

## کارکردگرایی و معناشناسی اوصاف الهی از دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام آلستون

حسین نقوی\*

### چکیده

موضوع زبان دینی مسئله‌ای است که شاید بتوان گفت در تمام ادیان آسمانی مطرح است. مباحث زبان دینی، شامل چیستی زبان دینی، معناداری و معرفت‌بخش بودن انواع گزاره‌های دینی است. مهم‌ترین بخش آن مربوط به گزاره‌های کلامی است که از دیرباز مورد توجه فیلسوفان و متکلمان دینی بوده است. این نوشتار با رویکرد تحلیلی، بررسی تطبیقی آرای علامه طباطبایی و ویلیام آلستون فیلسوف دین امریکایی معاصر، در زمینه زبان الاهیات (کلام) مد نظر است. آلستون برای توجیه مشکل اطلاق گزاره‌های کلامی بر خدا، نظریه «کارکردگرایی» را مطرح می‌کند. علامه برای توجیه این مشکل، نظریه‌های «اشتراک معنوی و تشکیک در وجود»، «تأویل کلامی» و «غائیت» را مطرح می‌سازد که هر کدام در جایی کاربرد دارند. نظریه اشتراک معنوی درباره اوصاف نظیر علم، قدرت، حیات و وجود کاربرد دارد و اطلاق آنها را توجیه می‌کند. نظریه تأویل کلامی در مورد اوصاف مانند سمیع، بصیر، دارای دست بودن و مکان داشتن کاربرد دارد که این اوصاف، متعلق به ممکنات، و از ساحت الهی دور است. این اوصاف، به اوصاف دسته اول تأویل برده می‌شود و نظریه غائیت در زبان عرفی و دینی و درباره تمام اوصاف استفاده می‌شود و کاربرد و صدق آنها را توجیه می‌کند. کلید واژه‌ها: زبان دین، کلام، کارکردگرایی، غائیت، اشتراک معنوی و تشکیک در وجود، تأویل، اوصاف خدا.

\* دانش‌آموخته حوزه علمیه و دانشجوی دکتری ادیان و عرفان. مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی. دریافت: ۸۸/۱۱/۸ - پذیرش: ۸۹/۳/۸

## مقدمه

زبان دین موضوعی است که در فلسفه دین به آن پرداخته می‌شود و درباره ماهیت زبان دینی، معناداری یا بی‌معنایی آن، حقیقی یا مجازی و یا سمبلیک بودن آن و درباره انواع مختلف گزاره‌های دینی مانند گزاره‌های تاریخی، موعظه‌ای و گزاره‌های کلامی بحث می‌کند. الاهیات تقریباً معادل علم کلام است و هر دو، وظیفه دفاع از مدعیات دینی را بر عهده دارند. یکی از مهم‌ترین مسائل علم کلام و الاهیات، مسئله زبان گزاره‌های کلامی است. بنابراین، «زبان الاهیات» بررسی ماهیت گزاره‌های کلامی و معناداری یا بی‌معنایی آنها و دیگر مسائل مربوط به آن را عهده‌دار است.

در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان گزاره‌ها را به دو گروه معنادار و بی‌معنا تقسیم کرد. پوزیتیویست‌ها گزاره‌های دینی را همانند شعر و داستان، بی‌معنا تلقی می‌کردند، ولی امروزه دیدگاه‌های آنها رده شده، و این پرسش مطرح است که آیا گزاره‌های دینی معرفت‌بخش‌اند یا غیرمعرفت‌بخش. بدین معنا که امکان دارد گزاره‌ای معنادار باشد، ولی مطابق با واقع و نفس الامر نباشد؟ برای مثال، برخی اعتقاد دارند این گزاره‌ها فقط برای ابراز احساسات و عواطف معتقدین به این گزاره‌ها به کار می‌روند و معنای مطابق با واقع ندارند و معرفت‌بخش نیستند. بنابراین، دیدگاه‌هایی که گزاره‌های دینی را معنادار می‌دانند، به دو شاخه اصلی شناخت‌گرا و غیرشناخت‌گرا تقسیم می‌شوند. علامه طباطبایی و ویلیام آلستون، هر دو شناخت‌گرا هستند.

برای فیلسوفان، فهم گزاره‌های دینی‌ای که موضوع آنها خداست، یعنی گزاره‌های کلامی، مهم است؛ زیرا گزاره‌های کلامی مهم‌ترین مبنا در عقاید دینی هستند و بدون رفع ابهام از آنها، ابهام از سایر مسائل دینی رفع نمی‌شود. بنابراین، مهم‌ترین بحث در زبان دینی، موضوع گزاره‌های کلامی است. یکی از مسائل کلیدی برای فیلسوفان زبان دینی درباره گزاره‌های کلامی این است که ما چگونه می‌توانیم به طور معنادار درباره خدا صحبت کنیم. نکته دیگر اینکه بحث فیلسوفان دین در مورد محمول گزاره‌های دینی است، نه موضوع آنها؛ به این دلیل که راه شناخت خدا اوصاف اوست و باید ابتدا اوصاف خدا بررسی و ابهام‌زدایی شود.

این مسئله، معرکه آراست و از قدیم تا به امروز دیدگاه‌های مختلفی در این‌باره ارائه شده است. نظریه تمثیل آکویناس، نظریه‌های کارکردگرایانه گزاره‌های دینی و نظریه‌بازی‌های زبان دینی در محافل غربی و مباحث تشبیه، تعطیل، تفویض و نظریه اشتراک معنوی یا اشتراک لفظی درباره اوصاف الهی و الاهیات سلبی در حوزه کلام و فلسفه اسلامی همه در همین راستا بوده‌اند.

بنابراین، موضوع اصلی این نوشتار، گزاره‌های کلامی است و پرسش اساسی درباره گزاره‌های کلامی این است که چگونه ممکن است خدای نامحدود، با مفاهیم محدود و مادی زبان انسانی توصیف شود؟ پرسش دیگری که ممکن است به ذهن آید، این است که کار تطبیقی چه

ضرورتی دارد و چرا باید دیدگاه‌های متفکران غربی و اسلامی مقایسه شود؟ چرا از بین متفکران، این دو فیلسوف خاص انتخاب شده‌اند؟

پاسخ پرسش اول این است که با مقایسه و تطبیق، نقاط ضعف و قوت دو طرف آشکار شده، نکاتی که از آن غفلت شده است، بررسی، و این امر باعث رشد علمی می‌شود. افزون بر این، برای سنت اسلامی امتیازهای دیگری نیز دارد؛ یکی اینکه با ارائه پاسخ‌های اسلامی به مسائل، عزت اسلامی‌ای که متأسفانه به دلایل سیاسی و غیر آن، خدشه‌دار شده دوباره باز می‌گردد؛ دیگر اینکه برای متفکران غربی که معمولاً با اندیشه‌های اسلامی محدود به قرون میانه آشنا هستند، فرصتی پیش می‌آید تا با سنت پویای اندیشه‌های اسلامی جدید و معاصر آشنا شوند.<sup>۱</sup>

پاسخ پرسش دوم این است که این دو متفکر در برخی موارد دیدگاه‌هایی شبیه به هم دارند. برای نمونه، در حوزه «الاهیات فلسفی» که رویکرد فلسفی خاصی به موضوع‌های کلامی و الاهیاتی دارد و در آن، به وسیله فلسفه از آموزه‌های دینی دفاع می‌شود، الاهیات علامه طباطبایی همانند الاهیات فلسفی معاصر غرب از تعریف‌های دقیق، برهان‌های قیاسی و تمایزهای دقیق موجود در مواضع رقیب استفاده می‌کند.<sup>۲</sup> از طرف دیگر، بی‌شک نمی‌توان برای الاهیات فلسفی معاصر مسیحیت نماینده‌ای بهتر از ویلیام آلستون یافت.<sup>۳</sup> دلیل این مدعا آن است که آلستون در بین فیلسوفان غربی کاملاً پایبند به مسیحیت است و در حل مسائل دینی و فلسفی، موضعی میانه‌رو و معتدل دارد و کمتر فیلسوف دین معاصر است که در دفاع عقلانی و واقع‌گرایانه هم‌طراز او باشد. آلستون خود می‌گوید که نداشتن موضع واقع‌گرایانه در بین متفکران الاهیات و ادیان در غرب، به دلیل ضعف ایمان و عقل است.

علامه طباطبایی و ویلیام آلستون در حوزه الاهیات فلسفی، حوزه زبان دین و بحث اوصاف الهی، اشتراک‌هایی دارند. هر دو برای حل مشکل اطلاق اوصاف مشترک بین خدا و مخلوقات بر خداوند، نظریه کارکردگرایی را ارائه کرده‌اند. این نوشتار، کارکردگرایی از دیدگاه این دو متفکر را بررسی و نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه‌های آنان را معرفی می‌کند.

## پیش‌زمینه‌های دینی و فکری و فلسفی و روش تحقیقی آلستون

### ۱. موضع دینی

دین آلستون مسیحیت پروتستان است وی در ۱۵ سالگی دچار شک می‌شود ولی مجدداً در دهه ۵۰ در دوره دکتری جذب کلیسا می‌شود و به طور جدی در برنامه‌های آن شرکت می‌کند. آلستون دوباره دچار اوهام و تخیلات جوانی می‌شود و حدود ۱۵ سال دوباره از کلیسا جدا می‌شود؛ ولی خود او می‌گوید که در این دوران هیچ‌گاه به معنای واقعی ملحد نبوده است، تا اینکه در سال ۱۹۷۴-۷۵ دوباره جذب کلیسای جامع می‌شود و مشتاقانه به مسیحیت باز می‌گردد و در راه آن فعالیت بسیار گسترده‌ای را شروع می‌کند.<sup>۴</sup>

## ۲. پیش‌زمینه‌های فلسفی آلتون

### الف. ضد پوزیتویسم

آلتون واقعیت را به مواردی که قابل کشف یا اثبات تجربی یا با حواس و یا با دلیلی که مبتنی بر حواس است، محدود نمی‌کند و نظر مساعدی درباره پذیرش محدودیت‌های اثبات‌گرایان بر معناداری ندارد. او می‌پذیرد که سنت‌های دینی، حقایق بنیادینی را درباره واقعیت تحقق می‌بخشد؛ حتی اگر برخی یا تمام این حقایق به طور دقیق، درست تنظیم نشده باشند. البته این بدین معنا نیست که او به طور غیرنقادانه هر ادعای دینی‌ای را بپذیرد؛ بلکه بدین معناست که با پیش‌داوری‌های فلسفی عام مانند اثبات‌گرایی و طبیعت‌گرایی و... ذهن خود را از قبل به روی آنها نیسته است.<sup>۵</sup>

### ب. واقع‌گرایی<sup>۶</sup>

واقع‌گرایی انواع مختلفی نظیر واقع‌گرایی متافیزیکی، معناشناختی و ... دارد. واقع‌گرایی متافیزیکی که آلتون طرفدار آن است، به این معناست که جهانی عینی وجود دارد که دارای قانون است و ساخته ذهن ما نیست. واقع‌گرایی متافیزیکی به دو نوع بیرونی و درونی تقسیم می‌شود؛ واقع‌گرایی بیرونی بدین معناست که ساختار جهان خارج، ساخته و پرداخته معرفت ما نیست و این جهان، مستقل از معرفت انسان‌ها وجود دارد؛ ولی واقع‌گرایی متافیزیکی درونی بدین معناست که اوصاف و ساختار جهان خارجی، در چارچوب مفاهیم معرفتی ما تعیین می‌یابند؛ یعنی جهانی عینی و مستقل از ذهن وجود دارد، ولی اوصاف منسوب به آن را ذهن به وجود می‌آورد. آلتون از واقع‌گرایی متافیزیکی بیرونی دفاع می‌کند.

به نظر آلتون، واقع‌گرایی متافیزیکی اعتقاد به واقعی بودن بخش‌های بزرگی از واقعیت است که وجود آنها به گزینش‌های نظری و مفهومی ما وابسته نیست؛<sup>۷</sup> یعنی قبول دارد که بخش‌هایی از واقعیت به گزینش‌های مفهومی وابسته است؛ ولی بسیاری از واقعیت‌ها چنین وابستگی‌ای ندارند.

بر اساس این تعریف، ضدواقع‌گرایی عبارت است از هر چیزی یا هر حقیقتی که لاقبل به صورت جزء وابسته به گزینش‌های نظری - مفهومی خاصی باشد و واقع‌گرایی عبارت است از اینکه بخش‌های عظیمی از واقعیت مطلقاً هیچ وابستگی به گزینش‌های نظری - مفهومی خاصی نداشته باشند.<sup>۸</sup>

از نظر آلتون، واقع‌گرایی هیچ تعهد معرفت‌شناختی را در بر ندارد. نکته دیگر اینکه واقع‌گرایی او با نظریه صدق و تعامل و ارتباط تنگاتنگی دارد؛ تا جایی که آلتون کتابی با عنوان *مفهوم واقع‌گرایانه از صدق* دارد.<sup>۹</sup>

### ج. منابع چندگانه علم دینی

بر خلاف انحصارگرایان (بنیادگرایان کتاب مقدس، سنت‌گرایان، عقل‌گرایان) آلتون عقیده

دارد که برای علم دینی و باور عقلانی، منابع چندگانه وجود دارد. او بر تجربه، وحی، سنت دینی و حتی روش الاهیات طبیعی تأکید می‌کند و بر این باور است که تمام این منابع، ما را در فهم خدا، ماهیت، اهداف و ارتباط او با ما، کمک می‌کنند.<sup>۱۰</sup> به باور آلستون، بدون کمک گرفتن از تمام این منابع، منابعی که در اختیار دارد فایده کامل نخواهند داشت و گویا منابع در اختیار او نیستند.<sup>۱۱</sup>

### ۳. روش‌شناسی کار آلستون

#### الف. میانه‌روی

آلستون به وضوح بر جهت معتدل و خردمندانه تأکید می‌کند. برای مثال، آلستون در چهار مقاله اول کتاب *سرشت الهی و زبان بشری* یک روش میانه را بین نمادگرایی افراطی و دیدگاه ظاهری<sup>۱۲</sup> و مشترک معنوی<sup>۱۳</sup> بودن گزاره‌های کلامی، مطرح می‌کند. مقاله چهارم به وضوح دیدگاه «اشتراک معنوی جزئی» را انتخاب می‌کند که همگان در حمایت از دیدگاه‌های افراطی‌تر، آن را نادیده گرفته‌اند. مقاله ششم با «روش میانه» در عنوان خود دیدگاهی میانه بین الاهیات «مدرسی» و «نومدرسی» را پیشنهاد می‌کند. به طور عام‌تر، مقالات بخش دوم و سوم بین مکتب فراطبیعی محض و طبیعت‌گرایی تحویل‌گرا، بین پیروی کورکورانه از الاهیات فلسفی قرون وسطا و این دیدگاه سنت‌شکنانه که هر چیزی پیش از سال ۱۹۵۰ میلادی از دور خارج شده است، و در واقع، بین عقل‌گرایی و توجه به حقایق حیات دینی، دیدگاهی میانه را مشخص می‌کند.<sup>۱۴</sup>

#### ب. تناسب اهداف

با توجه به متعادل کردن دیدگاه‌ها و اتخاذ روش میانه در مسائل مختلف، آلستون اهداف خود را نیز با دیدگاه‌های خود متناسب می‌کند و به جای استدلال‌آوری، در صدد ارائه احتمالات است. بیشتر استدلال‌آوری‌های آلستون برای مانع نبودن چیزی برای چیز دیگر است و اثباتی نیست. برای مثال، مقاله دوم کتاب *سرشت الهی و زبان بشری* به این استدلال منحصر است که جسمانی نبودن، مانع استعمال محمول‌های شخصی و محمول‌های ناظر به فعل در مورد خدا نیست. آلستون سطح اهداف خود را پایین آورده، آنها را معتدل و متناسب با دیدگاه و روش فلسفی خود کرده است. آلستون بر این باور است که بسیاری از اندیشمندان الاهیات فلسفی، دارای سطح آرمان بسیار بالایی‌اند و انتظار دارند مسائل به حل قطعی برسند؛ اما به اعتقاد آلستون توقع راه‌حل قطعی درباره بسیاری از مسائل مهم، غیرمعقول است. برای نمونه، درباره مسئله شر، آلستون نسبت به احتمال قابل حل نهایی بودن نظریه عدل الهی خوش‌بین نیست و معتقد است که به طور دقیق نمی‌توان مشخص کرد چرا خدا شرور خاصی را روا می‌دارد.<sup>۱۵</sup>

#### ج. استفاده از فلسفه و علم روز

آلستون از ابزار فلسفی امروزی بهره می‌گیرد. برای مثال، در کتاب *سرشت الهی و زبان بشری*

در مقالات دوم، سوم و چهارم از نظریه کارکردگرایی در روان‌شناسی فلسفی و در مقاله پنجم از نظریه ارجاع کریپکی استفاده می‌کند.<sup>۱۶</sup> او یادآور می‌شود که فاصله دو دهه یادگیری فلسفه زبان، روان‌شناسی فلسفی و معرفت‌شناسی مرا در موقعیتی قرار داد که مسائل الاهیاتی فلسفی را مؤثرتر حل کنم.<sup>۱۷</sup> بهره‌گیری از فلسفه تحلیلی معاصر در بسیاری از کارهای اخیر الاهیات فلسفی نمود دارد و آلتون نیز از این امر مستثنا نیست.

آلتون بر این باور است که در این دوره روشن‌گری، ارجاع به آنچه که واقعاً قابل استناد است، مانند فیزیک نسبیت، میکروبی‌شناسی یا روان‌شناسی شناختی، برای هر کار جدی در فلسفه علم الزامی است.<sup>۱۸</sup>

#### ۴. دیدگاه آلتون درباره ماهیت و اوصاف الاهی

تصور هارتس‌هورنی از خدا، تأثیر بسیاری بر فلسفه و الاهیات معاصر گذاشته است. در بحث صفات خدا، اثبات خدا و نظریه عدل الاهی، دیدگاه‌های هارتس‌هورن و طرفداران الاهیات پویشی تأثیرگذار بوده است.<sup>۱۹</sup>

هارتس‌هورن<sup>۲۰</sup> در کتاب *تصویر انسان از خدا* رقیب اصلی دیدگاه خود را تصور تومیستی از خدا دانسته است و یکی از برتری‌های دیدگاه خود را موفق بودن در مواردی می‌داند که دیدگاه تومیستی قادر به حل آن نیست. هارتس‌هورن بر این باور است که تمام عناصر مجموعه تومیستی به طور منطقی چنان به هم پیوسته‌اند که یا باید تمام آنها را پذیرفت و یا تمام آنها را کنار گذاشت. بنابراین، وقتی اشکالاتی به برخی مؤلفه‌های سیستم تومیستی وارد می‌شود، هارتس‌هورن کل مجموعه را کنار می‌گذارد. آلتون با این نظر هارتس‌هورن مخالفت می‌کند و عقیده دارد می‌توان برخی از مجموعه سیستم تومیستی را قبول کرد و برخی دیگر را کنار نهاد. آلتون می‌گوید می‌توان اوصاف نومدرسی گروه اول یعنی نسبیت، بالقوه بودن، ضرورت و امکان و ترکیب را پذیرفت؛ ولی اوصاف نومدرسی گروه دوم یعنی ضرورت خدا و جهان آفرینش، وجود برخی محدودیت‌ها برای خدا، جسمانی بودن، زمان‌داری، تغییرپذیری و کمال نسبی را نپذیرفت. لازم به ذکر است که خود آلتون می‌گوید من این را اثبات نکرده‌ام و فقط نشان داده‌ام که جمع بین این دو امکان‌پذیر است.<sup>۲۱</sup>

#### کارکردگرایی<sup>۲۲</sup> از دیدگاه آلتون

اصطلاح کارکردگرایی در حوزه‌های مختلف از معماری گرفته تا جانورشناسی و در معانی مختلف به کار رفته است. به طور کلی، می‌توان گفت در هر حوزه به کارکرد خاص موضوعاتی که در آن حوزه بحث می‌شود، توجه می‌شود. برای مثال، در فلسفه نفس معاصر، کارکردگرایی به معنای تبیین حالات روانی در چارچوب نقش‌های علی است.<sup>۲۳</sup>

آلتون در مقالات مختلف برای تبیین دیدگاه خود در زمینه زبان الاهیات، از کارکردگرایی

استفاده کرده است.<sup>۲۴</sup> نویسندگان مختلفی که در این زمینه مطلب نوشته‌اند، به مقالات مختلف آلتون استناد کرده‌اند.<sup>۲۵</sup> باید توجه داشت که آلتون در تمام این مقالات، از یک شیوه استفاده کرده، و اختلاف این مقالات، بسیار اندک است. آلتون در تمام این مقاله‌ها برای اثبات کارکردگرایی در مورد اوصاف الاهی، مراحل ذیل را طی می‌کند:

الف) باید بدانیم وجود خدا، کاملاً از وجود انسان متفاوت است و ما برای سخن گفتن از خدا، ناچاریم از واژه‌های متداول بین خودمان استفاده کنیم.

ب) ما می‌توانیم مفهومی یکسان از مصادیق متفاوت انتزاع کنیم؛ به شرطی که این دو امر متفاوت، حیثیتی مشترک داشته باشند که منشأ انتزاع باشد. ایشان به بلندگو و تله موش مثال می‌زند و می‌گوید کارکرد این وسائل است که صدق اسم آنها را بر انواع آن با اختلافات آن وسائل جایز می‌کند.

ج) اوصاف شخصی<sup>۲۶</sup> را به دو دسته روانی و فعلی تقسیم می‌کند و با تحلیل‌هایی از فعل پایه و غیرپایه، کارکردگرایی، بررسی اوصاف الاهی و تطبیق آنها با اوصاف روانی و فعلی، به این نتیجه می‌رسد که هیچ مانعی از جهت اوصاف جسم نداشتن، بی‌نهایت بودن و بی‌زمان بودن خدا در اطلاق اوصاف علم، اراده، میل و... بر خدا نیست.

### الاهیات و اسناد ظاهری

آلتون بحث خود را فقط به بخشی از «سخن گفتن از خدا» یعنی گزاره‌های «موضوع - محمولی» که در جمله برای اشاره به خدا به کار می‌روند، منحصر می‌کند که معنایی واضح دارند و مدعی صدق هستند. این بخش، بسیار مهم است؛ زیرا هر گفتمان دینی دیگری صدق یک یا چند گزاره از این نوع را پیش‌فرض می‌گیرد. بنابراین، موضوع خاص‌تر این است که آیا این جمله‌ها به طور ظاهری می‌توانند خدا را توصیف کنند. غیر ممکن بودن آن بر اساس نظر متکلمان معاصر لیبرال پروتستان، تقریباً اعتقادی راسخ است.<sup>۲۷</sup>

### تعیین دقیق محل بحث

وقتی شخصی می‌گوید ما نمی‌توانیم به طور ظاهری درباره خدا صحبت کنیم، منظورش این نیست که توانایی ایجاد کاربردی ظاهری از جمله حمله و بیان کردن جمله‌ای با ادعای صدق محمول برای موضوع درباره خدا را انکار کند؛ بلکه آنچه انکار می‌شود، این است که هر جمله حمله‌ای که به طور ظاهری به کار رفته است، آیا به طور صادقانه در مورد خدا قابلیت کاربرد دارد. بدیهی است که برخی محمول‌های سلبی مانند غیرمادی بودن، به طور ظاهری در مورد خدا صادق هستند. از طرف دیگر، تمام محمول‌های خارجی مانند قضیه «خدا مورد تفکر کنونی من است»، به طور یقینی در مورد خدا صادق نیستند. محمول‌های «بیرونی» و «سلبی» درباره موضوع، ماهیت یا عملکرد آن «به ما چیزی نمی‌گویند». آلتون محمول‌هایی را که درباره

چنین موضوع‌هایی «به ما چیزی می‌گویند»، محمول‌های «ذاتی» می‌نامد و در نهایت می‌گوید بحث دربارهٔ این است که آیا هر محمول ایجابی ذاتی به طور ظاهری و حقیقی در مورد خدا صادق است یا خیر؟ قید ایجابی، محمول‌های سلبی و قید ذاتی، اوصاف عارضی و برون‌ذاتی، و قید ظاهری، سخن گفتن غیرحقیقی مانند مجازی، استعاری و نمادین را خارج می‌کند و در نهایت، قید صادق بودن سخن کاذب را استثناء می‌کند.<sup>۲۸</sup>

### قلمرو بحث از نظر آلستون

آلستون بر محمول‌های «شخصی» (با بر اساس نظر استراوسن محمول‌های P) متمرکز می‌شود و بررسی می‌کند که آیا هر محمول P، می‌تواند به طور ظاهری در مورد خداوند صادق باشد. محمول‌های «شخصی» دربارهٔ «عامل شخصی» سخن می‌گویند؛ عاملی که مقاصد، طرح‌ها یا اهداف خود را در افعالش تحقق می‌بخشد؛ در پرتو علم یا عقیده، فعل انجام می‌دهد؛ وجودی که افعالش بیانگر نگرش‌های اوست و افعال او به وسیله ملاک‌ها و اصول هدایت می‌شوند؛ وجودی که قادر است با دیگر عاملان شخصی ارتباط برقرار کند. مفهوم خدا به مثابه یک عامل شخصی، به طور عمیق در مسیحیت و دیگر ادیان توحیدی جای گرفته است.<sup>۲۹</sup>

### معنای صحبت کردن ظاهری

#### تمایز گفتار از زبان

آلستون برای تبیین جایگاه استعاره، بین گفتار و زبان تمایز قائل می‌شود. زبان یک نظام انتزاعی از کلمات و قواعد است که دارای جنبهٔ بیرونی و درونی است. آواشناسی، صرف و نحو نظام درونی را شکل می‌دهند و معناشناسی زبان نظام بیرونی آن است. گفتار، کاربرد همین واژگان و قواعد است.<sup>۳۰</sup> زبان، قواعد و معانی الفاظ و چگونگی ترکیب واژگان را بر عهده دارد و با حوزهٔ معنا ارتباط دارد؛ ولی گفتار با حوزهٔ کاربرد ارتباط دارد. آلستون ادامه می‌دهد که استعاره با مقولهٔ زبان و معنا ارتباطی ندارد؛ بلکه مربوط به مقولهٔ کاربرد و گفتار است.

#### تمایز حقیقی (ظاهری) از استعاری

این امر که یک لغت یا عبارت مفروض، معانی یا مفاهیمی دارد، مربوط به زبان، و بخشی از نظام معناشناسی است. برای مثال، اینکه در زبان انگلیسی کلمهٔ «player» دارای چهار معنای آدم بیکار، بازی‌کن، قمارباز و بازیگر (مرد) است، یک حقیقت معناشناختی است. وقتی می‌گوییم «او یکی از بازیگرهاست» اگر شخص مشارالیه حقیقتاً ویژگی‌های بازیگر به معنای چهارم را داشته باشد، لفظ بازیگر به طور ظاهری به کار رفته است؛ اما در جملهٔ شکسپیر در مکبث که می‌گوید: «زندگی بازیگر فقیری است که با افاده راه می‌رود و نگران لحظهٔ حضورش بر روی صحنه است و سپس دیگر خبری نمی‌شود»، بازیگر به طور ظاهری به



کار نرفته است؛ زیرا زندگی ویژگی‌های یک بازی‌گر را ندارد، پس آن استعاری است. البته شباهت‌هایی بین زندگی و بازیگر فرض می‌شود تا زندگی به معنای بازیگر استعمال شود، که این مبنای کار استعاره است.<sup>۳۱</sup>

بدیهی است که یک معنای خاص، به یک واژهٔ معمولی ربط دارد؛ فقط اگر یک مفهوم از آن ویژگی‌ای که به وسیلهٔ آن واژه تعریف شده است، وجود داشته باشد. از طرف دیگر، اگر مفهومی از آن ویژگی وجود داشته باشد، به کار بردن واژه‌ای برای توضیح دادن آن ویژگی نباید غیرممکن باشد، و اگر یک تعداد کافی از اعضای جامعهٔ زبانی در آن مفهوم سهیم باشند، در اصل توضیح آن ویژگی در زبان برای یک لغت نمی‌تواند غیرممکن باشد. بنابراین، زبان ما می‌تواند حاوی لغاتی باشد که از صفات ذاتی خدا حکایت می‌کنند؛ اگر بتوانیم مفاهیمی از صفات ذاتی خدا را ایجاد کنیم. این پرسش که آیا لغات خاص می‌توانند به طور ظاهری دربارهٔ خدا صادق باشند، با این پرسش که آیا آن لغات در مفاهیمی که بیرون از الاهیات دارند، به طور ظاهری دربارهٔ خدا صادق هستند، یکسان تلقی می‌شود. دلیل این امر آن است که انسان راه یادگیری‌ای غیر از زبان عرفی ندارد و هر واژه‌ای چه عرفی و چه تخصصی از طریق زبان عرفی قابل انتقال است. البته این بدان معنا نیست که معانی عرفی، تنها معنای حقیقی واژه‌های الاهیاتی هستند؛ بلکه همانند تمام واژه‌های تخصصی، الاهیات نیز واژه‌های تخصصی دارد که در معانی خود به صورت حقیقی و ظاهری به کار می‌روند. برای بحث مناسب دربارهٔ مسئلهٔ حاضر، باید الف. گزارشی از ماهیت خدا و ب. تحلیلی از محمول‌های شخصی مورد نظر را ارائه، و از آن دفاع کرد.<sup>۳۲</sup>

آلستون برای پیشبرد تحقیق خود، فقط بر صفت غیرجسمانی بودن خدا متمرکز می‌شود. دلایل تمرکز بر غیرجسمانی بودن به جای تمرکز بر بساطت، نامتناهی بودن، بی‌زمان بودن یا نامتغیر بودن، این است که امروزه این وصف بیش از دیگر اوصاف، به طور وسیعی به مثابه یک صفت الاهی مورد پذیرش است و اینکه این وصف، در برخی استدلال‌های اخیر علیه قابلیت کاربرد ظاهری محمول‌های شخصی به کار رفته است. از طرف دیگر، تحقیق خود را بر محمول‌های شخصی متمرکز می‌کند و محمول‌های شخصی را نیز به روانی و فعلی تقسیم، و کاربرد هر دو را برای خدا بررسی می‌کند. محمول‌های روانی (M) به شناخت، احساس، عاطفه، نگرش، خواسته، تفکر، تخیل و دیگر حالات درونی مرتبط‌اند. محمول‌های فعلی (A) به آنچه یک فاعل انجام می‌دهد، مرتبط‌اند. بر خلاف دیگر مقالات، آلستون در اینجا به تفصیل به بررسی کاربرد محمول‌های روانی و فعلی، با توجه به صفت غیرجسمانی خدا می‌پردازد.<sup>۳۳</sup> وی اثبات می‌کند که صفت غیرجسمانی بودن خدا، منع منطقی برای استعمال واژه‌های معمولی بر خدا ایجاد نمی‌کند؛ ولی در مقالهٔ «کارکردگرایی و زبان الاهیات» سه صفت غیرجسمانی، بی‌نهایت بودن و بی‌زمان بودن خدا را نیز تحلیل می‌کند که در ادامه به آن پرداخته‌ایم.

### زبان الاهیات و نظریه کارکردگرایی

برای تطبیق این نظریه با زبان الاهیات، باید اثبات شود که خداوند عملکردی مشابه انسان دارد؛ یعنی باید بتوان مفهوم واحدی را از عملکرد آنها انتزاع کرد. خداوند و انسان از لحاظ وجودی و ماهوی تفاوت دارند، ولی باید وجه تشابهی پیدا شود. برای این کار، باید آن صفاتی که موجب تغایر بین خدا و انسان است بررسی شود که آیا مانع خصوصیت مشترک می‌شوند یا نه. آلتون سه صفت را موجب تغایر می‌داند.

اولین تغایر غیر جسمانی بودن است که بدن نداشتن خدا، موجب می‌شود نتوانیم مفهوم کار را به خدا نسبت دهیم؛ زیرا «کار» عبارت است از حرکت دادن بدن و از آنجایی که اوصافی نظیر علم، اراده، قدرت و قصد، کار را جهت‌دهی می‌کنند، بنابراین این، اوصاف نیز منتفی می‌شوند. آلتون این اشکال را قابل دفع می‌داند؛ زیرا کار را به معنای حرکت دادن بدن نمی‌داند، بلکه کار به معنای پدید آوردن چیزی در جهان خارج با اراده و قصد است و فرقی نمی‌کند که با بدن باشد یا با بدن نباشد.<sup>۳۴</sup>

دومین وجه تغایر، بی‌زمانی خداست. بی‌زمانی، مانع انتزاع مفاهیم کارکردی از خداست؛ زیرا کار در بستر زمان و به صورت تدریجی اتفاق می‌افتد. پس مفاهیم کارکردی بر خداوند قابل اطلاق نیست. آلتون می‌گوید مفهوم عرفی «کار» مشتمل بر استمرار زمانی است، ولی با اندک توسعه‌ای در معنای کار می‌توان آن را مجرد از معنای زمانی در نظر گرفت و بر موجود غیرزمانی نیز اطلاق کرد.<sup>۳۵</sup>

سومین وجه تمایز، بی‌نهایت بودن خداست. بی‌نهایت بودن بدین معناست که خدا دارای تمام کمالات مانند علم مطلق، قدرت مطلق و خیر محض است. آلتون برای اینکه ثابت کند صفت بی‌نهایت بودن خدا مانع اشتراک کارکردی اوصاف برای خدا و انسان نمی‌شود، دو وصف خواستن و علم را برای نمونه انتخاب، و آن دو را تحلیل می‌کند.<sup>۳۶</sup> به منظور رعایت اختصار، تحلیل آلتون از این دو صفت در اینجا آورده نمی‌شود.<sup>۳۷</sup>

### بررسی و نقد

۱. آلتون، همان‌گونه که خود او می‌گوید، درباره کاربرد ظاهری محمولات شخصی برای خدا فقط یک احتمال منطقی ایجاد کرده است و این می‌تواند اشکال کار او باشد؛ به این معنا که وقتی یک نظریه‌پرداز نظریه‌ای را ارائه می‌کند، باید به گونه‌ای باشد که همه جوانب آن را در بر بگیرد و ایشان درباره گزاره‌های دینی نظریه‌ای را بیان کرده است که فقط بخشی از آن، یعنی فقط گزاره‌های کلامی حمله را شامل می‌شود که آن نیز فقط احتمالی است.

آلتون از عقیده «اشتراک معنوی جزئی» حمایت می‌کند؛ یعنی معتقد است برخی محمول‌های ذهنی و محمول‌هایی فعلی وجود دارند که در مورد خداوند و بشر به یک معنا و یا

دست‌کم تا حدی به یک معنا به کار می‌رود و به کارگیری این گزاره‌ها در مورد خداوند، به معنای حقیقی است نه استعاری. این موضوع نشان‌دهنده آن است که نظریه آلتون جامع نیست.<sup>۳۸</sup>

۲. این نظریه محدود است و همه اوصاف الاهی را شامل نمی‌شود. اوصافی وجود دارند که نه روانی‌اند و نه فعلی؛ مانند وصف «حیات» و «وجود» و به یقین کارکردگرایی در مورد اینها صدق نمی‌کند؛ زیرا کارکرد مشترک از اوصاف حیات و وجود برای انسان و خدا متصور نیست.<sup>۳۹</sup>

۳. تحلیل آلتون از اوصاف «خواست» و «علم» بی‌اشکال نیست؛ نخست اینکه ارجاع خواست الاهی به «علم به خیر» در صورت وجود احتمالات دیگر، ارجاعی بدون دلیل است؛ دوم اینکه وصف خواست را در نهایت با افزودن وصف تمایل تصحیح کردند که این پرسش تکرار می‌شود که آیا تمایل در مورد خدا و انسان معنای مشترک دارد یا خیر؟ این پرسش جواب داده نشده است و گویا فرض بر این است که معنای مشترک دارد که این نامعقول، و ثابت نشده است.<sup>۴۰</sup>

۴. این نظریه به حل مشکل ما در زبان الاهیات کمک نمی‌کند. نزاع اصلی در این است که اوصافی که درباره خدا به کار می‌بریم، چه معنایی دارند؟ آیا دقیقاً همان معنای اوصاف انسانی را دارند؟ آیا زبانی نمادین و سمبلیک دارند؟ این بحث به حوزه معنا ارتباط دارد؛ در حالی که آلتون بحث خود را به حوزه کاربرد می‌کشاند و می‌گوید ما می‌توانیم مفاهیم را به گونه‌ای بازسازی کنیم که قابل کاربرد بر خدا و انسان باشند. گویی آلتون تغایر مفهومی بین اوصاف الاهی و انسانی را می‌پذیرد و سپس در صدد برمی‌آید این مشکل را حل، و این نظریه را ارائه می‌کند. در صورتی که ما با نظریه اشتراک معنوی در مفهوم و تشکیک در وجود می‌توانیم بگوییم که اوصاف انسانی و الاهی معنای یکسانی دارند؛ هر چند در مصداق اختلاف دارند.

۴. مشی آلتون در تمام بحث‌ها این است که آن مباحث را ساده کند. برای مثال، واقع‌گرایی را ساده، و در همه زمینه‌ها روش میانه را اتخاذ می‌کند؛ ولی درباره این موضوع، در میان نظریه‌های مختلف علمی، مسئله را دشوار کرده است.<sup>۴۱</sup>

### پیش‌زمینه‌های دینی و فکری و فلسفی و روش تحقیقی علامه طباطبایی

#### ۱. موضع دینی

علامه طباطبایی یکی از عالمان برجسته مذهب شیعه دوازده امامی است. او متفکری جامع و کم‌نظیر است که توانسته است با کارهای علمی خود، جریان اندیشه، نه تنها در ایران، بلکه در جهان اسلام را تحت تأثیر قرار دهد؛ به طوری که کمتر فیلسوف و متفکری در ایران و در حوزه تفکر شیعی وجود دارد که از اندیشه‌های او بهره نبرده باشد.

#### ۲. جامعیت علامه

علامه طباطبایی دانشمندی است که دارای شخصیتی جامعه و چند بعدی است که این موضوع ایشان را به فردی کم‌نظیر تبدیل کرده است.

علامه در کتاب *شیعه در اسلام*<sup>۴۲</sup> به تبیین مبانی فکری و اعتقادی شیعه می‌پردازد. با مرور اجمالی این کتاب، جامعیت علامه مشخص می‌شود. در این کتاب، تقریباً تمام جوانب شیعه از تاریخ گرفته تا حکمت و عرفان توضیح داده شده است. فقط علامه طباطبایی که جامعیت مثال‌زدنی داشته است، می‌توانست چنین اثری را به دنیا عرضه کند.

### ۳. رویکرد فلسفی

#### الف. علامه طباطبایی و فلسفه اسلامی

علامه در ابتدای کتاب *علی و الفلسفه الالهیه* چنین ابراز عقیده می‌کند: «به یقین، جدایی افکندن بین دین خدا و فلسفه الهی ستمی بسیار بزرگ است» و با این بیان، ارتباط تنگاتنگ دین و فلسفه را متذکر می‌شود. علامه برای این ارتباط تنگاتنگ استدلالی ذکر می‌کند و گفتار برخی متفکران اروپایی و برخی مسلمانان مبنی بر اینکه دین مقابل فلسفه است و این دو مقابل علم تجربی هستند، غلط می‌داند.<sup>۴۳</sup> ایشان با استفاده از سخنان حضرت علی علیه السلام روش تحقیق علمی، برهان و استدلال را نشان می‌دهد.<sup>۴۴</sup> همچنین مراحل پنج‌گانه معرفت خدا را از قول حضرت علی علیه السلام بیان می‌کند.<sup>۴۵</sup> در ادامه، معنای توحید و برخی از مسائل فلسفی پیچیده را با استفاده از کلام حضرت علی علیه السلام در مورد توحید و معانی صفات خدا ذکر می‌کند که نشان‌دهنده ارتباط عمیق دین و فلسفه است.

#### ب. ضدپوزیتویسم

علامه با اشاره مکرر به جریان پوزیتویسم و لوازم و نتایج آن، به طور مستدل آن را رد کرده است.<sup>۴۶</sup> پوزیتویست‌ها علم غیرحسی و تجربی را منکر هستند؛ اما عده‌ای از شک‌گرایان و سوفسطاییان یونان باستان کل علم را منکر بودند که علامه به آنها نیز جواب می‌دهد و برای علم کاشفیت قائل می‌باشد و بر این باور است که فی‌الجمله از حقیقتی حکایت می‌کند.<sup>۴۷</sup>

#### ج. واقع‌گرایی

علامه ایدئالیسم را رد می‌کند و مدافع سرسخت واقع‌گرایی است. ایشان در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* این حقیقت که خارج از من جهانی هست را معلوم فطری و بدیهی قلمداد کرده و از اینکه برخی از فیلسوفان واقعیت جهان هستی خارج از انسان را انکار کرده‌اند، دچار تعجب شده است. منکر واقعیت هیچ‌گاه در جای خنده، نگریسته و در جای گریه نخندیده است و به طور دقیق مانند واقع‌گرا زندگی می‌کند. بنابراین، منکران واقعیت در عمل قبول دارند که بیرون از انسان واقعیتی وجود دارد و بر اساس آن عمل می‌کنند.

علامه این مطلب را مبنا قرار داده و در میزان نیز به آن پرداخته است. همچنین درباره قرآن نیز به این مطلب اشاره دارد؛ اوصاف صدق و حق برای قرآن، نشان‌دهنده حقیقی و مطابق با واقع

بودن آن است. مطابقت خبر با واقع را صدق گویند و اگر در خارج برای خبر مابازای ثابت و غیرقابل بطلانی باشد، به آن حق گویند.<sup>۴۸</sup> هیچ‌گونه تناقض و دروغ و بطلان و تحریفی در معارف قرآنی راه ندارد<sup>۴۹</sup> و این بدین معناست که معارف قرآنی صادق و مطابق با واقع هستند.

#### د. ضدانحصارگرایی

عالمان و بزرگان دینی شیعی، تک‌بعدی نبودند و منابع قابل استنباط برای مسائل دینی و علمی را منحصر به یک چیز نمی‌دانستند. این از مسلمات تفکر شیعی است که منابع دینی را چهار منبع کتاب خدا، سنت پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام، عقل و اجماع بزرگان علمی می‌دانستند. این مطلب در فقه، کلام و علوم دیگر اسلامی صادق است؛ اما آنچه علامه ارائه می‌کند، از این هم فراتر است؛ زیرا علامه همانند ملاصدرا در پی جمع کردن میان عرفان، برهان و قرآن است و در این کار نیز موفق بوده است.

علامه در تفسیر *المیزان* از منابع مختلفی استفاده کرده است. منابع تفسیری از صدر اسلام تا عصر حاضر، کتاب‌های لغت، منابع حدیث و روایت، کتاب‌های مقدس دیگر ادیان مانند تورات و انجیل و کتاب‌های مقدس هندویی و بودایی، منابع تاریخی، کتاب‌های مختلفی که معارف عمومی مانند بحث‌های اجتماعی، اخلاق و ... داشته‌اند و به آرای اندیشمندان بزرگ مانند افلاطون و ملاصدرا و ... استناد کرده است.<sup>۵۰</sup> ولی باید توجه کرد که علامه مباحث مختلف را از همدیگر تفکیک می‌کند. جایی که مطلب فلسفی است فقط از روش عقلی و فلسفی بهره می‌برد و از دیگر مسائل کمک نمی‌گیرد و جایی که بحث تفسیری مطرح است، فقط از روش خاص آن استفاده می‌کند تا اشتباه پیش نیاید.

#### ۴. روش علامه

##### الف. روش عقلی

علامه در هر کوشش علمی و عقلی می‌کوشد به مبنا و ریشه و ذات آن مطلب برسد و حل مسئله را در این می‌داند. در هر مسئله، اگر به ذات و ذاتی برسیم، سؤال تمام می‌شود. پس اگر در هر مسئله‌ای ریشه‌یابی صورت گیرد و به ذات آن برسیم، مسئله خودبه‌خود حل می‌شود. برای مثال، در مسئله علم و مطابقت آن با واقع، با تحلیل علم و رسیدن به علم حضوری این مشکل را حل می‌کند؛ زیرا در علم حضوری علم و عالم و معلوم یکی است و دیگر از مطابقت و عدم مطابقت سؤال نمی‌شود.

مبنای فکری علامه تنها برهان‌های یقینی بودند؛ زیرا اثبات مسائل فلسفی فقط با مقدمات یقینی ممکن است؛ به دلیل اینکه از قلمرو حس و از محدوده استقرا بالاتر است و از حیطة آزمایش و علوم نقلی و دیگر ادله ظن‌آور فراتر است. زیربنای استدلال‌های علامه قضایای بدیهی بودند، نه فرضیه‌های علمی.<sup>۵۱</sup> روش مطرح کردن مسائل فلسفی علامه این‌گونه بود که مسائل

عقلی را مانند مسائل ریاضی نظم می‌بخشید و مباحث را سلسله‌وار و مرتبط به یکدیگر مطرح می‌کرد.<sup>۵۲</sup>

### ب. روش تحلیلی

علامه از روش تحلیلی نیز بهره برده است؛ به این صورت که تا تصوّر صحیحی از موضوع مسئله پیدا نمی‌کرد، نفیاً و اثباتاً بدان نمی‌پرداخت. ایشان بر این باور بود که بسیاری از پیچیدگی‌های مسائل فلسفی به دلیل بررسی نکردن کامل موضوع محل بحث است.<sup>۵۳</sup> علامه در تفسیر نیز از تحلیل واژگان بهره می‌برد.<sup>۵۴</sup> برای مثال، در ذیل آیهٔ ۵۴ سوره اعراف، واژه‌های خلق و امر را تحلیل می‌کند.<sup>۵۵</sup>

### ج. روش تفسیری

برخی قرآن را به واسطهٔ متحد شدن با حقیقت آن درک می‌کنند؛ مانند پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام؛ او؛ برخی دیگر از طریق تهذیب نفس و سیر انفسی به مراتبی از شناخت قرآن نائل می‌شوند و گروهی نیز از طریق علم بیرونی و آفاقی و بررسی اعجاز قرآن و دیگر مسائل به قرآن علم پیدا می‌کنند.<sup>۵۶</sup> شناخت گروه اول، بالاترین شناخت‌هاست و شناخت گروه دوم نزدیک‌ترین شناخت به شناخت گروه اول است؛ اما گروه سوم امکان لغزش دارند. علامه طباطبایی از جمله کسانی است که به مرتبهٔ دوم شناخت از قرآن رسیده بود و چنان قرآن با گوشت و خون او آمیخته بود که در تمام استنباط‌های علمی، با استفاده از معارف عمیق قرآنی آنها را حل می‌کرد.<sup>۵۷</sup> این مرتبه است که وی را در روش تفسیری خود، یعنی تفسیر قرآن به قرآن کمک می‌کند و اگر علامه دارای چنین جایگاهی نبود، تفسیر المیزان پدید نمی‌آمد.

## ۵. صفات و ذات خدا از نظر علامه

### توحید

علامه مفهوم وحدت را بدیهی می‌داند.<sup>۵۸</sup> واژهٔ وحدت دو نوع کاربرد دارد: یکی احد و دیگری واحد. واحد وحدت عددی است و در مقابل کثیر می‌آید؛ ولی احد وحدت غیر عددی است و در مقابل کثیر نمی‌آید و صرفاً برای وحدت به کار می‌رود. بنابراین، احد در جملهٔ مثبت فقط درباره خدا به کار می‌رود؛ مانند «قل هو الله احد»؛ ولی در جملهٔ منفی، برای غیر خدا نیز به کار می‌رود و معنای نفی جنس می‌دهد؛ مانند «ما جاء احد»؛ یعنی هیچ کس نیامد؛ اما اگر بگوییم «ما جاء واحد»، یعنی یک نفر نیامد، که احتمال آمدن بیشتر از یک نفر را نفی نمی‌کند.<sup>۵۹</sup>

احدیت خدا ترکیب را از ذات نفی می‌کند و واحدیت خدا، تعدّد را از ذات نفی می‌کند.

علامه در رساله *التوحید* خود ثابت می‌کند که خدا وجود محضی است که تمام کمالات وجودی را دارد و دارای وحدتی است که عین ذاتش می‌باشد و فرض دومی برای او محال است

و برای ذات او، نه تعدد و نه اختلاف و نه هیچ‌گونه تعینی چه مصداقی و چه مفهومی قابل تصوّر نیست.<sup>۶۰</sup> خدا دارای صرافت و اطلاق ذات است و از تمام تعینات مفهومی و مصداقی، حتی از خود تعین اطلاق نیز به دور است که این مقام را مقام احدیت گویند و تمام تعینات دیگر خدا مانند علم و قدرت و ... از آن ظاهر می‌شوند.<sup>۶۱</sup>

### دیدگاه‌های زبانی علامه و معناشناسی اوصاف الاهی

#### الف. تأویل کلامی

تأویل دو کاربرد دارد: تأویل به معنای حقیقت غیرلفظی یک گفتار و یک امر که بحثی عرفانی است «و إن من شیء إلا عندنا خزائنه و ما ننزله إلا بقدر معلوم»، (حجر: ۲۱) و تأویلی که مربوط به الفاظ است و برای توجیه برخی الفاظ که قابلیت کاربرد برای خدا ندارند، به کار می‌رود. الفاظی مانند علم، حیات، قدرت، سمع و بصر ساخته آدمی است. طبیعی است که معانی ساخته انسان، هیچ‌وقت از شائبه نقص و محدودیت خالی نیست. وقتی لفظ حیات، علم، قدرت، سمع و بصر و ... را می‌شنویم، بی‌درنگ معنای مادی اینها به ذهن ما می‌آید.<sup>۶۲</sup>

تأویل این الفاظ این‌گونه است که معانی این الفاظ را به معنای تأویل می‌برند که قابل کاربرد برای خدا باشد. علامه معتقد است اگر اسمی از محدودیت و نقص پیراسته شود، برای خدا قابل استفاده است. به همین دلیل، اسمای الاهی توقیفی نیست و هر اسمی که دارای نقص و محدودیت نباشد، برای خدا قابل کاربرد است.<sup>۶۳</sup> این بحث از مباحث کلامی است و در مورد اوصافی از خدا کاربرد دارد که معنای ظاهری آنها برای خدا محدودیت و نقص به وجود می‌آورند؛ مانند: صفات سمیع، بصیر، قریب، یدالله، استواءالله و...، که این صفات با توجه به آیه «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱) به گونه‌ای توجیه و تأویل می‌شوند که دربر دارنده نقص و محدودیت نباشند. به طور خلاصه، بیان علامه در این باره چنین است:

۱. عقل نظری در تشخیص خود و داوری خود در مورد معارف مرتبط با خدا درست عمل می‌کند. البته علامه ادعا نمی‌کند که عقل توانایی درک کنه ذات و صفات خدا را دارد.
۲. خدا متصف به اوصاف اجسام و ممکنات نمی‌شود؛ زیرا این اوصاف مستلزم نقص و امکان است که خدا از این اوصاف میراست. همین مطلب ملاک اتصاف خدا به اوصاف است. اگر صفتی دارای نقص و محدودیت باشد، به خدا اطلاق نمی‌شود.
۳. اگر ظاهر آیه‌ای صفاتی به خدا نسبت دهد که با متعالی بودن خدا سازگار نباشد، باید با آیات محکم متناسب با تعالی خدا معنا شود.<sup>۶۴</sup>

#### ب. اشتراک معنوی و تشکیک وجودی ملاصدرا

اوصاف الاهی به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف) اوصافی نظیر علم، قدرت، حیات و وجود که با استفاده از این دیدگاه، کاربرد این اوصاف در مورد خدا و انسان توجیه می‌شود؛ ب) اوصافی

نظیر سمیع، بصیر، دارای دست بودن و بر تخت تکیه داشتن که این اوصاف متعلق به ممکنات، و از ساحت الاهی به دور است که متصف به این اوصاف شود. بنابراین، به یکی از اوصاف دسته اول تأویل برده می‌شود و در مورد آنها تأویل کلامی انجام می‌شود. بیشتر اندیشمندان مسلمان شیعی در مورد اوصاف الاهی دسته اول، دیدگاه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی را پذیرفته‌اند. دیدگاه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی ملاصدرا بر دو مبنای اساسی استوار است:

۱. اشتراک معنوی در مفهوم وجود، علم، قدرت و حیات وجود دارد و آنها به معنایی واحد بر خالق و مخلوق حمل می‌شوند.

۲. مبنای دوم «نظریه تشکیک» است که بر اساس آن، اختلافات بین خالق و مخلوق در وجود، علم، قدرت و حیات، از نظر شدت و ضعف و تقدم و تأخر است؛ اختلافی که در آن مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است؛ یعنی حمل این مفاهیم بر خدا و انسان یکسان است؛ خدا وجود دارد و انسان نیز وجود دارد؛ ولی همین وجود از نظر مصداق، در خدا شدید و در انسان ضعیف است. اما از نظر مفهومی، هم به وجود محدود وجود می‌گویند و هم به وجود بی‌نهایت. علم، قدرت و حیات نیز همین‌گونه هستند.

ملاصدرا نظریه اشتراک معنوی در مفهوم وجود را نزدیک به بدیهی اولی می‌داند و تأکید می‌کند که اشتراک موجودات در مفهوم وجود، امری قراردادی نیست و یک نوع اشتراک و وحدت در مقام واقع را می‌رساند. بنابراین، این اتحاد صرفاً اتحاد در اسم و لفظ نیست؛ بلکه از یک نوع اتحاد و سنخیت واقعی بین موجودات سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی همگی به طور حقیقی دارای وجود هستند.<sup>۶۵</sup> علامه که پیرو مکتب ملاصدرا است، همین نظر را دارد.<sup>۶۶</sup>

اصل دیگری که ملاصدرا ارائه کرده است و در فهم اوصاف الاهی به ما کمک می‌کند، اصل «تشکیک در وجود» است. در مکتب حکمت متعالیه و بر اساس اصالت وجود در عالم واقع، هیچ امر اصیلی غیر از وجود واقعیت ندارد، ولی می‌بینیم که موجودات واقعی در عالم خارج متکثر هستند؛ پرسش این است که منشأ این فراوانی و تکثر چیست؟

ملاصدرا بر این باور است همان‌گونه که تمامی موجودات در وجود اشتراک دارند، اختلافات نیز به خود وجود برمی‌گردد. بر این اساس، وجود حقیقتی واحد دارای مراتب است که در رأس سلسله وجود، واجب‌الوجود قرار دارد که حمل وجود بر آن، به نحو ضروری و ازلی است و بر بقیه مراتب وجود که دارای مرتبه‌ای از وجود هستند نیز قابل حمل است.<sup>۶۷</sup> علامه نیز همین نظریه را پذیرفته و آن را تبیین می‌کند. ایشان در این باره نور و مراتب تشکیکی آن را مثال می‌زند و تشکیک در وجود را توضیح می‌دهد.<sup>۶۸</sup>

اگر به این دو مبنا توجه داشته باشیم و مقام مفهوم و مصداق را از یکدیگر تفکیک کنیم، درمی‌یابیم که مفهوم وجود به همان معنایی که بر واجب‌الوجود صدق می‌کند، به همان معنا بر ممکن‌الوجود نیز صادق است. البته صدق این مفهوم بر مصادیق متنوع به نحو تشکیکی است،



نه متواطی و یکسان. سایر مفاهیم کمالی مانند علم، قدرت، حیات و ... نیز از این قبیل هستند و کاربرد مفهومی این واژه‌ها بر خدا و مخلوقات یکسان است؛ هر چند از لحاظ مصداقی متفاوت‌اند.

### ج. نظریه غائیت

برای فهم نظریه علامه درباره غائیت، باید بین چند حوزه تمایز قائل شد. حوزه وضع، حوزه نظریه‌های معنا و حوزه کاربرد. عدم دقت در تفکیک این حوزه‌ها موجب خلط و اشتباه می‌شود. برخی در بحث وضع، نظریه غائیت و یا روح واحد داشتن معانی را مطرح می‌کنند؛ به این معنا که می‌گویند فلانی در باب وضع، به غائیت قائل است یا اینکه فلانی قائل است که الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند؛<sup>۶۹</sup> اما اگر دقت شود نظریه غائیت و وضع الفاظ برای ارواح معانی مربوط به حوزه کاربرد و مربوط به ملاک صدق است و درباره وضع باید به نحوه وضع و ماهیت و مکانیسم آن توجه شود. وضع، قرار گرفتن لفظ در کنار معنا است؛ به گونه‌ای که وقتی لفظ شنیده شد، معنا به ذهن متبادر شود. اختلاف اصلی در وضع، دخالت اراده در آن است. کسانی مانند صاحب *کفایه‌الاصول* که می‌گویند وضع اختصاص است، می‌خواهند دخیل بودن اراده را از آن نفی کنند و کسانی که می‌گویند وضع تعهد است، می‌خواهند دخالت آن را اثبات کنند. بنابراین، ماهیت وضع به نظریه غائیت و ارواح معانی ارتباطی ندارد؛ بلکه در مقام کاربرد و صادق بودن کاربرد باید توجه کرد که الفاظ برای غایتی وضع شده‌اند که اگر آن غایت نباشد، کاربرد آن صادق نیست.

علامه درباره وضع، نظریه صاحب *کفایه* را که اختصاص است می‌پذیرد و بر این باور است که بین لفظ و معنا نسبتی ثابت وجود دارد، ولی این نسبت خارجی نیست؛ بلکه اعتباری است؛ زیرا اگر خارجی باشد، باید هیچ اختلافی در آن نباشد؛ در صورتی که می‌بینیم در آن اختلاف وجود دارد و از قومی به قومی دیگر فرق می‌کند.<sup>۷۰</sup> دیدگاه علامه درباره وضع این است که بشر واضع لغات است نه خدا، و وضع تعینی است نه تعیینی؛ لغات نیز از امور اعتباری و قراردادی است که بشر در زندگی به آنها نیازمند است.<sup>۷۱</sup>

علامه در مورد نظریه معنا به نظریه مصداقی قائل است<sup>۷۲</sup> و این نظریه را همانند دیگر متفکران و عالمان شیعی پیش از خود، از پیشوایان دینی خود اقتباس کرده است. روایاتی وجود دارند که از آنها مصداقی بودن معنا به دست می‌آید.<sup>۷۳</sup> از این روایات، چنین برداشت می‌شود که الفاظ قالب هستند و معانی، ارواح آن الفاظ هستند که در آن قالب‌ها دمیده شده‌اند. بنابراین، برای بیان مفاهیم ذهنی، انسان کلام و الفاظ را ایجاد کرده است که این موجود دارای جسمی می‌باشد که آن لفظ است و روحی دارد که آن معناست و معانی، امری خارجی هستند؛ همان‌گونه که جسم و روح انسانی اموری خارجی هستند.

اما آنچه در اینجا قصد بیان آن را داریم، یعنی نظریه کارکردگرایی علامه، مربوط به حوزه

کاربرد، و نوعی ملاک تشخیص صدق است. علامه در حوزه کاربرد به نظریه غایی معتقد است. ایشان می‌گوید الفاظ برای غایاتی وضع شده‌اند که اگر آن غایات در مصادیق موجود باشند، استعمال الفاظ در آن مصادیق صادق است.

این نظریه، از این اصل عرفانی سرچشمه گرفته است که برای مراتب طولی معنای الفاظ، روح واحد وجود دارد و روح معنا برای تمام مصادیق به نحو حقیقی صادق است.<sup>۷۴</sup> اگر به کلمات عارفان توجه شود، مطالب آنان از ملاصدرا گرفته تا فیض کاشانی و علامه طباطبایی یکسان است و حتی مثال‌ها نیز به یک سیاق بیان شده است. برای مثال، هر سه دانشمند، مثال ترازو را مطرح کرده‌اند.<sup>۷۵</sup>

### تبیین نظریه غائیت

علامه بر این باور است که انسان هنگامی که با اشیا و امور جدیدی برخورد می‌کند، از حقیقت آنها و از غایات آنها سؤال می‌کند؛<sup>۷۶</sup> یعنی بعد از چپستی یک شیء، مهم‌ترین مطلب درباره آن، کارکرد آن است. قرآن کریم در برخی موارد که از حقیقت چیزی سؤال می‌کنند، آن را کم‌اهمیت می‌داند و در جواب آن، کارکرد و غایت آن را توضیح می‌دهد. برای مثال، از پیامبر ﷺ درباره هلال‌های ماه سؤال می‌کنند، ولی قرآن از کارکرد آن برای زمان‌سنجی و موارد دیگر جواب می‌دهد.<sup>۷۷</sup>

### کیفیت کاربرد

لغات، نخست برای امور جسمانی و محسوسات به کار می‌روند؛ سپس به طور تدریجی به مسائل معنوی انتقال می‌یابند و در آنها استفاده می‌شوند. هر چند کاربرد لفظی که برای محسوس وضع شده است، برای امور معنوی و معقول در ابتدا مجازی است، ولی بعد از استقرار کاربرد و حاصل شدن تبادر، این معنا نیز حقیقی می‌شود. پیشرفت اجتماعی و ترقی انسان در تمدن و شهرنشینی، باعث دگرگونی در وسائل و ابزارآلات زندگی او می‌شود. وسائل و ابزار، نو و دگرگون می‌شوند، ولی اسامی همیشه باقی می‌مانند. مصادیق معانی عوض می‌شوند، ولی اغراض و غایاتی که بر آنها مترتب می‌شوند، هنوز باقی هستند و با بقای اغراض و غایات، اسم آنها محفوظ می‌ماند. برای مثال، کلمه سراج در عربی برای چراغ‌های پی‌سوز وضع شد؛ ولی با پیشرفت انسان و تحولات صنعتی، امروزه به لامپ‌های الکتریکی نیز سراج اطلاق می‌شود. ملاک و معیار در کاربرد کلمه سراج، غایت و غرضی است که از آن انتظار می‌رود و آن روشنایی دادن است. با توجه به این ملاک، به هر چیزی که نورافشانی کند، سراج گفته می‌شود. علامه متذکر می‌شود که ما تمام وسائل زندگی را با همین ملاک و معیار می‌شناسیم؛ یعنی بر اساس غایت و اثری که بر آن مترتب می‌شود. اسم یک وسیله، با این ملاک باقی است؛ هرچند شکل آن از لحاظ کیفیت، کمیت یا از لحاظ ذات تغییر کرده باشد. بنابراین، ملاک اطلاق معنای

حقیقی و عدم اطلاق آن، بقای اثر و غایتی است که از اشیا انتظار می‌رود. بسیار نادر است که در اشیا ساخته‌شده توسط بشر، چیزی اصلاً تغییر نکرده باشد و در تمام این موارد ملاک کاربرد اسم بقای اثر و خاصیت اولیه است.<sup>۷۸</sup>

### نظریه غائیت و اوصاف الاهی

انس و عادت به ماده و طبیعت موجب می‌شود که با شنیدن کلمه یا جمله‌ای، معنای مادی آن متبادر شود و ما انسان‌ها از این جهت که بدن و قوای آن، در طبیعت و ماده تنیده شده است و تمام افعال ما با ماده در ارتباط است، وقتی الفاظ حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، کلام، اراده، رضا، غضب، خلق و امر را می‌شنویم، معانی عادی و معمولی و مفاهیم مادی به ذهن مان می‌آید. همچنین وقتی الفاظ سماء، ارض، لوح، قلم، عرش، کرسی، فرشته و بال‌های آن، شیطان و گروه و لشکریان او و موارد دیگر را می‌شنویم، مصادیق طبیعی و مادی آن به ذهن متبادر می‌شود. وقتی می‌شنویم که خدا جهان را آفرید، به فلان چیز علم دارد، فلان مطلب را اراده کرد و موارد اینچنینی، چیزی که به ذهن می‌آید، مقید به زمان است یا وقتی می‌شنویم که خداوند می‌فرماید «نزد ما» یا «به سوی او باز می‌گردید» و از این موارد، معنا را مقید به مکان می‌فهمیم. هر کلمه‌ای از این قبیل کلمات درباره خدا می‌شنویم، مقید به قیودی می‌کنیم که در خود ما مقید به آنهاست. جایگاه ما نسبت به تمام الفاظ این‌گونه است؛ زیرا احتیاج اجتماعی به تفهیم و تفهّم موجب شده است که ما الفاظ را وضع کنیم و انسان برای کامل شدن افعال و نیازهای مادی به انسان تحمیل شده است. بنابراین، در کاربرد تمام الفاظ به طور ضروری مصادیق مادی آن به ذهن می‌آید. پس ما الفاظ را علامت‌هایی قرار داده‌ایم برای مصادیقی که از آنها انتظار برآورده شدن اهداف و اغراض و غایاتی را داشتیم. علامه یادآور می‌شود. که آنچه شایسته است ما بدانیم این است که بر اساس تغییر و تحول در احتیاجات و نیازها، مصادیق مادی محکوم به تغییر و دگرگونی هستند. برای مثال، سراج در عربی ابتدا به ظرفی اطلاق می‌شد که در آن مقداری روغن بود و فتیله‌ای داشت و برای روشن کردن تاریکی از آن استفاده می‌شد. سپس این مصداق همواره کامل‌تر شد؛ چراغ گازی و چراغ‌های دیگر تا امروزه رسیده است به لامپ‌های الکتریکی که مصداق، به طور کامل دگرگون شده و از اجزای چراغ اولی چیزی باقی نمانده است، ولی هنوز لفظ سراج بر آن اطلاق می‌شود. پس ملاک صدق اسم، دارای غرض و غایت بودن مصداق است و ما نباید بر ظاهر لفظ جمود داشته باشیم. علامه تذکر می‌دهد که توجه نکردن به همین قاعده، موجب شده است که اهل حدیث و ظاهرگرایان در تفسیر به ظواهر آیات جمود داشته باشند و این جمود بر ظاهر نیست، بلکه جمود بر عادت و انس در تشخیص مصادیق است.<sup>۷۹</sup>

بنابراین، بر اساس قاعده غائیت و کارکردگرایی اسما و اوصافی که در قرآن و روایات برای

خدا برشمرده‌اند، را می‌توان به همان معنایی که برای انسان استفاده می‌شوند، تلقی کرد؛ هر چند از نظر مصداق، خدا و انسان اصلاً قابل مقایسه نیستند.

### مقایسه و جمع‌بندی

دیدگاه‌های علامه طباطبایی و آلستون اشتراک‌های زیادی با یکدیگر دارند. شاید اگر این دو متفکر از فعالیت علمی یکدیگر اطلاع داشتند، از دیدگاه‌های همدیگر استفاده می‌کردند. اگر مبانی آن دو مشترک بود و دین واحدی داشتند، به یقین اشتراک‌های آنها بیشتر هم می‌شد. این تفاوت‌ها موجب شده است که نحوه ورود و خروج آن دو به مسائل فلسفی متفاوت باشد. برای مثال، در بحث معنا، علامه با توجه به مبانی منطقی و فلسفی خود که از علمای پیشین خود به ارث برده است، نظریه مصداقی را مطرح می‌کند و مستقیم به کلمه توجه می‌کند و بحث زیادی انجام نمی‌دهد؛ ولی آلستون در این‌باره مباحث زیادی را مطرح، و بحث می‌کند و مجبور است از طریق معنای جمله، معنای لغت و کلمه را توجیه کند که این ناشی از رویکرد فلسفه غرب به مسئله زبان و چرخش‌هایی است که در آن اتفاق افتاده است، به ویژه کار ویتکنشتاین و آستین و ... به این مسئله دامن زده و مسیر تحولات زبانی را به سمتی دیگر برده است.

علامه طباطبایی و ویلیام آلستون در برخی موارد عقاید موافقی دارند و در برخی موارد اختلاف عقیده دارند. ابتدا موارد اختلاف و سپس موارد توافق این دو دانشمند بیان می‌شود. مواردی چون ضدیت با یوزیتویسم، ضدیت با انحصارگرایی و واقع‌گرایی از مواردی است که می‌توان گفت این دو متفکر توافق کامل دارند.

### موارد اختلافی

۱. موضع دینی: بدیهی است که این دو، موضع دینی متفاوتی دارند؛ یکی مسلمان و پیرو مذهب تشیع و دیگری مسیحی و پیرو مذهب پروتستان است و همین اختلاف دین و مذهب، موجب جهت‌گیری بسیار متفاوت و مبنايي می‌شود. در مورد خدا و اوصاف او، مسیحیت و اسلام مواضع کاملاً متفاوتی دارند. تثلیث و تجسد، به شدت در اسلام رد می‌شود. آلستون درباره توحید و صفات خدا تا حدودی طرفدار الاهیات پویشی است. در صورتی که علامه طباطبایی برای خدا، توحید محض قائل است و خدا را از هر نقصی منزه می‌داند.

۲. روش: در روش علمی و اینکه از عقل و نقل استفاده می‌کنند، هر دو توافق دارند، ولی در این زمینه اختلافاتی نیز وجود دارد. آلستون در حل مسائل عقب‌نشینی کرده و به تعدیل اهداف می‌پردازد. در برخی مسائل می‌گوید من فقط در این مسئله ایجاد احتمال کرده‌ام؛ ولی علامه در حل مسائل، سعی می‌کند پایه یقینی در هر مسئله برای خود اختیار کند و آن را به طور یقینی حل کند؛ اما در استفاده از متون نقلی و روش نقلی هر دو توافق دارند.

۳. توحید و صفات: علامه طباطبایی و ویلیام آلستون در مورد خدا و اوصاف او اختلاف

دیدگاه دارند. در سنت مسیحی تثلیث وجود دارد و باور توحید آنان دچار خدشه است؛ اما در سنت اسلامی، توحید ذات به بالاترین سطح رسیده است که توضیح آن گذشت. آلتون از بعضی جنبه‌ها با الاهیات پویشی موافق است و اوصاف خدا در نظر او، برخی جنبه‌های امکانی را داراست؛ ولی علامه صفات خدا را عین ذات می‌داند. توحیدی که علامه آن را ثابت می‌کند؛ هر گونه امکان، بالقوه بودن و نسبیّت را از خدا نفی می‌کند؛ اما آلتون بر این باور است که شخص می‌تواند در عین حال که نسبیّت، امکان و بالقوه بودن را در مورد خدا بپذیرد، اوصاف خلق از عدم، قدرت مطلقه، غیرجسمانی بودن، بی‌زمان بودن، تغییرناپذیری و کمال مطلق را نیز بپذیرد.

دو مسئله الوهیت حضرت عیسی علیه السلام و تثلیث در مسیحیت امروزی از اصول دین آنان به حساب می‌آیند که هر دو با بدیهیات عقلی ناسازگارند. این مسائل ایمان مسیحی را بسیار متزلزل کرده است. افزون بر آن، توان و انرژی بسیاری از اندیشمندان مسیحی را تباه کرده است تا برای آنها تبیین و توجیه مناسب ایجاد کنند. اگر این انحرافات فکری در مسیحیت ایجاد نمی‌شد، مباحثی مانند تجربه دینی، الاهیات پویشی، ایمان‌گرایی افراطی و ... به وجود نمی‌آمد ولی ما مشاهده می‌کنیم که قرن‌هاست که متفکران غربی بر سر این مسائل با همدیگر در بحث و جدل هستند. آلتون نیز از این قاعده خارج نیست و اگر این مشکلات نبود به یقین بهتر می‌توانست مسائل کلامی را تبیین کند ولی ما می‌بینیم که در دام الاهیات پویشی افتاده است که توضیح آن گذشت.

۴. جایگاه فلسفه: علامه بر این باور است که بین دین و فلسفه ارتباط تنگاتنگی وجود دارد؛ ولی آلتون در مورد فلسفه و ارتباط آن با دین چنین اظهارنظری نکرده است و برای فلسفه چنین شأنی قائل نیست. آلتون یکی از فیلسوفان دین معاصر است که در راه بنیان نهادن الاهیات فلسفی تلاش فراوانی داشته است؛ ولی با این همه، درباره این مطلب یعنی شأن والای فلسفه به حدی که ارتباط تنگاتنگی با دین داشته باشد، نمی‌توان او را همانند علامه دانست. آلتون فقط می‌کوشد از دستاوردهای فلسفی برای تبیین باورهای دینی کمک گیرد؛ ولی علامه از ابتدا بین دین و فلسفه ارتباط وثیقی می‌بیند.

۵. انفعال از تحولات علمی: آلتون در مواردی متأثر از تحولات علمی شده است. برای مثال، در مباحث زبانی متأثر از چرخش زبانی ایجادشده در غرب واقع شده، و کوشیده است که مباحث خود در کارکردگرایی و نظریه معنا را با سختی زیادی با آن مطابق کند. مثال دیگر، انفعال او از الاهیات پویشی است که توضیح آن در بخش نظر وی در مورد صفات خدا گذشت. مورد دیگر متأثر شدن او از اثبات‌گرایی پوزیتیویست‌ها است. آلتون دیدگاه پوزیتیویست‌ها را قبول ندارد، ولی در نتیجه‌گیری‌ها بسیار محتاط است و خود اذعان دارد که درصدد اثبات یقینی نیست، بلکه در پی ایجاد احتمال است. اما در برابر، علامه بر اساس مبنای هر علم، پیش رفته است و نظر قطعی ارائه می‌دهد.

۶. محدوده کاربرد کارکردگرایی: علامه تلاش می‌کند کارکردگرایی را در مسائل دیگر نیز به کار ببرد. برای نمونه، در توضیح معنای کلمات و کاربرد آنها و در تفسیر قرآن و معناشناسی اوصاف الهی آن را به کار می‌برد؛ ولی آلتون آن را فقط در همین مورد، یعنی معناشناسی اوصاف الهی به کار می‌برد.

۷. تفسیر و تأویل کتاب مقدس: بحث تفسیر و تأویل و محکم و متشابه موضوعی است که آلتون به آن نپرداخته است؛ زیرا اصلاً هیچ اقدامی برای تفسیر کتاب مقدس انجام نداده است. در صورتی که علامه به طور تفصیلی به این موضوع پرداخته است.<sup>۸۰</sup>

۸. نماد بودن قرآن: علامه افزون بر اینکه قرآن را مانند زبان عرفی و عادی می‌داند و تمام قواعد زبان عربی را در آن جاری می‌داند و بر این باور است که تمام صناعات ادبی مانند تمثیل، تشبیه، استعاره و... در آن به کار می‌روند، کل قرآن را نیز نوعی تمثیل و نماد می‌داند. البته باید توجه داشت این به معنای نمادگرایی افراطی نیست. ایشان تمام قرآن را مثلی برای حقایق می‌داند که در نزد خدا هستند و آن حقایق قابل فهم بشر نبودند. این حقایق در قالب الفاظ نمی‌گنجند. خدا به وسیله این الفاظ، راهی را به انسان نشان داده است تا از طریق آن به اصل مطلب برسد. این الفاظ، سایه و مثلی از آن حقایق اصلی نزد خدا هستند.<sup>۸۱</sup> آلتون درباره کتاب مقدس مسیحیان چنین نظری ندارد.

۹. بازی زبانی: آلتون بازی زبانی را قبول دارد و با اصلاح و جرح و تعدیل آن را پذیرفته است؛ اما علامه طباطبایی اصلاً در مورد بازی زبانی سخنی به میان نیاورده و این مسئله دغدغه او نبوده است. البته آلتون عبارت «تجربه باورساز» را رساتر و شیواتر از تعبیر بازی زبانی می‌داند. دیدگاه آلتون از چند جنبه شبیه بازی زبانی و از چند بُعد از آن متمایز است.<sup>۸۲</sup> علامه طباطبایی در این مورد، یعنی بازی زبانی و تجربه دینی، هیچ نظری نداده است و آنچه از بیان ایشان استفاده می‌شود، این است که ایشان زبان دین را جدای از زبان عرف نمی‌داند؛ بدین معنا که زبان دین، ساختار و چارچوب زبان عرفی را دارد. زبان دین، زبان مردم است. بنابراین، علامه بازی زبانی را قبول ندارند تا بگوییم زبان عرف حیطة‌ای خاص، و زبان دین و زبان علم هر کدام حیطة‌ای خاص خود دارند و صدق هر کدام در چارچوب همان زبان معنا می‌دهد. هرچند واضح است که هر علم تخصصی و نیز دین، واژه‌های خاص خود را دارد که با کمی اطلاع از آن واژه‌ها که در زبان عرف ریشه دارند، زبان دین برای همه قابل فهم است.

#### موارد توافقی

۱. ضد پوزیتویسم: علامه جریان پوزیتویسم و اندیشه‌های آن را مکرر رد کرده است که توضیحات آن گذشت. آلتون نیز در این زمینه به طور کامل موافق علامه است و دیدگاه‌های پوزیتویسی را رد کرده است که لزومی به بیان تفصیلی دیدگاه آنان نیست.

۲. واقع‌گرایی: آلتون بر این باور است که واقعیتی در جهان وجود دارد و قابل شناخت است و شناخت ما نیز متأثر از مفاهیم ذهنی ما نیست، بلکه شناخت و معرفت ما کاملاً منطبق با خارج است. علامه نیز همین مطلب را قبول دارد. ولی باید توجه کرد که هر چند این دو متفکر به یک نتیجه رسیده‌اند، در نحوه ورود و خروج به مسئله تفاوت‌هایی دارند که آن هم به اختلاف مبانی بر می‌گردد.

۳. منابع چندگانه علم دینی (ضد انحصارگرایی): آلتون عقیده دارد که برای علم دینی و باور عقلانی، منابع چندگانه وجود دارد. او بر تجربه، وحی، سنت دینی، سنت‌های اجتماعی و حتی استدلال‌های الهیات طبیعی تأکید می‌کند. اندیشمندان دینی شیعی نیز برای علم دینی، منابع چندگانه در نظر می‌گیرند و منابع قابل استنباط برای مسائل دینی و علمی را منحصر به یک چیز نمی‌دانند؛ اما آنچه علامه ارائه می‌کند، از این هم فراتر است و همانند ملاصدرا در پی جمع کردن میان عرفان، برهان و قرآن است.

۴. کاربرد نماد و مثل در زبان دین: علامه زبان دین را جدای از زبان عرف نمی‌داند؛ یعنی زبان دین ساختار و چارچوب زبان عرفی را دارد. صرف و نحو، صنایع ادبی و تشبیه و استعاره و تمثیل و غیره را دقیقاً مثل زبان عادی داراست. زبان دین، زبان مردم است. بنابراین، نماد و تمثیل در زبان دین مانند زبان مردم کاربرد دارد. آلتون نیز با توجه به مثال‌هایی که آورده است، کاربرد تمثیل و نماد در زبان دین را پذیرفته است و فقط توجه داده است که این نماد و تمثیل، قابل تحویل به حقیقت است.

۵. کارکردگرایی: مسئله دیگری که به طور عجیبی هر دو در آن اتفاق نظر دارند، موضوع کارکردگرایی زبان گزاره‌های دینی است. با این تفاوت که علامه برای اثبات کارکردگرایی، خود را به تکلف نمی‌اندازد و مانند آلتون راه‌های پیچیده متوسل شدن به تمایز فعل پایه و غیرپایه، اوصاف روانی و فعل و بهره‌گیری از مکتب کارکردگرایی را نمی‌پیماید؛ بلکه این دیدگاه را انتخاب می‌کند و شاهد‌های مختلفی را از زبان عرفی می‌آورد و در تفسیر خود نیز از آن بهره می‌برد. شاید بتوان گفت علامه بر این باور است که بهترین دلیل امکان چیزی، وقوع آن است و کارکردگرایی در زبان عرفی و طبیعی واقع شده و می‌شود.

۶. اشتراک معنوی و تشکیک وجودی: در مورد مشترک معنوی بودن گزاره‌های دینی نیز توافق وجود دارد. آلتون دیدگاه خود را اشتراک معنوی جزئی معرفی می‌کند و علامه همانند پیشینیان خود، درباره اوصاف خدا به دیدگاه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی قائل است. بیشتر اندیشمندان مسلمان شیعی در مورد اوصاف الاهی این دیدگاه را دارند. البته اوصاف الاهی به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ در اوصافی مانند علم، قدرت، حیات و وجود این نظریه کاربرد دارد و در اوصافی مانند سمیع، بصیر، دست داشتن، استوا، نزدیک بودن خدا و ... به یکی از این اوصاف علم، قدرت و ... تأویل برده می‌شود، و تأویل کلامی کاربرد دارد.

۷. تأویل کلامی در مورد اوصاف الاهی: تأویل یا عدم تأویل الفاضلی مانند سمیع، بصیر، قریب، یدالله، استواءالله و مانند آن که معنای ظاهری آنها برای خدا محدودیت و نقص به وجود می‌آورند، در علم کلام بحث می‌شود. متکلمان مسلمان در این زمینه عقاید مختلفی دارند. برخی ظاهرگرا، برخی تفویضی و برخی دیگر تأویلی هستند. در دنیای مسیحیت نیز این مباحث وجود دارد و کلماتی مانند صخره و چوپان که در مورد خدا به کار می‌رود، به معنای دیگری تأویل برده می‌شوند. البته مسلک‌های دیگری نیز وجود دارد. برخی ظاهرگرا و برخی نمادگرا و ... هستند. در این زمینه، علامه و آلستون هم‌گرایی دارند و هر دو قائل به تأویل ظاهر این الفاظ هستند.

۸. زبان نمادین دینی: آلستون و علامه طباطبایی در ردّ زبان نمادین کاملاً توافق دارند. آلستون نماد و استعاره در زبان دین و زبان عرف را می‌پذیرد، ولی با نمادگرایی افراطی (همه‌نمادگرایی) کسانی مانند تیلیش مخالف است.<sup>۸۳</sup> علامه نیز با نمادگرایی افراطی مخالف است. علامه دیدگاه شک‌گرایی مطلق و تجربه‌گرایی را ردّ می‌کند و معارف قرآنی و معارف دینی را صادق و مطابق با واقع می‌داند. با توجه به این مطلب، دیدگاه کسانی مانند ابرازگریان، همه‌نمادگراها، اسطوره‌گراها و ... که زبان دین را غیرمعرفت‌بخش می‌دانند، نمی‌پذیرد.

۹. استعاره دینی: هر دو، استعاره تحویل‌ناپذیر را قبول ندارند و می‌گویند استعاره، قابل تحویل به واقعیتی است. بر اساس آنچه در علم بلاغت آمده است، در ورای استعاره، تشبیه، کنایه و تمثیل حقیقتی وجود دارد. حتی اندیشمندان اسلامی می‌گویند: «الکنایه ابلغ من التصریح» و بر این باورند که مثل و استعاره و ... حقیقت مطلب را آسان‌تر به مردم القا می‌کنند. با توجه به این بیان، علامه نیز مانند دیگر اندیشمندان اسلامی، وجود استعاره را در زبان دین قبول دارد. دیگر اینکه برای آنها حقیقتی قائل است و آنها را به حقیقتی تحویل می‌برند.<sup>۸۴</sup>

۱۰. شناخت‌گرایی: علامه و آلستون هر دو بر این باورند که گزاره‌های دینی معنادار و معرفت‌بخش هستند.

۱۱. مدافع باورهای دینی: این دو متفکر، دغدغه دین داشته، در پی اثبات گزاره‌ها و عقاید دینی بوده‌اند. همان‌گونه که نقل شد، آلستون خود ادعا می‌کند که زنده است تا در مورد جوهر ایمان بیندیشد. او سنت مسیحی را بسیار جدی پذیرفته است. درباره علامه نیز لازم به بیان نیست که ایشان درباره دین و اثبات عقاید دینی و دفاع از آنها بسیار جدی بوده است.

۱۲. تأثیرگذاری در دیگران: هر دو اندیشمند در سیر تفکر پس از خود، تأثیرگذار بوده‌اند. شاگردان علامه مانند شهید مطهری، استاد مصباح یزدی، آیت‌الله جوادی آملی و دیگران نشان‌دهنده این مطلب‌اند. درباره آلستون نیز مقالات و رساله‌های متعددی درباره افکار وی نگاشته شده است. البته میزان تأثیرگذاری و نحوه آن، مطلبی است که به بررسی جداگانه‌ای نیاز دارد.



### نتیجه‌گیری

با وجود اشتراک‌های زیاد علامه طباطبایی و ویلیام آلتون، ولی مسئله اصلی این نوشتار را علامه بهتر بررسی و حل کرده است. اطلاق مفاهیم محدود انسانی بر خدا، با نظریه‌های «اشتراک معنوی و تشکیک وجودی» و «تأویل کلامی» و نظریه «غائیت» بهتر توجیه می‌شود. البته همان‌گونه که تذکر داده شد، آلتون نیز این نظریه‌ها را قبول دارد، ولی بحث اشتراک معنوی و تأویل کلامی را فقط در حد اشاره مطرح کرده است و از دقت کافی برخوردار نیست و نظریه کارکردگرایی او نیز بی‌اشکال نیست. شاید بتوان گفت اگر آلتون تفکیک دقیقی بین اوصاف الاهی انجام می‌داد و وارد پیچیدگی‌های زبانی امروز نمی‌شد، بهتر می‌توانست این مسئله را حل کند. علامه از طریق نظریات مختلف زبانی خود توانسته است توجیه مناسبی از معناشناسی اوصاف الاهی به دست دهد و آن را مبنای توجیه بسیاری از آیاتی قرار داده است که مفاهیم معنوی فراطبیعی در آنان استعمال شده است. البته باید توجه داشت که نظریه اشتراک معنوی و تشکیک در وجود، اصل امکان استعمال الفاظ بر مصادیق متفاوت را تبیین می‌کند یعنی این نظریه درصدد تبیین قابلیت استعمال الفاظ مشترک بر خدا و انسان است مانند الفاظ وجود، علم، قدرت و ... ولی نظریه تأویل کلامی نحوه استعمال را بیان می‌کند به این معنی که در موقع استعمال الفاظ بشری برای خدا باید نواقص آن پیراسته شود که با نظریه تأویل کلامی این مسأله حل می‌شود و در نهایت نظریه غائیت علامه طباطبایی ملاک صدق استعمال الفاظ را بیان می‌کند. به این معنی که الفاظی که در مصادیق متفاوت استعمال شده‌اند بر اساس کارکرد آنها می‌توان گفت که استعمال حقیقی و صادق دارند یا نه که توضیح آن گذشت.

پیی نوشت‌ها

۱. محمد لگنهاوسن، *سیاحت اندیشه در سپهر دین*، ص ۵۳۴.
۲. همان، ص ۵۳۶.
۳. همان، ص ۵۳۸.
۴. «گفت وگویی اختصاصی کیان با ویلیام آلستون»، کیان، ش ۵۰، ص ۵.
5. Ibid, p6
6. Realism
7. William Alston, *A Sensible Metaphysical Realism*, Marquette University Press, 2001, p10.
8. Ibid, p 23
9. Ibid, p 28 & 29
10. William Alston, *Divine Nature and Human Language*, Opcit, p 7.
11. Ibid, p 8
۱۲. طبق توضیح آقای دکتر لگنهاوزن واژه «literally» به معنای ظاهری و تحت‌اللفظی است و در مقابل تأویل قرار دارد و به معنای حقیقی در مقابل مجازی نیست مثلاً معنای ظاهری و تحت‌اللفظی «الرحمن علی العرش استوی» نشستن خدا بر روی عرش است و اگر کسی ظاهرگرا باشد این آیه را به طور ظاهری باید درک و فهم کند ولی کسانی که تأویلی هستند این آیه را به معنایی دیگر تأویل می‌برند. آلستون در مقاله‌های خود سعی دارد این معنا را برای گزاره‌های دینی اثبات کند. بنابر این در این نوشتار واژه «literally» به ظاهری برگردانده شده است.
13. univocal
14. Ibid, p10
15. Ibid, p10&11
16. Ibid, p5&6.
17. Ibid,p1
18. Ibid, p9
۱۹. ر.ک: به مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۱۱۵، ۱۴۰ و ۲۰۷.
۲۰. ترجمه Hartshorn به هارتشورن در بین نویسندگان فارسی‌زبان مصطلح است، اما طبق تصحیح آقای دکتر لگنهاوزن، هارتس‌هورن صحیح است و لذا در این نوشتار شیوه درست آن اختیار شده است.
21. William Alston, *Divine Nature and Human Language*, Opcit, pp121 - 143
22. Functionalism
23. David Papineau, "Functionalism" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Opcit, V3, p805
24. C.F: William p.Alston, "Can We Speak Literally of God", "Functionalism and Theological Language" & "Divine and Human Action" in "Divine Nature and Human Language", Opcit and "Speaking Literally of God" in Michael Peterson and Others, *Philosophy of Religion*, Opcit.
۲۵. امیرعباس علی‌زمانی، *علم، عقلانیت و دین*، / احمد واعظی، «کارکردگرایی و زبان الاهیات»، *معرفت*، ش ۱۹، ص ۵۷.
26. Personal Predicate
27. William p.Alston, "Speaking Literally of God" in Michael Peterson and Others, *Philosophy of Religion*, Oxford University Press, 1996, part 7, p 366.
28. Ibid, p366 & 367
29. Ibid, p367& 368
30. William Alston, *Divine Nature and Human Language*, Opcit, p20.
31. William Alston, "Speaking Literally of God" in Peterson, Michael and Others, *Philosophy of Religion*, Opcit, p 368 - 369.
32. Ibid, pp 370-371.
۳۳. برای اطلاعات تفصیلی رجوع شود به حسین نقوی، *زبان الاهیات از دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام آلستون*، پایان‌نامه، موجود در کتابخانه مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۵، ص ۹۳-۹۸.
34. William Alston, *Divine Nature and Human Language*, Opcit, p 72.
35. Ibid, pp 72-73
36. Ibid, pp 74
۳۷. ر.ک: حسین نقوی، *زبان الاهیات از دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام آلستون*، پیشین، ص ۱۰۰-۱۰۲.
38. Mohammad Legenhousen, "Religious Deascours" in *Al-Tawhid*, Vol XII, No2, 1994, p123.
۳۹. احمد واعظی، «کارکردگرایی و زبان الاهیات»، ص ۶۲ و ۶۳ / امیرعباس علی‌زمانی، *علم، عقلانیت و دین*، ص ۳۹۷.

۴۰. همان / همان، ص ۳۹۸.
۴۱. امیرعباس علی‌زمانی، علم، عقلانیت و دین، ص ۳۹۹.
۴۲. رک: سیدمحمدحسین طباطبایی، شیعه در اسلام.
۴۳. همو، علی و الفلسفه الالهیه، ص ۱۱-۱۳.
۴۴. همان، ص ۴۱.
۴۵. همان، ص ۴۳-۴۹.
۴۶. سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۵۰ و ۵۱.
۴۷. همان، ج ۱، ص ۵۲ و ۵۳.
۴۸. همان، ج ۳، ص ۸.
۴۹. «لایاتیه الباطل من بین یدیہ و لا من خلفه» فصلت: ۴۲.
۵۰. علی الأوسی، روش علامه در تفسیر المیزان، ترجمه سیدحسین میرجلیلی، ص ۷۷ - ص ۱۲۴.
۵۱. شناخت‌نامه، آیت‌الله جوادی‌املی، سیره تفسیری علامه طباطبایی، ج ۴، ص ۱۲ و ۱۳.
۵۲. همان، ص ۱۸.
۵۳. همان، ص ۱۶.
۵۴. پژوهش‌های قرآنی، شماره ۹ و ۱۰، ص ۱۱۰ - ۱۱۳.
۵۵. سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۸، ص ۱۵۳ - ۱۵۶.
۵۶. شناخت‌نامه علامه طباطبایی، ج ۲، ص ۶۷.
۵۷. همان، ص ۷۳.
۵۸. سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۳۹۱.
۵۹. همان، ص ۳۹۲.
۶۰. سیدمحمدحسین طباطبایی، الرسائل التوحیدیه، ص ۲۸.
۶۱. همان، ص ۳۰.
۶۲. سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۹ و ۱۰ و ج ۲، ص ۱۰۴ و ج ۸، ص ۳۴۷ و ۳۴۸.
۶۳. همان.
۶۴. محمدجواد عنایتی‌راد، «زبان‌شناسی دین در نگاه المیزان»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۹ و ۱۰، ص ۴۹.
۶۵. صدرالدین محمد شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۳۶.
۶۶. سیدمحمدحسین طباطبایی، بدایة‌الحکمه، ص ۱۰ و ۱۱ / سیدمحمدحسین طباطبایی، نہایة‌الحکمه، ص ۹ و ۱۰.
۶۷. صدرالدین محمد شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۶۵.
۶۸. سیدمحمدحسین طباطبایی، بدایة‌الحکمه، ص ۱۴-۱۷ / سیدمحمدحسین طباطبایی، نہایة‌الحکمه، ص ۱۷-۲۰.
۶۹. حبیب‌الله بابایی، اصول و مبانی «تاویل» در فهم و تفسیر قرآن، پایان‌نامه موجود در مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ص ۵۲.
۷۰. سیدمحمدحسین طباطبایی، حاشیه الکفایه دوجلد در یک مجلد، ص ۱۶.
۷۱. همو، تعلیقه بر بحارالانوار، ج ۳، ص ۸۲.
۷۲. رک: حسین نقوی، زبان‌الاهیات از دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام آلتون، پیشین، ص ۱۲۸-۱۳۱.
۷۳. عبدالواحدین محمد آمدی، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، روایات ۱۸، ۱۹، ۲۲، ۲۴، ۲۹، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱

## منابع

- آمدی، عبدالواحدین محمد، *تصنیف غررالحکم و درر الکلم*، نجف، دارالتقافه العامه، بی‌تا.
- اسلامی، علی، "گفت و گوی اختصاصی کیان یا ویلیام آلستون"، *کیان*، ش ۵۰، دی و بهمن ۱۳۷۸، ص ۴ - ۱۳
- الأوسی، علی، *روش علامه در تفسیر المیزان*، ترجمه سیدحسین میرجلیلی، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
- پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، ۱۳۷۹.
- صدرالدین الشیرازی، محمد، *مفاتیح‌الغیب*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_، *الحکمة المتعالیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج سوم، ۱۹۸۱ م.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا، ۱۳۶۴.
- \_\_\_\_\_، *بدایه‌الحکمه*، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۲.
- \_\_\_\_\_، *حاشیه‌الکفایه*، بی‌جا، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، دوجلد در یک مجلد.
- \_\_\_\_\_، *نهایة‌الحکمه*، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۳۷۴.
- \_\_\_\_\_، *شیعه در اسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
- \_\_\_\_\_، *الرسائل التوحیدیه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
- \_\_\_\_\_، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ ق.
- \_\_\_\_\_، *تعلیقه بر بحارالانوار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.
- \_\_\_\_\_، *علی و الفلسفه الالهیه*، بیروت، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
- علی‌زمانی، امیرعباس، علم، *عقلانیت و دین*، قم، دانشگاه قم، ۱۳۸۳.
- عنایتی‌راد، محمدجواد، "زبان‌شناسی دین در نگاه المیزان"، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۹ و ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۷۶، ص ۲۸ - ۵۳
- فیض کاشانی، *تفسیر صافی*، بیروت، موسسه الاعلمی، ۱۴۰۲ ق.
- لگنهاوزن، محمد، *سیاحت اندیشه در سپهر دین*، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۳.
- نقوی، حسین، *زبان الاهیات از دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام آلستون*، پایان‌نامه، موجود در کتابخانه مؤسسه امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵.
- واعظی، احمد، "کارکردگرایی و زبان الاهیات"، *معرفت*، ش ۱۹، زمستان ۱۳۷۵، ص ۵۷ - ۶۳
- یزدان‌پناه، یدالله، *جزوه درسی رمز و راز تأویل عرفانی از دیدگاه اهل معرفت*، موجود در مرکز پژوهشی دائره المعارف عقلی اسلامی مؤسسه امام خمینی (ره).
- بابایی، حبیب‌الله، *اصول و مبانی «تأویل» در فهم و تفسیر قرآن*، پایان‌نامه موجود در مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۱.
- Alston, William P, "Speaking Literally of God" in Michael Peterson and others, *Philosophy of Religion*, Oxford University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_, *A Realist Conception of Truth*, Cornell University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_, *A Sensible Metaphysical Realism*, Marquette University Press, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Divine Nature and Human Language*, Cornell University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Realism and Christian Faith*, In *International Journal for Philosophy of Religion*, 1995, p.37-39.
- Legenhousen, Mohammad, "Religious Deascours" in *Al-Tawhid*, Vol XII, No2, 1994.
- Papineau, David, "Functionalism" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.