فصلنامه علمی ـ پژوهشی اندیشه نوین دینی
سال ۱۳، بهار ۱۳۹۶، ش ۴۸
صفحات ۱۱۴ ـ ۹۳

ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
A Quarterly Research Journal
Vol. 13, Spring 2017, No. 48

معناشناسی اوصاف الهی از منظر صدرالمتألهین

مهدی عبدالهی*

چکیده

این مقاله درصدد تبیین دیدگاه اشتراک معنوی صدرالمتألهین درباره نحوه معناداری گزاره‌های ناظر به اوصاف الهی (مشترک با مخلوقات) می‌باشد. بر این اساس، ابتدا از اصل معناداری این گزاره‌ها دفاع کرده و نشان داده‌ایم که دیدگاه پوزیتیویستی در این‌گونه گزاره‌ها ناتمام و خودشکن است. در گام دوم، واقع نمایی این گزاره‌ها و حکایت‌گری آنها از امری ورای اذهان بشری تبیین شده است. سپس به مهم ترین دیدگاه‌های موجود در نحوه معناداری این گزاره‌ها اشاره و در نهایت جهات مختلف دیدگاه ملاصدرا به تصویر کشیده شده است. و با تفکیک میان حمل تواطی و تشکیکی و نیز توجه به عدم دخالت ویژگی‌های مصادیق در معنای واژگان از نظریه اشتراک معنوی دفاع و اشکال «لزوم تشبیه / انسان‌وارانگاری» نیز دفع شده است.

واژگان کلیدی

زبان دین، اوصاف الهی، معناداری، اشتراک معنوی، صدرالمتألهین.

---

*. استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
mabd1357@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۴/۹
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۷/۴

طرح مسئله

مسئله زبان دین، یکی از مسائل تأثیرگذار فلسفه دین می‌باشد تا آنجا که نخستین دوره تاریخ «فلسفه دین تحلیلی» را به خود اختصاص داده است. (Hasker, 2005: 421)

«زبان دین، زبانی است که اهداف گوناگون دین را تعقیب کرده، عقاید مختلف دینی را بیان کند.» (دونوان، ۱۳۸۰: ۷۴ ـ ۷۳) زبان دین بخشی از زبان طبیعی و روزمره است که مردم در گفتمان دینی از آن استفاده می‌کنند، خواه برای اظهار عقاید، بازگویی داستان‌های دینی، تفسیر دینی اتفاقات زندگی خود، برای بحث درباره معنای متون مقدس، برای دعا یا برای اظهار توبه و مانند آن.

اما فیلسوفان دین بحث خود را تنها به تحلیل معنایی گزاره‌های اعتقادی اختصاص داده‌اند. پرسش زبان دین، ناظر به نحوه معناداری این‌گونه گزاره‌های ناظر به خدا می‌باشد. از سوی دیگر، محمول گزاره‌های الهیاتی دو دسته‌اند: سلبی و ایجابی.

گزاره‌های مشتمل بر محمول‌های سلبی، چیزی را به خداوند نسبت نمی‌دهند، از این‌رو بحث‌آفرین نیستند. گزاره‌های ایجابی نیز دو دسته‌اند:

الف) گزاره‌های بیانگر صفات مخصوص خداوند مانند: «خداوند واجب‌الوجود است»، «خداوند سرمدی است».

ب) گزاره‌های بیانگر صفات مشترک میان خدا و مخلوق مانند «خداوند بیناست»، «خداوند قادر است»

دسته دوم برای فیلسوفان دین اهمیت بیشتری داشته است؛ زیرا این اوصاف در متون مقدس دینی غلبه داشته، ابهامات زبان شناختی و معنایی بیشتری درباره معنای این اوصاف برای فیلسوفان دین ایجاد شده است.

پرسش اصلی مسئله زبان دین از معناشناسی صفات الهی مشترک با مخلوقات است:

> چگونه می‌توان با کلماتی که برای سخن گفتن از پدیده‌های مخلوق به کار گرفته می‌شوند، به نحو معناداری درباره خداوند سخن گفت ... چگونه می‌توان زبانی را که ناظر به قلمروی متناهی است، درباره خدا به کار گرفت؟ (Peterson, 1991: 137)

به‌لحاظ منطقی در مسئله زبان دین، سه مرتبه از بحث را می‌توان از یک دیگر تفکیک کرد که به ترتیب منطقی عبارتند از:

۱. اصل معناداری یا بی‌معنایی، ۲. واقع‌گرایی یا ناواقع‌گرایی معنا و ۳. نحوه معناداری گزاره‌های ناظر به خداوند.

این نوشتار دیدگاه صدرالمتألهین را با نظر به نظریه‌های رقیب تبیین کرده، در ضمن، نادرستی بسیاری از آن نظریات را نیز روشن خواهد کرد.

البته باید توجه داشت که دیدگاهی که در مقاله تبیین شده، به‌عنوان یک مسئله فلسفی برای ملاصدرا مطرح نبوده است تا خود وی به صورت آگاهانه از آن سخن گفته باشد، بلکه نگارنده با استناد به برخی از کلمات وی این دیدگاه را اصطیاد و استنباط کرده است.

پیشینه تحقیق

در موضوع زبان دین، کتب و مقالات زیادی به زبان فارسی به نگارش درآمده که به‌طور عمده ناظر به دیدگاه‌های موجود در فلسفه دین مغرب زمین می‌باشد. درباره دیدگاه حکمت متعالیه و خصوص ملاصدرا نیز برخی مقالات مانند مقاله «زبان دین از منظر ملاصدرا»[1] نگاشته شده است، اما به اعتقاد نگارنده چارچوب و مؤلفه‌های دیدگاه صدرالمتألهین به روشنی تبیین نشده است.

معناداری گزاره‌های ناظر به خداوند

سیر تاریخی پیدایش دیدگاه‌ها در باب زبان دین، مطابق با سیر منطقی یادشده نبوده است، چراکه فیلسوفان دین همواره اطمینان داشته‌اند که می‌توان به نحو معناداری درباره خداوند سخن گفت، تنها پوزتیویست‌های منطقی در ابتدای قرن بیستم این امر را زیر سؤال بردند. به اعتقاد این نحله فکری گزاره‌هایی که قابل تحقیق تجربی نباشند، فاقد معنای معرفت‌بخش هستند. (Peterson, 1991: 141) ایر نظریه‌پرداز مشهور این مکتب می‌گوید:

> به اعتقاد ما، یک جمله تنها در صورتی برای یک شخص خاص، معنای واقعی دارد که آن شخص بداند قضیه ادعاشده در آن جمله را چگونه مورد تحقیق قرار دهد، یعنی بداند چه مشاهداتی و تحت چه شرایطی باعث می‌شوند که ما آن قضیه را به‌عنوان یک قضیه صادق بپذیریم، یا به‌عنوان یک قضیه کاذب کنار بگذاریم. (Ayer, 1952: 35)

اما زبان الهیات تن به معیار تحقیق پذیری نمی‌دهد، از این‌رو، به کلی بی‌معناست. اگر این رأی درست باشد، تلاش برای دفاع از اعتقاد به خدا کاملاً بیهوده است؛ زیرا زبانی که محمل این قبیل مدعیات است، از اساس فاقد معنای معرفت‌بخش ناظر به واقع است:

> واژه «خدا» واژه‌ای مابعدالطبیعی است، و اگر «خدا» واژه‌ای مابعدالطبیعی است، آنگاه حتی نمی‌توان احتمال داد که خدا وجود داشته باشد؛ زیرا گفتن اینکه «خدا وجود دارد»، بیان گزاره‌ای مابعدالطبیعی است که نه می‌تواند صادق باشد و نه کاذب. و با همین ملاک، هر جمله‌ای که مدعی توصیف ذات خداوند متعال باشد، نمی‌تواند هیچ محتوای حقیقی داشته باشد. (Ayer, 1952: 115)

دیدگاه پوزیتیویستی معنا بحث‌های فراوانی میان فیلسوفان دین خداباور و ملحد برانگیخت. بسیاری همچون آنتونی فلو، یان کرومبی و حتی جان هیک بدون آنکه از اعتبار خود «نظریه تحقیق‌پذیری معنا»

---

۱. مشخصات مقاله از این قرار است: حسینی، ۱۳۸۱ «زبان دین از منظر ملاصدرا»، *قبسات*، ش۲۵، زمستان، ۸۹ ـ ۷۷.

پرسش نمایند، به بررسی تحقیق‌پذیری گزاره‌های الهیاتی مشغول شدند. (فلو، ۱۳۷۴: ۹۵ ـ ۷۳؛ پترسون، ۱۳۷۶: ۲۶۹ ـ ۲۶۰؛ هیک، ۱۳۷۶: ۲۶۲ ـ ۲۴۷؛ همو، ۱۳۷۴: ۱۲۹ ـ ۹۵) در حالی‌که می‌توان از اساس با به‌کارگیری نظریه تحقیق‌پذیری در الهیات مخالفت کرد، چراکه خداوند موجودی فوق طبیعی است، از این‌رو، قوانین طبیعی بر وی حاکم نیست. (Alston, 1998: 413-414)

از سوی دیگر، اصل تحقیق‌پذیری خود ویرانگر است؛ اگر این اصل را معتبر بدانیم، در درجه نخست باید خودِ آن را بی‌معنا بشماریم، زیرا با هیچ روش تجربی نمی‌توان به مضمون این اصل دست یافت. (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۱۷۹؛ Peterson, 1991: 144) به همین جهت، با وجود تأثیر فراوان این نگرش بر مباحث الهیات مسیحی، دیری نپایید که نادرستی آن روشن شد.

صدرالمتألهین مانند سایر اندیشمندان اسلامی هیچ تردیدی در معناداری این‌گونه گزاره‌ها ندارد. در واقع، چنان‌که اشاره کردیم تا ابتدای قرن بیستم در معناداری این گزاره‌ها هیچ تردیدی وجود نداشت. بر این اساس، نباید از اندیشمندان پیشین انتظار داشت که به‌طور مستقل از این مسئله سخن گفته باشند.

واقع‌گرایی گزاره‌های ناظر به خداوند

پس از تثبیت معناداری گزاره‌های ناظر به خداوند، نوبت به واقع‌گرایی یا ناواقع‌گرایی این گزاره‌ها می‌رسد. در اینجا سخن بر سر آن است که آیا گزاره‌های مشتمل بر بحث از خداوند حکایت از واقع دارند، یا آنکه به قصد دیگری ابراز می‌شوند. پژوهش‌های معاصر در فلسفه دین به‌شدت متأثر از کاربردهای متمایز زبان در دین بوده، محور این مباحث دو موضوع می‌باشد. یکی معنای خاص اوصاف به کار رفته برای خداوند است، اما مسئله دیگر که فلسفه تحلیلی معاصر، بدان دقت و فوریت بخشیده، مربوط به کارکرد بنیادین زبان دین است. به خصوص این مسئله که آیا آن‌دسته از احکام دینی که به صورت قضایای ناظر به واقع هستند، یا آنکه نقشی به کلی متفاوت ایفا می‌کنند. (Hick, 1990: 51) به گفته هیک:

> امروزه نزاع میان تفاسیر واقع‌گرایانه و ناواقع‌گرایانه از زبان دین، بنیادی‌ترین موضوع از مباحث فلسفه دین را به نمایش می‌گذارد. (Hick, 1993: 3)

پیتر برن تقابل واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی را این‌گونه به تصویر کشیده است:

> اساسی‌ترین پرسش در باب بحث از خدا که می‌توان آن را تحت عنوان واقع‌گرایی در برابر ناواقع‌گرایی طرح کرد، این است که آیا هدف آشکار موجود در ورای سخن گفتن از خدا را که اشاره به واقعیتی است که وجودش به یک معنا فراتر از ما و عالم است، می‌توان جدی گرفت؟ واقع‌گرا پاسخ «آری» می‌دهد و غیرواقع‌گرا پاسخ «نه» ...

اصلی‌ترین پرسش واقع‌گرایانه راجع به خداباوری این است که آیا واقعیتی مستقل از ذهن وجود دارد که مطابق با مفهوم «خدا» باشد؟ (Byrne, 2003: 47)

در فلسفه دین، دو نگرش درباره گزاره‌های الهیاتی وجود دارد: نگرش شناختاری و نگرش غیرشناختاری. بنا بر دیدگاه شناختاری، دست کم بخشی از زبان دین برای اظهارنظر درباره واقع به کار می‌رود، اما بنا بر نظریه غیرشناختاری هیچ یک از کاربردهای زبان دین برای اظهارنظر نیستند. طرف‌داران این نگرش بر کارکردهای احساسی، ارادی،[1] تنظیمی[2] و متقاعدکننده[3] زبان دین تأکید دارند. (Gellman, 1981: 17)

در مغرب زمین پس از روشن شدن اشکالات اساسی نظریه تحقیق‌پذیری تجربی معنا، دیدگاه نوینی پای به عرصه نهاد که شعارش این بود که «از معنای یک گزاره نپرس، کاربرد آن گزاره را دریاب.» این دیدگاه، جنبه اخبار از واقع گزاره‌های ناظر به خداوند را کنار گذاشته، به بررسی جنبه کارکردی آنها می‌پردازد. بر این اساس، روشن است که نزاع بر سر واقع‌گروانه بودن زبان گزاره‌های الهیاتی یک مسئله پساپوزتیویستی است و اختلاف نظر در این موضوع تنها در قرن اخیر ظهور کرده است. از این‌رو، قاطبه نظریه‌پردازان در حوزه الهیات اعم از خداباور و خداناباور گزاره‌های الهیاتی را حاکی از واقعیت عینی خداوند متعال و صفات وی می‌دانستند.

این دیدگاه به‌طور عمده متأثر از اندیشه‌های ویتگنشتاین متأخر بود که معنای یک واژه یا جمله را همان کاربرد آن در عرف می‌دانست. برای دانستن معنا، نباید بپرسیم این واژه یا جمله، چه چیزی را تصویر می‌کند، بلکه باید بپرسیم این واژه یا جمله چه کاری می‌کند. زبان، کاربردهای مختلفی دارد که وی آنها را بازی‌های زبانی می‌نامد که هر بازی، قواعد ویژه خود را دارد. زبان دینی نیز یکی از این زبان‌هاست. (ر.ک: هادسون، ۱۳۸۸: ۹۸ ـ ۸۱) دیدگاه ویتگنشتاین دوم مورد توجه فیلسوفان دین تحلیلی چون بریث ویت، دی. زد. فیلیپس، دان کیوپیت و رمزی قرار گرفت.

دیدگاه دیگری که در برابر واقع‌نمایی زبان دین قابل طرح است، نظریه زبان نمادین[4] است. هرچند به کارگیری زبان نمادین در قالب مجاز، تشبیه، استعاره و کنایه در متون دینی جای تردید ندارد، از این‌رو، اندیشمندان اسلامی و مسیحی بر غیرحقیقی بودن برخی تعابیر درباره حقایق دینی تصریح نموده، دلایلی برای آن ذکر کرده‌اند. به اعتقاد ایشان، گزاره‌های نمادین قابل ارجاع به زبان غیرنمادین می‌باشند، اما برخی اندیشمندان غربی چون پل تیلیش (۱۹۶۵ ـ ۱۸۸۶ م)، با نگرشی افراطی بر این باورند که همه گزاره‌های ناظر به خداوند، نمادین بوده، تحویل آنها به زبان صریح و غیرنمادین ناممکن است. (یوسفیان، ۱۳۸۹: ۲۰۴ ـ ۲۰۰) نمادگراییِ تمام عیار تیلیش در الهیات غربی تأثیر بسیار نهاده است.

1. Conative.
2. Regulative.
3. Persuasive.
4. Symbolic.

در این مرتبه از بحث زبان شناختی نیز هیچ تردیدی نیست که فیلسوفان اسلامی، گزاره‌های الهیاتی را همچون سایر گزاره‌های فلسفی، توصیف‌گر واقع می‌دانند، و مقصودشان از کاربست زبان در حیطه خداوند متعال، صفات و افعال وی، اشاره به واقعیت عینی و خداوند متعال است.

نحوه معناداری گزاره‌های ناظر به خداوند

با پشت سر نهادن دو مرتبه از بحث زبان‌شناختی، یعنی معناداری و حقیقی بودن گزاره‌های ناظر به خداوند، به پرسش از نحوه معناداری این گزاره‌ها می‌رسیم. برخلاف دو مسئله پیش گفته که نزد فیلسوفان اسلامی و ملاصدرا مسلم هستند، از این‌رو، بحث مستقلی درباره آنها ندارند، فیلسوفان اسلامی به‌صراحت درباره مسئله حاضر اظهارنظر کرده‌اند.

دیدگاه‌های موجود در نحوه معناداری گزاره‌های ناظر به خداوند

معنایی که ما از واژه‌هایی چون علم، قدرت، عدل و حکمت در ذهن خود داریم، با محدودیت‌های انسانی گره خورده است، و این امر به کارگیری آنها درباره موجود نامتناهی را با دشواری روبه رو می‌سازد. از یک سو، رهایی از دیدگاه «تعطیل» و دستیابی به شناختی هرچند محدود از خداوند آنگاه محقق می‌شود که این صفات به همان معنای رایجشان بر خداوند متعال اطلاق شوند، و از دیگر سوی، همسان انگاری صفات الهی با ویژگی‌های بشری به «تشبیه» و انسان‌وارانگاری خداوند می‌انجامد که به حکم عقل و وحی باطل است. بر این اساس، برای پرهیز از دو محذور یادشده، دیدگاه‌هایی چند راجع به نحوه معناداری صفات الهی پدید آمده است.

الف) اشتراک لفظی

بنا به گزارش برخی منابع، متکلمانی چون ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری معتزلی واژه «وجود» را مشترک لفظی دانسته، آن را دارای معانی بی‌شمار به تعداد ماهیات عالم می‌دانستند؛ بدین بیان که وجود هر چیزی به‌معنای ماهیت آن است. (تفتازانی، ۱۴۲۲: ۱ / ۳۰۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۳۸؛ فیاض لاهیجی، ۱۴۲۶: ۱ / ۱۲۷ ـ ۱۲۶) اما برخی دیگر آن را تنها مشترک لفظی میان خالق و مخلوق دانسته‌اند. (رازی، ۱۴۰۷: ۱ / ۲۹۱ ـ ۲۹۰؛ جرجانی، ۱۴۱۹: ۲ / ۱۲۷)

ملارجب‌علی تبریزی (متوفای ۱۰۸۰ ق) نیز از مدافعان این دیدگاه بوده است. (تبریزی، ۱۳۷۸: ۲۴۹) وی برای تأیید دیدگاه خود از سویی تلاش می‌کند بسیاری از فیلسوفان و عارفان را موافق این نظریه بنمایاند و از سوی دیگر، استدلال عقلی و شواهد نقلی برای آن اقامه می‌کند. (ر.ک: همان: ۲۵۸ ـ ۲۴۹) البته این دو

افزون بر انکار اشتراک معنوی وجود، معتقد به‌معنای سلبی برای اوصاف الهی‌اند و در زمره طرف‌داران الهیات سلبی می‌باشند که توضیحش خواهد آمد.

در مقابل این دسته، حکمای اسلامی و نیز بسیاری از متکلمان از اشتراک معنوی وجود دفاع می‌کنند. (ایجی، بی‌تا: ۴۶؛ جرجانی، ۱۴۱۹: ۲ / ۱۱۳ و ۱۶۱؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۳۹ ـ ۳۸؛ شیرازی، ۱۴۱۰: ۱ / ۳۵)

فیلسوفان اسلامی نقدهایی بر این نظریه وارد کرده‌اند. (سبزواری، ۱۴۲۲: ۲ / ۸۶؛ طباطبایی، ۱۴۲۰: ۱۴ ـ ۱۳؛ همو، ۱۴۱۶: ۹ ـ ۸) اما به نظر می‌رسد مهم‌ترین اشکال این دیدگاه آن است که خلاف وجدان یا مستلزم نظریه باطلِ تعطیل می‌باشد.

اگر اشتراک لفظی در معنای اوصاف الهی را پذیرفته، معتقد باشیم که به‌لحاظ مقام ثبوت و در متن واقع، واژگان دال بر صفات خداوند معنایی غیر از معنای متداول عرفی دارند، در این صورت، مسئله به‌لحاظ مقام اثبات از دو حال خارج نیست:

الف) یا چنین معنایی در ذهن اهل زبان وجود دارد و آنها این واژگان را به آن معنای دوم درباره خدا به‌کار می‌برند؛

ب) یا این که، هرچند این الفاظ معنای دیگری متناسب با ذات مقدس الهی دارند، اهل زبان از این معنا آگاه نیستند.

احتمال نخست، خلاف وجدان است؛ چراکه هر انسانی با مراجعه به ذهن خود درمی‌یابد که این الفاظ مشترک را به یک معنا به خداوند و غیر او نسبت می‌دهد. احتمال دوم نیز مستلزم ناتوانی بشر از شناخت حق تعالی و توصیف صحیح اوست که به مقتضای عقل و نقل، انگاره‌ای باطل است.

هرچند محور این گفتگوها مفهوم «وجود» بوده است، نظر به ادله طرف‌داران اشتراک لفظی می‌توان این نگرش را به همه اوصاف مشترک میان خدا و انسان سرایت داد. به همین جهت، فیلسوفان اسلامی بحث را در همه صفات الهی مطرح کرده‌اند، چنان‌که فارابی می‌نویسد:

> هنگامی که می‌گوییم: «خدا موجود است» می‌دانیم که وجود او همسان وجود موجودات فروتر نیست. و هنگامی که می‌گوییم: «خداوند حی است»، می‌دانیم که حیات او برتر از حیات موجود مادون است. همچنین است سایر صفات خداوند. (فارابی، ۱۴۰۵: ۱۰۶؛ و نیز ر.ک: شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۵۵)

ب) الهیات سلبی

برخی از اندیشمندان برای رهایی از مشکلات معناشناختی صفات خداوندی به الهیات سلبی[1] روی آورده‌اند.

1. Negative Theology.

بنا بر رویکرد سلبی، هیچ‌یک از صفات الهی معنایی ایجابی را به ذات مقدس الهی نسبت نمی‌دهند، بلکه این صفات هرچند به ظاهر و به جهت لفظ ایجابی باشند، معنای سلبی دارند. سخن گفتن به شیوه ایجابی درباره خداوند و اوصاف وی ممکن نیست، و تنها شیوه سخن گفتن متناسب با تنزیهِ مقام ربوبی سخن گفتن به شیوه سلبی است. (ر.ک: علی زمانی، ۱۳۸۶: ۹۱)

این رویکرد افزون بر فیلسوفان غربی (افلاطون و فلوطین) در میان اندیشمندان توحیدی نیز طرفدار دارد و امروزه نیز در الهیات مدرن به جد مورد توجه است، بلکه برخی از سیطره آن در دوران معاصر خبر می‌دهد. به گفته دنیس ترنر:

> من می‌دانم که اکنون همه ما الهی دانانی سلبی هستیم؛ رازناکی بار دیگر به جمع مسئله‌های الهیاتی بازگشته است و دانش ما دوباره خاطرمان را جمع می‌کند که نمی‌دانیم خدا چیست ... امروزه بیش از هر زمان دیگری در دوران «الهیات مدرن» این نیاز احساس می‌شود که کل الهیات را ذیل محدودیت سلب و محدودیت‌های گفتار و معرفت بفهمیم. (Turner, 1999: 143)

ازجمله مهم‌ترین پیروان این رویکرد باید به موسیٰ بن میمون فیلسوف و متکلم یهودی اشاره کرد. (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۱۳۷ ـ ۱۳۶، ۱۲۲ ـ ۱۲۱ و ۱۳۸) شیخ صدوق نیز از مهم‌ترین طرفداران الهیات سلبی در میان اندیشمندان شیعه است که به‌صراحت صفات ایجابی موجود در متون دینی را به‌معنای سلبی تأویل برده است! وی افزون بر رساله *اعتقادات* (صدوق، ۱۴۱۴: ۲۷) در جایی دیگر می‌گوید:

> إذا وَصَفنا اللهَ تبارک و تعالي بصفاتِ الذاتِ فإنَّما نَنفي عنه بكلِّ صفةٍ منها ضدَّها، فمتي قلنا إنَّه حيٌّ نفَينا عنه ضدَّ الحياةِ، و هو الموتُ، و متي قلنا إنَّه عليمٌ نفَينا عنه ضدَّ العلم، و هو الجهلُ ... و لو لَمْ نَفعلْ ذلک أثبَتنا معه اشيا لم تَزلْ معه، و متي قلنا لَمْ يَزلْ حيّاً عليماً سميعاً بصيراً عزيزاً حكيماً غنياً ملكاً حليماً عدلاً كريماً فلمَّا جَعلنا معنَي كلِّ صفةٍ من هذه الصفاتِ التي هي صفاتُ ذاتِه نفيَ ضدِّها أثبَتنا أنَّ الله لَم يزلْ واحداً لا شيءَ معه. (صدوق، ۱۴۲۳: ۱۴۸)
>
> هنگامی که خداوند را با صفات ذات توصیف می‌کنیم، تنها با هر صفت، ضدش را از خداوند نفی می‌کنیم، پس وقتی می‌گوییم خداوند زنده است، ضد زندگی یعنی مرگ را از او نفی می‌کنیم، و وقتی می‌گوییم عالم است ضد علم یعنی جهل را از او نفی می‌کنیم... و اگر این‌گونه نکنیم [یعنی صفات را به سلب ضدشان معنا نکنیم] اموری ازلی را به همراه خداوند اثبات کرده‌ایم. و هنگامی که می‌گوییم خداوند از ازل زنده، دانا، شنوا، بینا، عزیز، حکیم، بی‌نیاز، مالک، حلیم، عادل و کریم است، از آنجا که معنای هر صفت ذاتی را نفی ضد آن گرفته‌ایم، تنها خداوند را موجود ازلی دانسته‌ایم.

فاضل مقداد (۱۳۶۵: ۱۹ ـ ۱۸)، سید عبدالله شبر (۱۴۲۴: ۴۱) قاضی سعید قمی نیز تحت تـأثیر اسـتادش ملارجب علـی تبریـزی از رویکـرد سـلبی دفـاع مـی‌کنـد. (قمـی، ۱۳۸۱: ۱ / ۱۷۹ و ۲۴۷؛ ۳ / ۱۱۳ ـ ۱۰۸؛ همو، ۱۳۶۲: ۷۱)

این دیدگاه از منظر فیلسوفان اسلامی نادرست است؛ چراکه نفی هر یک از دو امر متقابلی که حد وسطی میان آنها نیست، مثل علم و جهل، در واقع به‌معنای اثبات امر دیگر است. بر این اساس، بی‌معنا و تناقض‌آمیز است که جهل و عجز را از خداوند نفی کنیم؛ اما علم و قدرت را برای او اثبـات نکنـیم. از سـوی دیگـر، ایـن مفاهیم عدمی مانند جهل و ناتوانی از راه افزودن عدم به ملکاتشان پدید آمده‌اند، یعنی جهل همان عدم علـم و عجز همان عدم قدرت است. بنابراین، تا وقتی که آن ملکات تصور نشوند، نمی‌توان این مفـاهیم عـدمی را انتزاع کرد، و تا هنگامی که آن ملکات برای موضوع خود اثبات نشوند، نمی‌توان عـدم آنهـا را از آن موضـوع سلب کرد. (مصباح یـزدی، ۱۴۰۵: ۴۴۰؛ جهـت اطـلاع بیشـتر ر.ک: طباطبـایی، ۱۴۲۵: ۴۱ ـ ۴۰؛ مطهـری، ۱۳۷۳: ۱۰۳۵ ـ ۱۰۳۴)

ج) حمل تمثیلی

نظریه «حمل تمثیلی»[1] یکی از مشهورترین دیدگاه‌ها در معناشناسی اوصاف الهـی اسـت کـه بـیش از همـه توماس آکویناس آن را پرورانده است. به اعتقاد وی، این نظریه حد وسط میان اسناد چندمعنایی و تک معنایی است. صفات مشترک میان خالق و مخلوق به یک معنا بر آن دو حمل نمی‌شوند؛ زیرا مستلزم تشبیه خالق به مخلوق می‌شود. از سوی دیگر، نمی‌توان معانی این صفات را در جانب خداوند به کلی بیگانه از معنای آنها در طرف مخلوق به‌شمار آورده، اشتراکشان را تنها در لفظ دانست؛ چراکه بی‌تردید، میان خداوند و آفریـده‌هـایش گونه‌ای مشابهت وجود دارد. (Aquinas, 1995: 143-149; idem, 160-161) پس بـرای آنکـه بتـوانیم شناختی از خداوند به دست آوریم، بی‌آنکه وی را همانند مخلوقات سازیم، راهی جز تمثیل نداریم.

در سخنان آکویناس از دو گونه تمثیل بـه‌عنـوان تمثیـل اسـنادی[2] و تمثیـل تناسـبی[3] سـخن بـه میـان آمـده است، چنان‌که در میـان شـارحان و مفسـران وی نیـز در ایـن زمینـه اخـتلاف وجـود دارد. (جهـت اطـلاع بیشـتر ر.ک: پترسون، ۱۳۷۶: ۲۶۰ ـ ۲۵۵؛ زمانی، ۱۳۸۶: ۲۵۵ ـ ۲۴۴؛ استیور، ۱۳۷۴: ۹۳ ـ ۸۴؛ Ferré, 1967: 94-96; Brummer, 1992: 46-47) به اعتقاد ما اِشکال آکویناس بر نظریه اشتراک معنـوی مبنـی بـر لـزوم تشـبیه خالق به مخلوقات بر این دیدگاه وارد نیست. در نتیجه برای تثبیت دیدگاه فیلسوفان اسلامی نیازی به بررسی تفصیلی نظریه وی وجود ندارد، بلکه کافی است نادرستی اِشکال وی بر اشتراک معنوی را نشان دهیم.

1. Analogical predication.
2. The analogy of attribution.
3. The analogy of proportionality.

دیدگاه صدرالمتألهین: اشتراک معنوی

ملاصدرا و فیلسوفان اسلامی با نفی دو دیدگاه اشتراک لفظی و الهیات سلبی، از نظریه اشتراک معنوی صفات مشترک میان خداوند متعال و مخلوقات دفاع می‌کنند و اشکال لزوم تشبیه را پاسخ می‌دهند.

بنابر مباحث منطقی، گاه یک واژه برای یک معنای جزئی وضع می‌شود، اما گاه معنای موضوع له واژه، کلی و قابل صدق بر مصادیق بسیار است. در صورت دوم، آن واژه را مشترک معنوی نیز می‌نامند، چراکه مصادیقی که آن لفظ برای آنها به کار می‌رود، افزون بر اشتراک در آن واژه، در معنا نیز با یک دیگر اشتراک دارند. در اشتراک لفظی، یک لفظ با چند معنا بر مصادیق متعدد قابل اطلاق است، اما در اشتراک معنوی، یک لفظ با اینکه تنها یک معنا دارد، بر مصادیق متعدد صدق می‌کند.

الف) سه‌گانه زبان، ذهن و واقعیت

ارائه پاسخ دقیق به مسئله زبان دین و تصویر روشن دیدگاه ملاصدرا، در گرو تبیین چگونگی رابطه «سه‌گانه زبان، ذهن و واقعیت» است. به اعتقاد نگارنده، نه‌تنها این مسئله بلکه مسائل فراوان دیگری در فلسفه و الهیات ریشه در این سه‌گانه دارند. و توجه بسنده به حقیقت روابط میان آنها موجب غلطیدن در دام مغالطات زیادی شده است. از این‌رو، جای آن است که زوایای مختلف آن و موارد ظهور و حضورش در مسائل فلسفی، در پژوهشی مستقل واکاوی شود، اما مقاله پیش روی تنها مجال طرح اصل مسئله را دارد.

نگرش رئالیستی در معرفت درصدد معرفت به واقعیت خارجی است و قوام معرفت راستین را به مطابقت آن با واقع می‌داند. (البته این سخن تنها ناظر به معرفت حصولی و ذهنی به واقعیات است، وگرنه علم حضوری در دریافت واقعیت معلوم است) بر این اساس، در نگرش رئالیستی اصالت با واقعیت و اعیان خارجی است، و اعتبار ذهن و زبان به حکایتگری از عالم واقع است. نه ذهن فاعل شناسا و نه زبانی که وی به کار می‌گیرد، به‌تنهایی و بریده از نسبت و ربطشان با عالم واقع ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی ندارند. این مسئله در واقع، برآمده از ویژگی حکایتگری آنهاست، ارزش حاکی به حکایت آن از محکی خود است، همین و بس.

البته تفاوتی اساسی میان ذهن و زبان وجود دارد. از سویی، ذهن حکایتگری ذاتی و تکوینی از عالم واقع و بیرون از خود دارد، و این حکایتگری به جعل فاعل شناسا و به‌طور کلی به دست ما انسان‌ها نیست، اما حکایتگری زبان ریشه در جعل و قرارداد ما انسان‌ها دارد که میان واژگانی که به زبان می‌آیند یا نوشته می‌شوند، با معانی و مفاهیم ذهنی ارتباط برقرار کرده ایم، و به اصطلاح الفاظ را برای معانی وضع کرده‌ایم. روشن است که چندوچون حکایت واژه از معنا و به دنبال آن حکایت لفظ از واقع تابع نحوه قرارداد ماست. از سوی دیگر، ذهنْ حاکی بی‌واسطه واقعیات خارجی است، اما زبان به‌واسطه ذهن حکایت از عالم واقع می‌کند؛ یعنی امور زبانی (گفتار و نوشتار) به جهت نسبت و ربطی که با امور ذهنی دارند، می‌توانند کشف از عالم واقع بکنند. این تفاوت دوم در حقیقت پیامد تفاوت نخست است.

بالذات بودن حکایتگری مفهوم از محکی خود در نگرش رئالیستی پیامد هستی‌شناختی مهمی دارد که عبارت است از وجود نوعی اشتراک میان مصادیق یک مفهوم. از آنجا که مفهوم حاکی بالذات محکی خود است، هر مفهومی تنها بر امری صدق می‌کند که محکی مفهوم در آن واقعیت یافت شود. اگر مفهوم واژه «آب» عبارت است از «مایع بی‌رنگ، بی‌بو که برطرف‌کننده تشنگی است»، این مفهوم تنها بر واقعیات خارجی که چنین ویژگی‌هایی داشته باشند، قابل صدق است. هر مفهومی تنها آینه محکی بالذات خود است و بر هیچ امر دیگری که دارای آن محکی نباشد، قابل صدق نیست. بر همین اساس، وحدت مفهومی مصادیق متعدد، نشانگر تحقق نوعی اشتراک عینی میان آنهاست؛ چراکه وحدت مفهومی در واقع از وحدت عینی ناشی می‌شود. اگر واقعیات عینی نوعی اشتراک و وحدت عینی نداشته باشند، امکان ندارد مصداق مفهومی واحد باشند. به همین سبب، صدق مفهومی واحد بر واقعیاتی متعدد، نشانگر وجود نوعی اشتراک و وحدت عینی در آنهاست.

ملاصدرا از این استدلال در دو مسئله حساس بهره گرفته است. در نفی دیدگاه مشائی تباین ذاتی موجودات و نیز در پاسخ به شبهه ابن‌کمونه در مسئله توحید ذاتی. (شیرازی، ۱۴۱۰: ۱ / ۱۳۳ و ۲۵۵؛ ۶ / ۸۶ و ۲۲ ـ ۲۱؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۵۲) به گفته وی در مسئله نخست، صدق مفهوم «وجود» به نحو اشتراک معنوی بر همه واقعیات خارجی نشانگر آن است که موجودات خارجی در محکی این مفهوم که همان حیثیت وجود باشد، اشتراک دارند. پس موجودات خارجی، یعنی مصادیق مفهوم وجود، در وجود عینی خارجی با یکدیگر مشترکند.

تسری دادن احکام واژگان به محکی‌های خارجی آنها نیز از اشتباهاتی است که اندیشمندان نسبت به آن هشدار داده‌اند. محقق دوانی به روشنی این امر را به تصویر کشیده است، و جالب آنکه این حقیقت را در قالب مثال علم بیان کرده است که یکی از الفاظ مورد بحث این نوشتار است:

> إنَّ الحقائقَ لاتُقتَنَصُ مِن قِبلِ الإطلاقاتِ العُرفيَّةِ، فقد يُطلَقُ في العرف علي معني من المعاني لفظٌ يُوهِمُ ما لايُساعِدُه البرهانُ، بل [يَحكم] بخلافِه. و نظيرُ ذلک كثيرٌ. منه إنَّ لفظ العلم إنَّما يُطلقُ في اللُّغةِ علي ما يُعبَّر عنه بِالفارسيَّةِ بـ«دانستن و دانش» و مرادفاتِهما ممَّا يُوهِم أنَّه من قَبيلِ النِّسبِ، ثمَّ البحثُ المُحقَّقُ و النَّظرُ المُدقَّقُ الحِكمي يَقضِي بأنَّ حقيقتَه هو الصُّورةُ المجرَّدةُ. و رُبما يكونُ جوهراً كما في العلمِ بالجوهر، بل رُبما لايكونُ قائماً بالعالِم بل قائماً بذاتِه، كما في علمِ النَّفسِ و سايرِ المُجرَّداتِ بِذواتِها، بل رُبما يكونُ عينَ الواجبِ كعلمِ الواجبِ تَعالي بِذاته. (دوانی، ۱۳۸۱: ۱۲۸)

واقعیات به وسیله اطلاقات عرفی فهمیده نمی‌شوند [چراکه] گاه در عرف، واژه‌ای را برای یک معنا به کار می‌برند که برهان موافق آن نیست و امثال این امر فراوان است. برای نمونه لفظ «علم» در لغت بر آن چیزی گفته می‌شود که در فارسی با «دانستن و دانش» از آن تعبیر می‌شود که موهم آن است که علم از سنخ نسبت است. با بررسی محققانه و دقت نظر فلسفی معلوم می‌شود که حقیقت علم همان

صورت مجرد است. گاه جوهر است و حتی گاه قائم بالذات است نه عارض بر عالِم مثل علم نفر و مجردات به خودشان، بلکه گاه عین واجب است مثل علم واجب تعالی به خودش.

ب) حمل تواطی و تشکیکی

منطق‌دانان اسلامی پس از بحث از اشتراک لفظی و اشتراک معنوی نشان داده‌اند که مشترک معنوی، یعنی واژه‌ای که با یک معنا بر مصادیق بسیار صدق می‌کند، بر دو گونه است: گاه نحوه صدق آن بر همه آن مصادیق یکسان است، اما گاهی به نحو متفاوت بر مصادیق خود صدق می‌کند. در صورت نخست، حمل را حمل تواطی و واژه یادشده را کلی متواطی می‌خوانند، درحالی‌که در فرض دوم، حمل تشکیکی و واژه یادشده کلی مشکک نامیده می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ الف: ۹۶؛ همو، ۱۴۰۵ ب: ۱۱ ـ ۹؛ رازی، بی‌تا: ۷۲ ـ ۷۱) برای مثال، واژه «موجود» نه‌تنها کلی و مشترک معنوی است، بلکه نحوه صدق آن بر مصادیقش متفاوت است. (ابن‌سینا، ۱۴۲۸: ۳۵ ـ ۳۴؛ همو، ۱۳۷۱: ۲۸۱ ـ ۲۸۰؛ شیرازی، ۱۴۱۰: ۱ / ۳۷ ـ ۳۵)

فیلسوفان اسلامی با نفی حمل تواطی در صفات مشترک میان خالق و مخلوق بر این باورند که همه این صفات همانند وجود مشترک معنوی مشکک هستند. هرچه درباره معنای واژه موجود گفته شود، در سایر واژگان مشترک میان خالق و مخلوق نیز جریان دارد، چنان‌که پیش‌تر سخن فارابی را در این زمینه نقل کردیم. بالاتر از آن، به گفته حکیم سبزواری دلایل اشتراک معنوی وجود، اشتراک معنوی سایر صفات کمالی را نیز اثبات می‌کنند:

> حق آن است که «وجود» مشترک معنوی و امری تشکیکی است و از نظر کمال و نقص، تقدم و تأخر، و شدت و ضعف دارای مراتب گوناگونی است. لازمه این سخن آن نیست که حقیقت وجود و وجود امکانی همسان یکدیگر گردند؛ زیرا آنچه میان این دو مشترک است، چیزی نیست جز مفهومی که بر آنها حمل می‌شود. بر همین قیاس، مقصود از عالِم آنگاه که بر غیر خداوند اطلاق می‌شود، کسی است که مطلبی برای او آشکار می‌گردد و منظور از قادر کسی است که با علم و اراده کاری به انجام می‌رساند. وقتی این واژه‌ها را درباره خدا به کار می‌گیریم نیز همین معانی را در نظر داریم؛ هرچند انکشافی که برای خداست، همچون اصل وجودش از نظر مقدار، دوام و شدت نامتناهی است و با علم محدود ما (که در واقع، ظلّ و فیء است، نه اصل و شیء قابل سنجش نیست. (سبزواری، ۱۳۷۶: ۶۰۵)

پیش‌تر گفتیم مخالفان دیدگاه اشتراک معنوی، این نظریه را مستلزم تشبیه خالق به مخلوق می‌دانند، آکویناس با تأکید بر تفاوت مصداقی میان خدای نامحدود و مخلوقات محدود معتقد است نظریه اشتراک

معنوی مستلزم تشبیه خالق بـه مخلوقـات مـی‌باشـد. (Aquinas, 1995: 144-145) قاضـی سـعید قمـی اشتراک معنوی را بالاترین مرتبه تشبیه می‌داند. (قمی، ۱۳۸۱: ۲۴۷) و ملارجب علی تبریزی نیـز بـرای نفـی دیدگاه اشتراک معنوی به دلایل نقلی نفی تشبیه استناد کرده است. (تبریزی، ۱۳۷۸: ۲۵۶ ـ ۲۵۳)

یکی از وجوه اساسی «سه‌گانه زبان، ذهن و واقعیت» پرهیز از خلط میان احکام این سه امر اسـت. رابطـه حکایتگری میان زبان با ذهن و ذهن و زبان هر دو با واقعیت زمینه‌ساز خلط احکام این سه امر با یـک دیگـر می‌شود، و به نادرستی احکام ذهن و زبان به یک دیگر و به واقعیت نسبت داده می‌شوند. خلـط میـان احکـام زبان و ذهن منتهی به مغالطه «اشتراک لفظی» می‌شود که افـزون بـر تـوده مـردم و نوآمـوزان دانـش، گـاه اندیشمندان را نیز به دام می‌کشد.

اما مهم‌تر از آن، خلط میان احکام ذهن و احکام عین است که در شکل مغالطه مشهور و فراگیر «مفهـوم و مصداق» ظاهر می‌شود. این مغالطه چیزی نیست جز نسبت دادن مفاهیم ذهنی به محکیات عینـی خـارجی آنها. اهل دقت اذعان می‌کنند که دام این مغالطه در موارد فراوانی اهل دانش را نیز گرفتار می‌کند. شاهد ایـن مدعا در مسئله ما روشن است. در واقع، استدلال آکویناس بر نفی اشتراک معنوی صفات الهی خلط مفهـوم و مصداق است؛ چراکه گمان وی بر این است که وحدت معنا و مفهـوم واژگـان مسـتلزم یکسـانی مصـادیق و محکیات خارجی آن‌هاست. از این‌رو، اگر الفاظ مشترک میان خدا و مخلوق یک مفهوم مشترک داشته باشـند، مستلزم آن است که مصداق صفات الهی مثل مصداق آن صفات در مخلوقات باشد؛ یعنی باید خـدا را مثـل و شبیه مخلوقاتش بدانیم و به اصطلاح غربیان گرفتار انسان‌وارانگاری خداوند می‌شویم. عین همین مغالطـه در دیدگاه اشتراک لفظی نیز وجود دارد. متکلمان اشعری که اشتراک معنوی وجود را نفی کردنـد، بـه‌زعـم خـود برای فرار از یکسان انگاری وجود خدا با وجود مخلوقات دست از این نظریه شستند. پس به‌زعـم ایشـان نیـز، وحدت مفهومی دلالت بر یکسانی مصادیق می‌کند.

در واقع غفلت از حقیقت مفاهیم کلی مشکک زمینه پیدایش این انگاره باطل شـده کـه نظریـه اشـتراک معنوی مستلزم تشبیه خالق به مخلوقاتش می‌باشد، چنان‌که صدرالمتألهین نیز به این خطا اشاره کرده است:

> و اعلم أنَّ كثيراً من النَّاس لم يَتصوَّرُوا الواسطةَ بينَ كون الاسمِ المُطلَق علي كثيرينَ مُشتركاً لفظياً بينَها ... و بينَ كونِه مُتواطئاً واقعاً علي الكلِّ بمعني واحدٍ من غيرِ تفاوتٍ في كماليةٍ و شدةٍ في نفس المعنَي المُشترِكة، و لم يَعلَموا أنَّ هاهنا قسماً آخَرَ من الكليِّ المُشترک كالوجود بالنسبة الي الوجودات و النُّور بالنسبة إلي الأنوار و العلم بالنسبة إلي العلوم ... و كذلک من العلم ما هو حقيقةُ واجب‌الوجود الذي به ينكشفُ جميعُ الأشياء و منه ما هو عَرضٌ انفعالي ناقصٌ لاينكشفُ إلا معلومٌ واحدٌ انكشافاً ناقصاً، كعلمنا بشيء نراه من مسافة بعيدة ... فمعَ هذه التَّفاوتِ بينَ أفرادِ العلم كيف يُقال أنَّه معني واحدٌ متشابهٌ؟ و لايلزمُ منه أيضاً أن يكونَ وقوعُه علي أقسامِه باشتراک اللَّفظ فقط. فهكذا القياسُ

فِي الأسماءِ المُشتركةِ بينَ الحقِّ والخلقِ. (شیرازی، ۱۳۸۳: ۳ / ۲۸۹)

بسیاری از مردم میان مشترک لفظی (اطلاق یک واژه بر مصادیق متعدد بدون وحدت معنایی) و کلی متواطی (اطلاق یک واژه با یک معنا بر مصادیق متعدد که در آن معنای مشترک یکسان‌اند) حد وسطی تصور نمی‌کنند، در حالی که قسم دیگری نیز در اینجا وجود دارد و آن کلی مشترکی است که مصادیقش در آن معنای مشترک اختلاف دارند مثل وجود نسبت به موجودات، نور نسبت به نورها و علم نسبت به علمها... علم مصداقی دارد که همان حقیقت واجب‌الوجود است و همه اشیاء را نشان می‌دهد، مصداق دیگری نیز دارد که عرض انفعالی ناقص است که تنها یک معلوم را به طور ناقص نشان می‌دهد مثل علم ما به چیزی که از دور می‌بینیم ... با این تفاوت در افراد علم دیگر نمی‌توان گفت علم معنای واحد متشابهی دارد. اما این امر به معنای اشتراک لفظی علم در مصادیقش نیز نمی‌باشد. سایر اسامی مشترک میان خداوند و مخلوقات نیز این‌گونه‌اند.

گفتیم که در دلالت یک واژه بر مفهوم، رابطه میان آن دو ارتباطی قراردادی است، اما میان مفهوم و مصداق یک نسبت ذاتی برقرار است؛ چراکه حیثیت مفهومی چیزی جز حکایتگری از غیر نیست. حکایت یک مفهوم از مصداق خود مانند دلالت واژه بر مفهوم، تابع قرارداد نیست، بلکه ذات هر مفهوم همان حکایت از محکی و مصداق بالذات خود است. بر این اساس، صدق یک واژه بر چند مصداق بی‌تردید نشانگر وجود امری مشترک در آنهاست. به دیگر سخن، چند شیء متعدد تنها در صورتی می‌توانند مصداق مفهومی واحد باشند که محکی آن مفهوم در همه آنها تحقق داشته باشد.

اما نکته مهم این است که صرف اشتراک چند مصداق در صدق مفهوم واحد بر آنها مستلزم یکسانی آن مصادیق نیست؛ چراکه صدق مشترک معنوی مشکک بر مصادیقش به نحو اختلاف است، یعنی مصادیق چنین مفهومی در خود محکی مفهوم با یک دیگر اختلاف دارند. بنابراین اشتراک معنوی یک مفهوم میان چندین مصداق در صورتی که مفهوم یادشده مفهومی مشکک باشد، مستلزم تشابه و مثلیت مصادیق آن نیست. پس اشتراک معنوی صفات الهی نیز مستلزم تشبیه خالق به مخلوق نمی‌باشد؛ زیرا به اعتقاد ایشان مفاهیم یادشده هرچند در جانب خالق و مخلوق معنای واحدی دارند، اما به نحو تشکیکی بر آن دو حمل می‌شوند، نه به نحو تواطی. به گفته ملاصدرا: تشبیه آن است که صفت با وجود خاص نوعی یا جنسی در دو شیء موجود باشد، اما اگر مسمّای آن صفت در یکی از موصوف‌ها شدیدتر و کاملتر از دیگری باشد، هیچ تشبیهی بین آن دو نیست.

التشبيه هو أن يكونَ نوعٌ من الصفة بوجودِها الخاصِّ النوعيِّ أو الجنسيِّ موجوداً في شيئين فهما متشابهان، و اما إذا كان المسمّي بالصفة في أحدِ الموصوفين بمعني و في الآخَرِ بمعني آخرَ أو يكون في أحدِهما بوجود

أشدَّ وأكمل وفي الآخرَ أضعفَ وأنقصَ فلاتشبيهَ بينَهما. (شیرازی، ۱۳۸۳: ۳ / ۲۸۹)

[فإذن] كلُّ واحدٍ من أسمائه تعالي واحدٌ مشترک بينه و بين خلقه لفظاً و مفهوماً لا حقيقة و ماهية، لأنَّها متخالفةُ الحقائق ... إنَّ هذه الأسماء المشتركة [بين الخالق و المخلوق] لها دلالة علي المُسمَّي بوجهٍ منَ الوجوه، لا أنَّه يُعرَف بها حقيقةُ المسمَّي، فإنَّا لانعلمُ من اسم العليم، إذا أطلِق علي اللّه حقيقةَ علمِه الذي هو به عالمٌ ... بل علمُه كوجودِه مجهولُ الكنه لنا و كذلک وحدتُه و سائرُ صفاته مجهولُ الكنه. و ما يوجَد من هذه الصِّفات في المخلوقات فهي ناقصةٌ معلومةٌ، فكيف يقعُ التَّشبيهُ بسببِ إطلاقِها عليهم؟ (همان: ۲۸۲)

هر یک از اسامی خداوند متعال از جهت لفظ و معنا با مخلوقات مشترک است نه از نظر حقیقت و ماهیت، بلکه حقیقتشان مختلف است... اسامی مشترک تنها به نحوی دلالت بر مسمّای خود دارند اما حقیقت مسمّا را روشن نمی کنند به همین جهت وقتی می‌گوییم خداوند علیم است، از حقیقت علم او چیزی نمی‌فهمیم، بلکه کنه علم او و سایر صفاتش مانند ذاتش برای ما مجهول است. از سوی دیگر، مصادیق این صفات در مخلوقات ناقص و برای ما آشکارند. پس صرف اشتراک این الفاظ مستلزم تشبیه خالق به مخلوق نیست.

ج) عدم دخالت ویژگی‌های مصادیق در معنای واژه

توجه به چگونگی رابطه میان مفاهیم و مصادیق و نیامیختن ویژگی‌های آن دو با یک دیگر از لغزش‌گاه‌های حساسی است که بسیاری در آن لغزیده، گرفتار مغالطه مفهوم و مصداق شده‌اند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: درس ۲۱) چنان‌که به اعتقاد فیلسوفان اسلامی، منشأ مخالفت با دیدگاه اشتراک معنوی نیز خلط میان مفهوم و مصداق بوده است. (سبزواری، ۱۴۲۲: ۲ / ۸۶؛ طباطبایی، ۱۴۲۳: ۱۴ ـ ۱۳؛ همو، ۱۴۱۶: ۹ ـ ۸) به اعتقاد علامه طباطبایی، اهل حدیث و ظاهرگرایان نیز در اثر جمود بر مصادیق متداول در دام تشبیه و تجسیم گرفتار آمده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۱ / ۱۰) بر این اساس، آخرین مسئله‌ای که به فهم دقیق نظریه فیلسوفان اسلامی و دفع اشکال تشبیه از آن کمک می‌کند، توجه به عدم دخالت ویژگی‌های مصادیق در معنای واژگان است.

درباره هر واقعیت خارجی چهار امر را باید از یک دیگر تفکیک کرد: لفظ، مفهوم، محکی (مصداق یا فرد) بالذات مفهوم و مصداق. واژه گفتاری یا نوشتاری امری اعتباری است که برای دلالت بر یک مفهوم توسط اهل زبان وضع می‌شود، اما مفهوم یک امر ذهنی است که بدون اینکه تابع قرارداد باشد، کاشفیت ذاتی از محکی خود دارد. محکی بالذات مفهوم نیز مابه ازای مفهوم، یعنی آن حقیقتی است که مفهومْ آن را نشان می‌دهد. اما مصداق، امری خارجی است که محکی مفهوم با آن موجود است.

برای روشن شدن مسئله به این مثال توجه فرمایید:

شیئی که پیش روی شماست، واژه‌ای دارد (کتاب)، و مفهومی (مفهوم ذهنی کتاب) و محکی مفهوم (ویژگی کتاب بودنِ آن در خارج، یعنی وسیله‌ای متشکل از جلد و صفحات که نوشته‌هایی حاوی اطلاعاتی در یک زمینه خاص بر روی صفحات آن نقش بسته است) و مصداقی (آنچه پیش روی شماست) اما آنچه در مقابل چشمان شماست و شما در حال مطالعه آن هستید، تنها کتاب نیست، بلکه غیر از کتاب بودن، کاغذ نیز هست، موجود، جسم، سفید و ... نیز هست.

ملاصدرا در موارد متعدد تصریح دارد که معانی و مفاهیم متعدد می‌توانند به یک وجود موجود شوند؛ یعنی یک واقعیت عینی خارجی تنها مصداق یک مفهوم نیست، بلکه مصداق مفاهیم متعددی است. (ر.ک: شیرازی، ۱۴۱۰: ۱ / ۱۷۴؛ ۳ / ۳۲۶، ۳۲۹، ۳۴۹، ۳۵۱؛ ۶ / ۱۸۶، ۲۶۴)

> قد أشرنا في مواضعَ من كتابِنا ... أنّه قد يكونُ الأمورُ المُتغايرةُ في المفهومِ و المَعني موجودةً بوجودٍ واحدٍ مُتشخصّةٍ بتشخُّصٍ واحدٍ كالمعاني الذاتية للماهية الإنسانية ... . (همو، ۱۴۱۰: ۶ / ۳۳۴)
>
> در موارد متعدد از این کتاب اشاره کردیم که مفاهیم و معانی متعدد با وجود واحدی و با تشخص واحد موجود می‌شوند مانند معانی ذاتی برای ماهیت انسان.

به بیان دیگر، هرچند هر مفهومی محکی بالذاتی ویژه خود دارد، اما محکی بالذات مفاهیم فراوان در یک مصداق با هم جمع می‌شوند و به یک وجود موجود می‌شوند، چنان‌که ذاتیات هر شیء مثل حیوان و ناطق برای انسان به یک وجود موجودند، و بنابر نظریه حق توحید صفاتی، صفات ذاتی حق تعالی عین ذات الهی و عین یک دیگرند؛ یعنی با اینکه مفاهیمی که صفات الهی بر آنها دلالت دارند، با یک دیگر اختلاف دارند و دیدگاه ترادف نادرست می‌باشد، اما واقعیت عینی همه این صفات در خارج همان حقیقت بسیط ذات الهی است و در متن واقعیت هیچ تغایری میان ذات و صفات الهی و صفات با یک دیگر تحقق ندارد:

> لجوازِ أن يكونَ مفهوماتٌ متعددةٌ بحسبِ المعني موجودةً بوجودٍ واحدٍ فإنَّ الحيوانَ و الناطقَ معنيان متغايران يُمكن انفكاك أحدِهما عنِ الآخر، و هما مع ذلك موجودانِ بوجودٍ واحدٍ في الإنسان ... و لا استحالةَ في كونِ معانٍ مُتغايرةٍ موجودةً بوجودٍ واحدٍ ... و لو كان يجبُ أن يكونَ لكلِّ معني وجوداً واحداً حتّي يستحيلُ كونُ معانٍ مُتغايرةٍ لها وجودٌ واحدٌ، فكيف يكونُ النَّفسُ الإنسانيةُ مع بساطتِه جوهراً موجوداً عالماً قادراً مُحرِّكاً سميعاً بصيراً حيّاً، بل الذاتُ الأحديَّةُ الواجبيَّةُ التي هي مصداقُ جميعِ المعاني الكماليَّةِ و الصِّفاتِ الحُسني الإلهيَّةِ بوجودٍ واحدٍ بسيطٍ لا اختلافَ حيثيةٍ فيه بوجهٍ من الوجوهِ أصلاً. (شیرازی، ۱۴۱۰: ۳ / ۳۲۶)
>
> مفاهیمی که به لحاظ معنا اختلاف دارند، گاه با یک وجود موجود می‌شوند چنان که حیوان و ناطق دو معنای متفاوت دارند و امکان دارد از هم جدا شوند، با این حال در انسان با یک وجود موجود می‌شوند... این امر هیچ استحاله‌ای ندارد... اگر هر معنایی وجود مستقلی

داشت و وجود معانی متفاوت در یک وجود محال بود چگونه ممکن بود نفس انسانی که بسیط است جوهر موجود عالم قادر محرّک شنوای بینای زنده باشد، بلکه ذات واجب الوجود که واحد بسیط از هر جهت است، ممکن نبود مصداق همه صفات کمالی باشد.

هر مفهومی از یک محکی ویژه حکایت می‌کند، اما محکی هر مفهوم، در خارج به‌تنهایی موجود نیست، بلکه واقعیت‌های متعددی که مفاهیم متکثر از آنها حکایت می‌کنند، به وجودِ خارجی واحد، یعنی در مصداق واحدی موجودند. نتیجه این حقیقت آن است که واقعیات خارجی به تمامی محکی تک تک مفاهیم نیستند، بلکه محکی هر مفهوم تنها همان حیثیتی است که مفهوم مزبور آن را نشان می‌دهد، اما سایر حیثیات موجود در مصداق خارجی، محکی مفهوم یادشده نیستند، بلکه محکی مفاهیم دیگری هستند که بر آن مصداق صدق می‌کنند. حاصل سخن آنکه، هر مفهومی و به تبع آن هر واژه‌ای تنها دلالت بر محکی بالذات آن مفهوم می‌کند، اما آن حیثیاتی از مصداق که به همراه آن محکی بالذات موجودند، خارج از حکایت مفهوم و دلالت لفظ می‌باشند.[۱]

با روشن شدن نحوه ارتباط مفهوم با مصداق خارجی این نکته آشکار می‌شود که در دیدگاه فیلسوفان اسلامی مبنی بر اشتراک معنوی صفات مشترک خالق و مخلوق، آنچه میان خالق و مخلوق مشترک است، اولاً مفهومی است که واژگان مشترک برای آن وضع شده، بر آن دلالت می‌کنند، ثانیاً محکی آن مفهوم است که در آن مصادیق تحقق دارد. اما خصوصیات مصادیق امکانی، خارج از مدلول واژگان و حکایت مفاهیم است. به بیان دیگر، آن مفهوم واحد و محکی آن نسبت به این امر که آن محکی در چه مصداقی و همراه با محکیات کدامین مفهوم موجود باشد، لابشرط هستند. بر این اساس، اشتراک معنوی این صفات میان خالق و مخلوق مستلزم تشبیه خالق به مخلوق نمی‌شود. به گفته ملاصدرا:

الأسامي كلُّها إذا أطلقتْ علي اللهِ تعالي و علي غيرِه لم يُطلَق عليهما بمعني واحدٍ في درجةٍ واحدةٍ، حتي أنّ اسمَ الوجود الذي هو أعمُّ الأشياءِ اشتراكاً، لايشمُلُ الواجبَ و الممكنَ علي نهجٍ واحدٍ، بل كلُّ ما سوي اللهِ تعالي وجوداتُها ظلالٌ و أشباحٌ مُحاكيةٌ لوجودِ الحقِّ الأوّل ... و هكذا في سائرِ الأسامي كالعلمِ و الإرادةِ و القدرةِ و غيرِها فكلُّ ذلک لايُشبهُ فيه الخالقُ الخَلقَ.
و واضعُ اللُّغات إنَّما وَضعَ هذه الأسامِيَ أولاً لِلّخلقِ، لأنَّها أسبقُ إلي العقولِ و الأفهامِ مِنَ الخالقِ، فلهذا وقعَ السَّفرُ منها إليه تعالي. فالمحبَّةُ في حقِّ الخلقِ يَصحبُها نقصٌ و شَينٌ، و اما في حقِّ الخالق فهي مُقدَّسةٌ عنِ القُصوراتِ و النَّقائصِ و الكدوراتِ الإمكانيةِ [و هكذا في سائر الصفات]. (شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۵۵)

همه واژگانی که برای خداوند و مخلوقات به کار می‌روند با یک معنا و در یک مرتبه به کار نمی‌روند حتی واژه وجود که مشترک میان همه موجودات است، به نحو یکسان

---

۱. علامه طباطبایی این مسئله را با بیان دیگری با عنوان «وضع الفاظ برای روح معانی» به روشنی تصویر کرده است. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۳۰: ۱ / ۱۱ ـ ۹؛ ۲ / ۳۲۰ ـ ۳۱۹؛ ۱۴ / ۱۳۰ ـ ۱۲۹)

بر واجب و ممکن اطلاق نمی‌شود، بلکه مخلوقات همگی سایه‌های وجود حق تعالی هستند... سایر صفات مشترک مانند علم و اراده و قدرت نیز همین‌گونه‌اند و خداوند در هیچ‌یک شبیه مخلوق نیست.

همانا واضع کلمات ابتدا آنها را برای مخلوقات وضع کرده است؛ چراکه فهم آنها برای عقل بشری مقدم است. سپس از مخلوقات به سمت خالق سیر می‌کنیم. برای نمونه محبت در مخلوقات همراه نقص است، اما در خالق عاری از نقص و خصوصیات امکانی است.

نتیجه

ملاصدرا در معناشناسی اوصاف الهی به‌طور مشخص از معناداری و واقع‌نمایی گزاره‌های مشتمل بر این صفات سخن نگفته است، ولی روشن است که همانند قاطبه فیلسوفان و متکلمان اسلامی این صفات و گزاره‌های مشتمل بر آنها را معرفت بخش و حاکی از عالم واقع می‌داند. وی در چگونگی معنای این صفات، با نفی اشتراک لفظی واژگانِ مشترک میان خداوند و مخلوقات از وحدت مفهوم این واژگان در اطلاق بر خداوند و سایر موجودات دفاع می‌کند. و با استناد به حمل تشکیکی برخی مفاهیم کلی بر مصادیقشان، و تفکیک دقیق مفهوم از مصداق و دخالت ندادن ویژگی‌های مصادیق در مفهوم واژگان از سویی نشان می‌دهد که صرف وحدت مفهومی مستلزم وحدت مصداقی نیست، در نتیجه، اشتراک معنوی صفات مشترک میان خالق و مخلوق مستلزم تشبیه خداوند به مخلوقاتش نمی‌شود. از سوی دیگر، اثبات می‌کند که اختلاف مصادیق مستلزم اختلاف در مفهوم و در نتیجه، اشتراک لفظی الفاظ مشترک میان آن مصادیق نیست. در این مقاله، دیدگاه صدرالمتألهین و مبانی آن با تحلیل روابط میان سه گانه زبان، ذهن و عین به تصویر کشیده شد.

منابع و مآخذ

۱. ابن‌سینا، محمد بن حسین، ۱۳۷۱، ***المباحثات***، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.

۲. ـــــــــــ، ۱٤۰۵ الف، ***الشفاء، الطبیعیات***، ج ۱، تصدیر و مراجعة إبراهیم مدکور، تحقیق سعید زاید، قم، منشورات مکتبة آیةالله المرعشی النجفی، (السماع الطبیعی).

۳. ـــــــــــ، ۱٤۰۵ ب، ***الشفاء، المنطق***، ج ۱، راجعه و قدم له: إبراهیم مدکور، تحقیق سعید زاید، قم، منشورات مکتبة آیةالله المرعشی النجفی، (المقولات).

٤. ـــــــــــ، ۱٤۲۸ ق، ***الشفاء، الإلهیات***، راجعه و قدم له الدکتور إبراهیم مدکور، تحقیق الأب قنواتی، سعید زاید، قم، ذوی القربی.

۵. ابن‌میمون، موسی، ۱۹۷۲، ***دلالة الحائرین***، تحقیق حسین آتای، بی‌جا، مکتبة الثقافة الدینیة.

٦. استیور، دان، ١٣٧٤، ***فلسفه زبان دینی***، ترجمه ابوالفضل ساجدی، قم، نشر ادیان.

٧. ایجی، عضدالدین، بی‌تا، ***المواقف فی علم الکلام***، بیروت، عالم الکتب.

٨. پترسون، مایکل و دیگران، ١٣٧٦، ***عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین***، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، انتشارات طرح نو.

٩. تالیافرو، چارلز، ١٣٨٢، ***فلسفه دین در قرن بیستم***، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

١٠. تبریزی، ملارجبعلی، ١٣٧٨، «اثبات واجب»، در: ***منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران***، ج ١، سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

١١. تفتازانی، سعدالدین، ١٤٢٢ ق، ***شرح المقاصد***، قدّم له و علق علیه ابراهیم شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة.

١٢. جرجانی، سید شریف علی بن محمد، ١٤١٩ ق، ***شرح المواقف***، (به همراه متن المواقف و حاشیه السیالکوتی و الچلبی)، ضبطه و صحّحه محمود عمر الدمیاطی، بیروت، دارالکتب العلمیة.

١٣. دوانی، جلال‌الدین محمد بن اسعد، ١٣٨١، ***رسالة إثبات الواجب الجدیدة*** (در سبع رسائل، ص ١٧٠ ـ ١١٥)، تقدیم، تحقیق و تعلیق تویسرکانی، تهران، نشر میراث مکتوب، چ ١.

١٤. دونوان، پیتر، ١٣٨٠، «اهمیت ترجمه زبان مجازی در دین»، در: ***جستارهایی در فلسفه دین***، ترجمه مرتضی فتحی‌زاده، قم، انتشارات اشراق.

١٥. رازی، فخرالدین محمد، ١٤٠٧ ق، ***المطالب العالیة من العلم الإلهی***، تحقیق احمد حجازی السقا، بیروت، دارالکتاب العربی.

١٦. سبزواری، ملاهادی، ١٣٧٦، «در اشتراک معنوی صفات کمالیه وجود بین حق و خلق»، در: ***رسائل حکیم سبزواری***، تعلیقه و تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت چاپ و انتشارات اسوه.

١٧. ـــــــــــ، ١٤٢٢ ق، ***شرح المنظومة***، تصحیح و تعلیق آیةالله حسن حسن‌زاده آملی، قم، نشر ناب.

١٨. شبر، سید عبدالله، ١٤٢٤ ق، ***حق الیقین فی معرفة أصول الدین***، قم، انوار الهدی، چ ٢.

١٩. شیرازی، صدرالدین محمد، ١٣٨٠، ***المبدأ والمعاد***، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

٢٠. ـــــــــــ، ١٣٨٣، ***شرح أصول الکافی***، تصحیح محمد خواجوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

٢١. ـــــــــــ، ١٤١٠ ق، ***الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة***، بیروت، دارإحیاء التراث العربی.

۲۲. صدوق، محمد بن علی، ۱٤۱٤ ق، ***الإعتقادات (در تصحیح اعتقادات الإمامیة: سلسلة مؤلفات الشیخ المفید***، ج ٥)، بیروت، دارالمفید للطباعة و النشر و التوزیع.

۲۳. ـــــــــــ، ۱٤۲۳ ق، ***التوحید***، صحّحه و علق علیه سید هاشم حسین طهرانی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرّفة.

۲٤. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱٤۱٦ ق، ***نهایة الحکمة***، قم، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرفة.

۲٥. ـــــــــــ، ۱٤۲۰ ق، ***بدایة الحکمة***، تحقیق و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری، قم، مؤسسة النشر الإسلامی.

۲٦. ـــــــــــ، ۱٤۲٥ ق، ***الرسائل التوحیدیة***، قم، مؤسسة النشر الإسلامی.

۲۷. ـــــــــــ، ۱٤۳۰ ق، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، قم، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرّفة.

۲۸. علی زمانی، امیرعباس، ۱۳۸٦، ***سخن گفتن از خدا***، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲۹. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، ۱٤۰٥ ق، ***الجمع بین رأیی الحکیمین***، مقدمه و تعلیق البیر نصری نادر، تهران، انتشارات الزهراء.

۳۰. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، ۱۳٦٥، ***النافع یوم الحشر در: العلامة الحلی***، الفاضل المقداد و أبوالفتح بن مخدوم حسینی (شارح)، الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب، مقدمه و تحقیق مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.

۳۱. ـــــــــــ، ۱٤۰٥ ق، ***إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین***، تحقیق سید مهدی رجایی، قم، انتشارات کتابخانه آیةالله مرعشی.

۳۲. فلو، آنتونی و دیگران، ۱۳۷٤، «ابطال‌پذیری گزاره‌های دینی»، در: ***کلام فلسفی***، تألیف الوین پلنتینجا و دیگران، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، انتشارات صراط.

۳۳. فیاض لاهیجی، ملاعبدالرزاق، ۱٤۲٦، ***شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام***، تحقیق شیخ اکبر اسد علی‌زاده، قم، مؤسسة امام صادق علیه‌السلام.

۳٤. قطب‌الدین رازی، بی‌تا، ***شرح مطالع الأنوار فی المنطق***، قم، انتشارات کتبی نجفی.

۳٥. قمی، قاضی سعید، ۱۳٦۲، ***کلید بهشت***، مقدمه، تصحیح، سعی و اهتمام محمد مشکوة، تهران، الزهراء.

۳٦. ـــــــــــ، ۱۳۸۱، ***شرح توحید الصدوق***، تصحیح و تعلیق: نجفقلی حبیبی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸٦، *آموزش فلسفه*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.

۳۸. ـــــــــــ، ۱٤۰۵ ق، *تعلیقة علی نهایة الحکمة*، قم، مؤسسة فی طریق الحق (در راه حق).

۳۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، *مجموعه آثار*، ج ٦ (*اصول فلسفه و روش رئالیسم*)، تهران، صدرا.

٤۰. هادسون، ویلیام دانالد، ۱۳۸۸، *لودویگ ویتگنشتاین: ربطه فلسفه او به باور دینی*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، نظر نگاه معاصر.

٤۱. هیک، جان، ۱۳۷٤، «اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی»، در: *کلام فلسفی*، تهران، نشر صراط، ص ۱۲۹ ـ ۹۵.

٤۲. ـــــــــــ، ۱۳۷٦، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.

٤۳. یوسفیان، حسن، ۱۳۸۹، *کلام جدید*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

44. Alston, William P., 1998, "Religious Language", in ***The Encyclopedia of Philosophy***, Edward Craig (ed), London: Routledge, v.8, p.255-260.
45. Aquinas, Summa Contra Gentiles, 1995, ***Translated with an Introduction and Notes***: Anton C. Pegis, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
46. Aquinas, Thomas, ***The Summa Theologica, Fathers of The English Dominican Province*** (trs), Second and Revised ed., London, Burns Gates & Washbourne LTD.
47. Ayer, A. J., 1952, ***Language, Truth, and Logic***, New York, Dover Publications Inc..
48. Brummer, Vincent, 1992, ***Speaking of a Personal God: An Essay in Philosophical Theology***, Cambridge, Cambridge University Press.
49. Byrne, Peter, 2003, ***God and Realism, Hampshire***, Ashgate Publishing Limited, 1st ed.
50. Ferré, Frederick, 1967, "Analogy in Theology", in ***The Encyclopedia of Philosophy***, Paul Edwards (ed), 1st ed., New York: Macmillan Publishing Co., v.1, p.94-97.
51. Gellman, Jerome, 1981, "Theological Realism", ***International Journal for Philosophy of Religion***, Vol.12, Issue.1, p.17-27.
52. Hasker, William, 2005, "Analytic Philosophy of Religion", in ***The Oxford Handbook of Philosophy of Religion***, William J. Wainwright (ed), New York, Oxford University Press Inc.
53. Hick, John H., 1990, ***Philosophy of Religion, Prentice Hall Foundations of Philosophy Series***, New Jersey, Prentice-Hall Inc., 4th ed.
54. Hick, John, 1993, "Religious Realism and Non-Realism: Defining the Issue" in Joseph Runzo (ed), ***Is God Real?***, London, Macmillan Press Ltd., p.1-16.
55. Klubertanz, G. P., 2003, "Analogy", in ***New Catholic Encyclopedia***, 2nd ed., Washington D. C., Thomson / Gale, V.1, p.371-377.
56. Peterson, Michael and others, 1991, ***Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion***, New York, Oxford University Press.
57. Turner, Denys, 1999, "The Darkness of God and the Eucharistic Presence"; ***Modern Theology***, v.15, n.2, p.143-158.