

نقد و بررسی نظریه ابن سینا، آکوئیناس و صدرالمُتألهین در زبان دین

h.mozaffari48@gmail.com

حسین مظفری / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۶/۰۸/۰۷ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۱۷

چکیده

در این مقاله، نظریه ابن سینا، توماس آکوئیناس و صدرالمُتألهین در زمینه زبان دین، به طور اجمالی نقد و بررسی می‌شود. نظر ابن سینا در این زمینه اجمالاً آن است که متون دینی در باب مبدأ و معاد در بسیاری از موارد از باب تمثیل و رمز و کنایه است و از این رو باید در این موارد بر خلاف ظاهرشان معنا شوند. توماس آکوئیناس به تمثیل به معنای دیگری روی آورده است. از نظر او «سمیع» و «بصیر» بودن خداوند یا بدان معناست که خداوند خالقِ سمع و بصر است و یا بدین معناست که خداوند صفاتی دارد که نسبت آنها به وی، همچون نسبت سمع و بصر به انسان است. در این مقاله، ضمن نقد این دو نظریه و نشان دادن اینکه این نظریات برخلاف ارتکاز زبانی‌اند، نظریه صدرالمُتألهین تبیین و بر دو نظریه دیگر ترجیح داده شده است. صدرالمُتألهین در این زمینه، به وضع الفاظ برای روح معانی معتقد است. بر این اساس هم می‌توان متون دینی را بر اساس ظاهرشان معنا کرد و هم اینکه از تجسیم و تشبیه صرف در امان ماند.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، آکوئیناس، صدرالمُتألهین، زبان دین، وضع الفاظ برای روح معانی.

یکی از مسائل مهم و امروزی «فلسفه دین»، مسئله «زبان دین» است؛ مسئله‌ای که حتی پیش از نزول قرآن، در میان متفکران یهودی و مسیحی و بلکه در میان فیلسوفان یونان باستان مطرح بوده و در طول تاریخ، متفکران ادیان مختلف درباره آن به بحث و گفت‌وگو پرداخته‌اند. پرسش بنیادین در این زمینه این بوده که چگونه می‌توان با زبانی که برای امور محسوس و مادی وضع شده، از امور غیرمادی و فراطبیعی همچون خدا و صفات خدا سخن گفت.

در پاسخ به این پرسش در فرهنگ یهودی-مسیحی، برخی همچون *ابن میمون* یهودی به الهیات سلبی گرایش یافتند و گزاره‌های موجبه متضمن نسبت دادن صفات ایجابی به خداوند را به گزاره‌هایی سالبه که متضمن سلب نقیض آن صفات از خداوند است تحویل بردند (ابن میمون، ۲۰۰۷م، ص ۸۴-۸۶). برخی همچون *تئودور*، بر ظاهرگرایی تأکید ورزیدند یا همچون *جان دونس اسکوتس* و *شوبرت اگن*، از ایده اشتراک معنوی دفاع کردند که - به‌زعم آنان - مستلزم تشبیه صفات خداوند به صفات انسانی بود. دسته‌ای دیگر همچون *توماس آکوئیناس*، برای فرار از اشکال‌های نظریه‌های الهیات سلبی و ظاهرگرایی و اشتراک معنوی - با تفسیر آنان - به نظریه تمثیل روی آوردند؛ چنان که در قرون اخیر پوزیتیویسم‌های منطقی همچون *آیر* زبان دین را فاقد معنا شمردند و نهایتاً با واضح شدن بطلان نظریه اخیر نزد بسیاری از متفکران غربی، عده‌ای با پذیرش معناداری زبان دین، آن را غیرمعرفت‌بخش دانستند.

از میان منکران معرفت‌بخشی زبان دین، *ویتگنشتاین* متأخر، با طرح ایده کارکردهای مختلف زبان و به تعبیر وی «بازی‌های زبانی»، معرفت‌بخشی را از ویژگی‌های زبان علمی برشمرد که به‌زعم وی، در زبان دین این ویژگی وجود ندارد. برخی همچون *شیلر* *مشیو* و *بریث ویت*، زبان دین را زبانی اسطوره‌ای قلمداد کردند که بر اساس آن، گزاره‌های دینی حاکی از اسطوره‌هایی به‌شمار می‌آیند که هیچ حظی از حقیقت و معرفت‌بخشی ندارند؛ در عین حال که این اسطوره‌ها می‌توانند برای بشر سودمند باشند. افرادی همچون *پل تیلیش* و *رانلد* به زبان نمادین روی آوردند و افزون بر غیرمعرفت‌بخش بودن، به فهم‌ناپذیری مضامین دینی نیز اشاره کردند و دسته‌ای دیگر همچون *ریچارد هیر* و *اسپینوزا* بر نظریه ابزارگرایی یا کارکردگرایی تأکید ورزیدند و ضمن انکار معرفت‌بخش بودن زبان دینی، آن را ابزاری برای بیان احساسات خاصی در انسان‌های متدین و یا بالا بردن میزان تقوا و پاکدامنی افراد دانستند (برای اطلاع بیشتر از تفصیل آرای مزبور و نقد آنها، رک: ساجدی، ۱۳۸۳، بخش اول و دوم).

پرواضح است که بسیاری از این نظریه‌ها مبتنی بر مشکلات موجود در تورات و انجیل محرف است که دسته‌ای از روشن‌فکران مسلمان، بدون توجه به این نکته و متأثر از متفکران غربی، این آرا و نظریات را به فرهنگ اسلامی نیز وارد کرده و آنها را به زبان قرآن نیز نسبت داده‌اند.

دانشمندان علوم اسلامی، در طول قرون و سده‌های گذشته، معناداری، معرفت‌بخشی و عینی و واقعی بودن (و نه اسطوره‌ای بودن) زبان دین را امری مسلم و مفروض گرفته و در آن تشکیک نکرده‌اند؛ هرچند برخی همچون *ابن سینا* با طرح نظریه «تمثیل»، زبان دین را زبانی نمادین و رمزآلود دانسته‌اند و برخی از الهیات سلبی سخن گفته‌اند و دیگرانی همچون عارفان، نظریه «وضع الفاظ برای روح معانی» را چاره کار دانسته‌اند.

در این نوشته، با مفروض دانستن معناداری متون دینی، معرفت‌بخش بودن آنها، عینی و واقعی بودن زبان دین (و نه اسطوره‌ای بودن آن) و همچنین بطلان نظریه الهیات سلبی و دیگر نظریات منقول و مزبور از متفکران غربی، تنها برآنیم که ابتدا به تبیین و نقد و بررسی نظریه تمثیل *ابن‌سینا* از میان دانشمندان مسلمان، و نظریه تمثیل *توماس آکوئیناس* از میان دانشمندان غربی بپردازیم و سپس، نظر *صدرالمآلهین* را در این زمینه، با عنوان «وضع الفاظ برای روح معانی» که به تبع از عارفان مسلمان بیان شده و حلال مشکل زبان دین است بیان کنیم. آثاری که به بیان و نقد اندیشه‌های مزبور پرداخته باشند، کم نیستند؛ اما به‌رغم فحص فراوان، کتاب یا مقاله‌ای که نظر این سه متفکر را در کنار یکدیگر قرار داده و آنها را با یکدیگر مقایسه کرده باشد، یافت نشد. کاری که در این مقاله انجام شده، می‌تواند در عین نشان دادن وجه مشترک نظریه این سه متفکر بزرگ شرق و غرب، اولاً قوت نظریه *ابن‌سینا* را نسبت به نظریه *آکوئیناس*، و ثانیاً برتری تحلیل *صدرالمآلهین* را بر تقریر و تحلیل *ابن‌سینا* به تصویر بکشد و از این‌رو از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

۱. نظریه تمثیل ابن‌سینا

ابن‌سینا در رساله *اصحویه* خویش، به‌صورت نسبتاً مفصل به این بحث پرداخته و ضمن بیان مقدماتی، ظاهر متون دینی درباب مبدأ و معاد را رمزی و نمادین و به تعبیری دیگر، تمثیلی و تشبیهی دانسته و بر این باور است که گرچه الفاظ و واژگان قرآنی در بیشتر موارد در معانی حقیقی خود به کار رفته‌اند، نه مجازی و استعاری، به دلیل رمزی و تمثیلی بودن ماهیت این متون، باید از حمل عبارات بر معنای ظاهری‌شان پرهیز کرد و باید از آنها تنها به عنوان پلی برای رسیدن به معانی دیگری که مقصود خداوند است استفاده کرد.

وی مطلب را این‌گونه آغاز می‌کند که از طرفی شرایع الهی برای هدایت عموم مردم نازل شده‌اند و از طرف دیگر، بیشتر مردم از فهم بسیاری از صفات خداوند و معرفت به اموری همچون میرا بودن خداوند از کم و کیف، این و متی و وضع و تغییر، اینکه جزئی ندارد، نه داخل در عالم است و نه خارج از آن و نهایتاً اینکه قابل اشاره نیست، ناتوان‌اند. از این‌رو بسیاری از معارف خداشناسی در لسان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به صورت تشبیه و تمثیل آمده است و در مواردی هم مسئله به صورت تنزیه محض بیان شده است.

وی در ادامه تأکید می‌کند که در مواردی که معارف خداشناسی به صورت تشبیه بیان شده است، اولاً باید از حمل آنها بر مجاز و استعاره پرهیز کرد، مگر در مواردی که استفاده مجازی و استعاری آنها در کلام عرب رایج باشد؛ مثل «یدالله فوق ایدیهم» (فتح: ۱۰)؛ زیرا حمل موارد دیگری مثل «يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلُلٍ مِنَ الْغَمَامِ» (بقره: ۲۱۰) بر مجاز و استعاره، به دلیل رایج نبودن آن در کلام عرب، موجب تدلیس و گمراهی آنان می‌شود؛ ثانیاً باید از معنا کردن این دسته از عبارات بر اساس ظاهرشان نیز (که مستلزم تشبیه است) پرهیز کرد، بلکه باید این عبارات را رموزی برای دسته‌ای از حقایق ماورایی به‌شمار آورد.

این‌سینا در ادامه، سرّ مشتمل بودن برخی کتب آسمانی همچون تورات، بر تشبیه و تمثیل‌های فراوان را نیز همان تقریب مطالب صعب و سنگین ماورایی به اذهان عموم مردم با تشبیه و تمثیل می‌داند و ضمن تأکید مجدد بر عدم حجیت ظواهر در این بخش از متون دینی، آنها را مشتمل بر رموز و اشاراتی برای خواص می‌داند که این افراد می‌توانند با دقت در آنها به ضمیمه بحث حکمی و فلسفی، به حقیقت امر دست یابند.

در پایان، این‌سینا مطالب مربوط به معاد و جهان آخرت را نیز از این جهت شبیه مباحث خداشناسی می‌داند که در آنها نیز مطالب معقول و ماورایی به اموری محسوس تشبیه شده است که در نتیجه باید از حمل آنها بر ظاهرشان، و همچنین حمل آنها بر مجاز و استعاره (مگر در موارد خاص) پرهیز کرد، بلکه باید با آنها همچون نمادها و رموزی برخورد کرد که به مطالبی ماورایی اشاره دارند و باید با تلاش عقلانی و فلسفی درصدد فهم معنای مراد و مقصود از آنها برآمد. اینک به ترجمه بخشی از عبارات وی در این زمینه دقت کنید:

اما امر شریعت؛ پس باید درباره آن به قانون واحدی توجه کرد و آن اینکه هر شریعت و آیینی که از زبان پیامبری از پیامبران الهی به دست آمده است، عموم مردم مخاطب آن‌اند. سپس این مطلب نیز معلوم و واضح است که در باب توحید آنچه مطابق تحقیق است و شایسته است که معتقد کسی قرار گیرد - که عبارت باشد از اقرار به صانع یکتا که از کمیت، کیفیت، مکان‌مندی، زمان‌مندی و وضع و دگرگونی مبراست، و اعتقاد به اینکه او ذات یکتایی است که وجود هر گونه شریکی برای او، و یا وجود هر گونه جزئی مقداری یا معنوی برای او ممتنع است، و اینکه نمی‌شود خداوند خارج از عالم یا داخل در آن باشد، و یا به گونه‌ای باشد که قابل اشاره باشد - خلاصه القای این گونه مطالب به عموم مردم ممتنع است؛ و اگر این مطالب به همین صورت به اعراب خشک و بی‌سواد القا می‌شد، در دشمنی خود شتاب می‌کردند و بالاتفاق ایمان به این امور را ایمان به امری معدوم می‌پنداشتند. از این‌روست که تورات تماماً به صورت تشبیه نازل شده است و در قرآن کریم نیز اشاره‌ای به این امور مهم دیده نمی‌شود و در باب توحید بیان صریح و مفصلی وجود ندارد، بلکه برخی از مطالب به صورت تشبیه و برخی دیگر به صورت تنزیه مطلق به گونه‌ای که تخصیص و تفسیر دیگری را بر نمی‌تابد وارد شده است؛ اما اخبار تشبیه بیش از آن است که به شماره درآید، هر چند قوم آن را نمی‌پذیرند. پس هنگامی که مسئله در باب توحید اینچنین است، در دیگر امور اعتقادی چگونه باید باشد؟

ممکن است کسی بگوید که در سخن عرب کنایه و مجاز فراوان به کار می‌رود؛ در نتیجه اخبار متضمن تشبیه همچون دست و صورت و آمدن در سایه ابرها، و آمد و شد و خندیدن و شرم و خشم همگی درست است، اما همه از باب استعاره و مجازند؛ اما چگونگی استعمال و جهت عبارت شاهد بر آن است که این گونه استعمال‌ها نمی‌تواند مجازی باشد، بلکه به حقیقت است؛ و مواردی که آنها را به عنوان حجتی بر استعمال این تعابیر به صورت مجازی نزد عرب می‌آورند، مواردی است که استعمال مجازی آنها جایز است و موجب مشتبه شدن امر بر کسی نمی‌شود.

اما این سخن خداوند که: «آیا منتظرند که خداوند در سایه ابرها نزد آنان بیاید؟» (بقره: ۲۱۰) و همچنین این سخن وی که: «آیا انتظار آن را می‌کشند که فرشتگان یا پروردگار تو و یا برخی از آیات پروردگار تو به سراغ آنان بیاید؟» (انعام: ۱۵۸) با این سبک و سیاقی که دارند، اصلاً و ابداً به ذهن

افراد خطور نمی‌کند که این مطلب از باب مجاز و استعاره باشد، و اگر بر خلاف ظاهر سخن، خداوند اراده مجاز و استعاره کرده باشد، پس به وقوع غلط و اشتباه و باور نادرست افراد به ظاهر این سخنان رضایت داده است.

اما این سخن خداوند که: «دست خداوند فراز دست‌های ایشان است» (فتح: ۱۰) و سخن دیگر خداوند که: «[پیش از آن] که کسی گوید: دروغا بر آن کوتاهی که درباره خدا کردم» (زمر: ۵۶) این دو در جایگاه مجاز و استعاره و توسع در کلام است و هیچ عرب فصیحی در این زمینه تردیدی نمی‌کند، و واقعیت امر بر کسی که با زبان عرب آشنا باشد مشتبه نمی‌شود - آنچنان که در مثال‌های پیشین مشتبه می‌شد - بلکه باید گفت: همان‌گونه که تردیدی نیست که این مثال‌ها از باب مجاز و استعاره‌اند، شکی نیست که آن مثال‌ها این‌گونه نیستند و معنایی جز ظاهر آنها از آنها اراده شده است...

پس ایشان درباره تورات چه می‌گویند که از اول تا آخر آن تشبیه صرف است؟ و کسی نمی‌تواند بگوید که این کتاب تماماً تحریف شده است، و چگونه چنین چیزی درباره کتابی که در آفاق و در میان افراد بی‌شمار و ملت‌هایی دور از یکدیگر و دارای خواسته‌های گوناگون و از جمله امت یهود و نصارا که دشمن یکدیگرند منتشر شده، ممکن است؟ حاصل سخن آنکه، شرایع برای آن نازل شده است که عموم مردم را به آنچه می‌فهمند مورد خطاب قرار دهد، و آنچه را برای ایشان قابل فهم نیست با تشبیه و تمثیل به ذهنشان نزدیک کند و اگر جز این باشد شرایع کاری از پیش نمی‌برند. حال که چنین است، ظاهر شریعت در این باب چگونه می‌تواند حجت باشد؟ (ابن سینا، ۱۳۸۲، ص ۹۸-۱۰۳؛ همچنین ر.ک: همو، ۱۴۰۴، ص ۴۳۳؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۷۱۲).

حاصل سخن ابن سینا در این بخش آن شد که الفاظ و واژگان به کاررفته در متون دینی درباب مبدأ و معاد، هرچند غالباً در معنای حقیقی‌شان به کار رفته‌اند، باید از معنا کردن آنها بر اساس ظاهرشان پرهیخت؛ زیرا این جملات رموز و نمادهایی هستند که به رمزگشایی نیاز دارند و این کار نیز با پرداختن به مباحث دقیق و عمیق حکمی و فلسفی میسر است.

۲. نظریه تمثیل آکوئیناس

توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴م) از سویی با نظریه الهیات سلبی و تحویل جملات ایجابی درباب صفات خداوند به جملات سلبی مخالف است و از سوی دیگر بر این باور است که الفاظی که درباره خدا و انسان به کار می‌روند، نه مشترک معنوی‌اند که مشکل تشبیه پیش بیاید و نه مشترک لفظی‌اند که تعطیل لازم آید. مراد از تشبیه در اینجا دیدگاهی است که تفاوت میان خالق و مخلوق را صرفاً تفاوتی کمی می‌داند و معتقد است که برای سخن گفتن از خداوند، تغییر دادن معنای کلمات ضرورتی ندارد و واژگان به یک معنا درباره صفات خدا و صفات انسان به کار می‌روند. منظور از تعطیل نیز دیدگاهی است که تفاوت میان خدا و انسان‌ها را چنان عمیق و گسترده می‌داند که در نتیجه اساساً نمی‌توانیم درباره او هیچ سخن قابل فهمی بگوییم.

در تفسیر سخنان آکوئیناس اختلاف است. برخی تمثیل اسنادی را برای توضیح نظریه وی برگزیده‌اند و گروهی تمثیل تناسبی را. دسته سومی نیز بر این باورند که برای توضیح نظریه وی باید از هر دو نوع تمثیل استفاده کرد و توجیه سخن گفتن درباره خدا تنها با یکی از این دو نوع تمثیل غیرممکن است.

توضیح تمثیل اسنادی آن است که گاهی یک واژه در موردی به صورت حقیقی به کار می‌رود و در موردی دیگر به صورت مجازی. مثلاً «سالم» وقتی برای انسان به کار می‌رود حقیقی است، ولی هنگامی که به دارویی نسبت داده می‌شود، مجازی است و به علاقه آنکه دارو موجب سلامتی است، وصف «سالم» را مجازاً برای خود آن نیز به کار برده‌ایم. با این مقدمه، اگر صفاتی همچون سمیع و علیم و رحیم را نیز به خدا نسبت می‌دهیم، چنین اسنادی مجازی است و به تعبیر دیگر، این تعابیر نه به معنای حقیقی‌شان، بلکه به معنای «خالق این صفات» درباره خداوند به کار می‌روند.

توضیح تمثیل تناسبی نیز آن است که وقتی مثلاً می‌گوییم نسبت دو به سه برابر است با نسبت چهار به شش، در اینجا نه بین دو چیز مفرد، بلکه بین دو نسبت تساوی برقرار کرده‌ایم. به همین صورت وقتی خداوند را به صفاتی همچون رحمت، مهربانی و عدالت متصف می‌کنیم، نه به این معناست که این صفات مساوی با صفات انسانی مشابه‌اند، بلکه بدین معناست که نسبت این صفات انسانی به ذات انسان، برابر است با نسبت این صفات الهی به ذات خداوند! به تعبیر دیگر، با این توضیح نیز به کار بردن واژگانی همچون سمیع و علیم و حکیم درباره خداوند، دارای کاربردی مجازی خواهد بود؛ زیرا معنای حقیقی این الفاظ همان صفات انسانی است و هنگامی که آنها را درباره خداوند به کار می‌بریم، نمی‌خواهیم از وجود آن صفات انسانی در خدا خبر دهیم، بلکه می‌خواهیم بگوییم در خداوند هم صفاتی - هرچند مبهم و ناشناس برای ما - وجود دارد که نسبت آنها به ذات خداوند، همچون نسبت این صفات انسانی به ذات انسان است (علیزمانی، ۱۳۸۱، ص ۷۰-۷۷؛ ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۷-۲۳۱).

۳. نقد و بررسی

۳-۱. نقد تمثیل سینوی

نقطه قوت این نظریه تأکید بر این نکته است که استعمال الفاظی همچون رحمت، غضب، آمدن و سخریه درباره خداوند در قرآن و روایات، نباید مستلزم جسمانی بودن خداوند انگاشته شود؛ همان‌گونه که برخی از ظواهر قرآنی نباید این تصور را در برخی اذهان پدید آورد که جسم مادی ما با حفظ همه ویژگی‌های دنیوی‌اش، در آخرت محشور می‌شود. در عین حال، این نظریه در تحلیلی که از مسئله ارائه می‌دهد، دچار نقص و کاستی است؛ زیرا حمل بسیاری از گزاره‌ها و جملات مربوط به مبدأ و معاد بر رمز و نماد و تشبیه معقول به محسوس، همان‌گونه که خود/بن‌سینا یادآور شده، مستلزم عدم حجیت ظواهر در بیشتر گزاره‌های متون دینی در این باب است و این مسئله افزون بر آنکه به‌جد خلاف ارتکاز عرف است، مستلزم به اشتباه انداختن بیشتر مخاطبان متون دینی و عموم مردم عادی است و این با وصف هدایتگری قرآن سازگاری ندارد.

به تعبیر دیگر، وقتی در قرآن، از آمدن خداوند (فجر: ۲۲)، قرار گرفتنش بر عرش (اعراف: ۵۴)، حیلولش میان انسان و قلبش (انفال: ۲۴)، نزدیکی او به همه موجودات (بقره: ۱۸۶)، سمیع و بصیر بودنش (شورا: ۱۱)، تکلم و سخن گفتن با برخی از بندگانش (نساء: ۱۶۴؛ آل عمران: ۷۷) سخن به میان آمده است، نمی‌توان ادعا کرد که همه این آیات، بیاناتی رمزآلود و یا کنایاتی هستند که تنها آشنایان به فلسفه و علوم عقلی و یا عارفان از مراد واقعی خداوند آگاه‌اند و دیگران نمی‌توانند هیچ فهمی از آنها داشته باشند و حتی حق ندارند این آیات را بر اساس ظواهر آنها معنا کنند. اگر چنین باشد، این آیات نه تنها مایه هدایت افراد عادی نیستند، بلکه از آنجاکه عموم مردم، کلمات دیگران و از جمله خداوند را بر اساس ظواهرشان معنا می‌کنند، باید این قبیل از آیات را - نعوذ بالله - موجب گمراهی و پندار نادرست عموم مردم درباره خداوند بدانیم و این مطلب هرگز پذیرفتنی نیست.

به گفته صدرالمآلهین دلیل آنکه *ابن سینا* در رساله *اصحویه* خویش به حمل آیات و روایات دال بر معاد جسمانی بر خلاف ظاهر آنها پناه آورده، آن بوده است که وی نتوانسته با دلیل عقلی، وجود و یا امکان عالم جسمانی دیگری غیر از عالم جسمانی مادی را اثبات کند و از این رو معاد جسمانی را که مقتضای ظاهر آیات قرآنی است ممتنع دانسته و همین مسئله سبب شده است که وی با وجود ایمان به خدا و رسول، آیات و روایات موجود در این زمینه را تماماً بر خلاف ظاهر آنها معنا کند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۱۵)؛ هرچند وی در کتاب *سفا* از اندیشه خود در باب امتناع معاد جسمانی دست کشیده است (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۲۳)

۲-۳. نقد تمثیل آکوئیناسی

نظریه تمثیل *توماس آکوئیناس* نیز از این لحاظ مورد پذیرش است که می‌گوید نباید صفات خداوند را همچون صفات انسانی، با ویژگی‌های امکانی همراه دانست و اینچنین گمان کرد که رحمت و غضب و آمدن و سخن گفتن و سمع و بصر خداوند، دقیقاً در تمام ویژگی‌ها، همچون رحمت و سمع و بصر انسان است. آری، *آکوئیناس* از این لحاظ که باور به تشبیه صرف را بر خلاف عقل و مردود می‌داند، کاملاً بر حق است. با این حال، نظریه و تحلیل وی در این زمینه نیز از اشکال‌های چندی رنج می‌برد که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود:

اشکال اصلی دیدگاه *آکوئیناس* این است که اشتراک معنوی صفات مشترک میان خداوند و انسان را - همچون بسیاری از متفکران غربی دیگر - مستلزم تشبیه و تشابه مصداقی خدا و انسان دانسته است. باید توجه داشت که این پندار از مغالطه میان مفهوم و مصداق برخاسته است. متفکران مسلمان به درستی این نکته را یادآور شده‌اند که ممکن است مفهومی مشترک معنوی باشد و در عین حال به صورت مشکک بر افراد و مصداق خویش انطباق یابد. توجه به این نکته، توهم وجود هر گونه محذوری را در اطلاق حقیقی این الفاظ بر خدا و انسان از اذهان می‌زداید.

مجازی دانستن تمامی کاربردهای الفاظ رایج انسانی درباره خدا، خلاف ارتکاز زبانی اهل عرف و ناپذیرفتنی است. بر فرض هم که این استعمال‌ها مجازی باشند، حمل الفاظی همچون سمیع، علیم، قادر و عادل به معنای علت و پدیدآورندهٔ سمع، علم، قدرت و عدالت نیز خود خلاف ارتکازی دیگر است که مانع پذیرش این سخن می‌شود.

معنا کردن جملات متضمن صفات خدا بر اساس تفسیر تمثیل تناسبی از سخنان آکوئیناس نیز خلاف ارتکاز زبانی است. توضیح آنکه بر اساس تبیین تمثیل تناسبی، معنای جمله «خداوند عادل است» این است که: «خداوند دارای صفتی است که نسبت آن به خداوند، همچون نسبت عدالت انسان به انسان است» و چنین چیزی کاملاً خلاف ارتکاز است و اهل عرف، هنگام ادای آن جمله هرگز چنین معنایی به ذهنشان خطور نمی‌کند (برای اطلاع از نقدهای دیگری که بر این نظریه وارد شده، ر.ک: علیزمانی، ۱۳۸۱، ص ۸۱-۸۴).

۴. نظریه صدرالمآلهین

صدرالمآلهین در بسیاری از آثار خویش بر این مطلب تأکید کرده است که الفاظ برای روح معانی وضع شده‌اند، نه برای مصادیق مادی که در نتیجه، کاربرد آنها در مصادیق غیرمادی، کاربردی مجازی به‌شمار آید و مستلزم دست برداشتن از ظاهر کلام باشد. بر اساس نظر وی، حقایق و معانی، دارای مصادیق گوناگون و متفاوتی در عوالم گوناگون‌اند و الفاظ نیز در ازای همان حقایق که وجه مشترک میان همه مصادیق‌اند وضع می‌شوند و در نتیجه، الفاظ به صورت حقیقی - و نه مجازی - بر همه آن مصادیق مادی و غیرمادی صدق می‌کنند. برای مثال وی در بحثی با عنوان «زیاده کشف و تبیین»، مطالبی بیان کرده که حاصلش چند نکته زیر است:

۱. هر چه در این عالم وجود دارد، مثالی برای موجودی روحانی از عالم ملکوت است و آن موجود ملکوتی، روح و حقیقت این موجود طبیعی به‌شمار می‌آید و مثال جسمانی آن به‌منزله سکویی برای پرش به سمت آن موجود روحانی است؛

۲. قرآن و روایات مشحون از بیان مثال‌هایی جسمانی برای امور روحانی و ملکوتی است؛ همچون این روایت معروف که: «دل مؤمن در میان دو انگشت از انگشتان خداوند است» (رجب برسی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۳۰). در این سخن، از فرشته و شیطانی که بر دل هر انسانی گماشته شده‌اند تا او را به راه درست یا نادرست دعوت کنند، به دو انگشت تعبیر شده است؛ چراکه روح انگشت، توانایی در زیرورو کردن سریع اشیاست و همان‌گونه که انسان با انگشتان خود به‌سرعت این کار را انجام می‌دهد، خداوند نیز با استفاده از فرشتگان و شیاطین دل‌های انسان‌ها را زیرورو می‌کند؛

۳. با توجه به مثال مزبور می‌توان معنای اموری همچون قلم، دست، دست راست، صورت و شکل را نیز دریافت. مثلاً می‌توان فهمید که روح قلم و حقیقت آن، وسیله نوشتن است. براین‌اساس اگر در عالم وجود چیزی باشد که به وسیله آن نقش علم و دانش بر صفحه دل‌ها نگاشته می‌شود، چنین چیزی از قلم‌های معمولی به «قلم» نامیده شدن سزاوارتر است؛

۴. در آیه هفدهم سوره رعد «اتَّزَلَّ مِنَ السَّمَاءِ مَاءٌ...»، از علم به آب، از دل‌ها به ظرف‌ها، و از گمراهی به کف روی آب تعبیر شده و در انتهای آیه نیز بر مثال بودن این‌گونه امور تأکید شده و آمده است: «كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ»؛

۵. مطالب ماورایی در قرآن همان‌گونه بیان شده است که اگر انسان قرار بود در خواب، آن مطالب را ببیند در آن قالب برایش متمثل می‌شد. در نتیجه همان‌گونه که این خواب‌ها به تعبیر نیاز دارند، تعبیر قرآنی از آن حقایق الهی

نیز نیازمند تأویل اند و نسبت تأویل کننده قرآن به تفسیر کننده آن، همان نسبتی است که تعبیر کننده خواب با مترجم خواب دارد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۱۷۴).

در مقایسه نظر ابن سینا و صدرالمآلهین در این باب، یادآوری این نکته لازم است که هر دو بر این معنا متفق اند که نباید الفاظ قرآن را در باب مبدأ و معاد، بر مصادیق مادی آنها تطبیق کرد؛ اما در تحلیل چگونگی رابطه آنها با معانی مراد و مقصود خداوند، ابن سینا راه رمز و تمثیل را می‌پیماید، با این توضیح که موضوع له این الفاظ همان مصادیق مادی هستند و در نتیجه تعبیر قرآنی، رمز و نمادی برای مصادیق ماورایی به شمار می‌آیند که باید از ظاهر آنها گذر کرد و با نوعی رمزگشایی به معنای مقصود خداوند دست یافت؛ اما صدرالمآلهین همچون عارفان مسلمان بر این باور است که نباید موضوع له حقیقی الفاظ را مصادیق مادی آنها پنداشت، بلکه الفاضلی همچون قلم و ماء و عرش و کرسی، دارای دو دسته از مصادیق اند: مصادیق مادی و طبیعی، و مصادیق مجرد و ماورایی که نسبت این دو دسته از مصادیق به یکدیگر همچون نسبت مثل به مثل است. با این تحلیل در معنا کردن تعبیر قرآنی نباید از ظواهر آنها عدول کرد، اما باید توجه داشت که حمل تعبیر قرآنی بر ظواهر آنها مستلزم تطبیق آنها بر مصادیق مادی و طبیعی نیست. در هر صورت، صدرالمآلهین در برخی آثار خویش، نظر ابن سینا را از آن جهت که مستلزم عدول از ظواهر قرآنی است، مورد انتقاد قرار می‌دهد (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۱۵).

صدرالمآلهین در آثار دیگر خویش نیز نکته‌هایی را در این زمینه‌ها بیان کرده است که برای روشن شدن بیشتر مطلب، در ذیل به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌شود:

۱. الفاظ برای روح و حقیقت معانی وضع شده‌اند؛ مثلاً لفظ «میزان» برای وسیله سنجش اشیا وضع شده است، بدون آنکه شکل و هیئت ویژه‌ای در آن شرط شده باشد. در نتیجه اموری همچون خط‌کش، گونیا، شاقول، اسطرلاب و همچنین علم نحو، عروض و منطق و نیز عقل، همگی به حقیقت میزان‌اند؛ چراکه به وسیله آنها اموری از اشیا مورد سنجش قرار می‌گیرد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۹۲):

۲. مترتب بر نکته مزبور، باید توجه داشت که اصل در روش و منهج عارفان و راسخان در علم، آن است که الفاظ را بر اساس ظاهر آن و بدون هر گونه تصرفی معنا کنند؛ حتی اگر این ظاهر با قواعد عقلی پذیرفته شده نزد دیگران منافات داشته باشد؛ اما باید توجه کرد که این اخذ به ظواهر الفاظ با تهذیب معانی آنها از امور زاید و عرضی و محبوب نماندن از روح معنا بر اثر غلبه ویژگی‌های مصادیق مادی بر نفس صورت می‌گیرد (همان):

۳. در مقام معنا کردن متون دینی، مقیدان به عالم حس و بازماندگان در مسقط الرأس و بیت نفس، الفاظ متون دینی را بر مصادیق مادی معانی آنها تطبیق می‌کنند؛ اما عارفان کامل، هر چه را ببینند یا بشنوند، از ظاهر و صورت آن به روح معنایش، و از دنیای آن به آخرتش منتقل می‌شوند (همان).

در باب تشابهات متون دینی همچون «يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰)؛ «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵)؛ «مَا فَرَطْتُ فِي حَبِّ اللَّهِ» (زمر: ۵۶)، «وَجَاءَ رُبُّكَ» (فجر: ۲۲) و امثال آنها از آیات و روایات - که در آنها اموری همچون صورت، حیا، گریه، سخن گفتن و آمدن در سایه‌ای از ابرها به خداوند نسبت داده شده است - چهار مسلک وجود دارد:

الف) مسلک اهل لغت و بیشتر فقههای اهل سنت و اهل حدیث و حنابله: ایشان الفاظ را بر اساس ظاهر آنها و بر طبق مدالیل متعارفش معنا می‌کنند؛ هرچند این معانی با قواعد عقلی پذیرفته‌شده نزد دیگران منافات داشته باشد. گمان این دسته آن است که اگر چیزی در مکان و جهت نباشد، موجود نیست و در نتیجه همه امور یادشده را می‌توان به خداوند نسبت داد؛ بدون آنکه محذوری در پی داشته باشد؛

ب) مسلک فلاسفه: این دسته، آیات و روایات متشابه را از مفهوم نخست آنها برگردانده، آنها را بر معانی خلاف ظاهرشان - که مطابق با قواعد عقلی پذیرفته‌شده نزد این افراد است - حمل می‌کنند تا خداوند - جلّ و علا - را از صفات امکانی تنزیه کرده باشد؛

ج) مسلک جمهور علمای امامیه و بیشتر معتزله و از جمله زمخشری و قفال: این گروه در باب معارف مربوط به مبدأ، مذهب تنزیه و در باب معارف راجع به معاد، مسلک تشبیه را در پیش گرفته‌اند؛

د) منهج راسخان در علم که خداوند چشم بصیرت ایشان را منور ساخته و دیده عقول آنان را از هر گونه کوری و دویینی میرا داشته و در نتیجه این گروه، وجه خداوند را در هر موجودی مشاهده کرده، او را در هر مقامی می‌پرستند. ایشان به سبب شرح صدر و گشایش دل، چیزهایی را می‌بینند و می‌شنوند که دیگران از دیدن و شنیدن آنها ناتوان‌اند. این دسته، از حرارت تنزیه و برودت تشبیه و همچنین خلط بین آن دو به دورند. منهج این گروه در باب تشابهات متون دینی، حمل آنها بر روح و حقیقت معانی الفاظ، بدون حمل آنها بر معانی خلاف ظاهر و در عین حال، پرهیز از تطبیق آنها بر مصادیق محسوس و مادی الفاظ است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۵۹-۲۶۱)؛

۴. اگر در جایی حمل بر ظاهر کردن، مستلزم مخالفت با «اصول صحیح دینی» یا «قواعد حقه یقینی» باشد، در اینجا نیز باید از حمل آن آیه یا روایت متشابه بر معنای خلاف ظاهر پرهیز کرد و در عین حال، علم آن را به خداوند و راسخان در علم احاله داد. در این موارد باید منتظر نسیم رحمت الهی نشست تا انسان به مدد آن، به حقیقت معنای مقصود راه یابد: «لعلّ الله یحدث بعد ذلک امرأ» (همان)؛

۵. مسلک اهل ظاهر که بر ابقای الفاظ بر معانی حقیقی‌شان اصرار می‌ورزند، نسبت به منهج متکلمان و فیلسوفان که الفاظ را از معانی حقیقی‌شان منصرف کرده، آنها را بر معانی مجازی مطابق با قواعد مدنظر خود حمل می‌کنند، به واقعیت نزدیک‌تر و از تحریف و تغییر کلام الهی دورتر، و برای حفظ عقاید مسلمانان از انحراف و گمراهی بهتر است؛ به‌ویژه هنگامی که این دسته چنین سخن می‌گویند که خداوند دستی دارد، اما نه همچون سایر دست‌ها، صورتی دارد، نه چون دیگر صورت‌ها و هکذا؛ چراکه این گروه به قالب حقیقت و منزل معانی رسیده‌اند، اما بسنده کردن به این مقدار، از کوتاهی فکر و ضعف اندیشه‌شان ناشی می‌شود (همان، ص ۲۷۲).

۶. نتیجه آنکه مفسران در تفسیر آیات و روایات باید از معنا نمودن تشابهات بر اساس معانی مجازی و استعاری پرهیزند و از ظواهر آنها عدول نکنند، مگر آنجا که با نص صریحی از شارع یا کشفی تام و قطعی و حتی‌الامکان مؤید به کتاب و سنت مخالف باشد. در غیر این صورت، باید بدانند که حمل متون دینی بر معانی مجازی، موجب غلبه شکوک بر ایشان، و مانع رسیدن آنان به مقصود واقعی شارع مقدس می‌گردد (همان، ص ۲۷۶).

حاصل این سخنان صدرالمآلهین را می‌توان بدین شرح خلاصه کرد:

اولاً اصل اولیه در تعابیر قرآنی آن است که باید الفاظ را بر اساس معانی حقیقی‌شان معنا کرد و از معنا کردن آنها بر اساس معانی مجازی اجتناب ورزید؛

ثانیاً چنین نیست که الفاظ تنها برای مصادیق مادی و محسوس وضع شده باشند، بلکه برای معنای عامی وضع شده‌اند که شامل مصادیق مادی و غیرمادی می‌شود؛

ثالثاً به طور مطلق باید از معنا کردن تعابیر قرآنی بر خلاف ظاهر آنها پرهیز کرد. حتی در مواردی که ظاهر قرآن با مقتضای برخی براهین عقلی نیز مخالف است، باید ضمن پرهیز از معنا کردن آن تعبیر بر خلاف ظاهرش، علم و دانش آن را به اهلس واگذار کرد.

به نظر می‌رسد حق در این زمینه همان است که عرفا و - به تبع آنها - صدرالمآلهین گفته‌اند. این نظریه سبب می‌شود که مفسران متون دینی، ضمن التزام به ظواهر الفاظ و پرهیز از حمل نصوص بر خلاف ظاهر آنها، از تجسیم و تشبیه صرف در امان بمانند؛ از ظاهرگرایی به معنای نادرستش مبرا باشند؛ ذهنشان گرفتار مصادیق مادی الفاظ نگردد و به عمق معانی نصوص دینی راه یابند.

جمع‌بندی

ابن سینا، توماس آکوئیناس و صدرالمآلهین، هر سه بر این باورند که الفاظ به کاررفته در باب مبدأ و معاد را نباید به گونه‌ای معنا کرد که موجب یک‌سان‌پنداری صفات خدا با صفات انسانی در مصداق و همچنین یک‌سان‌پنداری کامل ویژگی‌های عالم آخرت با عالم دنیا گردد؛ در عین حال، آنان در تحلیل مطلب اختلاف نظر دارند. ابن سینا بر این باور است که بسیاری از آیات و روایات مربوط به مبدأ و معاد از باب رمز و اشاره است و ظواهر آنها مقصود نیست؛ لذا باید در معنا کردن آنها با استفاده از علوم حکمی و الهیاتی، رمزگشایی کرد و مقصود واقعی خداوند و معصومان را دریافت.

توماس آکوئیناس در این زمینه به نظریه تمثیل روی آورده و استعمال الفاظ را در باب صفات خداوند، مجازی دانسته است. تفسیر نخست از سخن وی آن است که مراد از الفاظی همچون سمیع و بصیر، هنگامی که درباره خداوند به کار می‌روند، خالق سمع و خالق بصر است؛ تفسیر دوم اینکه مثلاً مراد از عادل بودن خداوند آن است که خداوند صفتی دارد که نسبت آن به خداوند، همچون نسبت عدالت انسان به انسان است. هر دو نظریه یادشده، خلاف ارتکاز زبانی بوده، از این لحاظ مردودند؛ چنان که نظریه تمثیل سینوی، مستلزم محروم ماندن بیشتر مردم از فهم مقصود خداوند، هر چند در حد سطحی آن است.

صدرالمآلهین به تبع عارفان مسلمان بر این باور است که الفاظ برای روح معانی وضع شده‌اند. از این رو در تمامی آیات، ظاهر آنها مقصود است؛ اما مراد از ظاهر، مصادیق مادی و محسوس الفاظ نیست و از این رو این نظریه، مستلزم تجسیم و تشبیه صرف نیست. در واقع تحلیل صدرالمآلهین و عارفان در این زمینه، در عین آنکه از اشکالات دو نظریه پیشین مبرا است، سبب می‌شود که افراد، در عین پایبندی به ظواهر متون دینی، گرفتار مشکل تجسیم نیز نشوند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، *النجاة من العرق فی بحر الصلوات*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ۱۳۸۲، *الاضحیة فی المعاد*، تهران، شمس تبریزی.
- ۱۴۰۴ق، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح علی زائد، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن میمون، موسی، ۲۰۰۷م، *دلالة الحائرین*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- رجب برسی، حافظ، ۱۴۲۲ق، *مشارق انوار الیقین فی أسرار أمير المومنین*، بیروت، مؤسسة الاعلمی.
- ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۳، *زبان دین و قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱م، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دارالاحیاء التراث.
- ۱۳۶۱، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجهی، قم، بیدار.
- ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ۱۳۸۷، *سه رسائل فلسفی*، تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- علیزمانی، امیرعباس، ۱۳۸۱، *خدا، زبان و معنا*، قم، آیت عشق.