باور است که بیان تفصیلی آن، نه بر عهده پیامبر، بلکه تکلیف اولیا و انسان‌های کاملی است که در هر زمان به‌قدر فهم مخاطبان و میزان ظرفیت آنان به بیان این حقایق می‌پردازند. از آنجا که تفاوت مراتب ادراکی و وجودی مخاطبان دین، مانعی برای فهم حقایق و حیانی به‌طور تام و تمام است، لازم خواهد بود که در هر عصری امام آن عصر به بیان تفصیلی این حقایق مجمل و کشف رموز و اسرار آیات قرآن و تاویل متشابهات آن و تبیین مجملات آن بپردازد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲: ۶۱۰).

بیان تفصیلی به این معناست که الفاظ و عبارات آیات قرآن در پرتو تفسیر امام معصوم و در پی تکامل مراتب ادراکی فهم انسان، معانی جدیدی می‌یابند و از آنجا که فهم انسان همواره در حال تکامل است، پیوسته معانی جدیدی از الفاظ و عبارات زبان دین به تفصیل و ظهور می‌رسد. توضیح بیشتر در این زمینه در بخش گسترش دلالتی زبان مطرح خواهد شد؛

۳.۲. ذومراتب بودن

از دیگر ویژگی‌های خاص زبان دین ذومراتب بودن آن است. ملاصدرا با استناد به حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که قرآن را برخوردار از ظاهر و باطن و حد و مطلع می‌داند، برای قرآن دو مرتبه «سر» و «علن» و به تعبیری ظاهر و باطن را مطرح می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷: ۳۶). هر کدام از مراتب یاد شده نیز به نوبه خود از ظاهر و باطنی برخوردار است و بر این اساس مراتب چهارگانه قرآن عبارت از مرتبه آشکارِ ظاهر، پنهانِ ظاهر، ظاهرِ سر، و باطنِ سر است. مرتبه اول و دوم قرآن مربوط به ظاهر و مرتبه سوم و چهارم مربوط به سر و باطن آن است.

مراتب قرآن عبارت از معانی و حقایقی است که به واسطه مراتب ادراکی و وجودی انسان درک می‌شوند و شامل معانی حسی، خیالی، عقلی و فوق عقل هستند. به تعبیر دیگر الفاظ و عبارات‌های زبان دین بر حسب مراتب ادراکی انسان، پذیرای معانی متعددی خواهند بود و در این تقسیم‌بندی، معانی بر حسب مرتبه ادراکی، سیری صعودی به سمت تجرد و بساطت دارند.

مبنای مذکور در آثار ملاصدرا به بیانات مختلفی طرح شده است. به عنوان نمونه در جایی کلام خدا را شامل دو مرتبه کلی عبارت و اشارت می‌داند. مرتبه عبارت ناظر به مرتبه ظاهر الفاظ قرآن است که مانند جسمی بی‌جان است و بهره کسانی است که عمر خویش را در علومی مانند معانی و بیان و جست‌وجو از معانی ظاهری الفاظ صرف می‌کنند. در مقابل مرتبه عبارت، مرتبه اشارت قرار دارد که مانند حقیقت وجود انسان و ناظر به معانی باطنی قرآن و بهره اهل الله است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۱: ۲۹). در جای دیگری بر اساس

اسامی و نام‌های متفاوتی که برای قرآن ذکر شده است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰: ۱۵) یا بر اساس مراتب اسرار الهی و اختصاص هر مرتبه به گروه خاصی (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶: ج ۲: ۵۴۸) مراتبی را از آیات الهی مطرح می‌کند که به دلیل رعایت اختصار در کلام، از ذکر تفصیلی این موارد صرف‌نظر می‌شود و تنها به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که در همه این موارد، مراتب و بطون معنایی قرآن بر اساس مراتب فهم و ادراک انسان به تصویر کشیده شده، هر چند که عبارت‌ها و بیانات آن متفاوت است؛

۴.۲. تنوع مخاطبان زبان دین

ویژگی چهارم زبان دین که ملاصدرا آن را در فهم زبان دین مدنظر قرار داده است، برخورداری این زبان از مخاطبان عام و خاص است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۲: ۴۰). تنوع مخاطبان از این نظر، یک ویژگی برای زبان دین محسوب می‌شود که سایر مراتب زبانی تخصصی و فنی این ویژگی را ندارند و گستره مخاطبان آنها به افراد خاصی محدود می‌شود، در حالی که در زبان دین همه انسان‌ها مخاطب هستند و پیام دین به گروه خاصی منحصر نمی‌شود؛

۳. مبانی هستی‌شناختی زبان دین

محور دوم در فهم زبان دین، مبانی هستی‌شناختی خاصی است که ملاصدرا در پرتو آنها به فهم دلالت‌های زبان دین پرداخته است. این مبانی به تبیین مراتب هستی و مراتب ادراکی انسان پرداخته‌اند و هرکدام به نوعی در فهم دلالت‌های زبان دین نقش خاصی ایفا می‌کنند.

۱.۳. تطابق و تناظر عوالم هستی

از دیدگاه ملاصدرا هستی دارای مراتب متعددی است و در تقسیم‌بندی کلی شامل سه مرتبه عقل، مثال یا خیال و طبیعت است. هر یک از این مراتب از ویژگی‌های خاصی برخوردار هستند. عالم طبیعت که دربردارنده موجودات مادی است، ویژگی‌هایی چون حرکت، زمان و مکان دارند. عالم مثال یا ملکوت، عالمی است که موجودات آن از ماده مجردند اما برخی از ویژگی‌های موجودات مادی را (مانند شکل و بعد) دارند و بالاخره عالم عقل که موجودات

آن به طور کلی از ماده و خواص آن مجرد هستند. عوالم سه گانه مذکور به حکم تشکیک در ظهور وجود به نوعی مترتب بر یکدیگر هستند. مطابقت این عوالم یعنی هر چه که در جهان مادی وجود دارد، در واقع نمود یا مثالی است از آنچه که در جهان برتر از آن، یعنی عالم خیال وجود دارد و آنچه که در عالم مثال وجود دارد، به نوبه خود تمثیلی از حقایق عالم برتر از آن، یعنی عالم حقایق عقلی است. به تعبیر دیگر در تطابق عوالم، جهان طبیعت مثال و انعکاس حقایق مثالی و حقایق مثالی به نوبه خود، مثال حقایق عقلی هستند. در این رابطه عالم مادون نسبت به عالم مافوق خود در حکم مثال است و عالم مافوق، حقیقت عالم مادون محسوب می شود و به تعبیر ملاصدرا «الادنی مثال الاعلی و الاعلی حقیقه الادنی» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۴۴۲؛ ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۳۵).

بر اساس نظریه تناظر عوالم، هستی، انسان و قرآن همگی از مراتب یکسانی برخوردار هستند و مراتب یاد شده و نسبت میان آنها در وجود انسان نیز محقق است و از طبیعت، خیال و عقل برخوردار است و این مراتب در حقیقت مراتبی متناظر با مراتب عالم هستی هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷ الف: ۲۳۸).

همه مراتب یاد شده در مورد هستی و انسان در مورد قرآن و سخنان معصومان (علیهم السلام) نیز تحقق دارد و حکم تطابق عوالم در زمینه مراتب معنایی آنها نیز محقق است. به تعبیر دیگر در اصل تطابق عوالم بر این نکته تأکید می شود که عالم اعلی، حقیقت ادنی و ادنی مثال اعلی است، اما در تناظر عوالم این نکته مد نظر است که هستی، انسان و قرآن همگی مراتب یکسانی دارند؛

۱.۱.۳. نقش تطابق و تناظر عوالم در فهم دلالت های زبان دین

پرسش بسیار مهمی که در اینجا می توان مطرح کرد این است که طرح مسئله تطابق عوالم و نیز متناظر بودن مراتب وجودی انسان و قرآن و هستی در فهم دلالت های زبان دین، چه جایگاهی دارد؟

در پاسخ به این پرسش می توان به موارد متعددی اشاره کرد.

۱.۱.۱.۳. گسترش دلالتی الفاظ و انتقال معانی از مرتبه حسی به مراتب خیالی و عقلی

یکی از مهم‌ترین اصول و مبانی در فهم زبان دین از دیدگاه ملاصدرا، اصل موازنه میان عالم معقول و محسوس است. در پرتو اصل موازنه میان معقول و محسوس (که تعبیر دیگری از تطابق عوالم است) دلالت‌های زبان دین از معانی حسی به معانی خیالی و عقلی منتقل می‌شود. به تعبیر دیگر این اصل در حکم مبنایی برای گسترش دلالتی الفاظ در حوزه مصادیق یک لفظ محسوب می‌شود.

از نظر ملاصدرا توجه به این اصل و پی بردن به سرّ آن، باب عظیمی از معرفت را در حوزه حقایق الهی بر روی انسان می‌گشاید و کسی که از درک این موازنه بی‌اطلاع است، از بسیاری از حقایق قرآنی بی‌اطلاع و بهره‌وی از قرآن تنها معانی لفظی آن خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ ب، ج ۱: ۳۲۶). کسی که از سرّ موازنه میان عالم معقول و محسوس آگاهی یابد، در حقیقت به معانی و حقایقی که در صورت قالب‌های جسمانی متمثل شده‌اند، آگاهی یافته است که این در واقع وصول به اولین مرتبه از مراتب نبوت است؛

۲.۱.۱.۳. رد تأویل‌های بدون ضابطه و مبنا

ملاصدرا با ارائه این مبنا به‌نوعی درصدد مقابله و رد تأویل‌هایی است که از نظر وی بدون مبنا و بر اساس تخیل صرف ارائه شده‌اند و گاهی به تزییه یا تشبیه صرف در حوزه معناشناسی اوصاف الهی منتهی شده است. وی به‌شدت این‌گونه تأویل‌ها را مورد طعن قرار داده و معتقد است که فهم معانی باطنی زبان دین، باید در پرتو این اصل صورت پذیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷ الف: ۲۶۴)؛

۳.۱.۱.۳. تبیین فهم‌های طولی و حجیت بخشیدن به آنها

ملاصدرا با طرح این مبنا در بحث فهم معانی زبان دین، گویا به‌نوعی درصدد تبیین فهم‌های طولی و حجیت بخشیدن به این‌گونه از فهم‌هاست. بر اساس تطابق عوالم، معانی الفاظ و عبارات زبان دین، تنها در معانی حسی منحصر نیست و دربردارنده مراتب معنایی خیالی و عقلی نیز خواهد بود. در حقیقت تأکید بر این اصل، دیدگاه کسانی را که رد می‌کند که فهم

زبان دین را در دلالت‌های عرفی منحصر می‌دانند و تنها به معانی ظاهری قرآن اکتفا می‌کنند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ ب، ج ۳: ۳۱۲)؛

۴.۱.۱.۳. عدم تناقض معانی ظاهری و باطنی

بر اساس نظریه تطابق عوالم، تمایز میان عوالم وجودی مرتفع شده است و این عوالم نسبت به یکدیگر متباین نخواهند بود. از این رو همه مراتب معنایی که از زبان دین استنباط می‌شود، همین ویژگی را دارند و به همین دلیل نیز از نظر ملاصدرا، معانی ظاهری تفسیر با معانی باطنی آن متناقض نخواهد بود. معانی باطنی، مرتبه کامل‌تر و تمام‌تر مراتب پیشین هستند، به همان وجه که وجود خاص شیء در هر یک از مراتب نسبت به مراتب پیش از خود، از همین ویژگی برخوردار است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۸۷-۸۸).

نظریه تناظر عوالم نیز مانند تطابق عوالم، نقش مهمی در فهم ملاصدرا از دلالت‌ها از زبان دین دارد. بر اساس این مبنا، معانی و حقایق قرآنی، علاوه بر اینکه از مصادیق طولی در مراتب هستی برخوردار هستند، در عالم انسانی نیز مصادیقی متناسب با مراتب وجود انسان دارند. این امر در پرتو نظریه تناظر مراتب وجود انسان با مراتب هستی و مراتب قرآنی تبیین‌پذیر است. بر همین اساس ملاصدرا در تفسیر حقایقی مانند عرش و کرسی به بیان مصادیق آن در مراتب وجود انسان می‌پردازد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷ الف: ۲۸۳) یا در تفسیر آیه نور، سه معنای باطنی از آیه را در عالم آفاق، انفس و نیز عالم ابدان ارائه می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۴: ۳۷۹)؛

۳.۲. مراتب ادراکی انسان و نسبت آن با حقایق و حیانی

در معرفت‌شناسی حکمت متعالیه، شأن هر مرتبه ادراکی به گونه‌ای است که تنها مدرک متناسب با خویش را درک می‌کند و از ادراک سایر مدرکات ناتوان است، به گونه‌ای که شأن مرتبه حس آن است که مدرکات حسی را درک کند و شأن مرتبه عقل نیز ادراک مدرکات عقلی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۴۰). دلیل این امر را نیز باید نوع نگاه خاص ملاصدرا به کیفیت ادراک در انسان دانست.

توضیح اینکه برای نفس در مواجهه با مراتب موجودات خارجی (به دلیل تجردش) صورت‌های حسی، خیالی و عقلی حاصل می‌شود، اما نسبت نفس به این صورت‌ها از نوع قبول و انفعال نیست، بلکه این صورت‌ها در ذات نفس ایجاد یا به تعبیری خلق می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۹۱). ملاصدرا برخلاف نظر رایج بر این عقیده است که حصول صورت‌های ادراکی برای نفس در مراتب حس و خیال و عقل ضمن حرکت تکاملی نفس در آن، خلق و ایجاد می‌شود. بر این اساس نفس تنها پس از وصول به مرتبه تجرد خیالی یا عقلی، قادر به ادراک صورت‌های خیالی و عقلی خواهد بود. به همین دلیل است که نفس تا در مرتبه ادراک حسی قرار گرفته باشد، قادر به درک صور خیالی نخواهد بود، چنانکه غلبه قوه خیال، مانع ادراک صورت‌های عقلی خواهد بود. ادراک صورت‌های خیالی و عقلی منوط به خلق این صورت‌ها از جانب افاضه‌کننده آنهاست و استقرار در مراتب پایین‌تر، مانع از افاضه و به تبع آن درک صورت‌های مراتب بالاتر خواهد بود. البته این امر برای افرادی است که نفس ایشان ضعف مرتبه وجودی دارد و گرنه نفوس انبیا و کمل از اولیا به دلیل شدت و قوت وجودی به گونه‌ای است که اشتغال به مرتبه‌ای، مانع از غفلت ایشان از سایر مراتب ادراکی نخواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۴۲۹).

بر این اساس از نظر ملاصدرا، شدت اشتغال به امور حسی در مخاطبان عام دین (که اکثریت قریب به اتفاق انسان‌ها را تشکیل می‌دهد) مانع از درک حقایق وحیانی است. اشتغال به امور حسی در برخی از انسان‌ها، به حدی است که نفس ایشان قادر به درک هیچ‌یک از مراتب معنایی وحی نیست. نفس این افراد در ادراک حقایق وحیانی مانند مرده‌ای است که قادر به درک هیچ چیز نیست. مرتبه برخی دیگر از نفوس نسبت به درک این حقایق، مانند انسان خفته‌ای است که حقایق عالم خیال را در قالب صورت‌های تمثیلی مشاهده می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۶۲۹). از همین رو بیان حقایق مرتبه خیال برای این افراد، جز در قالب مثال امکان‌پذیر نیست، چرا که نفس به دلیل استقرار در مرتبه حسی، توانایی مشاهده حقایق مرتبه خیالی را به صورت بی‌واسطه ندارد و این حقایق باید در قالب مثال‌های محسوس و فهم‌شدنی برای مخاطب بیان شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۹۷)؛

۴. مبانی زبان‌شناختی در فهم زبان دین

در کنار مبانی هستی‌شناختی، برخی از مبانی زبان‌شناختی نیز وجود دارند که در حکم کلید فهم دلالت‌های زبان دین محسوب می‌شوند. توجه به این مبانی و پایبندی به آنها، امکان ارائه فهم جدیدی از زبان دین را فراهم می‌کند. مهم‌ترین این مبانی عبارتند از:

۱.۴. فراتر بودن فهم دلالت‌های زبان دین از مرتبه زبان عرفی^۱؛

۲.۴. دلالت حقیقی الفاظ بر معانی و مفاهیم آنها و

۳.۴. فهم زبان دین در پرتو گسترش دلالتی الفاظ.

در ادامه درباره هریک از موارد مذکور و نیز نقش هرکدام از این مبانی در نظریه زبان دین ملاحظه‌ها را توضیح بیشتر داده خواهد شد؛

۱.۴. فراتر بودن فهم دلالت‌های زبان دین از مرتبه زبان عرفی

گفتیم که توجه به تعین و هویت خاص زبان دین، مانع از فروکاهش این زبان به مرتبه زبان عرفی می‌شود و بر این اساس نیز فهم دلالت‌های زبان دین در پرتو قواعد و دستورات زبان عرف میسر نیست و حتی باقی ماندن در این سطح از معنا به نوعی جهل و دوری از مقاصد قرآنی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۷: ۱۸۵).

پرسشی را که می‌توان در برابر این مبنا مطرح کرد این است که با توجه به اینکه به تصریح ملاحظه‌ها حقایق و حیاتی در قالب‌های زبانی فهم‌پذیر بشری و به قصد نزدیک شدن به مرتبه فهم مخاطب نازل شده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۹) آیا پذیرش چنین مبنایی به معنای نقض

۱. این مبنا، در حقیقت برآیند پذیرش فراتر بودن زبان دین از مرتبه زبان عرفی است که پیش از این در بخش ویژگی‌های زبان دین بررسی شد. در واقع لازمه فراتر بودن زبان دین از زبان عرفی این است که فهم دلالت‌های زبان دین، فراتر از فهم دلالت‌های عرفی است. اما با توجه به اینکه این امر قابلیت بررسی در حوزه معیارها و مبانی زبان‌شناختی را نیز دارد و نیز به دلیل اهمیت آن در فهم زبان دین، به عنوان مبنایی مستقلی در ذیل مبانی زبان‌شناختی بررسی می‌شود.

غرض از نزول وحی در مرتبه زبانی نیست؟ آیا لازمه پذیرش چنین مبنایی، محروم شدن مخاطبان عام از فهم دلالت‌های زبان دین و انحصار آن به‌عده خاصی نخواهد بود؟ در پاسخ به این پرسش دو احتمال را می‌توان مطرح کرد که هرکدام از شواهد و دلایلی نیز دارد.

احتمالی را که می‌توان در این زمینه مطرح کرد، این است که ملاصدرا با تأکید بر مبنای مذکور در تلاش است مبانی تأویل مورد پذیرش خویش را بیان کند و در ضمن بیان این مبانی، تمایز روش تأویلی خود را با سایر روش‌های رایج در فهم قرآن نشان دهد. این نکته در تقسیم‌بندی ملاصدرا از فهم‌های مختلف نسبت به آیات متشابه در قرآن کاملاً مشهود است. در این تقسیم‌بندی به‌طور کلی سه روش با نقد ملاصدرا روبه‌رو شده است. نخست روش اهل ظاهر که فهم معانی آیات قرآن را تنها بر پایه توضیح معانی الفاظ و عبارات‌ها در سطح دلالت‌های زبان عرفی مطرح می‌کنند؛ دوم رویکرد معتزله که هرچند به تأویل آیات قرآن پرداخته‌اند، از آنجایی که در این شیوه از تأویل، الفاظ و عبارات از معانی و مفاهیم اولیه و اصلی خویش دور شده‌اند، پذیرفتنی نیست و در نهایت رویکرد سوم یا رویکرد تبعیضی که در آیات مربوط به معناشناسی اوصاف الهی، رویکرد تأویلی و در آیات مربوط به معاد رویکرد اهل ظاهر مشهود است و بی‌تردید ایرادات وارد بر دو رویکرد پیشین نیز بر آن وارد است (صدرالمতألہین، ۱۳۶۳: ۷۳).

در زمینه رد شیوه اهل ظاهر و تفاوت آن با روش ملاصدرا در فهم زبان دین، به توضیح خاصی نیاز نیست، چرا که ملاصدرا در موارد متعددی به این تفاوت اشاره کرده است (صدرالمتألہین، ۱۳۶۶ الف، ج ۷: ۱۸۵).

آنچه که اهمیت خاصی دارد و تاکنون به آن توجه نشده، این است که بر اساس مبنای مذکور می‌توان به تفاوت مبنای تأویل از دیدگاه ملاصدرا و معتزله اشاره کرد. توضیح اینکه معتزله نیز در مواجهه با آیات متشابه و رفع تناقض‌های ظاهری میان این آیات و اصول عقاید به شیوه تأویل روی آورده‌اند و برخلاف اهل ظاهر، معانی و مفاهیمی فراتر از معانی عرفی

آیات را مطرح می‌کنند، اما با دقت در مبانی مورد پذیرش آنها می‌توان گفت که فهم آنها از آیات قرآن مانند اهل ظاهر در سطح معانی و مفاهیم عرفی بوده است و حتی در مواردی که به تأویل آیات پرداخته‌اند، از سطح معانی عرفی فراتر نرفته‌اند. علت اصلی این امر نیز فروگاهش زبان دین به مرتبه زبان عرفی و نادیده گرفتن تعیین خاص زبان دین از سوی معتزله است.

به تعبیر دیگر معتزله به آن دلیل که در مواردی مانند آیات متشابه و معناشناسی اوصاف الهی، به معانی ظاهری الفاظ و عبارات اکتفا نکرده‌اند، گامی فراتر از اهل ظاهر برداشته‌اند، اما از آن نظر که میان مرتبه زبان عرفی و زبان دین تمایز و تفکیکی قائل نشده‌اند و معانی آیات را تنها با استناد به قواعد و دستورات مرتبه زبان عرفی مطرح کرده‌اند به نوعی در همان سطح از معانی عرفی باقی مانده‌اند. در این زمینه، یعنی عدم تفکیک و تمایز میان زبان دین و زبان عرف از دیدگاه معتزله می‌توان به شواهدی اشاره کرد.

نخست اینکه معتزله مهم‌ترین ویژگی زبان دین را که همان ذومراتب بودن این زبان است، انکار کرده‌اند و عقیده به ظهر و بطن قرآن را مستند به باطنیه می‌دانند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۱۶: ۳۶۳-۳۶۹). در حقیقت انگیزه تأویل نزد معتزله به قصد وصول به مراتب باطنی معنا نیست، چرا که اساساً قائل به ظهر و بطن آیات نیستند. تأویل در اندیشه معتزلی تنها با هدف رفع تناقضی است که میان اندیشه‌های عقلی ایشان و ظاهر برخی از آیات وجود دارد.

شاهد دیگری که در این زمینه می‌توان به آن اشاره کرد، این است که از نظر معتزله خدای متعال باید با بشر به گونه‌ای سخن بگوید که برای وی ادراک پذیر باشد، چرا که اساس شریعت برای تأیید عقل است. از همین‌رو در تفکر معتزله، زبان دین عین زبان عرفی بشر است و خداوند در سخن گفتن با بشر از همان قانون‌هایی پیروی می‌کند که انسان‌ها در سخن گفتن با یکدیگر مد نظر قرار می‌دهند (ر.ک قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۵: ۱۶۶).

به تعبیر دیگر از آنجا که معتزله شریعت عقلانی را بر شریعت نبوی مقدم می‌دانند و از نظر ایشان آنچه که در شریعت بیان شده برای تأیید حقایقی است که عقل مقدم بر شرع به آنها دست یافته است (همان، ج ۴، ص ۱۷۵-۱۷۴) نمی‌توان در اندیشه معتزلی از تعیین خاص زبان دین سخن گفت، چرا که همه آنچه را که دین بیان می‌کند - به استثنای بیان جزئیات تکالیف و احکام - همگی در حیطه مراتب ادراکی بشر بوده است و سخنی از حوزه‌های فراتر از عقل به میان نیامده است.

بدیهی است که در این نگاه، فهم زبان دین با استناد به قواعد و دستورات زبان عرفی کاملاً میسر خواهد بود. در حقیقت نزد معتزله مبنای تأویل و ارائه معانی فراتر از مرتبه زبان عرفی (به دلیل وجود آیات متشابه) است که با اصول عقلی مقدم بر شرع در تناقض ظاهری است و در غیر این صورت حمل الفاظ و عبارات در زبان دین بر معانی و مفاهیم آنها در همه موارد، بر اساس وضع پیشین^۱ و دلالت‌های زبان عرفی صورت می‌پذیرد.

بر این اساس نقش مبنای یاد شده یعنی فراتر بودن فهم دلالت‌های زبان دین از مرتبه زبان عرفی آشکار می‌شود. از دیدگاه ملاصدرا، ویژگی خاص زبان دین ذومراتب بودن آن است که لازمه آن برخورداری این زبان از مراتب متعدد معنایی خواهد بود و بدیهی است که وصول به مراتب مختلف معنایی، تنها در پرتو اطلاع از وضع لغات در مرتبه زبان عرفی و نیز قواعد و دستورات زبانی میسر نیست.

بر اساس مبنای یاد شده، شیوه تبعیض در فهم زبان دین نیز مورد نقد بوده است و تأویل در حیطه و گستره وسیع‌تری در زبان دین مطرح می‌شود و به آیات متشابه و رفع تناقض از

۱. منظور از وضع پیشین، همان معانی و مفاهیمی است که در مرتبه زبان عرفی، الفاظ و عبارت به ازای آنها وضع شده است. در اندیشه معتزله یکی از شروط معناداری کلام، همین مطابقت با وضع پیشین است، چنانکه آگاهی از قصد و نیت متکلم نیز شرط دیگر معناداری کلام است. در این زمینه رک. قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۱۵: ۱۶۰؛

ظواهر آیات منحصر نیست. در حقیقت ملاصدرا با انتقاد از کسانی که در معناشناسی اوصاف الهی به تأویل روی آورده‌اند، اما در حوزه گزاره‌های مربوط به معاد به همان برداشت عرفی و ظاهری از زبان دین اکتفا کرده‌اند، در صدد بیان این نکته است که در همه ساحت‌های زبان دین باید به دنبال فهمی فراتر از فهم عرفی بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۷۴).

احتمال دیگر این است که طرح این مبنا سبب می‌شود تا توجه مخاطب در فهم حقایق و حیانی به راه‌هایی جز راه‌های متعارف جلب شود. شواهد صریح و روشنی نیز در تأیید این مطلب در آثار ملاصدرا وجود دارد. به‌عنوان نمونه وی بر تلمذ در مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) بسیار تأکید می‌کند و در مواردی تنها راه درک حقایق و حیانی را به آن خاندان پاک و مطهر منحصر می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷: ۴۰). علاوه بر این، شرایط دیگری را که وی در زمینه تدبر در قرآن ذکر می‌کند، مانند درک عظمت کلام الهی، پاک کردن دل از گناهان و عقاید نادرست، حضور قلب و ترک حدیث نفس، برطرف کردن موانع درونی و بیرونی فهم، مخاطب قرار دادن خود در برابر آیات الهی، تأثیرپذیری باطن از آیات الهی، ارتقای به مرتبه شنیدن کلام الهی از خود خدای متعال و در نهایت تبری و دوری جستن از رضایت از خویشتن، همگی نشان از این مطلب دارد که راه فهم حقایق و حیانی و دلالت‌های زبان دین، با فهم زبان عرفی متفاوت است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵۸-۶۸)؛

۲.۴. دلالت حقیقی الفاظ بر معانی و مفاهیم آنها

دومین مبنای اساسی زبان‌شناختی، دلالت حقیقی الفاظ بر معانی و مفاهیم آنهاست. مطابق این مبنا، هرچند الفاظ و عبارات در زبان دین بر معانی و مفاهیمی فراتر از معانی ظاهری دلالت دارد، ضابطه مهم تأویل، وصول به معنایی است که دلالت لفظ بر آن دلالتی حقیقی باشد. ملاصدرا بارها به این نکته تصریح می‌کند که کلام خدا را باید بر معانی حقیقی و نه معانی مجازی یا استعاری حمل کرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۴: ۱۶۶؛ ۱۳۶۶ ب، ج ۱: ۳۳۰). در فهم کلام خدای متعال آن دسته از معانی پذیرش می‌یابند که دلالت لفظ بر آن، دلالتی حقیقی باشد و بر همین اساس نیز تأویل مردود تأویلی است که در آن الفاظ از معانی حقیقی

و اصلی که برای آنها وضع شده‌اند، بازگردانده و بر غیر از آن معانی حمل شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷ الف: ۳۰۶).

آنچه که توجه به آن ضروری به نظر می‌رسد، این است که حمل لفظ بر معنای حقیقی و اولیه آن بدون تصرف در آن معانی، نباید با حمل بر مصادیق تجربی و حسی آن یکسان تلقی شود، بلکه منظور از معنای حقیقی عبارت از معنایی است که از امور زائد و عوارض جسمانی مصادیق حسی پیراسته شده است. توضیح اینکه نفس به واسطه قرار گرفتن در مرتبه ادراک حسی و غلبه احکام حسی بر آن، معانی الفاظ و عبارت‌ها را در مصادیق حسی آنها منحصر می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۹۱) و از این‌رو در مواجهه با آیات و روایات، تنها همین سطح از معنا را برداشت می‌کند. این یکسان‌نگاری معانی الفاظ با مصادیق حسی سبب می‌شود که خصوصیات و عوارض جسمانی مصادیق حسی در اصل معنا دخیل شود.

ملاصدرا برای پرهیز از این مطلب، بر تفکیک و تمایز معنای حقیقی لفظ از معانی حسی آن تأکید کرده است و خصوصیات و عوارض جسمانی مصادیق حسی را اموری زائد بر معنا می‌داند که برای وصول به معانی حقیقی، باید از آن پیراسته شوند. این مرتبه از معنا، همان معنای حقیقی است و الفاظ در حقیقت به‌ازای همین مرتبه وضع شده‌اند. به‌عنوان نمونه معنای حقیقی لفظ «میزان» عبارت از حقیقتی است که اشیا به‌واسطه آن سنجش می‌شوند. این مرتبه از معنا، حقیقت لابشرطی است که شامل مصادیق متنوع حسی، خیالی و عقلی می‌شود و در همه مراتب و مصادیق تحقق دارد. بر این اساس خط‌کش، گونیا، شاقول، اسطرلاب، متر، علم نحو، علم عروض، علم منطق و گوهر عقل، همگی از مصادیق میزان به‌شمار می‌روند، چرا که هرکدام به‌نوعی ابزار سنجش امور مختلفی هستند. پس معنای حقیقی و اولیه‌ای که لفظ میزان به‌ازای آن وضع شده، همان ابزار سنجش بدون تقید به شکل یا هیئت خاصی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۴: ۱۵۱).

از دیدگاه ملاصدرا معنای اولیه‌ای که الفاظ به‌ازای آنها وضع شده‌اند، اموری فراتر از معنای حسی و تجربی هستند. مطابق تحلیل فوق، الفاظ به‌ازای حقیقت و روح معنا وضع

شده‌اند و از آنجا که این مرتبه از معنا در همه مصادیق اعم از مصادیق حسی و خیالی و عقلی آن تحقق دارد، دلالت الفاظ بر همه این مصادیق، دلالتی حقیقی و نه مجازی خواهد بود. به‌عنوان نمونه در مثال مذکور دلالت لفظ میزان بر همه مصادیق ذکر شده اعم از ترازو، گونیا، متر، شاقول، علم منطق، علم عروض و سایر مصادیق آن، دلالتی حقیقی و نه مجازی خواهد بود، چرا که همچنان که گذشت، معنای حقیقی، حقیقتی لابشرط از خصوصیات و عوارض خاص است و لفظ میزان به‌ازای این حقیقت، بر مصادیق مورد نظر حمل می‌شود. بنابراین دلالت لفظ میزان بر همه مصادیق و مراتب آن دلالتی حقیقی است؛

۱.۲.۴. ضرورت طرح مبنای یاد شده در فهم دلالت‌های زبان دین

ملاصدرا ضرورت حمل الفاظ و عبارات‌ها بر معانی و مفاهیم اولیه آنها در زبان دین را، از وجوه گوناگونی تبیین کرده است. نخست اینکه با در نظر گرفتن مبنای یادشده، بهره‌مندی مخاطبان عام از زبان دین کاملاً تبیین‌پذیر است. توضیح اینکه از منظر کلامی، اگر آیات قرآن بر معانی ظاهری آن حمل نشود، هیچ فایده‌ای بر نزول این آیات بر مخاطبان عام مترتب نخواهد بود و چه‌بسا در فهم حقایق دینی موجبات ضلالت و گمراهی آنها فراهم شود. به‌بیان دیگر مخاطب عام که به‌دلیل غلبه ادراک حسی تنها با این سطح از معنا آشناست، هیچ بهره‌ای از این حقایق ندارد، بلکه به‌نوعی در فهم این حقایق دچار سرگردانی و گمراهی خواهد شد. علاوه بر این تبیان بودن قرآن نسبت به هر امری و نیز نقش هدایتگری و راهنمایی پیامبران نیز با تردید روبه‌رو خواهد شد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷ الف: ۳۰۶) زیرا امور یاد شده منوط به فهم‌پذیر بودن زبان دین از سوی مخاطب است. حال اگر الفاظ و عباراتی که حقایق و حیانی در قالب آنها نازل شده است، بر غیر از معانی معهود و شناخته شده مخاطب دلالت کند، نه تنها هیچ‌کدام از اهداف نزول محقق نخواهد شد، بلکه برعکس حیرت و سرگردانی را برای مخاطب به‌دنبال خواهد داشت که این امر با هدایت و رحمت و نیز حکمت خدای متعال از نزول آیات قرآن منافات دارد.

در کنار ضرورت‌های یاد شده، به‌نظر ملاصدرا تأویل آیات قرآن به‌گونه‌ای که در آن الفاظ و عبارات بر معانی حقیقی آنها حمل نشود، به‌نوعی تکذیب و انکار حقایق و حیانی محسوب

می‌شود. بر همین اساس نیز فلاسفه‌ای که آیات معاد را یکسره به امور عقلانی تأویل کرده‌اند و نعمت‌ها و عذاب‌های اخروی را از نوع لذات و آلام عقلانی صرف دانسته‌اند، در واقع منکر حقایق و حیانی شده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۸۶) چرا که ظاهر آیات و روایات وارد شده در این حوزه، بر جسمانی بودن این امور نیز دلالت دارد، در حالی که در این نوع از تأویل، آنها صرفاً اموری عقلی هستند.

به نظر می‌رسد در کنار ضرورت‌های یاد شده در پرتو مبنای مذکور، تفاوت شیوه تأویلی ملاصدرا با معتزله در فهم زبان دین، تبیین روشنی می‌یابد. توضیح اینکه در رویکرد معتزله، تأویل زبان دین در پرتو مجازی دانستن آیات قرآن صورت می‌گیرد. این رویکرد به شدت با انتقاد ملاصدرا روبه‌رو شده است، چرا که از نظر وی حمل لفظ بر معنای مجازی به‌نوعی انصراف لفظ از معنای حقیقی آن خواهد بود و لازمه آن دلالت غیر حقیقی لفظ بر معناست.

بر همین اساس، ملاصدرا باور دارد شیوه کسانی که الفاظ و عبارات‌ها را بر معانی حسی و ظاهری آنها حمل می‌کنند، نسبت به کسانی که به تأویل غیر اصولی الفاظ پرداخته‌اند و الفاظ را بر معنایی غیر از معانی حقیقی و اولیه آنها حمل می‌کنند، صحیح‌تر و به حقیقت نزدیک‌تر است، چرا که معانی حسی و ظاهری دربردارنده معنای حقیقی و مرتبه‌ای از مراتب آن محسوب می‌شوند، اما در تأویل غیر اصولی الفاظ در پرتو توسل به مجاز، الفاظ از معانی حقیقی و اولیه‌ای که به ازای آن وضع شده‌اند، بازگردانده می‌شوند و در نتیجه، دلالت الفاظ بر آن معانی دلالتی حقیقی نخواهد بود.

وی به اشکال مقدری که ورود مجاز را در زبان دین (به دلیل رواج و گستره آن در زبان عرب) جایز می‌داند، این‌گونه پاسخ می‌دهد که اولاً در عرف عقلا در تشخیص میان حمل مجازی و حمل حقیقی، اختلاف نظری وجود ندارد و معیار و ضابطه این حمل کاملاً مشخص است، به گونه‌ای که هیچ‌گاه در مجازی یا حقیقی بودن حمل، تردیدی حاصل نمی‌شود. اما حمل مجازی در آیاتی مانند «فِي ظُلُلٍ مِنَ الْغَمَامِ» (بقره: ۲۱۰) یا «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ أَوْ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ» (انعام: ۱۵۸) چنین وضوحی ندارد

و اتفاق نظری را بر مجازی بودن آن نمی توان یافت. به علاوه در مواردی مانند «بَدَّاللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰) یا «مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ» (زمر: ۵۶) که در زبان عرب استعمال مجازی این الفاظ رایج است، باز هم باید این آیات در حوزه زبان دین بر معانی حقیقی آن حمل شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۸۳)؛

۴.۲.۲. نقد و بررسی

در برابر این مبنا، تأملاتی وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می شود. نخست اینکه آیا حقیقتاً از منظر معرفت شناسی، ورود مجاز یا استعاره در حوزه زبان دین، به معنای غیر مطابق بودن این زبان با واقعیت و حقیقت و به تبع آن وقوع کذب در زبان دین است؟ این پرسش از آن نظر مطرح می شود که از نظر ملاصدرا، حمل الفاظ و عبارات قرآن جز بر معانی و مفاهیم حقیقی و اولیه آنها، به نوعی تکذیب آنها محسوب می شود. در این صورت از نظر وی جایی برای مجاز در حوزه زبان دین باقی نخواهد ماند. اما آیا می توان زبانی را تصور کرد که در آن هیچ گونه کاربرد مجازی یا استعاری وجود نداشته باشد؟ آیا هرگونه حمل مجازی به معنای عدم مطابقت با واقع محسوب می شود؟ آیا زبان در حمل مجازی متصف به صدق نمی شود؟

نقد اساسی دیگری که می توان بر مبنای مذکور وارد کرد، این است که دلالت حقیقی الفاظ بر معانی و مفاهیم آنها بر مبنای پذیرش این پیش فرض است که الفاظ و عبارات به ازای حقیقت و روح معنا وضع شده اند. اما وضع الفاظ به ازای روح و حقیقت معنا ابهامات جدی دارد. با توجه به اینکه الفاظ اول بار از سوی مخاطبان عام و به ازای مصادیق حسی و تجربی آنها وضع می شوند، چگونه می توان پذیرفت که مخاطب عام در اولین وضع، لفظ را به ازای معنای حقیقی و بدون در نظر گرفتن خصوصیات و عوارض جسمانی آن وضع کرده است؟ البته اگر واضع الفاظ را خدای متعال بدانیم - چنانکه برخی نیز به این قضیه معتقد هستند - می توان وجهی را برای این امر، یعنی وضع الفاظ به ازای روح و حقیقت معنا در نظر گرفت،

اما در غیر این صورت اگر واضع الفاظ، عموم انسان‌ها فرض شوند، مبنای مذکور محل تردید واقع خواهد شد.

توضیح اینکه برخی با استناد به آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) در زمینه منشأ پیدایش زبان، بر این باورند که اولین واضع الفاظ برای معانی و مصادیق آنها خدای متعال بوده است (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۹۸). صرف نظر از درستی یا نادرستی این نظریه، با پذیرش این مبنا می‌توان وجهی را برای وضع الفاظ برای معنای حقیقی بدون در نظر گرفتن عوارض و خصوصیات جسمانی در نظر گرفت، چراکه مطابق این برداشت، واضع لفظ خدای متعال است و او آگاه به حقیقت امور و از جمله اشیاست. اما برداشت ملاصدرا از آیه فوق به گونه دیگری است. وی در تفسیر دقیق تری از آیه فوق می‌گوید که منظور از تعلیم اسماء الهی به انسان از سوی خدای متعال، تعلیم الفاظ و وضع آنها بر معانی نیست، بلکه این آیه به این معناست که انسان به دلیل جامعیت مراتب وجودی از مراتب سه‌گانه حس، خیال و عقل برخوردار است و به همین دلیل نیز استعداد ادراک همه مدرکات، اعم از محسوسات، متخیلات و معقولات را دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۲: ۳۱۸-۳۱۹).

با توجه به اینکه ملاصدرا با نظریه مذکور در زمینه منشأ پیدایش زبان و وضع آن از سوی خدای متعال موافق نیست، بنابراین واضع زبان انسان‌ها هستند. بر این اساس ابهام یاد شده همچنان به قوت خود باقی است، چرا که طبیعتاً اولین وضع به‌ازای مواجهه با مصادیق حسی صورت گرفته است و احتمال توجه به حقیقت لفظ و روح معنا، در این مرتبه بسیار ضعیف است.

سومین نقد اساسی که می‌توان بر مبنای مذکور وارد کرد، این است که اگر اصل نظریه وضع در مورد منشأ پیدایش زبان با تردید روبه‌رو شود، تردید در وضع الفاظ به‌ازای روح و حقیقت معنا شدت و قوت بیشتری خواهد یافت.

توضیح اینکه در مورد منشأ پیدایش زبان و چگونگی تحقق آن دو فرض تصورپذیر است. در فرض نخست، پیدایش زبان به صورت وضع دفعی و یکباره محقق شده است و

الفاظ و عبارات از ابتدا و به همین صورت فعلی به‌ازای مصادیق و مفاهیم آنها قرار گرفته‌اند. به‌عنوان نمونه از ابتدا و بر اساس توافق عمومی عقلای جامعه، تصمیم بر آن شده است که یک میوه را سیب و دیگری را پرتقال بنامند. اما فرض دیگر این است که پیدایش زبان نه به‌صورت وضع دفعی و یک‌باره، بلکه به‌صورت فرآیندی پیوسته و تدریجی تحقق یافته است. در فرآیند وضع تدریجی، بشر از ابتدا فاقد قدرت تکلم و برقراری ارتباط با سایر انسان‌ها بود و پس از طی مراحل و به‌صورت تدریجی، آواها و صداهای ساده را برای اشاره به امور پیرامون خویش به‌کار برد. پس از آن به‌دنبال مواجهه گسترده‌تر انسان با محیط پیرامونش و نیز گسترش حوزه اطلاعات و تجربیات وی، زبان از صورت بسیط و ساده ابتدایی درآمد و به تدریج و پیوسته آواها و صداهای ابتدایی به الفاظ و عباراتی پیچیده‌تر تبدیل شدند. بر این اساس می‌توان پیدایش زبان را به‌صورت فرآیند تدریجی و پیوسته‌ای تصور کرد. صرف‌نظر از درستی یا نادرستی هر یک از نظریات مذکور، باید توجه داشت که اگر نظریه فرآیندی بودن زبان به‌عنوان مبنای پیدایش زبان در نظر گرفته شود، وضع الفاظ و عبارات برای حقیقت و روح معنا ابهام بیشتری خواهد یافت، چرا که در نظریه اخیر شاید یک لفظ در طول زمان دچار تغییرات و تحولات متعددی شده باشد و بر این اساس نمی‌توان به‌راحتی تصور کرد که در طول همه این تحولات و تغییرات، همواره روح معنا در نظر بوده است. پس این مبنا که الفاظ به‌ازای حقیقت و روح معنا وضع شده‌اند، تا حدودی با اصل پیدایش زبان ناسازگار است؛

۳.۴. فهم زبان دین در پرتو گسترش دلالتی الفاظ

از نظر ملاصدرا ضابطه فهم زبان دین در بخش عمده‌ای از آیات قرآن در پرتو تأویل امکان‌پذیر است. وی در تأویل دو مرحله اساسی را مدنظر قرار داده است. مرحله نخست دست یافتن به حقیقت و روح معناست که در پرتو پیراستن لفظ از عوارض و خصوصیات معانی جسمانی و حسی آن حاصل می‌شود. به‌عنوان نمونه حقیقت معنای لفظ «میزان» عبارت از امری است که به‌واسطه آن سایر امور سنجش و ارزیابی می‌شوند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳):

۹۲) یا «قلم» حقیقتی است که به واسطه آن نگارش و کتابت انجام می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف: ۹۵) بدون اینکه در هر کدام از موارد مذکور شکل، قالب یا جنس خاصی شرط شده باشد.

اما پس از مرحله نخست و بر مبنای اصل تطابق و تناظر عوالم هستی، معنای تجرید شده از عوارض به نوعی تعمیم یافته و بر دیگر مصادیق آن اعم از مصادیق حسی، خیالی و عقلی به نحو حقیقی و نه مجازی حمل می‌شود. بر این اساس اموری چون علم منطقی و علم عروض در کنار ابزاری چون ترازو و خط‌کش از مصادیق میزان محسوب می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹: ۳۰۰). چنانکه حقیقتی که به واسطه آن علوم و حقایق بر قلوب انسان‌ها نقش می‌بندد، از مصادیق قلم محسوب می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۹۵) چراکه این مرتبه از معنا در همه مصادیق و مراتب آن تحقق دارد.

بر اساس این تحلیل، تأویل - که عبارت از بازگرداندن لفظ به اصل و حقیقت آن است - در دیدگاه ملاصدرا دو گونه تعریف می‌شود: نخست بازگرداندن لفظ به معنای حقیقی و اولیه‌ای که در پرتو تجرید لفظ از عوارض جسمانی آن صورت می‌پذیرد و دوم بازگرداندن لفظ به مصادیق فراحسی یا مصادیق خیالی و عقلی آن، که این امر نیز در پرتو تعمیم حقیقت معنا بر سایر مصادیق آن تحقق می‌یابد؛

۱.۳.۴. نقد و بررسی

در زمینه این مبنا نیز نکاتی جای تأمل و بررسی دارد. نخست اینکه در نظریه ملاصدرا نوعی گسترش دلالتی در حوزه مصادیق لفظ صورت می‌پذیرد. به تعبیر دیگر بر مبنای این روش، دلالت الفاظ تنها به مصادیق موضوعه منحصر نخواهد بود و الفاظ قابلیت حمل بر مصادیق متعدد و متنوعی را خواهند یافت، چرا که تجرید لفظ از برخی از عوارض آن بر بساطت معنای آن می‌افزاید و طبیعتاً هرچه معنای لفظ بسیط‌تر باشد، قابلیت حمل بر مصادیق گسترده‌تری خواهد داشت و البته این گسترش دلالتی هم در حوزه مصادیق عرضی و هم در حوزه مصادیق طولی آن در سایر مراتب هستی امکان‌پذیر است.

اما نکته‌ای که باید به آن توجه داشت، این است که در این نظریه تنها گسترش دلالتی الفاظ در حوزه مصادیق مورد توجه قرار گرفته است و حال آنکه گسترش دلالتی الفاظ در حوزه معانی، از اهمیت بیشتری نسبت به گسترش آن در حوزه مصادیق برخوردار است، چرا که دلالت لفظ بر مصادیق آن به واسطه معانی صورت می‌پذیرد و اگر نظریه‌ای از عهده تبیین این گسترش در حوزه معانی برآید، طبیعتاً این گسترش در هر دو حوزه تحقق خواهد یافت.

توضیح بیشتر اینکه در پرتو نظریه مذکور و با تجرید لفظ از عوارض زائد بر آن، معنای لفظ بساطت بیشتری می‌یابد و به دنبال آن قابلیت حمل بر مصادیق گسترده‌تری را خواهد یافت. طبیعتاً هر چه بر تجرید و بساطت لفظ افزوده و معنای لطیف‌تر و بسیط‌تری از آن حاصل شود، امکان حمل بر مصادیق فراحسی اعم از مصادیق خیالی، عقلی و فراعقلی را خواهد یافت. اما در این روش، معنای لفظ به نوعی ثابت است و تنها مصادیق آن گسترش می‌یابد، در حالی که در کنار این نوع از گسترش، می‌توان گسترش دیگری را در ناحیه معانی الفاظ مد نظر قرار داد که در پرتو آن، الفاظ و عبارات معنای جدیدی را می‌یابند. به عنوان نمونه می‌توان به توسعه معنایی الفاظ در فرآیند انتقال از مرتبه زبان عرفی به زبان‌های فنی و تخصصی اشاره کرد.

۵. نتیجه

مجموعه معیارها و مبانی یاد شده، بیانگر نظریه خاص ملاصدرا در فهم زبان دین است که در حکم ضابطه و قانون فهم دلالت‌های زبان دین محسوب می‌شود.

در مجموع می‌توان گفت که نظریه ملاصدرا در فهم دلالت‌های زبان دین، زمینه‌ساز ظهور فهم‌های جدیدی از دلالت‌های این زبان خواهد بود. در این نظریه، فهم زبان دین بر اساس مبانی و معیارهایی تبیین شده است که به فهم‌های طولی (که در پرتو مراتب ادراکی انسان ظهور می‌یابد) حجیت می‌بخشد.

اما نکته‌ای که توجه به آن ضروری به نظر می‌رسد این است که نظریه ملاصدرا در فهم زبان دین، بر پایه برخی از مبانی فلسفی مانند تطابق و تناظر عوالم و نیز برخی از مبانی

خاص در مورد زبان (مانند وضع الفاظ برای حقیقت و روح معنا) استوار است. بی تردید هر گونه نقدی بر مبانی مذکور، ایرادهایی را متوجه این نظریه خواهد کرد. به عنوان نمونه پیش از این مطرح شد که نظریه وضع الفاظ برای حقیقت و روح معنا، هم با برخی از نظریات جدید در حوزه زبان‌شناسی ناسازگار است و هم خود این نظریه ابهاماتی دارد.

در جمع‌بندی کلی می‌توان گفت که نکته اساسی در فهم زبان دین (که ملاصدرا نیز در نظریه خود به آن توجه داشته) عبارت از توجه به گسترش دلالتی الفاظ در حوزه معانی و مصادیق است.

بر مبنای این اصل، به تبع گسترش مراتب ادراکی انسان و درک مراتب عمیق‌تری از حقایق و حیاتی، الفاظ و عبارات در حوزه زبان دین گسترش دلالتی یافته‌اند و بر معانی و مصادیق جدید دلالت می‌کنند و از آنجا که این امر پیوسته در جریان است، می‌توان از آن به فرآیند گسترش دلالتی الفاظ تعبیر کرد.

باید توجه داشت که فرآیند گسترش دلالت الفاظ در حوزه معانی و مصادیق آن در زبان دین، بر مبنای توجه به اصل گسترش دلالت‌های زبانی در مرتبه زبان عرفی و به تبع آن ظهور مراتب زبانی کاملاً تبیین‌پذیر است.

توضیح اینکه اصل پیدایش زبان در میان انسان‌ها - چه به صورت وضع دفعی و چه به صورت فرآیندی پیوسته و تدریجی - تنها به منظور انتقال معانی و مفاهیمی تحقق یافته است که از مواجهه با پدیده‌های جهان طبیعت برای آنها حاصل شده است. در حقیقت زندگی در جهان طبیعت و ارتباط با هم‌نوع، بشر را ملزم کرد تا آنچه را که از معانی ادراک کرده است، در قالب الفاظ و عباراتی به هم‌نوع خویش منتقل کند و اگر بشر به این انتقال نیاز نداشت یا می‌توانست معانی ادراکی‌اش را از راه‌های دیگری به هم‌نوع خویش انتقال دهد، هیچ‌گاه زبان تحقق نمی‌یافت. بر این اساس همان‌طور که اصل پیدایش الفاظ و دلالت آن بر معانی و مصادیق از باب ضرورت گفتمان اجتماعی تبیین‌پذیر است، گسترش دلالت‌های زبانی در حوزه معانی و مصادیق نیز بر پایه همین ضرورت تبیین‌پذیر خواهد بود. انسان

به حکم تکامل مراتب فهم و ادراک و گسترش تجربیات و اطلاعات، پیوسته به درک معانی و مفاهیم جدیدی از مراتب هستی نائل می‌شود. انتقال این معانی و مفاهیم جدید در حوزه زبان از دو راه میسر است. نخست وضع الفاظ و عبارتهای جدید به‌ازای این معانی و دوم به‌کارگیری الفاظ و عبارتهای رایج در مرتبه زبان عرفی بر پایه مشابهت در معانی و مصادیق ادراک شده با معانی و مصادیق شناخته شده و معروف. تجربه زبانی بشر در حوزه تحقق زبان‌های فنی و تخصصی نشان می‌دهد که راه دوم نسبت به راه اول، رایج‌تر و متداول‌تر است، به طوری که در حوزه زبان‌های تخصصی، وضع الفاظ جدید نسبت به الفاظی که از مرتبه زبان عرفی وام گرفته شده‌اند و در پرتو تشبیه، مجاز، استعاره و ... بر معانی و مصادیق جدید حمل می‌شوند، بسیار کمتر است.

بنابراین با گسترش دلالتی الفاظ و عبارتها در مرتبه زبان عرفی، مراتب زبانی فنی و تخصصی محقق می‌شود و این فرآیند به صورت پیوسته صورت می‌پذیرد. زبان دین نیز که یکی از مراتب زبانی است، از این قاعده مستثنا نیست.

در حوزه زبان دین نیز چنانکه گذشت، به تبع گسترش مراتب ادراکی انسان و درک مراتب عمیق‌تری از حقایق و حیانی، این فرآیند به‌طور پیوسته محقق می‌شود و زمینه ظهور مراتب عمیق‌تری از دلالت‌های زبان دین را فراهم می‌کند.

اما نکته‌ای که شاید در این نظریه ابهام داشته باشد، بحث دلالت حقیقی یا مجازی الفاظ بر معانی و مصادیق جدید است. با توجه به اینکه دلالت الفاظ و عبارات در مرتبه زبان عرفی بر معانی و مصادیق رایج و شناخته شده آنها دلالتی حقیقی است، آیا می‌توان دلالت الفاظ را بر معانی و مصادیق جدید، دلالتی حقیقی محسوب کرد؟ به نظر می‌رسد که بر پایه کثرت استعمال یک لفظ در معنای جدید، بتوان این دلالت را دلالتی حقیقی محسوب کرد. در حقیقت در فرآیند توسعه معانی و مصادیق الفاظ، دلالت لفظ بر معنای اولیه و متعارف آن، دلالتی حقیقی و بر معانی و مصادیق جدید آن دلالتی مجازی محسوب می‌شود. در صورتی که کثرت استعمال لفظ در معنای جدید آن، به اندازه معنای اولیه آن باشد، به تدریج این

دلالت از دلالت مجازی، به دلالتی حقیقی تبدیل خواهد شد و حتی در مواردی که استعمال لفظ در معنای ثانویه آن بسیار بیشتر از معنای اولیه آن باشد، دلالت ثانویه به دلالتی حقیقی و دلالت اولیه به دلالتی مجازی تبدیل خواهد شد و البته طبیعی است که این فرآیند به‌طور پیوسته در دلالت‌های زبانی صورت می‌پذیرد.

بر این اساس با توجه به اینکه مخاطبان زبان دین به مخاطبان عصر نزول منحصر نبوده و خطاب الهی متوجه همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌هاست، نظریه فوق تبیین‌کننده فهم‌ها و معانی جدیدی است که متناسب با فهم مخاطبان در هر عصر و زمان، از دلالت‌های زبان دین به‌ظهور می‌رسد. بر این اساس الفاظ و عبارات‌های زبان دین متناسب با فهم‌های جدید از معانی جدیدی برخوردار می‌شوند و پیوسته کلام خدای متعال پاسخگوی پرسش‌های بشری در همه زمان‌ها و مکان‌ها خواهد بود. مخصص نبودن شأن نزول (رجبی، ۱۳۸۳: ۱۲۶) و تأکید بر تفسیر پیوسته قرآن متناسب با نیازهای بشر، مؤید دیدگاه مذکور است.

Archive of SID

منابع

قرآن کریم.

۱. بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳). تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، دار احیاء التراث.
۲. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳. _____ (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۴. _____ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۵. _____ (۱۳۶۶ الف)، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار.
۶. _____ (۱۳۶۶ ب)، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجوی، تحقیق علی عابدی شاهرودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. _____ (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت.
۸. _____ (۱۳۸۷ الف)، سه رسائل فلسفی، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۹. _____ (۱۳۸۷ ب)، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، مقدمه و تصحیح سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
۱۰. _____ (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
۱۱. غزالی، ابوحامد (۱۴۰۳)، جواهر القرآن، چاپ پنجم، بیروت، دارالافاق الجدیده.
۱۲. _____ (۱۴۱۶)، القسطاس المستقیم در رسائل الغزالی، چاپ اول، بیروت، دارالفکر.
۱۳. _____ (بی‌تا)، احیاء علوم الدین، قاهره، مکتبه الحلبی.
۱۴. قاضی عبدالجبار (۱۹۶۲)، المغنی، قاهره، الدار المصریه.
۱۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، مجموعه آثار شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا.