

معاد جسمانی صدرالدین شیرازی از منظر زبان دین

احمد زارعی حسن یقعه*

امیرعباس علی زمانی**

[تاریخ دریافت: ۹۶/۰۱/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۳/۱۰]

چکیده

معنای زبان دین یکی از مباحث داغ فلسفی در این روزگار است. فیلسوفان زبان دین به جد این مسئله را کاویده و دیدگاه‌های مختلفی از قبیل بیان‌ناپذیری، نظریه الاهیات سلبی، نظریه تمثیل، نظریه تنزیهی عرفانی، نظریه کارکردگرایی و نظریه بی‌معنایی را مطرح کرده‌اند. در این میان، برخی از پژوهشگران با مطالعه آثار صدرای شیرازی، به عنوان یکی از فیلسوفان بسیار مهم عالم اسلام، به استخراج دیدگاه وی در حوزه زبان دین پرداخته‌اند. نتیجه این بررسی‌ها آن است که وی زبان دین را لایه‌لایه و ذومراتب دانسته که واژه‌های آن در هر عالم معنای خاص همان عالم را دارد. سبک صدرای در تعریف واژه‌های زبان دینی توسعه در معنا و فاصله‌نگرفتن از معنای حقیقی است. در این نوشتار، به بررسی دیدگاه وی در دو حوزه زبان دین، یعنی معناشناسی اوصاف الاهی با تأکید بر صفت وجود و تحلیل معناشناسی زبان دین در قلمرو معاد می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: صدرالدین شیرازی، زبان دین، معاد جسمانی، صراط.

مقدمه

تاکنون در کتاب‌های فلسفی، بحث‌های زبان دین در مهم‌ترین گزاره‌های کلامی، یعنی اوصاف مشترک بین خدا و انسان متوقف شده و فیلسوفان دین، معاد و موضوعات مربوط به آن از قبیل قبر، حشر، صراط، و میزان را کمتر محور بحث فلسفی خویش در زبان دین قرار داده‌اند. از این‌رو بر آن شدیم تا زبان دین را در قلمرو معاد بررسی کنیم. البته این کار و بررسی این حوزه از گزاره‌های کلامی با محوریت زبان دین از دیدگاه تمام فیلسوفان در این مختصر نمی‌گنجد. لذا در این نوشتار فقط دیدگاه‌های صدرای شیرازی بررسی می‌شود.

زبان در صورتی دینی می‌گردد که اهداف متبوع دین را تعقیب، و باورهای گوناگون دینی را بیان کند (Donavan, 1985). عبارت «دینی» در ترکیب «زبان دینی» به جای آنکه صفتی دانسته شود که توصیف‌کننده نوع خاصی از زبان است، بهتر است قیدی دانسته شود که بیانگر شیوه خاصی از به‌کاربردن زبان است (ibid.). زبان دین قسمی زبان طبیعی محسوب نمی‌شود، بلکه دینی‌بودن زبان به معنای شیوه کاربرد آن در زمینه دین است. به عبارت دیگر، زبان در صورتی دینی می‌شود که در تعقیب اهداف دینی و در راستای بیان باورهای دینی به کار رود (علی‌زمانی، ۱۳۸۶: ۱۳۸۶). این تعریفی است که امروز از زبان دین می‌شود و واضح است که در زمان صدرای شیرازی بحث فلسفی زبان دین به معنای امروزی آن مطرح نبوده، ولی پژوهشگران معاصر با بررسی مبانی فلسفی صدرای نظریه‌ای مبنی بر «اشتراک در معنا و تشکیک در وجود» در موضوع صفات مشترک بین انسان و خداوند (نک: علی‌زمانی، ۱۳۸۶: ۳۵۷) یا «رمزی و نمادین بودن زبان دین» (حسینی، ۱۳۹۰) از آثار این فیلسوف بزرگ استخراج کرده و به نام وی در فلسفه زبان دین به ثبت رسانده‌اند. این نظریه در کنار دیگر نظریه‌های مطرح در زبان دین از قبیل نظریه بیان‌ناپذیری، الاهیات سلبی، نظریه تمثیل، و نظریه تنزیهی عرفانی مطرح می‌شود.

صدرای متکلمان و فلاسفه را در فهم زبان دین به چهار گروه تقسیم کرده است:

۱. اکثر معتزله و گروهی از متفلسفان که در از بین بردن ظواهر اسراف می‌کنند و حقایقی مثل حساب، میزان، صراط، کتاب، مناظره بین اهل بهشت و اهل جهنم را به معنایی غیر از معنای ظاهری آنها حمل کرده‌اند (همان).

۲. حنبلی‌ها که در «حسم» و از بین بردن عقل به قدری زیاده‌روی کرده‌اند که حتی تأویل آیه «کن فیکون» (بقره: ۱۱۷) را هم ممنوع دانسته و معتقدند خطاب الهی خطاب به شکل حرف و صوت است و این خطاب را حتی گوش انسان هم می‌تواند بشنود (همان: ۸۵).

۳. اشعریه که کوشیده‌اند در باب تأویل و حمل بر غیرظاهر جانب احتیاط را رعایت کنند و میانه‌رو باشند. به همین دلیل در آنچه از کتاب و سنت درباره مبدأ وارد شده در تأویل را باز کرده و در باب هر آنچه در احوال معاد آمده در تأویل را بسته‌اند (همان).

۴. عده‌ای از فلاسفه و علمای طبیعی که راه میانه‌روی و احتیاط را در این دیده‌اند که آنچه در باب آخرت وارد شده به آلام و نعمت‌های عقلی تأویل برند و به طور کلی قائل به مجازگویی زبان دین در قلمرو معادند.

رمزی و لایه‌لایه بودن زبان دین

صدرا با افراط و تفریط خواندن این روش‌ها در تفسیر زبان دین می‌فرماید: «فهم اسرار تأویل و تنزیل بالاتر از آن است که با قدرت فکر اهل اعتزال مثل زمخشری و قفال و بقیه متکلمین و متفلسفین فهمیده شود» (شیرازی، ۱۳۶۳: ۸۱). آنگاه به روایت ابوبصیر اشاره می‌کند که بر اساس آن فهم محکم و متشابه قرآن، که به عنوان متن کتاب مقدس مسلمانان از مهم‌ترین مصادیق زبان دینی است، کار راسخون در علم، یعنی حضرت علی (ع) و اولاد بزرگوار آن حضرت است (همان). از نظر وی، فهم معنای زبان دین (قرآن) ده ادب دارد و بدون این آداب نمی‌توان درک صحیحی از قرآن داشت. این آداب به ترتیبی که صدرا در *مفاتیح الغیب* ذکر می‌کند از این قرار است: فهم عظمت کلام الهی، تطهیر قلب از معاصی، تطهیر از عقاید فاسد، حضور قلب، تدبّر، تخلی از مواضع فهم، تأثر و وجد، ترقّی و تبرّاً (همان: ۵۸). از نظر وی، زبان دین، زبانی حقیقی و رمزی است که لایه‌های مختلف دارد (همان: ۱۱). اما معنای برداشتی فیلسوف از زبان دین نباید با ظاهر آیات قرآن تناقض داشته باشد، بلکه باید کامل‌کننده آن و راهی برای عبور از ظاهر به باطن و معنای لفظ باشد (همان: ۸۴).

به عقیده وی، در فهم و تفسیر زبان دین باید به این نکات توجه کرد:

۱. در تفسیر زبان دین نباید ظاهر آن را از بین برد و اقتضای زبان دین باقی‌ماندن ظواهر به حال خود است.
 ۲. هیچ‌گاه نباید منطوق و عین ظاهر قرآن و سنت را به تأویل برد مگر به همان صورت و هیئتی که از جانب پروردگار و رسول ذکر شده است.
 ۳. هر تأویل، کشف معنا یا دست‌یابی به رمز تأویل از جانب فیلسوف نباید ظاهر و فحوای زبان دین را نقض کند. به عبارت دیگر، معنای برداشتی فیلسوف نباید با معنای ظاهری زبان دین مخالفت داشته باشد.
- پس از مطرح کردن این اصول در روش برداشت از متن زبان دین، خود صدرا دست به تحلیل معناشناختی نمونه‌ای از اصطلاحات زبان دین می‌زند. وی می‌کوشد قوانین یادشده را در استخراج معنا از اصطلاح یادشده کاملاً رعایت کند. یعنی هم ظاهر لفظ را حفظ کند و هم مخاطب را به عمق معنای کلام الاهی رهنمون شود. مثال صدرا مسئله عرش و کرسی پروردگار است و به این شکل دست به تأویل می‌زند:
۱. هر چه خداوند متعال در عالم صور خلق کرده دارای نظیری در عالم معنا است؛ و هر آنچه در عالم معنا خلق کرده دارای نظیری در عالم عقبی است. هر چه در عالم عقبی خلق کرده نظیری در عالم آخرت دارد و هر آنچه در عالم آخرت خلق کرده نظیری در عالم اسما دارد و هر چه در عالم اسما باشد نظیری در مقام غیب‌الغیوب دارد. بنابراین، مخلوقات دنیا دارای وجودهای متعالی‌تر در عوالم آخرت، عالم اسماء الاهی و مقام غیب‌الغیوب‌اند.
 ۲. بر اساس این قانون هر آنچه در دنیا وجود دارد قالب و مثال عالم ارواح است. بنابراین، مثلاً بدن انسان در دنیا، قالب و مثال روح او در عالم ارواح است؛ و هر آنچه در عالم ارواح باشد شبح و مثال چیزهایی است که در عالم اعیان عقلیه ثابت است. اعیان عقلیه نیز مظاهر اسماء الاهی‌اند و اسم خداوند متعال عین وجود مقدس او است.
 ۳. خدای متعال در دنیا و آخرت چیزی خلق نکرده مگر آنکه نمونه آن در وجود انسان باشد. و انسان خلاصه هستی است.
 ۴. حقیقت عرش و کرسی و استواء بر عرش و تمکن بر آن با یک مثال در این عالم در قیاس با انسان حل می‌شود.

مثال عرش در ظاهر عالم انسان، قلب صنوبری شکل او است.
مثال عرش در باطن عالم انسان، نفس حیوانی (نفسانی) او است.
مثال عرش در باطن باطن عالم انسان، نفس ناطقه است که قلب معنوی انسان محسوب می‌شود؛ جایی که محل استواء روح انسان (جوهر علوی نورانی مستقر بر انسان) است و به خلافت الاهی در این عالم وجود دارد.

مثال کرسی در ظاهر عالم بشری، سینه انسان است.
مثال کرسی در باطن روحانی عالم بشری، نفس طبیعی او است که آسمان، قوای هفت‌گانه طبیعت، و زمین، قابلیت جسد را در بر می‌گیرد.

مثال کرسی در باطن باطن عالم بشری، نفس حیوانی است که موضع قدم راست ناطقه و قدم چپ مدرکه و محرکه است.

برای همین است که عرش با آن عظمت و نسبتی که با پروردگار دارد از نظر وسعت مساوی وسعت قلب عبد مؤمن است. چون قلب مؤمن مثال و قالب عرش الاهی است. چنان‌که در حدیث ربانی آمده است: «لا یسعی ارضی و لا سمائی و لکن یسعی قلب عبدی المؤمن».

صدرا معتقد است با فهم این مثال و به‌کاربردن این الگو در تمام گزاره‌های زبان دین می‌توان از ظاهر کلام به عمق معنای آن راه یافت. ضمن اینکه چنین تأویلی با ظاهر کلام کاملاً تطبیق دارد و لازم نیست دست به تأویل خلاف ظاهر و منطوق زبان دین زد (شیرازی، ۱۳۶۰: ۸۹).

نتیجه‌ای که از بیان صدرا گرفته می‌شود این است که:

۱. هر موجودی دارای وجودهای متعدد در سلسله عوالم سیر صعودی به سمت پروردگار متعال است. اولین مرحله این وجودهای متعدد وجود در دنیا است.
۲. زبان دین هم هنگامی که از مقام غیب‌الغیوبی تنزل کرده و از عوالم مختلف گذشته تا به عالم دنیا رسیده در هر عالمی وجودی دارد و طبق همان وجود معنای مخصوص همان عالم را دارد.
۳. پس لفظی که در کتاب مقدس ذکر شده علاوه بر معنای ظاهری دارای معانی بالاتری مطابق با عوالم بالاتر است. به تعبیر دیگر، زبان دین در معنا لایه‌های مختلفی دارد که آخرین لایه معنای آن در دنیا تعبیر می‌شود.

۴. معنای زبان دین مراتبی دارد، چنان‌که تمام هستی دارای مراتبی است. همچنان‌که دنیا ضعیف‌ترین مرتبه هستی است معنای زبان دین در قواره دنیا سطحی‌ترین معنا بوده و برای دستیابی به حقیقت معنای آن باید به عوالم دیگر توجه کرد.

۵. شاید بتوان از این بیان صدرا چنین نتیجه گرفت که هر چه نفس آماده‌تر باشد و از عوالم بالاتر از دنیا اطلاع بیشتری داشته باشد می‌تواند معانی دقیق‌تری از کلام الاهی دریافت کند. برای همین است که در فهم زبان دین از ما خواسته شده که به راسخون در علم مراجعه کنیم؛ یعنی ائمه اطهار (ع) که از نظر مقام در درجه عصمت قرار دارند و تسلط آنها بر عوالم علوی بسیار بیشتر از عالم دنیا است.

زبان دین در آثار صدرالدین شیرازی

تحلیل معناشناختی برخی از گزاره‌های زبان دین در قلمرو معاد از نگاه صدرا

۱. قبر

قبر از نظر مردم در دنیا یعنی محل دفن میت. اما این کلمه معنای دیگری در عالم برزخ دارد. از نظر صدرا، بدن محسوس مرکب از جوهرهای متعدد است که از اجتماع آنها ابعاد ثلاثه و طبیعت پدید می‌آید (شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۸۶). هنگامی که اجل فرا رسد هر یک از جوهرهای تشکیل‌دهنده بدن محسوس به عالم خود باز می‌گردند. عرض، قائم به غیر است و نمی‌تواند از موضع دنیا به موضع آخرت منتقل شود. اعراض محسوس از قبیل کم، کیف و وضع به سبب تبعیت از طبیعت در حال استحاله ممکن نیست به دارالقرار آخرت منتقل شوند (همان). عرضی که شأن آن تجدد و تدرج است، مثل حرکت و زمان که ظرف حرکت است، نمی‌تواند به عالم ثبات و بقا منتقل شود (همان). هنگامی که مرگ بین جوهرهای تشکیل‌دهنده بدن دنیایی مفارقت ایجاد کرد و ترکیب و هیئت آنها را متلاشی کرد، اعراض این جوهرها هم از بین می‌روند اما خودشان باقی می‌مانند. مدت‌زمانی که اعراض و هیئت جسم متلاشی می‌شود مدت‌زمان عالم قبر و برزخ تا قیامت است. در طول این مدت انسان مثل کسی است که در خواب است: «حالة البرزخ التي هي حالة بين الموت والحياة الثانوية مثل حالة النائم» (همان). سپس در معاد جسمانی مجدداً جسم دیگری از ترکیب این جوهرهای باقی‌مانده تشکیل می‌شود،

با ترکیب جدیدی که این بار فسادپذیر نیست: «ثم اذا جاء وقت العود ركب الجسم من تلك الجوهر ترکیبا لا یقبل الفساد» (همان). پس جسم اخروی از جوهرهای مجرد دنیا بدون عرض و بدون صفات زائل تشکیل می‌شود و مواد تشکیل‌دهنده آن فسادپذیر نیستند. لحظه مرگ، نفس از بدن جدا شده و دیگر چیزی از هیئت‌های بدنی همراه او نیست. پس از مرگ نیز نفس با قدرت و هم خود عین همان انسانی را که در دنیا بوده (و جسم داشته) درک می‌کند؛ همان‌طور که در خواب خود را درک می‌کند. همچنین، تمام عقوبت‌هایی را که بر او وارد می‌شود به همین شیوه درک می‌کند و این عذاب قبر است. صدرا در *مفاتیح الغیب* پنج نوع قبر برای انسان ترسیم می‌کند. قبر زمین، قبر قالب، قبر قلب، قبر روح و قبر نفس که متناسب با این پنج قبر بعث دارد (همان: ۶۱۳).

نقد: از نظر صدرا، قبر در دنیا معنایی دارد و در برزخ معنای دیگری متناسب با عالم برزخ دارد که خیال انسان در معنای برزخی قبر نقش مهمی بر عهده دارد. لایه‌لایه بودن معنای واژه‌های ناظر به آخرت از نگاه صدرا در تفسیر واژه «قبر» در حوزه معاد کاملاً روشن است. یعنی قبر هم مثل بقیه گزاره‌های زبان دین معانی مختلف دارد و هر انسانی پنج قبر دارد. داشتن پنج قبر و بعث از هر یک از این قبور، توسعه‌ای است که صدرا در معنای قبر داده و بسیار زیبا است. اما پرسشی که به ذهن می‌آید این است که: قبری که در آیات قرآن به آن اشاره شده کدام یک از این قبرها است؟ قبری که اموات به یک‌باره در قیامت از آن برانگیخته می‌شوند کدام مصداق از این قبرها است؟ آیات بسیاری در قرآن حاکی از بیرون آمدن اموات از قبر و محل دفن آنها است (نک: اعراف: ۲۴ و ۲۵؛ مریم: ۶۶-۶۸؛ مؤمنون: ۳۳-۳۸؛ یس: ۵۱-۵۴؛ طه: ۵۵؛ ق: ۴۱-۴۴؛ قمر: ۶-۸؛ معارج: ۴۲-۴۴؛ نوح: ۱۷ و ۱۸؛ عبس: ۱۷-۴۲؛ انشقاق: ۱-۱۹؛ زلزال: ۱-۸؛ عادیات: ۹-۱۱). قبری که در قرآن به آن اشاره شده کدام یک از این قبور است؟ آیا متناسب با هر قبری نوعی قیامت بر پا می‌شود؟ که این با صریح قرآن ناسازگار است. تلاش صدرا ستودنی است، اما واقعیت این است که اگر تمام واژه‌های زبان دین این‌گونه معنا شود مخاطبان این زبان چگونه می‌توانند برداشت صحیحی از آن داشته باشند؟ چگونه می‌توان این معنا را به مردم انتقال داد؟ اگر این روش صحیح باشد هر فیلسوف با مشرب فلسفی خود می‌تواند تفاسیر و مصادیقی زیبا از قبر مطرح کند و هیچ دلیلی ندارد که انواع قبر در همین پنج

قسمی که صدرا فرموده منحصر شود. آیا اگر این گونه برداشت از متن دینی در بین فلاسفه و متکلمان باب شود معانی انتزاعی شمارش پذیر است؟ واضح است که این تفاسیر فقط با مبانی مقبول نزد صدرا در فلسفه قابل فهم است. در صورتی که بیان دینی بیانی عمومی است که باید به تمام مشرب‌های فلسفی سازگار باشد. در همین معنای معاد جسمانی مستفاد صدرا، هم معاصران و هم تابعان وی و حتی طرفداران حکمت متعالیه شبهات و اشکالات فراوانی مطرح کرده‌اند. در برداشت از گزاره‌های ناظر به معاد باید به سمت و سویی رفت که این بیان‌ها قدرت برانگیختن و بازدارندگی خود را از دست ندهند.

۲. حشر

از نظر صدرا، زمان از جهتی علت دگرگونی و پی‌درپی آمدن (تعاقب) و پوشیدگی (احتجاب) است و مکان نیز از جهتی باعث تکثر و جدایی و مخفی‌بودن (اغتیاب) است (شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۴۰). این دو عامل در دنیا باعث مخفی‌بودن موجودات از همدیگرند. هنگامی که حجاب‌های بین خلایق در روز قیامت برداشته شود همه مخلوقات، اولین و آخرین در یک جا جمع می‌شوند (همان). یکی از نام‌های قیامت «یوم الفصل» است (صافات: ۲۱). دنیا دار اشتباه و مغالطه است که در آن حق و باطل با همدیگر اشتباه می‌شوند و وجود و عدم، خیر و شر، نور و ظلمت با همدیگر در تقابل‌اند (شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۴۰). دلیل این تقابل محدودیت دنیا به زمان و مکان است و هنگامی که زمان و مکانی در میان نباشد همه موجودات متفرق می‌شوند و خدای متعال طیب و خبیث را از هم تفکیک می‌کند و افراد متخاصم دست از خصومت با یکدیگر برمی‌دارند (همان). میان این فصل و جدایی مخلوقات و جمع شدن هم‌زمان آنها در روز قیامت منافاتی نیست (همان). حشر خلایق بر حسب اعمال و ملکه‌های آنها به اشکال مختلفی است: «اعلم أن حشر الخلائق علی انحاء مختلفة علی حسب اعمالهم و ملکاتهم» (همان). از آنجا که تکرار افعال مختلف باعث حدوث اخلاق و ملکه‌های متفاوتی می‌شود، هر صفت و ملکه‌ای که در دنیا بر انسان غلبه کرده باشد، در آخرت با صورتی متناسب با آن محشور می‌شود (همان). کارهای اشقیاء بر حسب همت کوتاهی که دارند از راه‌یابی به عالم ملکوت قاصر است و در برزخ حیوانی می‌ماند. از آنجا که

تصورات آنها در اهداف حیوانی منحصر است در آخرت هم به همان صورت حیوانی محشور می‌شوند. آیات قرآنی نیز که بر حشر حیوانات دلالت دارند (تکویر: ۵) ناظر بر همین معنا هستند. عده‌ای از مردم به صورتی محشور می‌شوند که صورت میمون و خوک از صورت آنها بهتر است (شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۸۸؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۲۷؛ همو، ۱۹۸۱: ۲۲۷/۹). در باطن هر انسانی (فی اهابها) حیوانی با جمیع اعضا و حواس و قوا نهفته است. این حیوان اکنون موجود است و با مرگ بدن عنصری گوشتی از بین نمی‌رود: «لایموت بموت البدن العنصری اللحمی» (همان).

حیات بدنی که روز قیامت محشور شده و ثواب و عقاب می‌بیند مثل حیات بدن دنیایی نیست که از خارج به آن وارد شود، بلکه حیات آن مثل حیات نفس، ذاتی است. این حیوان، حیوانی متوسط بین حیوان عقلی و حیوان حسی است که در آخرت به صورت اعمال و نیت انسان محشور می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۸۹؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۴۳؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۲۷؛ همو، ۱۹۸۱: ۲۲۸/۹).

مجموع زمان و آنچه مطابق با زمان است مثل یک ساعت است و آن ساعت هم شأنی از شئون الهی است که مشتمل بر تمام شئون جاری در هر روز و هر ساعت است: «هی شأن واحد من شئون الله مشتمل علی شئون التجلیات الواقعة فی کل یوم و ساعة» (شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۶۳؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۸۹). همچنین، مجموع مکان‌های دنیا نیز در نظر الهی مثل مجموع آنات متصل‌اند. بنابراین، همه زمین‌ها از آزال و آباد با جمیع زمان‌ها به صورت زمین واحد و زمان واحد به همراه جمیع مخلوقات در برابر ملائکه و انبیا و شهدا و پروردگار عالم حاضر می‌شوند (همان).

صدرا با تأکید بر حشر جسمانی معتقد است انسان در دنیا می‌تواند به فرشته یا شیطانی درنده تبدیل شود. اگر علم و تقوا بر او غالب شود به فرشته تبدیل می‌شود و اگر غضب و تهاجم به دیگران بر وی غلبه کند به شیطان تبدیل خواهد شد (همو، ۱۳۶۱: ۲۴۱). وی با اشاره به شبهه آکل و ماکول با تأکید بر اینکه بین بدن روز حشر و بدن این دنیا، این‌همانی واقع است کیفیت این‌همانی این دو بدن را توضیح می‌دهد. از نظر او، هنگامی که بدن‌ها از قبور مبعوث می‌شوند به شکلی هستند که هنگامی که دیگران آنها را می‌بینند می‌گویند: «این فلانی است! این فلانی است!» (همو، ۱۳۵۴: ۳۹۶). این بدن‌ها مثل و اشباح نیستند، بلکه وجود آنها به شکلی است که ذات و حقیقت انسان با این

بدن‌ها کاملاً تطبیق داشته و یکسان است: «الابدان الانسانية یجب ان یکون مما یرصدق علیها ذوات الناس و حقائقها دون امثالها و اضلالها» (همان).

از نظر صدرا، انسان در این عالم نوع واحدی است که افراد یکسان دارد. اما در سرای آخرت انواع انسان شمارش‌ناپذیر است؛ چراکه صورت نفسانی انسان یا همان باطن که در آخرت ظاهر می‌شود متناسب با ملکه‌های اخلاقی است که انسان در دنیا کسب کرده است. در قیامت هر کس با چهره‌ای متناسب با اخلاقیاتی که در دنیا داشته محشور می‌شود: «یَوْمَ یُنْفَخُ فِی الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا» (النبأ: ۱۸). البته حشر مخلوقات به حسب اعمالی که داشته‌اند متفاوت است.

انسان‌های شقی به حسب همت قاصر و نازلی که دارند همواره دارای تصورات شهوانی و غضبانی هستند. بنابراین، روز قیامت به شکل حیواناتی درمی‌آیند که شهوت و غضب در آنها غلبه دارد؛ و در حدیث نبوی آمده است که «یحشر الناس علی صور نیاتهم» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۰/۵)؛ «و یحشر الناس علی صورة تحسن عندها القردة والخنزیر» (همان: ۳۲۹/۹). در درون هر انسان، حیوانی برزخی با جمیع اعضا و اشکال و قوا و حواس وجود دارد. این حیوان برزخی یا حیوان انسان‌صفت به هنگام حیات انسان وجود دارد و با مرگ بدن از بین نمی‌رود و به حیات خود ادامه می‌دهد. روز قیامت هم با جسم و صورت متناسب خود محشور می‌شود و ثواب و عقاب می‌بیند. تفاوت این بدن با بدن دنیایی در این است که حیات بدن عنصری دنیایی از امور خارجی ناشی می‌شود؛ اموری مثل غذا خوردن و تنفس، اما حیات حیوان برزخی مثل حیات نفس ذاتی است (شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۶۵).

نقد: بر اساس توصیف صدرا، کمالات یا رذایل اخلاقی به ملکه تبدیل شده و صورت اخروی انسان را می‌سازند. یعنی انسان با اعمالی که در دنیا انجام می‌دهد صورت اخروی خود را شکل می‌دهد. مثلاً کسی که شهوت‌ران باشد به شکل خوک محشور می‌شود. پرسش این است که: آیا این شخص که صورت خوک دارد انسان است و به صورت خوک ظهور پیدا کرده یا به سبب اعمال بدش نفس او هم تنزل پیدا کرده و به نفس متناسب با قالب خوک تبدیل شده است؟ بیان صدرا با شکل دوم سازگار است؛ چراکه شخص صورت اخروی خود را ساخته و این صورت با نفس او سازگار است. در واقع، این نفس او است که به اندازه نفس خوک تنزل پیدا کرده است.

خوک شدن انسان در صورتی عذاب محسوب می شود که انسان باشد و مجبور باشد مثل خوک زندگی کند. اما با این توصیفی که صدرا انجام داده انسان وقتی به خوک تبدیل شد هم نفسش تنزل پیدا کرده و هم جسمش متناسب با خوک است. پس او به خوک تبدیل شده که خوک بودن برایش دیگر عذاب محسوب نمی شود. طبع انسان در دنیا به طبع خوکی تبدیل می شود و در آخرت با همین طبع خوکی زندگی می کند. این نمی تواند عذاب باشد، چون حیات او با شخصیت جدیدی متناسب است که پیدا کرده است.

مشکل دومی که باعث دور شدن توصیف صدرا از نص قرآن می شود این است که حداقل نمونه های قرآنی احیای اموات در دنیا، که برای اثبات معاد بیان شده، مثل احیای پرندگان برای حضرت ابراهیم (ع)، زنده شدن عزیر پیامبر و زنده شدن مقتول بنی اسرائیل از جمله نمونه های احیای اموات است که در قرآن به آنها اشاره شده و دقیقاً روح به همین جسم عنصری بازگشته است. در صورتی که در توصیف صدرا جسم اخروی از طریق خیال ساخته می شود و عجب الذنب که همان خیال باشد با نفس به آخرت می رود و نفس با استفاده از آن به ساخت بدن اخروی اقدام می کند. صدرا در تفسیر سوره یس به نقل از ابن عربی می گوید هر انسانی به وسیله توهم در نیروی خیال خود چیزهایی می سازد که جز در خیال وجود ندارند. اما عارف با قصد و همت خود چیزهایی می آفریند که بیرون از عالم خیال وجود دارد و می تواند با استمرار قصد خود، آنها را در عالم خارج نگه دارد. در واقع، اصل این سخن از ابن عربی است و چیزی که صدرا به آن افزوده این است که در عالم پس از مرگ همه انسان ها، اعم از خوب و بد، این توانایی را پیدا می کنند که موجودات متصور در خیال خود را در عالم خارج بسازند و آنها را در عالم خارج نگه دارند.

از این گذشته بیان صدرا در توصیف بدن اخروی گاهی متناقض به نظر می رسد. گاهی می گوید بدن اخروی عین اعاده بدن دنیوی نیست: «والتحقیق ان الابدان الاخریة مسلوب عنها کثیر من لوازم هذه الابدان فان بدن الآخرة کظل لازم للروح و کعکس و مثال له بخلاف هذه البدن المستحیل الفاسد» (شیرازی، ۱۳۸۷: ۸۷؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۸۳/۹)؛ «و من آراء السخیفة ایضاً اعتقاد اکثر الناس أن اجسام اهل الجنة اجسام لحمية و اجساد طبیعیة مثل اجساد اهل الدنيا مرکبة من اخلاط اربعة قابلة للاستحالات والتغیبات

معروضه للآفات» (همو، ۱۳۵۴: ۴۶۱)؛ و گاهی می گوید بدن اخروی عین همان بدن دنیوی است: «بدن الانسان المشخص الذی مات باجزائه بعینها لا مثله» (همان: ۳۷۶).
و ضمن اینکه تفاوت بین جسم عنصری و جسمی که صدرا توصیف می کند در واقع تفاوت بین جسم و غیرجسم است. جسمی که محدودیت های این جسم مادی را نداشته باشد دیگر جسم محسوب نمی شود.

۳. قیامت

از نظر صدرا، هر کس که می میرد قیامت صغرای او بر پا می شود. قیامت ذومراتب است و هر آنچه در قیامت کبرا باشد نظیری در قیامت صغرا دارد (همو، ۱۳۶۳: ۲۹۸). با این حساب معنای قیامت و معاد از نفسی به نفس دیگر متفاوت است و هر چه مرتبه نفس بالاتر باشد معنای قیامت او نیز نسبت به همان مرتبه تفاوت خواهد داشت. از نظر صدرا، انسان در طول زندگی خود انقلاب های متعددی داشته و اطوار مختلفی را پشت سر گذاشته است. صورت نطفه، صورت حیوانی، صورت عقلانی مراتبی است که انسان طی کرده و این دگرگونی تا بی نهایت ادامه دارد (همان).

نقد: معیار صدرا در معنای گزاره های زبان دینی در این تفسیر کاملاً مشهود است. وی در تفسیر قیامت آن را دارای مراتب دانسته و البته مراتب مختلف معنای این کلمه را طوری مطرح کرده که از نظر معنا متحد باشند تا کار به مجازگویی و حمل لفظ بر معنای مجازی نرسد.

اما بر اساس نصوص دینی، قیامت عالمی است که یک دفعه حاصل می شود و همه مخلوقات با همدیگر محشور می شوند: «ذلک یوم مجموع له الناس» (هود: ۱۰۳). بر اساس توصیف قرآنی، در قیامت همه مردم یک جا از قبر برانگیخته می شوند. اگرچه حال افراد در قیامت متفاوت است، اما باعث نمی شود بگوئیم قیامت افراد مختلف است. نه، قیامت یکی است و حال مردم در آن متفاوت است. ضمن اینکه صدرا در بیان شروط تفسیر زبان دین می گوید برداشت فیلسوف نباید از ظاهر نص دینی فاصله داشته باشد. برداشت خود وی با آنچه در قرآن و روایات درباره قیامت وارد شده تفاوت فاحشی دارد؛ چراکه قیامت وارد شده در قرآن امری خارجی است نه نفسی محض. وی بر تفاوت قیامت افراد تأکید دارد، در صورتی که بر اساس بیان قرآن قیامت یکی است

ولی حال مردم در آن متفاوت است. تفاوت حال دلیل بر تفاوت نوع نمی‌شود. مثل اینکه همه موجودات در این دنیا حیات دارند، اگرچه نوع حیات آنها با همدیگر متفاوت است اما نمی‌توان این تفاوت را تفاوت در دنیای آنها دانست، بلکه همه آنها در یک دنیا ولی در حالت‌های گوناگون زندگی می‌کنند، مگر آنکه کلمه «دنیا» را مطابق با محیط پیرامونی شخص معنا کنیم که مجازگویی است. اگر گفته می‌شود فلان شخص برای خودش عالمی دارد معنایش این نیست که او در عالمی غیر از این عالم زندگی می‌کند، بلکه معنایش این است که در این عالمی که بقیه موجودات هم حضور دارند وضعیت ویژه‌ای دارد. پس نهایت چیزی که با توجه به توصیف قرآن از قیامت می‌توان گفت این است که قیامت واحد است ولی حال افراد در آن متفاوت است.

۴. حساب و میزان

صدرا با بیان اینکه هر امری میزانی دارد و میزان بررسی اعمال و اقوال با میزان اجسام سنگین متفاوت است برخی میزان‌ها در علوم مختلف را معرفی می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۹۶/۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۶۵۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۳۶؛ همو، ۲۷۰: ۱۳۶۱؛ همو، ۱۳۵۴: ۴۵۸)؛ مثلاً میزان مواقیت اسطرلاب. اسطرلاب وسیله‌ای برای به دست آوردن طول و عرض جغرافیایی محل، ارتفاع کوه‌ها، پهنای رودخانه‌ها، محاسبه ساعت طلوع و غروب آفتاب است. مسطره (خط‌کش) و فرجار (پرگار) وسیله اندازه‌گیری خط و دایره، شاقول میزان اندازه‌گیری کجی و برآمدگی دیوار، و عروض میزان شعر، و ذوق سلیم میزان معانی دقیق است (همو، ۱۳۵۴: ۴۵۸). میزان هر چیزی باید از جنس همان چیز باشد. روز قیامت که افعال و اقوال، اسرار، ضمائر، افکار و عقاید و نیت مردم محاسبه می‌شود باید با میزانی که توانایی محاسبه این امور را دارد محاسبه شوند (همان).

هر فعلی در نفس فاعل آن اثری دارد. بعضی از افعال برای انسان ثبات و استقرار و آرامش به بار آورده، اضطراب و تزلزل را از او زائل می‌کنند (شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۵۱). پس می‌توان ثقل و سنگینی را به آنها نسبت داد؛ مثل اجرام سنگین (اثقال) که از حرکت کشتی جلوگیری می‌کنند و باعث سکون آن می‌شوند (همان). بعضی افعال سبب تحیر نفس و اضطراب آن می‌شوند و باعث می‌گردند از هوا و هوس پیروی کند و دنبال اعراض متفرقه باشد. این افعال را می‌توان به سبکی و خفت نسبت داد؛ چراکه شیء

سبک و خفیف با اندک محرکی به آسمان می‌رود و حرکاتش هیچ نظمی ندارد (همان: ۶۵۲). نتیجه متابعت از هوای نفس و حرکت انسان تحت تأثیر آن، هدایت شدن به هاویه است. صدرا به آیات «فأما من ثقلت موازینه فهو فی عیشة راضیه * و اما من خفت موازینه فأمه هاویه» استشهاد می‌کند. خدای متعال انسان را از گل و شیطان را از آتش خلق کرده است. اقتضای طبع آتش سبکی و خفت و حرکت، و اقتضای طبع زمین استقرار و سکون است. افعال شیطانی موجب سبکی و اضطراب می‌شود و افعال انسانی اقتضای سکون و آرامش و اطمینان دارد: «کل یعمل علی شاکلته» (همان: ۶۵۲). هر عملی از اعمال حسنه مثل نماز، روزه، حج و غیره تأثیر معینی در خلاصی قلب از رنج اسارت دنیا و قید شهوات و نورانی شدن آن دارد که جز خدای متعال کسی میزان این تأثیر را نمی‌داند. هر یک از اعمال سیئه نیز قدر معینی باعث دور شدن نفس از عالم رحمت و تاریکی (اظلام) جوهر آن می‌شود. این تأثیر را نیز فقط خدای متعال می‌داند. تمام این تأثیرات در آخرت برای مخلوقات روشن می‌شود. چون حجاب‌ها رفع شده و پرده‌ها کنار می‌رود و هر کس سنگینی اعمال و افعال خیر و شر خود را می‌داند.

انسان‌های مشرک روز قیامت وزنی ندارند. یعنی بهره‌ای از وجود ندارند: «لا قدر لهم من الوجود». هیچ عملی برای آنها وزن نمی‌شود؛ همچنین، کسانی که ملاقات با پروردگار را تکذیب، و آیات الهی را انکار می‌کنند (همان).

نقد: تا اینجا بیان صدرا گویای آن است که سنگینی و سبکی اعمال به معنای عرفی آنها نیست و باید در معنای آنها توسعه داد، اما خود وی در *سفار* مثالی می‌زند که با توصیفات یادشده تناقض دارد.

وی در تأیید این مطلب به خبر صاحب السجلات در روایات اشاره می‌کند. بر اساس این روایت، شخصی در عمر خویش هیچ عمل خیری انجام نداده بود جز اینکه یک بار کلمه توحید را بر زبان جاری کرده بود. روز قیامت ۹۹ کتاب از اعمال شری که مرتکب شده بود در مقابلش گذاشتند. هر یک از این کتاب‌ها وسعتی معادل فاصله مشرق تا مغرب داشت. این اعمال بد را روی یک کفه ترازو گذاشتند. در مقابل، یک ورقه نازک به او دادند که روی آن نوشته شده بود: «لا اله الا الله محمد رسول الله». به او گفته شد این ورقه را در کفه دیگر ترازو بگذار. عرض کرد پروردگارا این کاغذ در مقابل این همه کتاب‌های قطور به چه کار من می‌آید؟ امر شد که ورق را روی کفه

دیگر بگذار. تا گذاشت سنگینی ورقه بر کتاب‌های قطور چربید (تطییش السجلات). این روایت و نقل آن در آثار صدرا دقیقاً با آنچه درباره خفت و ثقل اعمال ذکر شد تناقض دارد؛ چراکه در روایت دقیقاً ترازو و سنگینی به معنای عرفی آن مد نظر است.

۵. صراط

از نظر صدرا، هر موجودی دارای حرکتی ذاتی به سمت آفریدگار است که عبادت فطری او محسوب می‌شود: «لکلّ شیء حركة جبلية و عبادة فطرية» (شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۹۰). انسان علاوه بر این حرکت، حرکت دیگری نیز دارد؛ حرکتی ارادی در طلب آنچه به گمانش خیر و کمال است. هر انسانی از ابتدای حدوث تا انتهای عمر دارای حرکت‌های طبیعی و انتقال‌های فطری است. اولین نشئه انسان به حسب جسم و قالب او، قوه استعدادیه است. نشئه دوم صورت طبیعی است که شأن این صورت حفظ ترکیب انسان است. نشئه بعدی صورت معدنی برای ماده بدن است که باعث رشد و نمو آن می‌شود. نشئه دیگر صورت حیوانی است که محسوسات را درک می‌کند و حرکت بالاراده دارد. این آخرین درجه صورت حسیه است. اولین درجه از صور عقلیه قوه‌ای است که نزد حکما از آن به عقل منفعل تعبیر می‌شود. در صور عقلیه نیز از صورتی به صورت دیگر منتقل می‌شود تا آنجا که به عالم عقلی متصل می‌شود و اگر توفیق داشته باشد به ملاً اعلی ملحق می‌گردد. اما اگر طبیعت بر او غلبه کند با شیاطین محشور می‌شود (همان). اقتضای اولیه نفس، تکمیل نشئه حسی و تعمیر این قالب است. سپس هنگامی که این نشئه را کامل کرد متوجه عالم دیگری می‌شود که بالاتر از این عالم است؛ عالمی شریف‌تر و نزدیک‌تر به خالق آن. این معنای صراط الاهی است که مردم را بر آن خلق کرده است: «فهذا معنی صراط الذی فطر علیه الخلق» (همان: ۲۹۱). استقامت بر این صراط و ایستادگی در آن خواست خداوند از بندگان است و برای رسیدن به همین هدف رسول خود را برای مردم فرستاده است: «و انک لتهدی الی صراط مستقیم صراط الله الذی له ما فی السموات و ما فی الارض» (الشوری: ۵۲). انحراف از این صراط موجب سقوط از فطرت و سقوط به جهنم است (همان). این صراط نازک‌تر از مو، تیزتر از شمشیر است: «و هو ادق من الشعر و احد من السیف» (همان). صراط مستقیم راه میانه بین اطراف است که عرض ندارد و بشر استقامت بر آن

را ندارد، مگر کسی که خدای متعال اراده کرده باشد (همان). به همین سبب رسول خدا فرموده است: «شبیبتی سورة هود لمكان فاستقم كما امرت». به نظر وی، صراط مستقیمی که اگر پیموده شود انسان را به بهشت می‌رساند، صورتی است که انسان مادامی که در عالم طبیعت زندگی می‌کند با اعمال قلبی برای خودش می‌سازد (همان). این صورت مثل سایر معانی غایب از حواس، صورت حسیه‌ای ندارد. هنگامی که پرده طبیعت با مرگ بالا رفت، در روز قیامت پلی محسوس برای انسان روی جهنم کشیده می‌شود. این پل از موقف انسان در قیامت شروع شده و از روی جهنم می‌گذرد و انتهایش بهشت است. هر که این پل را ببیند می‌داند ساخته چه کسی بوده و به دست چه کسی بنا شده است. این پل کشیده شده بر روی جهنم طبیعت انسان است؛ همان طبیعتی که به آن گفته می‌شود: «آیا سیر شدی؟»، می‌گوید: «هل من مزید» (شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۶۵).

صدرا در عرشیه به روایتی که مفضل بن عمر از امام صادق (ع) نقل می‌کند به عنوان مؤید دیدگاه خود اشاره می‌کند. حضرت فرمود صراط یعنی راه معرفت الاهی. صراط دو صراط است؛ صراطی در دنیا و صراطی در آخرت. صراط دنیا امام واجب‌الاطاعة است. کسی که در دنیا او را بشناسد و به هدایت او اقتدا کند در آخرت از روی صراطی که بر روی جهنم است عبور می‌کند. اما کسی که او را نشناسد قدمش بر روی صراط آخرت متزلزل می‌شود و در آتش جهنم سقوط می‌کند. همچنین، از امام صادق (ع) منقول است که ذیل آیه «اهدنا الصراط المستقیم» فرمود: «صراط المستقیم امیرالمؤمنین است» (همان: ۲۶۳ و ۲۶۴). از نظر صدرا، این احادیث معانی موافقی با اصول فلسفی وی دارند. با این بیان که نفس انسان از مبدأ حدوث تا انتهای عمر دنیوی انتقالات نفسانی و حرکت‌های جوهری بسیار دارد. با این حساب هر نفسی به اعتباری، صراطی به سوی آخرت است: «فلکل نفس صراط الی الآخرة بوجه». همان‌طور که همین نفس به اعتبار دیگری سالک محسوب می‌شود (همان). به عبارت دیگر، مسافت و متحرک بالذات یک چیزند ولی به اعتبار متغایرنند. از نظر صدرا، هر نفس، صراطی به سوی آخرت است: «فالنفوس صراطات الی العاقبة». بعضی‌ها مستقیم، بعضی‌ها منحرف‌اند. بعضی‌ها واصل و بعضی معطل‌اند. از نفوس و صراط‌های واصل هم برخی سریع و برخی دیگر کُندند. کامل‌ترین صراط‌ها نفس امیرالمؤمنین و اولاد او است

(همو، ۱۹۸۱: ۲۸۸/۹). تفاوت نفوس که به تفاوت صراط‌ها منجر می‌شود به حسب قوه نظریه و قوه عملیه است که در حدیث از آنها به صراط دنیا و صراط آخرت تعبیر شده است (همو، ۱۳۶۱: ۲۶۴). صراط دنیا عبارت است از تحصیل عدالت و نگه‌داشتن قوای سه‌گانه شهویه، غضبیه و وهمیه بین افراط و تفریط به شکلی که به هیچ سمتی متمایل نشوند، تا انسان نه فاجر باشد و نه خامل (گمنام، فرومایه)، بلکه غفیف باشد. نه متهور باشد و نه ترسو بلکه شجاع باشد. نه جربز (فریبنده) باشد و نه ابله بلکه حکیم باشد (همو، ۱۹۸۱: ۲۸۲/۹؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۶۴). از ترکیب این حد وسط‌ها باید هیئتی برای شکستن قوا (هیئة اذعانیة للقوی) و هیئتی بالابرنده و استعلایی برای روح تشکیل شود (همان). این حالت برای نفس جز با عمل به شریعت و اطاعت امام واجب الطاعة حاصل نمی‌شود و این معنای صراط در دنیا است که امام باشد (همو، ۱۳۶۱: ۲۶۵). صراط دیگر عبارت است از مرور نفس با قوه نظریه و عملیه از مراتب موجودات و اطوار حسی و نفسی و عقلی و خروج آن از نهان‌گاه‌های حجاب و پرده‌ها به سوی فراخ‌گاه‌های نور الاهی (افضیة الانوار). پس صراط مستقیم دو وجه دارد، یکی تیزتر از شمشیر که هر که بر آن توقف کند شقی است و دیگری باریک‌تر از مو که وقوف بر آن باعث قطع و فصل می‌شود (همان).

نقد: آنچه مد نظر صدرا است توسعه در معنای صراط مثل بقیه گزاره‌های زبان دین در قلمرو معاد است. از نظر وی، حرکت همه موجودات به سمت کمال مصداقی از صراط است. حرکت انسان به سمت کمال طبیعی نیز مصداقی از صراط است و به تعداد انسان‌ها در قیامت صراط داریم. البته روایتی که صدرا نقل می‌کند با معنای عرفی صراط کاملاً تطابق دارد؛ چراکه اعمال انسان در دنیا و تبعیت از حجت خدا در زندگی، کیفیت عبور او را از صراط معین می‌کند، ولی چنین توسعه‌ای در معنای صراط که هر حرکت طبیعی موجودات را به سمت کمال شامل شود به نظر زیاده‌روی در توسعه معنای کلمه صراط است، به شکلی که از معنای مد نظر شارع بسیار دور است. نکته دیگر اینکه صدرا در اینجا همان‌طور که قیامت و حشر انسان‌ها را متعدد می‌دانست صراط‌های افراد را با هم مختلف می‌داند و صراط هر شخص با اشخاص دیگر متفاوت است. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، مستفاد از بیان دینی آن است که صراط یکی و حال مردم هنگام عبور از آن متفاوت است، ولی بیان صدرا ناظر بر تعدد صراط‌ها است.

نتیجه

۱. صدرا برای برون‌رفت از شبهات رایج زمان خود درباره مسئله معاد جسمانی، مثل شبهه آکل و مأكول و شبهه اعاده معدوم، مسئله معاد را از اول طوری مطرح می‌کند که اساساً با شبهات رایج مواجه نشود و ضمناً معانی آیات را نیز به تأویل نبرد. هم معنا واقعی باشد و هم تفسیر زبان دین به گونه‌ای باشد که با ظاهر آیات در تضاد نباشد. این کار بسیار مهمی است که وی در کمال دقت انجام داده و توانسته است بین مبانی فلسفی و توصیفات قرآن در حوزه معاد جمع کند. صدرا، هم زبان دین را زبانی واقعی دانسته و هم سعی کرده مبانی فلسفی خویش، یعنی وحدت در معنا و تشکیک در وجود در مبدأ، را کاملاً در حوزه فهم زبان دین، خصوصاً در قلمرو معاد، حفظ کند. اما اشکالی که به صورت کلی بر معناشناسی صدرا از قبر و قیامت و صراط وارد می‌شود همان اشکال کلی است که بر معاد جسمانی وی وارد شده است؛ و آن اینکه برداشت وی از معاد را بسیاری از فلاسفه مخالف با ظواهر کتاب و سنت ارزیابی کرده‌اند.
۲. صدرا در خصوص دیدگاه‌های مختلف متفکران سنتی اسلامی راجع به زبان دین موضع داشته و طرفداران تعطیل و تشبیه در تفسیر اوصاف الاهی را، که جان بحث زبان دین است، تخطئه کرده است.
۳. از نظر صدرا، زبان دین رمزی، نمادین و لایه‌لایه است و برای فهم آن باید درون انسان با رعایت آداب فهم معنای زبان دین تطهیر شود تا قابلیت دست‌یابی به معنا حاصل گردد.
۴. صدرا تمام گزاره‌های زبان دین در قلمرو معاد را با همین ویژگی لایه‌لایه‌بودن و اتحاد در معنا و در عین حال داشتن مصادیق متعدد تفسیر کرده است.
۵. از نظر صدرا، زبان دین، چه در قلمرو اوصاف الاهی و چه در قلمرو معاد، لایه‌لایه و رمزی است و باید طوری آن را معنا کرد که از ظاهر لغت عدول نشود؛ کاری که خود صدرا با موفقیت انجام داده است.
۶. اگرچه صدرا برای فهم زبان دین شرایطی ذکر کرده و روش مخصوصی را پیش کشیده و تأکید کرده که در برداشت از زبان دین نباید از ظواهر نصوص فاصله گرفت ولی خود وی در برداشت از واژه‌هایی مثل «قیامت»، «قبر»، «صراط» و «حشر» قدری از ظاهر نصوص فاصله گرفته است.

منابع

قرآن کریم.

حسینی، معصومه (۱۳۹۰). «زبان دین از دیدگاه ملاصدرا و قاضی سعید قمی»، در: *اندیشه دینی*، ش ۳۸، ص ۲۳-۴۸.

دغیم، سمیح (۱۴۲۸). *موسوعة مصطلحات صدرالدین الشیرازی*، قم: ذوی القربی.

شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). *المبدأ والمعاد، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.

شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱). *العرشیه، تصحیح: غلام حسین آهنی*، تهران: انتشارات مولا.

شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح: محمد خواجوی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.

شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). *المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الكاملة، مقدمه و تصحیح: سید محمد خامنه‌ای*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.

شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الثالثة.*

علی زمانی، امیرعباس (۱۳۸۶). *سخن گفتن از خدا، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.*

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). *الکافی، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، محمد آخوندی*، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم.

Donavan, Peter (1985). *Religious Language*, Fifth Impression, London: Sildon Press.

