

معناشناسی علم الهی از دیدگاه علامه طباطبایی*

مریم باروتی*

رضا اکبریان**، محمد سعیدی مهر***

چکیده

دیدگاه غالب علامه طباطبایی در معناشناسی صفات الهی و از جمله علم الهی، دیدگاه "اصل معنا" است. اما این نظریه به عنوان مبنای معناشناختی در فلسفه ی علامه، با مبنای معناشناختی دیگری در فلسفه ی ایشان یعنی قاعده ی سیاق، در تعارض است؛ این مقاله سعی دارد که با تبیین سیاق کلام و ارائه ی آن به دیدگاه اصل معنا، نواقص این دیدگاه را بیان کند و دیدگاهی را معرفی نماید که در عین توجه به هسته ی معنایی (معنای اولیه و شرح اللفظی)، به توسعه ی این معنا در سیاق های مختلف پردازد. این روش در صفت علم الهی از دیدگاه علامه طباطبایی بررسی می شود تا معنای این علم از تشبیه مبرا گردد.

کلیدواژه ها: معناشناسی، علم الهی، علامه طباطبایی، اصل معنا، سیاق.

۱. مقدمه

دیدگاه غالب علامه طباطبایی در معناشناسی صفات ذاتی الهی و از جمله علم الهی، دیدگاه "اثبات بلا تشبیه" یا "اصل معنا" است. مراد از این مذهب براساس آثار علامه طباطبایی، چنین است: اسمی که به خداوند نسبت داده می شود، دارای معنای وصفی ای (بر طبق تعریف اسم) است که از حسن و کمال حکایت می کند. اما شیجاع و عقیف هر چند دارای معنای وصفی حسن هستند، بر خداوند اطلاق نمی شوند. زیرا از یک خصوصیت جسمانی خبر می دهند و هرگز ممکن نیست این خصوصیت را از آن ها

* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول)، barooti1719@yahoo.com

** استاد فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس، dr.r.akbarian@gmail.com

*** استاد فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس، saeedimehr@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۲۴

سلب کرد. پس شرط سوم آن است که اسم بر یک معنای کمالی دلالت کند که مخلوط با نقص و عدم نباشد یا تفکیک معنای کمالی از نقص و عدم ممکن باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸/ ۲۴۲-۲۴۳). اما اسما، محصول زبان ما (انسان ها) است و از آن جا که اشتغال و انس ما با حس و مصادیق محسوس و مادی است، عادت کرده ایم که از شنیدن یک کلمه به معنای مادی یا مقیدی - که مربوط به انسان هاست -، سبقت جوئیم و امور معقول و مبرا از ماده را در قالب حسی و خیالی بریزیم و از طریق احساس به معقولات منتقل گردیم - هرچند افهام در درک معقولات و کلیات، مراتب گوناگونی دارند و همه در یک سطح نیستند - (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۰/ ۲۷۳؛ ۸/ ۲۴۳؛ ۱/ ۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ۲۷۳). از این روی زبان بشری ما و تخیل و احساسامان، موجود غیرمادی بی قید و شرط را در میان قیود مانوس و به واسطه ی مجسم ساختن مصداق های مادی آن مفهوم، ترسیم می کند (طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ۵/ ۱۰۰۴-۱۱۱۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ۴۶). در اینجا برای دست یافتن به اسم احسن، عقل ما با روش انتزاع، به اصلاح تصور و زبان می پردازد و خصوصیات، زواید و نواقص مصادیق ممکن را نفی می کند تا به اصل معنا و مفهوم جامع میان آن دست یابد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸/ ۳۷۶). به عبارت دیگر صفت اثبات می شود و حد نفی می گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸/ ۴۱-۴۲). پس هم اثبات (ایجاب) و هم نفی صورت می پذیرد، نه این که تنها نواقص امکانی از صفات الهی سلب شود و چیزی اثبات نگردد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۴/ ۱۳۰). به علاوه لفظ بر اصل معنا وضع می گردد و دلالت مطابقی بر آن دارد، حال چه مصداق آن معنا معقول باشد، چه محسوس (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۳/ ۶۴).

مثلا معنای "علم الله" از جنس همان معنایی است که ما از "علم خودمان" می فهمیم و تعقل می کنیم و آن "حضور معلوم نزد عالم" است. نه این که لفظ علم بر این مفهوم، در مورد مصادیق بشری، به نحو حقیقی دلالت کند و برای مصداق الهی، مجازهای مفرد و استعاره های تمثیلی بیانی باشند (طباطبایی، ۱۴۲۷ق: ۴۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۴/ ۱۳۰). هرچند از علم حصولی انسان کیف نفسانی، از علم نفس به ذاتش جوهرنفسانی، از علم عقل به ذاتش جوهر عقلی، انتزاع می گردد و از علم واجب به ذاتش، ماهیتی انتزاع نمی شود بلکه عین وجودش است. پس حال مفهوم واحد بعینه نسبت به مصادیق اش مختلف است، بی آن که خصوصیت (نواقص و محدودیت ها) مصادیق در مفهوم دخالتی داشته باشد (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ۲/ ۵۸). به عبارت دیگر حقیقت خارجی علم در عین کثرت، واحد

است (وحدت تشکیکی). زیرا ما از همه ی مراتب و مصادیق آن، مفهوم عام واحد بدیهی را انتزاع می کنیم و انتزاع مفهوم واحد از مصادیق کثیر بماهی کثیری که به وحدت باز نگردد، محال است (طباطبایی، بی تالف، ۱۸). پس با بقای این معنا (معنای مشترک یا اصل معنا)، اسم باقی می ماند و صدق اسم دایر مدار آن معناست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۲۹/۱۴). در این مقاله سعی بر آن است که به تجزیه و تحلیل اصل معنای علم پردازیم و کاربرد این اصل معنا را در باب علم الهی بررسی نماییم؛ به علاوه دیدگاه اصل معنا را با توجه به سیاق کلام تحلیل و نقد کنیم.

۲. سیاق و نقش آن در معناشناسی

هر چند علامه طباطبایی در آثار خود به خصوص تفسیر المیزان، از "سیاق" بسیار یاد کرده و آن را مورد استناد قرار داده، اما تعریف دقیق اصطلاحی آن را ارائه نکرده است. ایشان برای "سیاق"، مصادیق زیادی را برشمرده است که با بررسی آن ها می توان به تعریف تقریبی "سیاق" دست یافت؛ مثلاً علامه ذیل تفسیر آیات ۱۸۳-۱۸۵ سوره ی بقره، برخی از ویژگی های سیاق را چنین بر می شمارد، سیاق آیات سه گانه دلالت می کند بر این که اولاً آن ها همگی با هم نازل شده اند و کلام واحدی هستند که برای غرضی واحد، متصل (مسوق) گردیده اند. ثانیاً قسمتی از کلام وضع شده (الكلام الموضوع) در این آیات سه گانه، به منزله ی مقدمه و تمهید برای قسمت دیگر است. مورد دوم را از تفسیر آیات ۷-۹ آل عمران، نقل می کنیم:

کلام قرآنی ... کلامی است که بعضی از آن با بعضی دیگر موصول است در عین آن که مفصول است؛ یعنی بعضی از آن بر بعضی دیگر منطبق و شاهد است. پس آنچه از آیه ی واحد به دست می آید، تنها به واسطه ی اعمال قواعدی مقرر در علوم نیست که مربوط به انکشاف معنی مراد از کلمه می شود. بلکه نیاز است که به همه ی آیات مناسب با کلام مذکور توجه کرده و در تدبر آن اجتهاد کنیم (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۷۶/۳).

تا جایی که علامه طباطبایی به شخصی نقد وارد می کند که در تفسیر، خود را مستقل می داند، به فهم خود اعتماد می کند و به غیر خود مراجعه نمی کند (تفسیر به رای). اما روایات در تفسیر قرآن کریم، تاکید می کنند که باید به غیر مراجعه کرد و این غیر طبق

گفته‌ی صاحب‌المیزان، یا سایر آیات است یا روایات وارده در سنت. ولی شق سوم نمی‌تواند باشد، زیرا مراجعه به سنت با دستور قرآن کریم و حتی خود سنت که فرموده همواره به کتاب خدا مراجعه کنید و اخبار را بر آن عرضه دارید، مغایرت دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۷۷/۳). زیرا دلالت سیاق آیات حتی از ظاهر روایات قوی‌تر است (رجبی، ۱۳۹۴: ۸۸). نکته‌ی دیگر این که قرآن کریم (ممثل) به صورت علم اجمالی در عین کشف تفصیلی در لوح محفوظ بوده و بعد از تجلی، در آیات مختلف پراکنده شده (مثال) و با بیانات متفاوت عرضه گردیده تا معنایی که ممکن است در آن آیات نهفته باشند، با بعضی دیگر از آیات تبیین گردند. به همین جهت، بعضی از آیات شاهد بر بعض دیگر و یکی مفسر دیگری است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸۰/۳).

علامه طباطبایی ذیل آیات ۵۵-۵۶ مائده، توجه به سیاق را همان دقت در اطراف آیه و آیات قبل و بعد و تمامی سوره، می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۶/۶) و ذیل آیات ۶۸-۸۶ مائده، به اتصال و اتساق (سیاق یافتن) برحسب نظمی اشاره می‌کند که میان آیات یک سوره تحقق دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۶/۶ و نیز ۱۳/۲۲۵ و ۲۰/۵۰ و ۱۲۶). همچنین ذیل آیات ۱-۴ رعد، شرط برقراری سیاق را براساس تناسب مضامین آیات، می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۱/۲۸۵ و نیز ۱۶/۲۰۹) و ذیل آیات ۴۹-۷۹ طه، تدبیر در معانی آیات را با استمداد از سیاق، قرائن متصل و شواهد منفصل (شواهد حالیه‌ی خارج از متن) می‌شمارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۴/۱۷۶). البته در اینجا، برشمردن تمام مصادیق سیاق در تفسیر المیزان ممکن نیست (زیرا علامه طباطبایی صدها بار از سیاق برای معانی آیات استفاده می‌کند)، ولی براساس عبارات فوق، می‌توان سیاق را چنین تعریف کرد:

سیاق، ساختاری منسجم است که میان کل قرآن، سوره‌های قرآن، آیات یک سوره، جملات یک آیه و در نهایت کلمات یک جمله می‌تواند برقرار باشد و مدلول تصدیقی کلام را برای مخاطب ارایه می‌کند. البته سیاق مختص قرآن کریم نیست و در متون بشری نیز کاربرد دارد و یکی از مهم‌ترین دلایل برای فهم معنای واژگان یا جملات است؛ به این معنی که انسان را در فهم بهتر مراد مخاطب، رفع ابهام از معنای واژگان، یا ترجیح و محصل ساختن یک مصداق از مصادیق یا یک معنا از معانی مختلف لفظ یاری می‌کند.

توضیح آن که "ساختار منسجم" که در تعریف فوق آمده است، همان هماهنگی (سازگاری با مجموعه‌ی معنا) و اتصال نظام مند میان اجزاء متشابه (اعم از کل قرآن، سوره‌های قرآن، آیات یک سوره و...) است و قرینه‌ای در تعیین معنای واژه‌ها و مفاد

جمله هاست - قرینه بودن سیاق، یکی از اصول عقلایی محاوره در همه ی زبان ها و نیز در فهم ظواهر دینی است - (رجبی، ۱۳۹۴: ۸۶؛ بابایی، ۱۳۸۵: ۱۲۰). سیاق از نوع قراین متصل لفظی و غیر لفظی است؛ به این معنی که قراین اموری هستند که به نحوی با کلام ارتباط لفظی یا معنوی داشته و در فهم مفاد کلام و درک مراد گوینده موثر است. اگر این قرینه به کلام پیوسته و از مقوله ی الفاظ باشد، قرینه ی متصل لفظی خواهد بود و اگر از مقوله ی الفاظ نباشد، قرینه ی متصل معنوی است (رجبی، ۱۳۹۴: ۷۷؛ بابایی، ۱۳۸۵: ۱۱۰). در تفسیر المیزان، ذیل معارج ۱۹-۲۶، نیز در می‌بایم که اگر کلمه و مفهومی دارای مصداق‌های گوناگون باشد، سیاق می‌تواند قرینه ی خوبی برای تعیین مصداق واقعی باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۶۲۰). مثلاً سیاق، از اراده کردن مصداق معقول یا سایر مصادیقی که در مراتب شدید قرار دارند، مانع می‌شود و مصداق را در معنایی محسوس که در مرتبه ای ضعیف قرار دارد، تعیین می‌بخشد (الهاشمی، ۱۳۸۳، ۲/ ۱۰۹؛ سعیدی روشن، ۱۳۸۵: ۲۹۷).

"کل قرآن" اشاره به انواع سیاق دارد؛ از جمله در پی هم آمدن کلمه ها در یک جمله (سیاق کلمات)، در پی هم آمدن جملات در یک آیه یا متن (سیاق جملات)، در پی هم آمدن آیات در یک سوره (سیاق آیات)، در پی هم آمدن سوره ها (سیاق سوره‌ها) (رجبی، ۱۳۹۴: ۹۳-۹۴) و نهایتاً کل قرآن که سیاقی واحد دارد و همان تفسیر قرآن به قرآن است. زیرا این نحو تفسیر، تفسیر آیه با استمداد از تدبیر و استنتاج معنای آیه از مجموع آیات مربوط و استفاده از روایات در صورت امکان است (طباطبایی، ۱۳۸۸الف ق: ۷۸). این در حالی است که دیدگاه اصل معنا برای رهایی از مجاز و قرینه های آن مطرح می‌گردد و اصل معنا در مصادیق گوناگون، در معنای حقیقی خود به کار می‌رود؛ نه این که یک جا معنایش مجازی و نیازمند به قرینه و در جای دیگر معنایش حقیقی باشد. اما در دیدگاه اصل معنا نیز، راهی به رهایی از قرینه نیست. زیرا خود این که لفظ بر کدام مصداق یا مرتبه از مصداق، اطلاق می‌شود با قرینه قابل حصول است.

اما مقصود از مدلول تصدیقی چیست؟ علامه طباطبایی میان "مدلول تصویری" و "مدلول تصدیقی" تمایز قائل می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۹/۱)، هر چند تعریف صریحی از آن ارایه نمی‌کند. بنابراین برای فهم مقصود از "مدلول تصدیقی" از آثار سایر اندیشمندان بهره می‌جوییم؛ جعفر سبحانی میان مراد جدی و مراد استعمالی تفاوت قائل می‌گردد (سبحانی، ۱۴۲۴ق: ۷۴). ایشان در موجز فی اصول فقه، مراد استعمالی را در ضمن دلالت تصویری و مراد جدی را در ضمن دلالت تصدیقی تبیین می‌کند:

دلالت تصویری عبارت است از انتقال ذهن به معنی لفظ به مجرد شنیدن، حتی اگر کسی که آن را بیان می‌کند، قصدش نکرده باشد. اما دلالت تصدیقی همان دلالت لفظ بر معنی مراد متکلم و مقصود او است. پس دلالت نخست با علم لغت به دست می‌آید و دلالت دوم متوقف است بر این که الف) متکلم عالم به علم لغت باشد، ب) در مقام بیان و افاده‌ی معنی باشد، ج) با جدیت سخن گوید نه شوخ طبعی و د) قرینه‌ای بر خلاف معنای حقیقی، هم نداشته باشد... به علاوه این دلالت، به اصول لفظیه‌ی ای چون اصالت حقیقت، اصالت عموم، اصالت اطلاق، اصالت عدم تقدیر و اصالت ظهور [نیاز دارد] (سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۳ و ۱۸-۱۹؛ طباطبایی، بی‌تالیف، ۱/۱۶۲).

توشیهیکو ایزوتسو نیز در کتاب *خدا و انسان در قرآن*، می‌نویسد:

کلمات یا تصورات در قرآن هر یک تنها و منعزل از کلمات دیگر به کار نرفته، بلکه با ارتباط نزدیک به یکدیگر مورد استعمال قرار گرفته‌اند و معنی محسوس و ملموس خود را دقیقاً از مجموع دستگاه ارتباطاتی که با هم دارند، به دست می‌آورند... چون کلمات را از ترکیبات شناخته شده‌ی سنتی آن‌ها بیرون بیاورند و در ترکیبات کاملاً متفاوت تازه‌ای به کار برند، از خود این تغییر وضع و محل استعمالی به صورت ژرف متاثر می‌شوند. این همان کیفیتی است که به نام تاثیر و نفوذ قرینه در معانی کلمات خواننده می‌شود (ایزوتسو، ۱۳۹۳: ۵-۷).

همین دستگاه ارتباطاتی و فهم معنا از طریق تامل در تاثیر و نفوذ قراین، معنای دلالت تصدیقی را آشکار می‌سازد. زیرا مخاطب از این طریق، معنای مقصود گوینده را به دست می‌آورد و آن را تصدیق می‌کند؛ معنایی که نه مستقلاً بلکه با توجه به مجموع به دست آمده است. به عبارت دیگر مدلول تصدیقی، پس از پایان یافتن سخن متکلم و با دقت و تدبر در همه‌ی قراین موجود در کلام استنتاج می‌شود و توجه صرف به معانی عرفی وضع شده (بدون توجه به سیاق) منجر به تفسیر به رای می‌گردد (نویا، ۱۳۷۳: ۲۹).

اما "دیدگاه اصل معنا" به سیاق مندی کلام توجه ندارد بلکه بر ثبات و وحدت معنا تکیه می‌زند و معنای آن بیرون از متن و صرف نظر از مصادیق گوناگون آن تعیین می‌گردد. اگر در دستگاه معنا شناختی خود، معنای واژه‌ها را دو وجهی - حقیقی و مجازی - بدانیم، و به انعطاف پذیری آن توجه نکنیم، دچار تکلفاتی در معنای واژگان می‌شویم (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۳۳۶ و ۳۵۰). زیرا اگر در همه‌ی مصادیق و کاربردهای یک لفظ، به دنبال یافتن اصل معنا باشیم و به سیاق آن کاربردها توجه نکنیم، ناچاریم معنای آن کاربردهای مختلف

را به آن اصل معنا بازگردانیم و برای این کار دست به تاویل های خلاف ظاهر و تفسیر به رای بزنیم. البته سیاق مندی مطلق معنا قابل پذیرش نیست. به این دلیل که اگر همه ی اجزای معنا در سیاق، تعیین پیدا کنند، معنا کاملا نسبی می شود و میان کاربردهای گوناگون، هیچ وجه مشترکی در کار نخواهد بود. در میان پدیده های زبانی باید چیزی در کار باشد که معنای آن مستقل از سیاق، تعیین داشته باشد. پس، می توان یک معنای مرکزی اولیه و طبیعی عرفی در نظر گرفت. این معنای مرکزی در عین حال که متعین است، انعطاف پذیر نیز هست و در سیاق های مختلف گسترش می یابد. کاربردهای بعدی واژه هم با توجه به آن معنای مرکزی یا اولیه (نه معنای اساسی کامل) تحقق می یابد (قائمی نیا، ۱۳۹۰: ۳۱۴).

شایان ذکر است که اصل معنا به عنوان یک دیدگاه معناشناختی، مبتنی بر مبانی وجود شناختی است و گاه این در هم تنیدگی چنان است که تفکیک میان آن ها به سختی ممکن است. به بیان دیگر همان طور که به لحاظ وجود شناختی، حقیقت عینی ی واحدی وجود، لایشرط مقسمی است و با سریان خود تمام مراتب شدید و ضعیف حسی، مثالی، عقلی و ربوبی را در بر می گیرد که در عین وحدت، کثیر نیز هست (وحدت تشکیکی)، به لحاظ معناشناختی نیز، اصل معنا یک معنای لیسیده ی کلی لایشرط مقسمی است که تمام مراتب طولی مفهومی یا مصداقی را در بر می گیرد و ورای کثرات، خصوصیات و زواید، موجب وحدت و ثبات می شود. در این صورت، می توان دو نگاه به معنا داشت؛ الف) نگاهی که اولاً و بالذات نسبت به تغییر و تحولات خصوصیات و زواید معنا در جامعه ی انسانی و هستی مادی است. در این صورت معنا پدیده ای اعتباری، تاریخی، قابل تغییر و تحول است، ب) نگاهی که با تجرید از تغییر و تحولات خصوصیات و زواید معنا در جامعه ی انسانی و هستی مادی است. در این صورت معنا پدیده ای فراتاریخی، غیر قابل تغییر و تحول است. هرچند در جهان حتی یک کلمه نمی توان یافت که معنای مجسم و ملموس آن کاملاً به وسیله ی "معنای اساسی" یا "اصل معنا" پوشیده شود (ایزوتسو، ۱۳۹۳: ۲۰). چه رسد به آن که اصل معنا را به گونه ای انتخاب کنیم که بر مصادیق محسوس، مثالی، معقول و الهی، دلالت تطابقی کند. پس با توجه به اشکالات فوق، به جای ماورایی ساختن معنا و انعطاف ناپذیری آن، معنای اولیه و مرکزی را اخذ می کنیم که در سیاق های گوناگون، انعطاف می یابد.

۳. معنائشناسی علم الهی

"علم" به عنوان صفت ذاتی الهی، وجود و مفهومی بدیهی دارد. هر چند ظهور مفهوم آن در ذهن می‌تواند بر مفهومی دیگر (از جمله اخص الخواص) متوقف باشد که شرح الاسم یا شرح اللفظ آن است (طباطبایی، بی‌تألف: ۲۳۶؛ طباطبایی، ۱۹۸۱م، ۳/۲۷۸، تعلیقه ۱). معنای اولیه و مرکزی که از لفظ "علم" به ذهن خطور می‌کند، "دانستن"^۳ است و این معنای مرکزی در سیاق‌های مختلف انعطاف می‌پذیرد (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۲۱۱)؛

مثلاً کاربرد "دانستن" در معنای "ادراک حقیقت شیء" به دو قسم است: الف) ادراک ذات شیء، ب) ادراک حکم به وجود چیزی برای چیزی دیگر یا نفی چیزی از چیزی دیگر. قسم نخست متعدی به یک مفعول "لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ" (انفال/۶۰) و قسم دوم متعدی به دو مفعول است "فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ" (ممتحنه/۱۰) (الراغب الصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۸۰، مدخل علم). در قسم نخست، توجه اصلی معطوف به ارتباط علم با اشیاء یا اشخاص (مفعول) است (خداوند به دشمنان علم دارد) اما در قسم دوم، به نتیجه‌ی فرایند علم توجه می‌شود که همان ارتباط وصف با مفعول نخست است (یعنی علم به این که آنها مومن هستند یا علم به وجود ربطی بین آنها و مومن بودن). به علاوه گاه فعل ماضی "عَلِمَ" درباره‌ی خداوند به کار می‌رود "و لو عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ" (انفال/۲۳). در اینجا مقصود از "عَلِمَ"، دانستن خداوند در گذشته یا زمانمند ساختن دانستن او نیست بلکه مقصود این است که خدا می‌داند در آن‌ها خیری نیست و یک فضای ذهنی غیر قابل تحقق (شرطی خلاف واقع) ترسیم می‌کند. اما اگر فعل "يَعْلَمُ" به کار می‌رفت، شرطی واقعی از آن استفاده می‌شد. بنابراین تفاوت این کاربردها با سیاق کلام مشخص می‌شود و صرف دانستن معنای اولی کافی نیست (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۲۱۰-۲۱۱).

کاربرد دیگر معنای "دانستن"، ادراک یقینی است؛ علامه طباطبایی در تعلیقه بر اسفار، معنای "علم" را اعتقاد مانع از نقیض می‌داند، یعنی یقین به این اعتقاد که الف الف است و ممکن نیست الف الف نباشد. در ادامه ایشان باز هم تأکید می‌کند که هیچ علمی جز یقین نیست (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ۲/۵۱۷، تعلیقه ۲).

ایشان در اغلب آثار خود، "علم" را در معنای "حضور چیزی برای چیزی" به کار می‌برد (طباطبایی، بی‌تألف: ۲۹۹). در جای دیگری از نه‌جیه الحکمه، ایشان علم را "حصول و وجود امر بالفعل محض برای امر بالفعل محض" می‌نامد. سپس می‌گوید "حصول امر بالفعل محض همان حضور مجرد است" (طباطبایی، بی‌تألف: ۲۳۹-۲۴۰). یا "علم چیزی

به چیزی همان حصول معلوم است یعنی حصول صورت علمی برای عالم. حصول شیء همان وجود شیء است و وجود شیء خود شیء است" (طباطبایی، بی‌تألف: ۲۴۰) یا "علم همان وجود برای شیء مجرد از ماده است. پس وجود شیء مجرد لئفسه علم اش به نفسش است و وجود شیء مجرد لغیره، علم این غیر بدان است" (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ۲۵۴/۳، تعلیقه ۱) یا "علم مساوق با وجود مجرد است" (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ۱۵۳/۷، تعلیقه ۱).

سپس در تقسیمی اولیه، این معنا را مقسم برای علم حضوری و حصولی قرار می‌دهیم. تقسیم علم به حصولی و حضوری تقسیمی حاضر است. زیرا حضور معلوم برای عالم یا با ماهیتش است که علم حصولی نامیده می‌شود یا با وجودش که علم حضوری خوانده می‌شود (طباطبایی، بی‌تألف: ۲۳۷؛ طباطبایی، بی‌تاب، ۱۳۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۸ب، ۱۴۹/۱). هر چند نظر بدوی انسان به این تقسیم (تقسیم به علم حصولی و حضوری) منجر می‌گردد، اما نظر دقیق انسان، به بازگرداندن علم حصولی به علم حضوری هدایت می‌کند (طباطبایی، بی‌تألف، ۲۳۷) یا در حقیقت علم حصولی، علم حضوری است (طباطبایی، بی‌تاب: ۱۳۹).^۴ علم حضوری نیز به اقسامی تقسیم می‌گردد: الف) علم شیء مجرد به ذات خود؛ ب) علم حضوری علت به معلول؛ ج) علم حضوری معلول به علت؛ د) علم حضوری یک معلول به معلول دیگر.

اینک علم الهی چگونه علمی است؟ علامه طباطبایی تاکید می‌کند که علم به هر گونه برای خداوند تصور شود، حضوری است نه حصولی (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۳۲۷/۲؛ طباطبایی، بی‌تألف: ۲۸۹). علم الهی نیز بر چند قسم است: الف) علم واجب به ذات خود؛ از آن جا که علم همان حضور شیء مجرد برای شیء مجرد است و ذات الهی موجود مجرد و منزله از ماده و قوه است، پس ذات الهی به خود علم دارد؛ ب) علم واجب به مخلوقات در مرتبه ی ذات: از آن جا که ذات متعالی وجود صرف، بسیط، واحد به وحدت حق است و نقص و عدم در آن راه ندارد، از این رو همه ی کمالات وجود - در تفصیل خلقت و نظام وجودی آن- را به نحو اعلی و اشرف و به صورت غیر متمیز از یکدیگر داراست. پس خدای متعال در مرتبه ی ذاتش، به ماسوا علم تفصیلی در عین اجمال و علم اجمالی در عین تفصیل را دارد - به علاوه علامه طباطبایی در تعلیقه بر/سفر نیز، علم پیشین الهی را بر اساس حد وسط اطلاق وجودی تبیین می‌کند. زیرا ذات الهی بر همه چیز احاطه دارد. بنابراین در مقام ذاتش هر کمال مفروضی را واجد است (طباطبایی، ۱۹۸۱م،

۲/۲۷۹، تعلیقه ۱) - ج) علم واجب به مخلوق در مرتبه ی وجود مخلوق: از آنجا که ماسوا وجودهایی عین ربط به واجب تعالی است و هیچ گونه استقلالی ندارد، نمی تواند برای خود یا دیگری حاضر باشد. از طرفی شرط معلوم بودن شیء این است که برای عالم موجود باشد. معلول وجود ربطی متکی به علت است و وجودش بیرون از وجود علت و غایب از آن نیست. در نتیجه وجود معلول برای علت تنها با مقومش که همان علت است، تمام می شود. پس معلوم علت همان علت است اما در مرتبه ای که مقوم وجود معلول است. بنابراین علت خودش را تعقل می کند و وجود علت دربرگیرنده ی وجود معلول است به نحو حقیقه (طباطبایی، بی تالف: ۱۷۳، ۲۴۱ و ۲۸۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۸ و ۱۳۱؛ طباطبایی، ۱۹۸۱م، ۲۲۹/۶، تعلیقه ۱ و ۱۷۰، تعلیقه ۱؛ ۳/۳۸۷، تعلیقه ۱).

۴. تحلیل اجزای معنای علم الهی

"حضور مجرد": براساس تعبیری که پیش از این، درباب معنای "علم" آورده شد، حصول امر بالفعل محض همان حضور مجرد است. در عبارات دیگر، ایشان صراحتاً می گوید که "علم مساوق با وجود مجرد است" یا "همان وجود برای شیء مجرد از ماده است" یا "حصول شیء همان وجود شیء است و وجود شیء خود شیء است". به علاوه علامه طباطبایی در تعلیقه بر اسفار، بر این عبارت صدرالمتألهین "لیس من شرط حصول شیء لشیء ان یکون حالاً فیه و وصفاً له" حاشیه ای در باب معنای "حصول" می نویسد:

بی شک آن چه وجود فی نفسه اش عین وجود لغیره اش است، وصف چیزی است که برای آن موجود است. پس وجود شیء، لغیره نیست مگر این که آن غیر فی نفسه ثبوتی داشته باشد و این وجود غیری، عدمی از اعدام وجود نفسی را بزاید و این است معنای وصف. پس هر موجود لغیره ای وصفی برای آن غیر است. اما وجود لغیره تنها وصف مرتبه ای از وجود نفسی است که از آن طرد عدم می کند (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ۲۶۵/۱، تعلیقه ۱).

علامه طباطبایی در حاشیه ای دیگر، انحاء این نحو حصول را بر می شمارد:

حصول معقول بالذات برای عاقلش و حصول صورت منطبق در ماده و همچنین حصول اعراض برای موضوع های جوهریشان، و خلاصه حصول هر وجود ناعتی

برای وجود منعوتش از باب واحد است. این سنخ از وجود، اقتضای اتحاد ناعت و منعوت را بر حسب وجود دارد، به گونه ای که منعوت از مراتب ناعت خارج نیست. چه ناعت و منعوت، شیء واحد در مرتبه ی واحد باشند مانند علم انسان به نفسش و معقولیت عقل برای ذاتش، چه منعوت در مرتبه ای از مراتب وجود ناعت واقع گردد مانند علم معلول به ذات علتش یا به عوارضش و علم علت به ذات معلول یا عوارضش. بنابر رجوع علم حصولی به علم حضوری و انحصار علم حضوری در این سه مورد، هیچ علمی خارج از این اقسام نیست. بالجمله، مقتضای این برهان، اتحاد عاقل و معقول به معنی عدم خروج عاقل از وجود معقول است، اگر چه به صورت طولی باشد. نه اتحاد به این معنی که وجود منسوب به عاقل در مرتبه ی وجود منسوب به معقول باشد، همانطور که صدرالمتهلین قدس سره، آن را ذکر کرده و بین این دو فرقی آشکار است (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ۳/۳۱۹، تعلیقه ۲؛ همین مفهوم در طباطبایی، ۱۳۸۸ب، ۳/۲۷۵-۲۷۹؛ طباطبایی، بی تالف: ۲۴۱).

بنابراین

هر حصولی به معنای حضور و وجود نیست، بلکه حصول امر بالفعل محض که هیچ قوه ای ندارد برای آن شیء، [به معنای وجود و حضور است]. پس ما به وجدان در می یابیم که صورت علمی من حیث هی، قوه ی تبدیل شدن به صورت دیگر را ندارد و از فعلیت خاص خود تغییر نمی پذیرد تا واجد فعلیت دیگر گردد که این همان حصول مجرد از ماده و عاری از نواقص قوه یا همان حضور است (طباطبایی، بی تالف، ۲۳۹-۲۴۰).

تا اینجا دانستیم، حصول چیزی برای چیزی همان وجود لغیره ای است که عین وجود فی نفسه اش است و از مرتبه ای از مراتب منعوتش، عدم را طرد می کند. حال چه حصول معقول بالذات برای عاقلش باشد، چه حصول صورت منطبع در ماده و چه حصول اعراض برای موضوع های جوهریشان و... همه وجود ناعتی برای منعوت خود هستند. به علاوه وجود لغیره از جهت لغیره بودن، اقتضای اتحاد وجودی با وجود فی نفسه ی منعوت خود را دارد و منعوت از مراتب وجود ناعت خارج نیست. اما این ارتباط در مورد علم و معلوم باید میان دو وجود مجرد باشد. به علاوه وجود فی نفسه ی لغیره همان صورت علمی مجرد است. در این لحاظ صورت علمی با رفع نوعی عدم از منعوت خود، صاحب اثر است و با منعوتش متحد می گردد. اما اگر همین صورت علمی را از جهت حاکیوت و

کاشفیت در نظر بگیریم، معلومی بالذات برای معلوم بالعرض است که تحقق ضعیفی (وجود ذهنی) را دارست و آثار معلوم بالعرض بر آن مترتب نمی‌گردد.

"لمجرد": مقتضای حضور علم برای عالم این است که عالم نیز تام و دارای فعلیت باشد و از جهت برخی از کمالات ممکنش، ناقص نباشد. بنابراین عالم (نفس) نیز مجرد از ماده و خالی از قوه است (طباطبایی، بی‌تالف: ۲۴۰). البته شایان ذکر است که نفس جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء است؛ به این معنا که

نفس در ابتدا با حرکت جوهری بدن حادث می‌گردد، هنگامی که خیال آغاز به فعالیت می‌کند. در این مرحله، نفس به شدت رنگ بدن را دارد، اما این رنگ به حد لزوم نرسیده است. سپس نفس با تربیت، علوم، اعتقادات و حوادث مرتبط با آن‌ها مواجه می‌شود. پس نفس همواره راهی را پس از راه دیگر می‌پیماید و احوال و اعتقاداتی بر او انباشته می‌شود که بعضی از آن‌ها بعضی دیگر را به دنبال می‌آورد تا این که به نحوی در او رسوخ یابند و از او جدا نشوند (طباطبایی، ۱۴۲۷ب ق: ۸۴).

بنابراین نوع انسان در ابتدای وجودش، مادی محض است، سپس ذات انسان با حرکت جوهری به مجرد خیالی می‌رسد و در نهایت به مجرد عقلی دست می‌یابد (طباطبایی، ۱۴۲۷ب ق: ۸۳). این حرکت اشتدادی به نحو لیس بعد از لیس است (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ۱۲/۸، تعلیقه ۱). به علاوه نفس در مقام ذات مجرد و در مقام فعل مادی است؛ به این معنی که نحوه ی وجود نفس از آن جهت که نفس است (ذاتا)، همان صورت مدبّر بدن است. اما نفس با کسب علوم و اعتقادات، به مجرد مثالی و عقلی دست می‌یابد (طباطبایی، بی‌تالف: ۱۶۱ و ۱۶۳). بنابراین بین مرتبه ی طبیعی بدن (وجود مادی) و مرتبه ی انسانی نفس (وجود خیالی و عقلی)، ربط وجودی برقرار بوده و به تبع این ربط وجودی، اتحادی از نوع اتحاد صورت و ماده متحقق شده که یکی (ماده)، از مراتب وجود دیگری (صورت) است (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ۱۳۶/۸، تعلیقه ۲). همچنین وجود مثالی نفس مرتبط با وجود مثالی فاعل اش بوده و وجود عقلی نفس مرتبط با وجود عقلی فاعل اش است به ارتباط حقیقه و رقیقه (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ۴/۸۰، تعلیقه ۳).

۵. تحلیل و نقد معناشناسی علم الهی با نظر به دیدگاه سیاق

سوال اینجاست که این معنای علم، همان انعطاف و توسعه‌ی معنای اولیه و مرکزی "علم" یعنی "دانستن" است یا پای را فراتر می‌برد و به تعیین کیفیت علم و اقسام آن می‌پردازد؟

۱.۵ تعارض اصل معنا و معنای اولیه در علم

چنانچه پیش از این در اصل معنای علم گفته شد، علامه طباطبایی "علم" را به معنای "حضور مجرد برای مجرد" و "حضور" را به معنای "وجود" می‌داند. به عبارت دیگر علم معنای معقول ثانی فلسفی است که از وجود (به عنوان منشا انتزاع) انتزاع می‌گردد و وجود با یک حیثیت خاص (وجود چیزی مجرد برای چیزی مجرد) معنای علم را تشکیل می‌دهد. براساس این دیدگاه لفظ بر اصل معنا وضع می‌گردد به وضع تعیینی (یعنی به تدریج براساس فطرت اجتماعی بشری) (طباطبایی، بی تاج، ۱۹۸۱-۲۲). پس در این صورت اصل معنا همان معنای اولیه یا شرح اللفظ است و تفاوتی میان این دو نوع معنا نیست. این در حالی است که شهود زبانی عُرف مغایر با این مطلب است و عرف لغت، علم را برای معنای اولیه‌ی "دانستن" وضع می‌کند نه اصل معنای "حضور شیء مجرد برای شیء مجرد". به علاوه نمی‌توانیم، دست کم در این مثال خاص، خود معنا را با قطع نظر از مصادیق طولی بدانیم. زیرا مفاهیم مثار کثرت اند و اختلاف به نفس ذات حصص متصور برای مفاهیم است، پس تشکیک در مفاهیم محال است (زیرا هر معنا با کوچک ترین تغییر تبدیل به معنایی دیگر می‌گردد). بنابراین تشکیک حقیقتاً در حقیقت وجود (مابه الامتیاز عین مابه الاشتراک) است (تشکیک خاصی) و بالعرض بر مفهوم عامی که در صدقش بر مصادیق، متفاوت است، اطلاق می‌گردد (تشکیک عامی) (طباطبایی ۱۹۸۱، ۱/۳۷. تعلیقه ۱؛ ۱/۴۲۷: تعلیقه ۱).

۲.۵ عدم صدق اصل معنا در تمام اقسام علم

گفته شد که علم "حضور مجرد برای مجرد است"، حضور شیء همان وجود شیء است "و وجود شیء خود آن شیء است". اما این اصل معنا با مثال‌هایی از اقسام علم - که علامه طباطبایی این اقسام را ذکر می‌کند و سعی در حل آن‌ها دارد- نقض می‌گردد:

۱. از آنجا که علم الهی عین ذات الهی است و ذات الهی بسیط محض است، پس ذات الهی تنها یک علم دارد و نباید اقسام علم را برای او در نظر گرفت. به ویژه براساس توحید اطلاقی^۵، ما هرگونه صفت^۶ را مفهوما و مصداقا از ذات الهی نفی کرده و تنها کمالات را برای خداوند اثبات می‌کنیم که چون عین ذات الهی اند، علم به کیفیت آن‌ها به نحو اجمالی و تفصیلی امکان پذیر نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۰۲/۶).

به علاوه حضور مجرد برای مجرد به عنوان وجود ناعتی، مقتضی اتحاد ناعت و منوع است. اما علم ذات الهی به ذاتش عین ذاتش است، نه متحد با ذاتش. زیرا اتحاد، مستلزم وحدت و کثرت (هر چند کثرت مفهومی و اعتباری) بوده و برطبق توحید اطلاقی، ذات الهی مبرا از هرگونه کثرت مفهومی و مصداقی است.

۲. درباب علم واجب به مخلوقات در مرتبه ی ذات (علم پیشین الهی)، خود خلقت و نظام وجودی آن نزد باری تعالی حضور ندارند. بلکه حقیقه و وجود اعلی و اشرف آن‌ها نزد ذات الهی حضور دارند. اما این بعینه تغییر معنای علم حضوری است. به علاوه اگر خداوند مجموع معلومات خود باشد یا اجمال معلومات نزد خداوند حاضر گردد، هر دو عدول از تعریف علم حضوری است. اگر هم تفصیل خود معلومات نزد باری تعالی حضور داشته باشد نه کمالات آن‌ها به نحو اعلی و اشرف، با بساطت حقیقی ذات الهی مغایر است (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ۴۴۷/۲). در باب علم واجب تعالی به مخلوق در مرتبه ی مخلوق نیز همین اشکال وارد است. زیرا خود معلوم نزد عالم حاضر نیست بلکه مرتبه ای از علت نزد خودش حاضر است.

۳. این معنا از علم نمی‌تواند علم به مادیات، جزئیات و معدومات را تبیین کند؛ توضیح آن که در علم به مادیات و جزئیات، خداوند به وجود مثالی و عقلی آن شیء مادی علم دارد (طباطبایی، ۱۴۲۸ق: ۱۶۶-۱۶۷؛ طباطبایی، ۱۹۸۱م، ۲۹۶/۸، تعلیقه ۳) ولی خود مادیات نمی‌توانند نزد خدا حاضر شود.

شاید گفته شود که در مادیات و جزئیات متغیر، حرکت توسطیه ی آن‌ها برای خداوند حضور دارد؛ حرکت توسطیه به معنای این است که شیء متحرک بین مبداء و منتها قرار دارد به گونه ای که هر یک از حدود فرضی مسافت در نظر گرفته شود، متحرک قبل یا بعد از آن حد، در آن حد نیست. حرکت به این معنا یک حالت بسیط ثابت غیر قابل انقسام بوده که ظرفش آن بالقوه یا آن سیال است نه زمان. از آن جا که حرکت و زمان از یک سو و نیز ماده و قوه از سوی دیگر جدایی ناپذیرند و به علاوه بساطت، ثبات و انقسام ناپذیری از

شئون تجرد است، علم حق تعالی بدان تعلق می‌گیرد (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ۱۶۴/۶، تعلیقه ۲/ اکبریان، ۱۳۹۳: درسگفتارهای جلد سوم الاسفار).

در پاسخ می‌گوییم، علامه طباطبایی در *نهایه الحکمه*، چنین می‌نویسد:

هر دو اعتبار حرکت در خارج موجود است. زیرا هر دوی آن‌ها بر خارج منطبق می‌گردد؛ به این معنا که حرکت یک نسبتی با مبداء و منتها دارد که نه اقتضای انقسام دارد و نه اقتضای سیلان (حرکت توسطیه) و نیز یک نسبتی با مبدا و منتها و حدود مسافت دارد که اقتضای سیلان وجود و انقسام در آن هست (حرکت قطعیه) (طباطبایی، بی‌تالیف، ۲۰۳).

اما ایشان در *تعلیقه بر الاسفار*، بر این اعتقاد است که حرکت قطعیه در خارج تحقق دارد و حرکت توسطیه تنها در ذهن موجود است (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ۳۴/۳، تعلیقه ۱). به بیان دیگر حرکت توسطیه ماهیتی است که ظهور وجود سیال در ذهن بوده (اکبریان، ۱۳۹۳، درسگفتارهای جلد سوم الاسفار) و اگر صورت علمی آن را فی نفسه لحاظ کنیم، مجرد از ماده، تغیر، انقسام و ترکیب است. اما این صورت علمی باز هم حضور خود شیء مادی متحرک انقسام پذیر نیست. در اینجا نیز همان مشکل عدول از تعریف علم حضوری لازم می‌آید و نیز این که خداوند به واسطه ی صورت مجرد در ذهن انسان، به مادیات علم دارد که خود نوعی از علم حصولی محسوب می‌شود. پس خداوند در علم خود به مادیات، نیازمند به صورت علمی است و مشکلات حصولی دانستن علم الهی به مراتب بیش از حضوری دانستن آن است.

باز هم ممکن است گفته شود، از دیدگاه علامه طباطبایی، هر چه در خارج است، وجود مقید و وجود مطلق است و غیر از این دو، صرفاً سلوب و قیود و اعدام اند. ظهور وجود مقید در ذهن، ماهیت است اما از وجود مطلق (باری تعالی) ماهیتی در ذهن ما شکل نمی‌گیرد (طباطبایی، بی‌تالیف: ۱۹ و ۱۴). پس هر چه هست وجود است و مادیات، جزئیات و... اعدام اند. بنابراین در اینجا وجود مجرد باقی می‌ماند که برای وجود مجرد باری تعالی حاضر است.

می‌پرسیم، چگونه علم الهی به همین معدومات و ممکنات را تبیین می‌کنید؟ علامه طباطبایی در *تعلیقه بر الاسفار*، این اشکال را چنین تبیین می‌کند:

لازمه‌ی ثبوت وجود ذهنی و ظهور ظلی این است که برای هر صورت علمی و معنای ذهنی مصداقی واقعی تحقق یابد. زیرا وجود ذهنی معنی ندارد، در حالی که وجود خارجی محکی آن تحقق نداشته باشد. لازمه‌ی این امر، آن است که نفس بر تصور محال، معدوم و هر عنوان بسیط ذهنی که خارج مطابق ندارد، قادر نباشد (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ۳۱۲/۱، تعلیقه ۱).

ایشان در همین تعلیقه، این اشکال را بر اشکالات ششگانه‌ی ملاصدرا می‌افزاید و راه حل او را مبنی بر غیر بتی دانستن این قضایا، برای این اشکال هفتم، ناتوان و مصادره به مطلوب می‌داند؛ توضیح آن که قضایای غیر بتی، قضایایی هستند که موضوعشان، افراد فرضی داشته باشد نه افراد حقیقی (طباطبایی، بی‌تاب: ۱۰۲؛ طباطبایی، بی‌تالف: ۱۴۴) و این همان بازگشت به فرض ایجاد ذهنی است برای چیزی که مطابق خارجی ندارد؛ پس مصادره به مطلوب است. اما ایشان راه حل کیفیت پیدایش کثرت در مفاهیم و تفاوت نحوه‌ی شکل‌گیری مفاهیم ماهوی و اعتباری را اخذ می‌کند. پس عدم، یک معنای ساخته‌ی ذهن (اعتباری) است و واقعیتی نسبی (به عنوان مفهوم موجود در ذهن) دارد (طباطبایی، ۱۳۸۸ب، ۶۵۳/۳).

به علاوه یکی از ادله‌ی اثبات وجود ذهنی، تصور امور علمی غیر موجود در خارج است. مثلاً اموری چون عدم مطلق، معدوم مطلق، اجتماع نقیضین و سایر محالات، نحوه‌ی از ثبوت نزدمان دارند و متصف به احکام ثبوتی - مثل تمیزشان از غیر، حضورشان برای ما پس از غیبتشان از ما و... می‌گردند. پس، از آن جا که این امور ثبوت خارجی ندارند و در خارج معدوم اند، در ذهن موجودند (طباطبایی، بی‌تالف: ۳۵). این ثبوت همان ثبوت نفس‌الامری است که به طور خاص، قضایای ممتنع و معدوم را تصدیقات نفس‌الامری و به تبع موجودات حقیقی (توسعا عقلیا اضطراریا) می‌دانند (طباطبایی، بی‌تالف: ۱۴؛ طباطبایی، ۱۹۸۱م، ۲۱۵/۱، تعلیقه ۱ و ۳۵۲، تعلیقه ۱). بنابراین معدوم مطلق از آن جهت که بطلان محض در واقع است و هیچ نحوه ثبوتی ندارد (به حمل شایع)، هیچ حکم و خبری نمی‌توان از آن داشت. اما به لحاظ مفهومش که یک موجود ذهنی است (به حمل اولی)، نحوه‌ی از ثبوت ذهنی را داراست و می‌توان از آن خبر داد (طباطبایی، بی‌تاب: ۲۲ و ۶۷). در اینجا نیز علم الهی نمی‌تواند به طور مستقیم به معدومات مطلق و نسبی تعلق گیرد بلکه ابتدا باید در ذهن انسانی صورتی از معدوم مطلق ساخته شود، سپس این صورت به نحو فی‌نفسه اخذ شود و مجرد گردد (والا از جهت حکایت از غیر، وجود ذهنی ضعیف است)

تا نهایتاً خدا بتواند به آن معدومات علم پیدا کند. چنین به نظر می‌رسد که این علم نیز علم حصولی یا دست کم مخدوش ساختن معنای علم حضوری است (در نهایت خود معلوم نزد عالم حاضر نیست). پس در اینجا دیدگاه "اصل معنا" بدون توجه به تمایز میان سیاق مصادیق بشری و سیاق مصداق الهی، حکم اصل معنایی را که از بشر گرفته به باری تعالی تعمیم می‌دهد. اما همانطور که دیدیم این تعمیم در باب باری تعالی ناکار آمد است و همه‌ی اقسام علم را در بر نمی‌گیرد.

۳.۵ عدم صدق اصل معنا بر علم بلامعلوم الهی

معنای علم، حضور چیزی "برای چیزی" است. به عبارت دیگر علم، صفت ثبوتی ذاتی حقیقی ذات الاضافه است (طباطبایی، بی‌تالیف: ۲۸۴)؛ یعنی بر طبق این معنا، علم همیشه "به چیزی" تعلق می‌گیرد - "معقولیت چیزی برای چیزی از فروع موجودیت چیزی برای چیزی است" (طباطبایی، ۱۹۸۱، ۳/۳۵۴) - که سنخ همه‌ی این معقولات واحد بوده و همان وجود است (طباطبایی، بی‌تالیف: ۳۵). حضور چیزی برای چیزی، فرع بر وجود فی نفسه‌ی دو طرف است که یکی فی نفسه لافسه است و دیگری فی نفسه‌ی لغیره. به علاوه باید میان آن‌ها اتحاد باشد (اعم از اتحاد باری تعالی با مجموع معقولات، یا با اجمال معقولات یا با تفصیل آن‌ها) که پیش از این، مشکلاتش را بر شمرديم (قاضی سعید القمی، ۱۴۱۵ق، ۲/۴۴۷-۴۴۸). همچنین تبیین کردیم که براساس این معنا از علم، علم الهی به مادیات، جزئیات و معدومات تعلق نمی‌گیرد.

اما چرا ما (انسان‌ها) علم خداوند را همیشه متعلق به غیر می‌دانیم؟ به دلیل این که همیشه ما در معرفت به ذات و صفات الهی، وارونه سلوک کرده ایم؛ یعنی از یک سو آنچه را که در عالم کون، کمال می‌دانیم، یقین پیدا می‌کنیم که خداوند نیز مسمای آن صفات کمالی است. نهایتاً سلوب و قیود و اعدام را از معنای این صفات می‌زداییم و سپس اصل معنا را به ذات الهی نسبت می‌دهیم. از سوی دیگر از دیدن صفات نقص و حاجت در خود و عالم، یقین کردیم که خداوند تعالی منزله از آن‌ها و متصف به مقابل آن‌ها از صفات کمالی است. علامه طباطبایی این سلوک را سلوک فطری می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸: ۳۵۲).

مثلاً از میان اقسام علوم بشری، علم حضوری بهترین علم است؛ زیرا الف) علمی بی‌واسطه است که وجود یا خود معلوم نزد عالم حضور دارد، ب) خطاناپذیر است، ج) جزئی

به معنای شخصی است اما در عین حال همه ی انسان ها واجد آن اند (مثل علم نفس به خود و افعال و صفاتش)، (د) هیچ گونه شکی در علم حضوری راه ندارد، (و) هرگاه انسان به چیزی علم حضوری پیدا کند به همان چیز علم حصولی نیز پیدا می کند و برعکس (بازگشت هر علم حصولی به علم حضوری است)، (ه) علم حضوری مانند وجود دارای مراتب است. اما با همه ی ویژگی های منحصر به فرد علم حضوری و همه ی فوایدی که برای زندگی بشری دارد، باز هم این ویژگی ها و کیفیت آن ها از علم بشری گرفته شده است. به عبارت دیگر صفات بشری چه روحی باشد و چه جسمی، طور و چگونگی اش از مخلوقات گرفته شده است (افضلی، ۱۳۹۳: درسگفتارهای ۶ و ۲۷). به علاوه علامه طباطبایی (بر اساس مبنای توحید اطلاق) بر این اعتقاد است که حتی با زدودن سلوب و قیود و اعدام از معنای صفات کمالی، باز هم مفهوم بودن آن که امری بشری است، سلب نمی شود بلکه بعد از این سلوب، اصل معنایی که باقی می ماند، باز هم بشری است:

مثلا مفهوم علم را از وصفی محدود در خارج اخذ می کنیم و برای هر کسی که دارای آن باشد، کمال می شماریم. در این مفهوم، حدی است که مانع شمولش بر قدرت، حیات و... می شود. با این حال اگر ما همین مفهوم محدود را بر خداوند اطلاق کنیم و برای رفع محدودیتش، قیدی به آن زده و بگوییم: علمی نه چون سایر علوم، هر چند از برخی حدود مطلقش کرده ایم، اما هنوز مفهوم است و از عالم مفهوم که عالم تصور است، پا را فراتر نگذاشته است و شامل مفاهیم دیگر نمی شود... هر چه مفهوم روی مفهوم بچینیم باز خاصیت مفهوم بودن را از بین نبرده ایم (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۶/۱۰۱-۱۰۲).

البته ما تنها به همین ویژگی ها و کیفیات بشری دسترسی داریم و نمی توانیم کنه ذات و علم او را که عین ذاتش است، مشاهده کنیم. در این صورت باید در باب علم خداوند، به معنای تحت اللفظی "دانستن" اکتفا کنیم و توسعه و انعطاف معنایی در حدی نباشد که به تعیین کیفیت برسد. به علاوه معنای مذکور علم و علم حضوری حتی در میان بشر نیز همیشه صادق نیست مثلا در خواب، بیهوشی و... وجود یا خود نفسم نردم حاضر نیست. زیرا پس از به هوش آمدن و بیداری ممکن است هیچ چیز را به خاطر نیاورم که احتمالا همه ی ما این تجربه را داشته ایم (افضلی، ۱۳۹۳، درسگفتارهای ۶ و ۲۷).

در روایات، علم الهی را "یک علم" می دانند که همان "علم بلا معلوم" است و این علم قبل و بعد از خلقت عالم، هیچ تفاوتی نمی کند (الکلبینی الرازی، بی تا، ۱/۱۰۷-۱۰۸)؛

همین مفهوم درباره ی علم بلامعلوم در شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۰۹؛ نهج البلاغه: خطبه ۱۵۲ و خطبه ۱۹۱)؛^۷ یعنی خداوند به مخلوق پیش از خلقت، پس از خلقت و حتی اگر معدوم مطلق باشد و هیچ گاه به وجود نیاید، علم دارد و علم او یک علم است از ازل تا ابد. به عبارت دیگر موجودات چه باشند و چه نباشند، برای علم خداوند علی السویه است. چنانچه حدیثی از امام صادق ع نقل است که «از ایشان پرسیدم: آیا آنچه بوده و هست تا روز قیامت، در علم خداوند وجود دارد؟ ایشان پاسخ دادند: بلی، قبل از این که آسمان ها و زمین خلق گردد» (شیخ الصدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۳۵-۱۳۷) (این حدیث و احادیث هم معنا بآن)). سپس این علم را به همان "لاجهل فیه" معنا می کند و ویژگی ایجابی علاوه بر معنای تحت اللفظی از آن متذکر نمی شود (شیخ الصدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۳۷-۱۳۸). بنابراین سلوک به این نحو است که بنگرید خداوند در مخلوق چه چیز را آفریده، بدانید خدا همان چیز را ندارد: «... هر آنچه را که تصور می کنی، خداوند خلاف آن است. نه شبیه چیزی است و نه تصویری او را درک می کند. چگونه تصورات او را درک کنند و او خلاف آن چیزی است که تعقل و تصور می شود» (الکلینی الرازی، بی تا، ۱۰۹/۱). یعنی سلوک از صفت ایجابی مخلوقی به صفت سلبی الهی یا سلب همان صفت از خداوند است. همچنین به قرینه ی سیاقی می توان دریافت که معنای "دانستن" در کجا یک مفعولی و در کجا دو مفعولی است و در کجا اساسا مفعول ندارد. اگر بخواهیم در باب علم الهی پا را از معنای اولیه ی "دانستن" فراتر بگذاریم و این معنا را به کیفیات و ویژگی های دانستن توسعه بخشیم، در ورطه ی تشبیه قرار می گیریم. در این صورت گمان می کنیم با زدودن قیود و نواقص، به اصل معنایی دست می یابیم که در صفات بشری و الهی به طور یکسان به کار می رود و ویژگی های واحدی دارد. اما براساس تحلیل پیشین، اصل معنای "حضور چیزی مجرد برای چیزی مجرد" دست کم برای ذات الهی ناکار آمد است. و این به دلیل توجه نکردن به سیاق معنا در مصداق الهی و مصداق بشری و قیاس ناروای یکی با دیگری است.

۶. نتیجه گیری

دیدگاه غالب معناشناسی علامه طباطبایی در باب معنای علم الهی، نظریه ی اصل معنا است. اصل معنا، با روش انتزاع و زدودن خصوصیات، زواید و نواقص مصادیق از معنا، به دست می آید و لفظ با وضع برای این معنا، دلالت حقیقی و مطابقی بر آن دارد، حال چه مصداق آن معنا محسوس باشد یا معقول. از سوی دیگر، علاوه طباطبایی یکی از مهم ترین دلایل و

قراین برای فهم صحیح و دقیق معنای واژگان را قاعده‌ی سیاق می‌داند. اما میان دیدگاه اصل معنا به عنوان یکی از مبانی معناشناختی فلسفه‌ی علامه طباطبایی و قاعده‌ی سیاق به عنوان مبنای معناشناختی دیگر، در مورد صفت علم سازگاری وجود ندارد. برای اثبات این مطلب، نگارندگان پس از تبیین دیدگاه اصل معنا و نیز تحلیل قاعده‌ی سیاق، به تحلیل اصل معنای علم پرداخته و براساس قاعده‌ی سیاق به نقد و بررسی آن می‌پردازند؛ در نهایت به این نتیجه می‌رسند که بیان معنای علم براساس معنای اولیه و مرکزی و انعطاف‌پذیری آن معنا برطبق قاعده‌ی سیاق، ما را از مشکلات دیدگاه اصل معنا، می‌رهاند.

پی‌نوشت‌ها

* مقاله مستخرج از رساله دکتری

۱. لغت‌شناسان برای "سیاق" معانی متعددی مانند راندن، اسلوب، روش، طریقه، فن نگارش محاسبات به روش قدیم، مهر و کابین و در پی هم آمدن را ذکر کرده، "سیاق کلام" را به در پی هم آمدن سخن و اسلوب و طرز جمله بندی آن، معنا کرده‌اند. دانشمندان علوم فقه و اصول و تفسیر، از سیاق بسیار یاد کرده‌اند و آن را مورد استناد قرار داده‌اند، ولی تعریف دقیق اصطلاحی آن را ارائه نکرده‌اند. در این میان تنها آیت الله سید محمد باقر صدر درصدد تعریف برآمده و نوشته است (رجبی، ۱۳۹۴: ۸۵): «نرید ب «السیاق» کل ما یکتف اللفظ الذی نرید فهمه من دوال آخری (دلایل دیگر)، سواء كانت لفظیة کالکلمات الّتی تشکّل مع اللفظ الذی نرید فهمه کلاماً واحداً مترابطاً، أو حالیه کالظروف و الملايسات الّتی تحیط بالكلام و تكون ذات دلالة فی الموضوع» (صدر، ۱۴۱۸ق، ۱۰۳-۱۰۴). هر چند این تعریف نیز مورد نقد اهالی فن قرار گرفته است.

۲. در هر مجاز ما نیاز به دو چیز داریم: الف. قرینه‌ی صارفه که می‌تواند قرینه‌ی لفظی یا معنوی باشد، ب) وجود علاقه میان معنای مجازی و حقیقی. مقصود از علاقه، مناسبت خاص میان معنای مجازی و حقیقی است. این مناسبت مجوز استعمال لفظ در معنای مجازی می‌شود. در غیر این صورت ما مجاز به استعمال لفظ در غیر معنای حقیقی نیستیم. حال چه علاقه‌ی مشابهت باشد که آن را "استعاره" نامند و چه علاقه‌ی غیر مشابهت باشد که آن را "مجاز مرسل" بخوانند. برخی از انواع علاقه‌ی مجاز مرسل عبارت است از سببیت و مسببیت، جزئیت و کلیت، لازمیت و ملزومیه، آلیت و... (ساجدی، ۱۳۸۵: ۶۶۲؛ الهاشمی، ۱۳۸۳، ۲/ ۱۰۹-۱۲۳).

۳. جبران مسعود معنای لغوی "علم" را شناختن، جاهل نبودن، آگاهی یافتن می‌داند (جبران مسعود، ۱۳۸۰: مدخل علم)/ معلوف نیز معنای علم را عرفه و تیقنه می‌داند (معلوف، ۱۳۶۴: مدخل علم)/ معین نیز اولین معنای علم را دانستن ذکر می‌کند (معین، ۱۳۷۹، ۲/ مدخل علم).

۴. بازگشت علم حصولی به حضوری، در آثار گوناگون علامه طباطبایی معانی متفاوتی دارد که تبیین آن از حوصله ی بحث ما خارج است.

۵. توحید اطلاقی همان نفی هر نوع قیدی به نحو بسیار گسترده (و به سلب تحصیلی (طباطبایی، ۱۳۸۸ج: ۲۳)) از ذات الهی است: « [توحید اطلاقی] ارتفاع هر تعین مفهومی، تحدید مصداقی و انواع هر تمیزی حتی همین حکم، بعینه از ذات الهی است» (طباطبایی، ۱۴۲۷ج ق: ۱۹ و همین مفهوم در طباطبایی، ۱۳۸۸ب، ۱۰۴۶/۵؛ طباطبایی، ۱۴۲۷ج، ۲۰-۲۱).

۶. « مراد از نفی صفات، صفات محدثه (زاید بر ذات) نیست. بلکه اصل صفت افاده کننده ی تحدید و تغایر با ذات است» (طباطبایی، ۱۴۲۷ج ق: ۱۵).

۷. «... قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَبَّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومٌ وَ السَّمْعُ ذَاتُهُ وَ لَا مَسْمُوعٌ وَ الْبَصَرُ ذَاتُهُ وَ لَا مُبْصَرٌ وَ الْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَ لَا مَقْدُورٌ فَلَمَّا أَحْدَثَ الْأَشْيَاءَ وَ كَانَ الْمَعْلُومُ وَ قَعَّ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ وَ السَّمْعُ عَلَى الْمَسْمُوعِ وَ الْبَصَرُ عَلَى الْمُبْصَرِ وَ الْقُدْرَةُ عَلَى الْمَقْدُورِ قَالَ قُلْتُ فَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُتَحَرِّكًا قَالَ فَقَالَ تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَلِكَ إِنَّ الْحَرَكَةَ صِفَةٌ مُحْدَثَةٌ بِالْفِعْلِ قَالَ قُلْتُ فَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُتَكَلِّمًا قَالَ فَقَالَ إِنَّ الْكَلَامَ صِفَةٌ مُحْدَثَةٌ لَيْسَتْ بِأَزْلِيَّةٍ كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَ لَا مُتَكَلِّمًا».

کتابنامه

قرآن کریم

نهج البلاغه

افضلی، علی، (۱۳۹۳)، جهان شناسی تطبیقی (۳۰ جلسه درس گفتار)، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ی ایران، بخش اول: معرفت شناسی معرفه الله.

اکبریان، رضا، (۱۳۹۳)، درس گفتارهای جلد سوم الاسفار، دکتری دانشگاه تربیت مدرس تهران، قوه و فعل.

ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۹۳)، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.

بابایی، علی اکبر و همکاران، (۱۳۸۵)، روش شناسی تفسیر قرآن، زیر نظر محمود رجبی، قم و تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.

جبران مسعود، (۱۳۸۰)، الرائد، ج ۲، ترجمه رضا انزایی نژاد، مشهد: آستان قدس رضوی.

الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوود، دمشق و بیروت، دار الحلم الدار الشامیه.

رجبی، محمود، (۱۳۹۴)، روش تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

ساجدی، ابوالفضل، (۱۳۸۵)، زبان دین و قرآن، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- سبحانی، جعفر، (۱۴۲۴)، *ارشاد العقول الی مباحث الاصول*، تقریرات محمد حسین حاج عاملی، قم: موسسه امام صادق ع.
- سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۳۸۷)، *الموجز فی اصول الفقه*، قم: موسسه امام صادق ع.
- سعیدی روشن، محمد باقر، (۱۳۸۵)، *تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن*، تهران و قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- شیخ الصدوق، (۱۳۹۸)، *التوحید*، قم: جامعه المدرسین.
- الکلینی الرازی، (بی تا)، *اصول الکافی*، ج ۱، تهران: انتشارات علمی اسلامیه.
- صدر، محمد باقر، (۱۴۱۸ق)، *دروس فی علم الاصول*، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، ۳، ۶، ۸، ۱۳، ۱۴، ۲۰، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه ی مدرسین حوزه ی علمی ی قم.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۸الف)، *قرآن در اسلام*، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۸ب)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲ و ۵ (از مجموعه آثار شهید مطهری (۶))، قم: صدرا.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۸ج)، *رساله در اثبات واجب الوجود* (از مجموعه رسائل (۱))، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمد حسین، (بی تاالف)، *نهایه الحکمه*، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
- طباطبایی، محمد حسین، (بی تاب)، *بدایه الحکمه*، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
- طباطبایی، محمد حسین، (بی تاج)، *حاشیه الکفایه*، ج ۱، چاپ اول، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۲۷الف)، *رساله الاسماء* (از الرسائل التوحیدیه)، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۲۷ب)، *رساله الافعال* (از الرسائل التوحیدیه)، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۲۷ج)، *رساله التوحید* (از الرسائل التوحیدیه)، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۷)، *رساله العلم*، ترجمه محمد محمدی گیلانی (از مجموعه رسائل (۲))، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۹۸۱)، *تعلیق بر اسفار*، ج ۱، ۲، ۳، ۶، ۷، ۸، قم: المکتبه المصطفویه.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۲۸)، *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی* (تذیلات علامه طباطبایی)، مشهد: علامه طباطبایی.
- فیاضی، غلامرضا، (۱۳۹۳)، *درآمدی بر معرفت شناسی*، تدوین و نگارش: مرتضی رضایی و احمد حسین شریفی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- قائمی نیا، علیرضا، (۱۳۹۰)، *معناشناسی شناختی قرآن*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

قاضی سعید قمی، (۱۴۱۵)، شرح توحید الصادق، ج ۲، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

معلوف، لویس، (۱۳۶۴)، المنجد، تهران: اسماعیلیان.

معین، محمد، (۱۳۷۹)، فرهنگ فارسی، ج ۲، تهران، امیر کبیر.

الهاشمی، احمد، (۱۳۸۳)، جواهر البلاغه، ج ۲، تصحیح، ترجمه و شرح: حسن عرفان، قم: نشر بلاغت.

نویا، پُل، (۱۳۷۳)، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

