

## تعالی و تدانی الهی از منظر علامه طباطبایی

اکبر قربانی<sup>۱</sup>

### چکیده

دیدگاه‌های گوناگونی درباره معنانشناسی اوصاف الهی و سخن گفتن از خداست که از یکسو بیانگر اهمیت مسأله زبان دین، و از سوی دیگر نمایانگر کوشش الهی‌دانان و فیلسوفان دین در شناخت خداوند و توصیف اوست. یکی از این دیدگاه‌ها نظریه تشبیه در عین تنزیه یا جمع تشبیه و تنزیه است که مدعی است تنزیه و تعالی خداوند از مخلوقات مانع تدانی و قرب و معیت او با آنها نیست. این دیدگاه، هم با شواهدی از متون مقدس دینی و مذهبی قابل تأیید است و هم از سوی برخی حکیمان الهی و فیلسوفان مسلمان پذیرفته شده است. علامه سیدمحمد حسین طباطبایی با عنایت به مبانی حکمت متعالیه، مفاهیم دینی در باب صفات الهی را جامع میان نفی و اثبات می‌داند و بر دیدگاه جمع تشبیه و تنزیه تأکید می‌کند. این نوشتار به بررسی دیدگاه علامه طباطبایی چونان نمونه‌ای از توانمندی‌های فلسفه اسلامی در مسأله زبان دین می‌پردازد.

**کلیدواژه‌ها:** زبان دین، تعالی (تنزیه)، تدانی (تشبیه)، علامه طباطبایی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

---

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد لرستان qorbani61@gmail

## مقدمه

سخن گفتن از موجودی متعالی و برتر از انسان و جهان از مسائل مهم در اندیشه دینی و فلسفی بوده است. این مسأله زبان‌شناختی در واقع پس از دو مسأله وجودشناختی و معرفت‌شناختی در باب موجود متعالی مطرح می‌شود؛ به این معنا که پذیرش وجود چنین موجودی و نیز امکان شناخت او پیش‌فرض‌هایی هستند که باید پیش از طرح مسأله سخن گفتن از خدا پذیرفته شده باشند. توجه فیلسوفان به زبان دینی یا زبان ناظر به خداوند دو دلیل اصلی دارد: دلیل اول، توجه و علاقه آنان به مسأله معنا است و لذا می‌خواهند دریابند که الفاظ و کلمات ناظر به خداوند چگونه معنا می‌دهند. دلیل دوم این است که آنان در پی تحلیل و ارزیابی اعتقادات هستند و چون اعتقادات در قالب گزاره‌ها یا قضایا بیان می‌شوند، فهم زبانی که وسیله و محمل بیان اعتقادات دینی است برای فهم بهتر و کامل‌تر خود آن اعتقادات ضرورت دارد و زمینه‌ساز پژوهش‌های فلسفی بیشتر است. (Peterson, 2003 : p.221)

به هر حال، معناشناسی اوصاف الهی و سخن گفتن در باب خداوند از عرصه‌های نظریه پردازی الهی‌دانان و فیلسوفان دین در قلمرو چالش برانگیز زبان دین به‌شمار می‌آید و دیدگاه‌هایی را به بار آورده است که در واقع کوششی برای پاسخ به این پرسش است که چگونه می‌توان با زبانی بشری و محدود از موجودی فرابشری و نامحدود چنان سخن گفت که هم معنادار و قابل فهم باشد و هم با ساحت قدسی و متعالی او سازگار درآید؟ به تعبیر دیگر، آیا محدودیت و تنگنای زبان بشری مانعی بر سر راه توصیف خداوند به عنوان موجودی قدسی، متعالی و فرابشری نیست؟ آیا می‌توان توصیفی از خداوند ارائه داد که هم قابل فهم باشد و بر معرفت انسان در باب خدا بیفزاید و هم به ورطه انسان-وارانگاری (Anthropomorphis) و تشبیه خدا به موجودات مادی و جسمانی و مکانی و زمانی نیفتد؟ کوشش در ارائه چنین توصیف و تصویری از خداوند، هم ستودنی و هم مخاطره‌آمیز است؛ ستودنی است چون به معرفت دینی و فلسفی ما در باب خدا می‌افزاید، و مخاطره‌آمیز است چرا که شاید نتواند معناداری و تعالی را با یکدیگر جمع کند و لذا یا به ورطه تشبیه سقوط کند و یا معنای محصلی به دست ندهد (گیسلر، ۱۳۸۴: صص ۳۵۰-۳۵۱).

نوشتار حاضر، کوششی توصیفی و تحلیلی است در بررسی دیدگاه علامه سیدمحمدحسین طباطبایی در باب معناشناسی اوصاف الهی به منظور دست‌یابی به شیوه‌ای کارآمد برای سخن گفتن از خداوند؛

شیوه‌ای که از مخاطرات پیش‌گفته بر حذر باشد. باتوجه به اینکه شناخت صفات الهی و توصیف خداوند بخش مهمی از مباحث الهیات و فلسفه اسلامی را به خود اختصاص داده است و با توجه به دیدگاه‌های متعددی که در بحث معناشناسی صفات الهی و سخن‌گفتن از خدا مطرح است، بررسی دیدگاهی برگرفته از حکمت متعالیه و تحقیق در آرای علامه طباطبائی به عنوان یک الهی‌دان و فیلسوف مسلمان و شارح حکمت متعالیه، از یک‌سو کاوش در یکی از مسائل مهم اندیشه دینی و فلسفی به‌شمار می‌آید و از سوی دیگر ظرفیت و قابلیت الهیات و فلسفه اسلامی را در قلمرو زبان دین، بیش از پیش نمایان می‌سازد.

#### ۱. نظریات مطرح در معناشناسی اوصاف الهی و سخن‌گفتن از خدا

برای پرداختن به غرض اصلی این نوشتار، اشاره‌ای به نظریات و رویکردهای مطرح در معناشناسی اوصاف الهی و سخن‌گفتن از خدا لازم به نظر می‌رسد. این دیدگاه‌ها هم بیانگر اهمیت مسأله زبان دین و هم نمایانگر تلاش الهی‌دانان و فیلسوفان در حل مسأله سخن‌گفتن از خدا به‌شمار می‌آید. البته به غیر از پوزیتیویسم منطقی که برپایه اصل تحقیق‌پذیری تجربی، گزاره‌های ناظر به خداوند را بی‌معنا و مهمل می‌داند (ایر، ۱۳۸۴: ص ۱۳۹؛ پترسون و همکاران، ۱۳۷۶: صص ۲۶۱-۲۶۲)، رویکردهای دیگر در معناداری این دسته از گزاره‌ها تردید نداشته‌اند و در واقع تردید در معناداری گزاره‌های ناظر به خداوند تا پیش از قرن بیستم و رواج دیدگاه پوزیتیویسم منطقی مطرح نبوده است و فیلسوفان دین و الهی‌دانان سنتی، معناداری این دسته از گزاره‌ها را مفروض و مسلم می‌دانسته‌اند. لذا پرسش آنان نه اصل معناداری بلکه چگونگی و نحوه معناداری زبان دینی و گزاره‌ها و قضایای ناظر به خداوند بوده است؛ پرسشی که به نظر می‌رسد با افول پوزیتیویسم منطقی و تردید در معیار تحقیق‌پذیری تجربی همچنان به قوت خود باقی است و مسأله‌ی اساسی زبان دینی به‌شمار می‌آید (پترسون و همکاران، ۱۳۷۶: صص ۲۶۰-۲۶۱؛ استیور، ۱۳۸۴: ص ۱۳۶).

#### ۱-۱ بیان ناپذیری و سکوت

عرفا از یک‌سو با تجربه وجودی و درونی واقعیت متعالی مواجه‌اند و از سوی دیگر نمی‌توانند این تجربیات عرفانی را در قالب زبان، صورت‌بندی کنند و لذا به سکوت روی می‌آورند؛ سکوتی که از ناتوانیشان در پرده‌برداری از مواجهه با بی‌کرانگی هستی و ترس از بدفهمی مخاطبان ناشی می‌شود.

مایستر اکهارت (۱۲۶۰-۱۳۲۷م)، عارف مشهور آلمانی، شبیه‌ترین چیز به خداوند را سکوت می‌دانست (دباغ، ۱۳۸۶: صص ۳۴-۳۵). این دیدگاه که در تفکر افلاطونی و پیش از آن در مکتب فیثاغوریان ریشه دارد، در مکتب نوافلاطونی ظهور بیشتری می‌یابد؛ چرا که مکتب نوافلاطونی بر جنبه‌ای از اندیشه افلاطون تأکید می‌کرد که امر واحد یا مثال خیر را فراتر از ذهن و زبان می‌دانست (استیور، ۱۳۸۴: ص ۷۴). فلوطین (۲۰۴-۲۷۰م) که رهیافتی عرفانی در باب خداوند دارد، بیش از متفکران دیگر، بر تعالی و تنزیه آحاد از همه ویژگی‌های مخلوقات (حتی ویژگی موجود بودن) تأکید می‌ورزید و لذا او را شناخت ناپذیر و بیان‌ناپذیر می‌دانست. هر چند اقتضای منطقی چنین دیدگاهی پرهیز از هرگونه قضاوت ایجابی یا سلبی و در واقع سکوت در برابر خداوند است، اما هم عارفان در سنت‌های عرفانی ادیان ترجیح می‌دهند به شیوه سلبی در باب تجارب عرفانی خویش سخن بگویند و هم خود فلوطین به سوی الهیات سلبی کشیده شده است (علیزمانی، ۱۳۸۶: صص ۶۱-۶۳). جالب اینکه برخی از شارحان رساله منطقی-فلسفی لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱) با توجه به احوال عرفانی ویتگنشتاین در محدوده زمانی نگارش رساله و با عنایت به تأثیر معنوی برخی نویسندگان و فلاسفه - از جمله داستایفسکی، تولستوی، شوپنهاور و کانت - بر او و با تأکید بر فقراتی از رساله که در آن به «امر برتر و رازآمیز که به قالب واژه‌ها در نمی‌تواند آمد» اشارت رفته است، بر این باورند که فقره پایانی رساله منطقی-فلسفی (از آنچه نمی‌توان درباره اش سخن گفت باید به سکوت گذشت)، ناظر به سکوت عرفانی است و به آن ساحت قدسی، رازآلود و بی‌کرانه هستی اشاره می‌کند که سخن گفتن از آن ناممکن است. از نظر آنان، غایت نهایی ویتگنشتاین در رساله منطقی - فلسفی اش، بازکردن جایی برای ساحت پر رمز و راز قدسی در این هستی است؛ ساحتی که نمی‌توان در باب آن سخن گفت و لذا باید به سکوت از آن گذشت. سکوتی که سرشار از ناگفته‌هاست و کاربر زبان در اینجا از فرط پُری لب فرومی‌بندد و خاموشی می‌گزیند. در واقع، کوشش ویتگنشتاین در رساله این است که با روشن ساختن حد و مرز ساحت پدیداری این عالم و زبانی که فقط ناظر به این ساحت می‌تواند سخن معنادار بگوید، فضا را برای ساحتی برتر و فراخ‌تر باز کند که اساساً نمی‌توان در باب آن سخن ایجابی معناداری بیان کرد (دباغ، ۱۳۸۶: صص ۲۱ و ۳۵-۳۶؛ هادسون، ۱۳۷۸: صص ۶۱-۶۳). جان هیک نیز همدلی خود را با قرائت عرفانی از سکوت رساله ویتگنشتاین طی گفتگویی ابراز داشته است؛ سکوتی که اشاره به خدای تنزیهی

دارد و در واقع نمایانگر ناتوانی کاربران زبان در ارائه صورت‌بندی موجهی از چگونگی نسبت خدا با ماست. چرا که خدا فوق‌مقوله (transcategorical) است و به زبان در نمی‌آید. سکوتی تنزیهی از این دست به چگونگی بودن خدا در این عالم بهتر اشاره می‌کند (دباغ، ۱۳۸۶: ص ۴۳). البته این تفسیر و تلقی از رساله ویتگنشتاین، می‌تواند از این جهت قابل مناقشه باشد که هرچند توصیه ویتگنشتاین به سکوت در باب امر رازآمیز، رنگ و بوی عرفانی دارد اما از نظر مبانی و غایات، با سکوت عرفانی متفاوت است (زندیه، ۱۳۸۶: صص ۱۸۲-۱۸۹).

در تفسیر و توضیح بیشتر سکوت عرفانی در باب خداوند می‌توان گفت این سکوت از منظر عارفان بیانگر یکی از مهمترین حجاب‌های میان انسان و خدا یعنی حجاب زبان است؛ به این معنا که سالک بیشتر موارد از راه "خبر" از خداوند باخبر می‌شود؛ یعنی کسی از دانش یا تجربه خود از خداوند می‌گوید و این گفتار در حال سالک مؤثر می‌افتد و مشوق او در طریق معنا می‌شود. اما همین زبان که از طریق خبر، کاشف حقیقت است و پرده از حضور خداوند برمی‌دارد، خودش حجاب حقیقت نیز می‌شود و به خاطر محدودیت و تنگنای خود، نقشی ناقص از خداوند ارائه می‌دهد. همین خصلت پرده‌پوشی زبان است که در مراتب عالی‌تر تجربه‌های معنوی، محدودیت‌های جدی زبان را آشکار می‌سازد. در واقع، عارف درمی‌یابد که تنها راه پرده‌برداری از خداوند برای دیگران به کارگیری زبان است؛ اما زبان اساساً برای بیان تجربه‌های متعارف بشری وضع شده است. از این‌رو، آنگاه که به قلمرو تجربه‌های کمیاب در ساحت الهی نزدیک می‌شویم زبان پیچ و تاب می‌پذیرد و معنا در این پیچ و تاب زبان در ابهام و ایهام گرفتار می‌شود و همین زبان که در سطوح متعارف کاشف خداوند است، در سطوح عالی‌تر حجاب خداوند می‌شود و سیمای او را در سایه‌سار خود پنهان می‌کند (نراقی، ۱۳۹۰: ص ۳۲). مولوی در این باب چنین می‌گوید:

کاشکی هستی زبانی داشتی

تا ز هستان پرده‌ها برداشتی

هرچه گویی ای دم هستی از آن

پرده دیگر برو بستی بدان

آفت ادراک آن قالست و حال

خون به خون شستن محال است و محال

( مولوی، ۱۳۷۲: دفتر سوم، ابیات ۴۷۲۵-۴۷۲۷ )

## ۱-۲ روش سلبی

اعتقاد به متعالی بودن خداوند و بیان ناپذیری او به طور گریزناپذیری به سخن گفتن سلبی از خدا انجامید و راه را برای رشد الهیات سلبی فراهم آورد که در واقع نوعی آگاهی غیرمستقیم نسبت به خداوند به شمار می آید (تالیا فرو، ۱۳۸۲: ص ۲۸۴). فلوطین با تأکید بر تعالی و تنزیه احد، بهترین شیوه توصیف او را، توصیف به امور سلبی می داند که بنا بر آن تنها می توان گفت خدا چه چیزی نیست. کسانی همچون دیونوسیوس آریوپاگی (دیونوسیوس مجعول)، موسی بن میمون (۱۱۳۵-۱۲۰۵م) و قاضی سعید قمی (۱۰۴۹-۱۱۰۷ق)، از طرفداران این دیدگاه هستند و تنها راه درست توصیف خداوند را روش سلبی و تنزیه محض می دانند که به عقیده آنان، دور از خطر تشبیه (انسان وارانگاری) و تعطیل (لاادریگری (Agnosticism)) است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ج ۱، ص ۳۶۱؛ علیزمانی، ۱۳۸۶: صص ۹۱-۱۰۲). اما باید توجه داشت که نظریه تنزیه محض و سلب مطلق صفات الهی، همچون نظریه تشبیه مشکل آفرین است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ج ۱، ص ۳۷۷؛ ج ۳، ص ۳۴۲؛ مطهری، بی تا: ج ۵، صص ۱۲۷-۱۲۸) و از آنجا که هر سلبی مستلزم اثباتی پیشینی است، سخن گفتن کاملاً سلبی از خداوند بی معناست و به تعطیل عقل در باب خدا می انجامد. بنابراین، هرچند الهیات سلبی راهی برای تثبیت تعالی و تنزیه خداوند از مخلوقات به شمار می آید، اما الهیات سلبی بدون الهیات ایجابی، نه ممکن است و نه مفید و اگر هیچ معرفت و توصیف ایجابی از خداوند در کار نباشد، خدا باوران به نوعی لاادریگری کشیده می شوند (گیسلر، ۱۳۸۴: ص ۳۹۷؛ علیزمانی، ۱۳۸۶: صص ۱۱۶، ۱۷۵ و ۲۰۶). بنابراین، اگر از شیوه سلبی و غیرمستقیم برای سخن گفتن از خدا استفاده می شود، باید تلویحاً یا تصریحاً با گزاره یا گزاره‌هایی ایجابی و حقیقی همراه باشد تا آنچه مورد گفت و گوی ما و متعلق توصیفات سلبی است، مشخص شود (پیلین، ۱۳۸۳: ص ۲۶۵).

## ۱-۳ نظریه تمثیل

ما بنا بر نظریه تمثیل می توانیم با استفاده از زبان بشری حقایقی را در باب خداوند بیان کنیم بدون اینکه به ورطه تشبیه یا تعطیل بلغزیم. توماس آکوئیناس (۱۲۲۴-۱۲۷۴م)، فیلسوف و الهی دان مشهور و پرنفوذ

مسیحی، با طرح این نظریه می‌کوشد با نفی اشتراک معنوی و اشتراک لفظی اوصاف و محمول‌هایی که هم بر انسان و هم بر خدا اطلاق و حمل می‌شوند، راه میانه‌ای برای سخن‌گفتن از خدا فراهم آورد و نشان دهد که چگونه می‌توان معانی الفاظ را از سیاق متعارف و مأنوس، به سیاق دینی منتقل کرد (پترسون و همکاران، ۱۳۷۶: ص ۲۵۷). از نظر آکوئیناس تصدیق تمثیلی مفاهیم مشترک میان خدا و انسان به این معناست که تعریف صفتی که هم برای خدا و هم برای مخلوقات به کار می‌رود یکسان است اما اسناد آن متفاوت است؛ زیرا آن صفت بر خدا به طور نامحدود و بر انسان به طور محدود اطلاق می‌شود (گیسلر، ۱۳۸۴: ص ۴۲۰). آکوئیناس و پیروانش از یک سو تمثیل را با ارائه قواعد تمثیل و بیان قیودی از حالت دلخواهانه خارج می‌سازند و از سوی دیگر با طرح تمثیل تناسبی و تمایز آن از تمثیل اسنادی می‌کوشند تا اشکالات وارد بر نظریه تمثیل را پاسخ گویند؛ اما به نظر می‌رسد این نظریه همچنان با چالش‌هایی مواجه است (برای بررسی بیشتر، نک: پترسون و همکاران، ۱۳۷۶: صص ۲۵۸-۲۶۰؛ علیزمانی، ۱۳۸۶: صص ۲۰۹-۲۶۲).

#### ۱-۴ نمادگرایی

برخی فیلسوفان و متألهان معاصر با توجه به این مبنای وجودشناختی که خداوند موجودی متعالی یا "به کلی دیگر" است بر این باورند که زبان ناظر به خداوند، زبانی نمادین است و نمی‌توان زبان انسانی را به طور حقیقی (غیرنمادین) برای سخن‌گفتن از خدایی به کار گرفت که یکسره متفاوت از همه چیز است (پترسون و همکاران، ۱۳۷۶: صص ۲۷۵-۲۷۶؛ پیلین، ۱۳۸۳: صص ۲۶۲-۲۶۳). این دیدگاه بیش از همه با نام پل تیلیش (۱۸۸۶-۱۹۶۵م) گره خورده است که خدا را نه یک موجود در عرض سایر موجودات، بلکه اساس وجود و به تعبیر دیگر صرف الوجود می‌داند و لذا سخن‌گفتن حقیقی (غیرنمادین) درباره خدا را نادرست می‌شمارد؛ چرا که چنین سخنانی خداوند را موجودی جزئی و متمایز و در عرض سایر موجودات قرار می‌دهد (پترسون و همکاران، ۱۳۷۶: صص ۲۷۶-۲۷۷). از نظر تیلیش تنها یک گزاره حقیقی و غیرنمادین در باب خدا می‌توان گفت و آن اینکه خدا صرف الوجود است؛ تنها این گزاره دارای معنایی روشن است و همه گزاره‌های دیگری که در باب خدا گفته می‌شود، معنایی نمادین خواهند داشت. تیلیش برای توضیح دیدگاه خود، به تفسیر مفهوم نماد و تفاوت آن با مفهوم علامت می‌پردازد: «نماد و علامت با هم تفاوت دارند؛ زیرا علامت با آنچه به آن اشاره می‌کند

رابطه ضروری ندارد، اما نماد در واقعیت آنچه نماد حاکی از آن است سهیم می‌شود. علامت را می‌توان بنا به اقتضاهای مصلحتی به‌طور دلخواهانه عوض کرد، اما نماد طبق همبستگی میان محکی نماد و اشخاصی که نماد را به عنوان نماد می‌پذیرند، رشد می‌کند و از بین می‌رود. به این دلیل نماد دینی یعنی نمادی که به خدا اشاره می‌کند، در صورتی می‌تواند نماد واقعی به‌شمار آید که در قدرت خدا [یا علم و خیرخواهی و دیگر صفات خدا] که به آنها اشاره می‌کند، سهیم باشد. (تیلیخ، ۱۳۸۱: ج ۱، ص ۳۱۹) بنابراین زبان ایمان در اندیشه تیلیش نمادین است و لذا پرسش از صدق و کذب حقیقی گزاره‌های دینی نابجاست (برای بررسی بیشتر، نک: هیک، ۱۳۸۱: صص ۲۰۴-۲۰۹؛ توماس، ۱۳۷۶: صص ۳۷-۴۵).

#### ۱-۵ کارکردهای زبان دینی و نظریه کارکردگرایی

برخی متفکران به‌جای بحث در باب معنای ناظر به واقع زبان دینی و سخنان ناظر به خداوند، به تحلیل کارکردی این گزاره‌ها پرداخته‌اند. آنان از این توصیه ویتگنشتاین پیروی کردند که "برای درک جنبه‌های گوناگون زبان به زبان نگاه کن." لذا کارکردهای متنوعی برای زبان یافتند: کارکرد امری، مثل گزاره "لیوان مرا بیاور"؛ کارکرد کنشی، مثل گزاره "من اکنون شما را زن و شوهر اعلام می‌کنم"؛ کارکرد استفهامی، مثل گزاره "ساعت چند است؟"؛ کارکرد تمنایی، مثل گزاره "کاش جوانی برمی‌گشت!" و کارکردهای دیگر. در داد و ستد زبانی ما انسان‌ها این نوع گزاره‌ها کارکردهای مهمی دارند و اطلاق اصل تحقیق‌پذیری و مدل اثبات/ابطال بر آنها نادرست است. در واقع، طرفداران تحلیل کارکردی به‌جای بیان شروط معناداری که زبان را با واقعیتی بیرونی مرتبط می‌سازد (و برای پوزیتیویست‌ها اهمیت داشت) کوشیدند تا کارکردهای زبان دینی را دریابند. آنها در تلاش برای فهم وظایف زبان دریافتند که زبان پدیده‌ای اجتماعی و پیچیده است که خود را همواره با مقاصد متغیر انسانی تطبیق می‌دهد. زبان دینی نیز در خدمت پاره‌ای از مقاصد خاص انسانی است و به نظر هادسون (۱۹۴۰-) کارکردی منحصر به فرد دارد و اگر سرشت و کارکرد سخن دینی به‌روشنی به رسمیت شناخته شود، بسیاری از معضلات راجع به باور دینی قابل حل خواهد بود (هادسون، ۱۳۷۸: ص ۱۳۲). البته فیلسوفان قائل به تحلیل کارکردی در باب اصلی‌ترین کارکرد زبان دینی اختلاف نظر دارند. از نظر بریث‌ویت (۱۹۰۰-۱۹۹۰) کارکرد مدعیات دینی شبیه کارکرد گزاره‌های اخلاقی است. یکی از ویژگی‌های زبان دینی این است که مشتمل بر حکایاتی است که تصویری از زندگی اخلاقی به دست می‌دهند و انسان‌ها را به آن



نوع زندگی ترغیب می‌کنند. به نظر بریث‌ویت برای آنکه این حکایات به هدف اصلی خود برسند لازم نیست صادق باشند یا حتی دیگران آنها را صادق به‌شمار آورند. او رابطه میان حکایات و زندگی اخلاقی را رابطه‌ای روانشناختی و علی می‌داند، زیرا بر این باور است که بیشتر مردم اگر اعمالشان را از پاره‌ای حکایات الهام بگیرند، آن اعمال را آسان‌تر انجام می‌دهند (پترسون و همکاران، ۱۳۷۶: صص ۲۶۹-۲۷۰). البته این یکی از کارکردهای زبان دینی است اما فروکاستن زبان دینی به زبانی صرفاً اخلاقی و مزین به حکایات، نادرست است و نمی‌تواند به‌درستی سرشت زبان دینی را معرفی کند (همان: صص ۲۷۰). ویلیام آلتون (۱۹۲۱-۲۰۰۹) می‌پذیرد که خداوند صرف الوجود است و در ذات الوهی او هیچ تمایزی راه ندارد و مصداق هیچ نوعی از وجود نیست، لذا ساخت زبان بشری (یعنی ساخت موضوع-محمول) را که مبتنی بر فرض تمایز میان عین و اوصاف آن است، برای سخن‌گفتن از خدا چندان مناسب نمی‌داند. با این حال از نظر آلتون ما می‌توانیم مفاهیمی همچون عشق، علم و قدرت را از تمامی ویژگی‌های مخلوقانه‌ای که متناسب با زمانندی، جسمانیت و دیگر محدودیت‌های مادی است، بپیراییم و هسته‌ای از معنا را باقی گذاریم که قابل اطلاق بر خداوند باشد و با استفاده از چنین مفاهیم پیراسته‌ای به نحو حقیقی و صادق در باب خداوند سخن بگوییم. بنابراین، هر چند آلتون همانند تیلش بر تفاوت اساسی خداوند با مخلوقات تأکید می‌کند، زبان انسان را برای سخن‌گفتن حقیقی از خدا کاملاً ناتوان نمی‌داند و بر این باور است که باید مفاهیم زبان بشری را تا آنجا که ممکن است پالایش کنیم و نگذاریم «صورت‌های زبان» ما را فریب دهد. (همان: صص ۲۷۸-۲۸۱) عنصر اصلی و کلیدی در نظریه کارکردگرایی این است که با وجود تفاوت آشکار میان خدا و انسان می‌توان مفاهیم واحد و مشترکی را از اوصاف و افعال خدا و انسان انتزاع کرد و خاستگاه انتزاع این مفاهیم مشترک، کارکرد و عمل مشترک این اوصاف در خدا و انسان است (علیزمانی، ۱۳۸۶: صص ۷۷-۷۸).

البته نظریات دیگر در باب توصیف خداوند، از جمله نظریه دوقطبی چارلز هارتسهورن (۱۸۹۷-۲۰۰۰) نیز قابل توجه و بررسی است (نک: پیلین، ۱۳۸۳: صص ۲۷۴-۲۷۹) اما به نظر می‌رسد آنچه گفته شد زمینه مناسبی برای پرداختن به غرض اصلی این نوشتار، که در واقع بررسی و تحلیل نظریه‌ای دیگر در باب سخن‌گفتن از خداست، فراهم آورده باشد.

## ۲. تعالی و تدانی الهی: تشبیه در عین تنزیه

ما در یک نگرش مابعدالطبیعی باید بدانیم که چطور هر چیزی را در جای خودش بگذاریم. اگر با چنین نگرشی به خدا و عالم هستی نظر کنیم، درمی‌یابیم که واقعیت اعلی هم عالی‌ترین و برترین واقعیت و هم باطنی‌ترین و درونی‌ترین واقعیت است؛ یعنی هم بر وجه متعالی و تنزیهی آن و هم بر وجه متدانی و تشبیهی آن، تأکید و توجه داریم. در واقع «تعالی خداوند، متضمن بُعدی از تدانی است، همان‌طور که تدانی او نیز به سهم خود، متضمن بُعدی از تعالی است؛ زیرا از یک سو، حضور الهی در اعماق قلب برکت‌یافته و یا در عقل محض، تعالی خویش را به سبب تدانی خود فرو نمی‌نهد؛ از سوی دیگر، تعالی مبدأ هستی بخش مانع تدانی عینی و وجودی همان مبدأ در خلقت نخواهد شد.» (1990, p. 127):

*Schuon* در واقع، تعالی و تدانی را می‌توان دو مفهوم کلیدی در کل مابعدالطبیعه دانست. تعالی به مطلقیت اصل اعلا اشاره دارد و تدانی به حضور اصل اعلا در همه مراتب ظهور. بنابراین هر آموزه جامع مابعدالطبیعی از تعادل و توازن میان دو اصل تعالی و تدانی شکل گرفته است. نادیده انگاشتن تدانی به قطع رابطه جهان با خداوند منجر می‌شود و غفلت از تعالی، کل واقعیت را در بهترین حالت، به طبیعت صرف فرومی‌کاهد. این دو اصل در اسلام توسط شهادتین بیان شده‌اند (بینای مطلق، ۱۳۸۵: ص ۳۸). این رابطه میان تعالی و تدانی یا تنزیه و تشبیه، که بنا بر آن هر قطب همواره متضمن قطب دیگر است، چیزی است که در عرفان اسلامی به خوبی نمایان است (Schuon: 1985, p. 136) و در سنت خاور دور نیز با رمز تائویی بین-یانگ نشان داده می‌شود که در آن، بخش سفید دارای یک مرکز سیاه است و بخش سیاه دارای یک مرکز سفید (نک: قربانی، ۱۳۹۴: صص ۱۰۶-۱۰۹):



بین - یانگ (Yin-yang)

با عنایت به دو مفهوم تعالی و تدانی و با توجه به خداشناسی عرفانی ابن عربی و پیروان او و شارحین آثارش می‌توان به دیدگاهی در معناشناسی اوصاف الهی دست یافت که در آن بین تشبیه و تنزیه جمع گردیده است و لذا این دیدگاه را "تشبیه در عین تنزیه" نامیده‌اند. «در واقع هر چند ذات الهی، متعالی مطلق و برتر از هر تشخص و تمایز است، در مرتبه نخستین تعیین ذاتی خویش دارای اسما و صفات

می‌شود. در حالت یگانگی مطلق، خدا برتر از همه صفات است و به همین جهت این مرتبه، مرتبه یگانگی تقسیم‌ناپذیر و بدون شرط یا احدیت نامیده می‌شود. ولی در مرتبه یکی‌بودن یا واحدیت، کیفیات یا صفاتی وجود دارد که همه صفات وجود یا حالات معرفت از آن متفرع می‌شود. به این ترتیب، خداوند از همه صفات برتر است و در عین حال از آنها تهی نیست و از همین جا این کلام معروف صوفیانه پیدا شده است که صفات حق نه اوست و نه جز او. شهادت لا اله الا الله نیز همین نسبت‌های ظاهراً متناقض را دربر دارد. از یک طرف هر صفت و هر شکل الهیت از الله نفی می‌شود و چنان است که او تعالی مطلق دارد و این همان است که تنزیه نامیده می‌شود. از طرف دیگر همین شهادت مستلزم آن است که هیچ صفتی نمی‌تواند کاملاً مجزا از صفت الهی باشد و در نتیجه هر صفت باید انعکاسی از یک حقیقت الهی باشد که با آن مقایسه می‌شود و این همان است که تشبیه نامیده می‌شود. نظر ابن عربی در باب نسبت میان صفات و ذات حق، بین تنزیه و تشبیه قرار می‌گیرد که هم تعالی حق و هم تملک وی نسبت به صفاتی را اثبات می‌کند که همه صفات عالم، انعکاس‌ها و تجلیات آن صفات است.» (نصر، ۱۳۸۲: صص ۱۱۴-۱۱۵)

ابن عربی آیه «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر» (شوری: ۱۱) را شاهد بر جمع میان تنزیه و تشبیه می‌داند و با توجه به تفسیرهای محتمل از آیه نه تنها کل آیه بلکه هر کدام از دو بخش آن را به‌طور جداگانه جامع میان تنزیه و تشبیه به‌شمار می‌آورد (نک: جامی، ۱۳۸۱: صص ۱۲۹-۱۳۱).

آیاتی از قرآن کریم و نیز روایاتی از پیشوایان دین بیانگر جمع میان تشبیه و تنزیه است. برخی آیات قرآن خداوند را از توصیف بشر تنزیه می‌کند، از جمله: «لاتدرکه الأبصار و هو یدرک الأبصار و هو اللطیف الخبیر» (انعام: ۱۰۳)، «سبحان ربك رب العزه عما یصفون» (صافات: ۱۸۰)، «سبحانه و تعالی عما یقولون علواً کبیراً» (اسراء: ۴۳). به‌طور کلی آیاتی که در آنها کلمه سبحانو یا تعالی به‌کار رفته است، همین مفهوم را دارد. بنابر تعالیم دینی خدا را باید به‌نحوی شناخت که خود او، خود را به ما شناسانده است. در کتاب‌های حدیث مخصوصاً کتاب کافی تحت عنوان باب النسبه و باب النفی عن کیفیه و باب ابطال الرؤیه و باب النهی عن الصفه بغير ما وصف به نفسه جل و تعالی روایات زیادی آمده است که مطلب فوق از آنها استفاده می‌شود. از سوی دیگر آیاتی از قرآن و نیز برخی روایات به توصیف خداوند و بیان صفات او پرداخته‌اند. لذا از مجموع آیات قرآن و سخنان معصومین (ع) و شیوه بیان آنها

می‌توان دریافت که روش صحیح توصیف خداوند جمع میان تشبیه و تنزیه است (برای تفصیل بیشتر، نک: اکبریان، ۱۳۸۶: صص ۷۴۱-۷۴۵).

عباراتی از نهج البلاغه نیز بر تعالی و تدانی الهی یا جمع میان تشبیه و تنزیه دلالت دارد: «مع كل شيء لا بمقارنه و غير كل شيء لا بمزايه: با همه چیز هست، نه اینکه همتا و همنشین آنان باشد و با همه چیز فرق دارد نه اینکه از آنان جدا و بیگانه باشد.» (خطبه ۱)

«سبق في العلو فلا شيء أعلى منه و قرب في الدنو فلا شيء أقرب منه. فلا استعلاؤه باعدّه عن شيء من خلقه و لا قربه ساوهم في المكان به. لم يطلع العقول على تحديد صفته و لم يحجبها عن واجب معرفته: در والایی و برتری از همه چیز پیشی گرفته است، پس چیزی برتر از او نیست و آنچنان به مخلوقات نزدیک است که چیزی نزدیک‌تر از او نیست. مرتبه بلندش او را از آفریده‌هایش جدا و دور نساخته و نزدیکی او با آنها او را همتراز مخلوقات نساخته است. عقل‌ها را بر حقیقت ذات و صفاتش آگاه نساخته، اما از شناخت صفات خود باز نداشته است.» (خطبه ۴۹)

«گمان‌ها نمی‌توانند خدا را با اندازه و حرکت و اندام و ابزارها اندازه‌گیری نمایند. نمی‌توان گفت خدا از کی بود؟ و تا کی خواهد بود؟ وجود آشکاری است که نمی‌توان پرسید از چیست؟ و حقیقت پنهانی است که نمی‌توان پرسید در کجاست؟ نه جسم است که او را نهایی باشد و نه پوشیده‌ای که چیزی او را دربرگرفته باشد. به موجودات آن‌قدر نزدیک نیست که به آنها چسبیده باشد و از آنها آن‌قدر دور نیست که جدا و بریده باشد.» (خطبه ۱۶۳)

### ۳. دیدگاه علامه طباطبایی

با عنایت به آنچه که در باب تعالی و تدانی الهی و جمع میان تشبیه و تنزیه گفته شد، به بررسی رویکرد علامه طباطبایی در باب معناشناسی اوصاف الهی و سخن گفتن از خدا می‌پردازیم.

### ۳-۱ جمع تشبیه و تنزیه

علامه طباطبایی با نظر به تصورات انسان‌وارانگاران‌های که آدمیان از خدا و صفات او دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۰، صص ۲۶۱-۲۶۲؛ همو، بی‌تا: ج ۵، ص ۱۰۵)، در واقع بر این نکته تأکید می‌کند که انسان در تصور خود از خدا چون نمی‌تواند مطلق را با وصف اطلاق تصور نماید، لذا برای درک مطلق از

قیود و شروط مانوس و مألوف کمک می‌گیرد و مطلق را مقید می‌سازد. آنگاه از این مطلب چنین نتیجه می‌گیرد:

« ما اطلاق مفهومی را پیوسته با نفی نگهداری می‌نماییم و نیاز ما به این نفی در مورد علت جهان هستی از هر مورد دیگری بیشتر است؛ زیرا هر چه را در مورد خدا اثبات کنیم، از ذات گرفته تا صفات، مطلق خواهد بود؛ چون تقید و اشتراط، معلولیت را در بر دارد و اطلاق را با نفی باید نگهداری کرد. لذا می‌گوییم خدا موجود است، ولی نه مانند این موجودات. می‌گوییم خدا وجود دارد، علم و قدرت و حیات دارد، ولی نه از این وجودها، نه از این علم‌ها، نه از این قدرت‌ها و نه از این حیات‌ها. روی هم رفته صفات خدا اطلاق دارند و با نفی نگهداری می‌شوند.» (همو، بی‌تا: ج ۵، صص ۱۰۷-۱۱۰)

بنابراین از یک سو، کسانی خدا را آلوده به تشبیه تصور می‌کنند و صفات او را به شیوه‌ای تشبیهی توصیف می‌نمایند و از سوی دیگر کسانی خدا و صفات او را با نفی و سلب نقص و به شیوه‌ای تنزیهی توصیف می‌کنند که این شیوه‌ی تنزیهی سابقه‌ای طولانی داشته است و کسانی مثل صابئین نیز با منزّه دانستن خدا از نقایص و زشتی‌ها برای او صفات سلبی قائل بوده‌اند و خدا را به شیوه‌ای سلبی توصیف نموده‌اند؛ مثلاً می‌گفتند خدا ناتوان و نادان نیست و نمی‌میرد و ظلم نمی‌کند و اینها را مجازاً اسما حسنا می‌نامیده‌اند. در واقع، آنها خدا را با صفات ثبوتی و ایجابی توصیف نمی‌کرده‌اند و اسم حقیقی برای او قائل نبوده‌اند. (همو، ۱۴۱۷: ج ۱۰، ص ۲۶۷)

اما تعالیم دینی جامع نفی و اثبات است و میان تشبیه و تنزیه موازنه ایجاد می‌کند و برای معالجه شرک و بت پرستی علاوه بر اینکه در نگاه توحیدی، استقلال در ذات و صفات را از تمامی موجودات، جز خدایی که قیوم بر همه چیز است، نفی می‌کند، فهم انسان از خداوند را میان تشبیه و تنزیه نگه می‌دارد و در واقع خدا را اینگونه توصیف نموده است که خدا حیات دارد نه مثل حیات ما، علم دارد نه مثل علم ما، قدرت و شنوایی و بینایی دارد نه مثل قدرت و شنوایی و بینایی ما، و خلاصه چیزی مثل او نیست و بزرگتر از آن است که توصیف شود. در عین حال تعالیم دینی مردم را امر کرده است که در این باب سخنی جز از روی علم نگویند و تنها اعتقادی را بپذیرند که دلیل عقلی قابل فهم برای آن داشته باشند (همان: صص ۲۶۱ و ۲۸۲-۲۸۳؛ همو، ۱۳۶۲: ص ۷۴). بنابراین، هر چند ما با عقل نظری، صفات کمالیه‌ای نظیر علم و قدرت و حیات را که در خود سراغ داریم برای خدا اثبات می‌کنیم،

در عین حال می‌دانیم این صفات کمال در انسان محدودیت‌هایی دارد که وجود مطلق الهی منزّه و برتر از آن محدودیت هاست و لذا برای جبران این نقصان معرفتی به صفات سلبيه متوسل می‌شویم و می‌گوییم خداوند برتر از آن است که وصف شود و بزرگتر از آن است که قیود و حدود بتوانند او را محدود و مقید نمایند. پس مجموع تشبیه (تدانی) و تنزیه (تعالی) ما را به حقیقت مطلب در باب صفات خدا نزدیک می‌سازد (همو، ۱۴۱۷: ج ۸، ص ۵۸)؛ یعنی از یک سو، صفات کمال را به خداوند نسبت می‌دهیم و از این راه عقل را قادر به شناخت صفات خدا می‌دانیم و از سوی دیگر، برای جلوگیری از تشبیه خدا به مخلوقات، حدود و قیود و نقایصی را که این صفات در انسان دارد از خدا سلب می‌کنیم. این چیزی نیست جز جمع میان تشبیه و تنزیه که در واقع اصل معنای ثبوتی را برای خدا اثبات می‌نماید، اما خصوصیت مصداق مادی و ممکن را که موجب نقص و نیاز است از او سلب می‌کند (همان: ص ۳۵۵).

علامه طباطبایی همین معنا را از روایات نیز به دست آورده و در شرح حدیثی از امام رضا (ع) - که از سه مذهب نفی و تشبیه و اثبات بلا تشبیه تنها دیدگاه اثبات بلا تشبیه را تأیید فرموده‌اند - گفته است: مراد از مذهب نفی، نفی کردن معانی صفات از خداوند متعال است، همچنانکه معتزله بر این باورند و ارجاع صفات ثبوتیه به نفی ضد آن از خدا نیز از همین مقوله است؛ مثل اینکه بگوییم معنی قادر و عالم این است که خدا عاجز و جاهل نیست (البته اگر این دیدگاه به شیوه سوم یعنی اثبات بلا تشبیه برگردد، قابل قبول است) و مراد از مذهب تشبیه این است که خداوند متعال را - با اینکه چیزی شبیه او نیست - به غیر خود تشبیه کنیم و همان معنای محدودی را که هر صفت نزد ما دارد و آن را از دیگر صفات متمایز می‌کند به خدا نسبت دهیم و بگوییم که قدرت و علم و دیگر صفات او مانند قدرت و علم و دیگر صفات ماست. این دیدگاه نیز نادرست است زیرا مستلزم این است که خدا نیز همانند ما محتاج و نیازمند باشد و این با واجب‌الوجود بودن او ناسازگار است. و مراد از مذهب اثبات بلا تشبیه این است که اصل معنای صفات برای خدا اثبات شود و خصوصیتی که آن صفات در ممکنات و مخلوقات به خود گرفته است از خدا نفی شود و به تعبیر دیگر، اصل صفت، اثبات، و حدود و قیود آن نفی گردد. (همان: ج ۷، ص ۴۲-۴۳)

علامه در بحث روایی در تفسیر آیه «الرحمنُ عَلی العرشِ استوی» (طه، ۵) ضمن شرح حدیثی از امام صادق (ع) بیان می‌کند که روش اهل بیت (ع) در تفسیر آیات متشابه قرآن در باب اسما و صفات و افعال الهی این است که آنها را به آیات محکم ارجاع می‌دهند و لذا آنچه را که محکومات قرآن از ساحت قدس الهی نفی می‌کند از معنا و مدلول آیات متشابه حذف می‌کنند و اصل معنا را که از شائبه نقص و امکان خالی است، حفظ می‌نمایند. به تعبیر دیگر، روش اهل بیت (ع) این است که برای پرهیز از تشبیه و تعطیل همواره میان نفی و اثبات حرکت می‌کردند، اصل کمالات را برای خدا اثبات و حدود و نقایص را از او نفی می‌نمودند. (همان: ج ۱۴، ص ۱۲۸-۱۳۳)

### ۳-۲ کمال مطلق الهی

در نگرش مابعدالطبیعی، واقعیت برین (Supreme Reality)، هم مطلق (Absolute) و هم نامتناهی (Infinite) است. در مطلق هیچ گونه زیادت و نقصان یا تکرار و تفرقه راه ندارد؛ بنابراین، تنها خودش و تماماً خودش است. نامتناهی هیچ حدّ و مرزی ندارد و دارای همه توان‌ها و امکاناتی است که خلقت و تجلی را میسر می‌سازد. نامتناهی، در واقع کمال ذاتی شایسته و خاصّ مطلق است؛ سخن گفتن از مطلق همانا سخن گفتن از نامتناهی است و یکی را بدون دیگری نمی‌توان تصور کرد. پس واقعیت برین و متعالی با مطلق بودن و عدم‌تناهی خود همه کمالات را دارد و خیرِ اعلیٰ (Sovereign Good) است و در عین حال همه‌توانی (All-Possibility) است که همه امکانات تجلی و صدور را داراست. (Schuon:2000 , pp.15-16)

در خداشناسی توحیدی نیز خداوند با وصف کامل مطلق، یعنی موجودی دارای تمامی کمالات و فضایل ممکن توصیف شده است. به تعبیر دیگر، خدا موجودی است که هیچ موجودی برتر و کامل‌تر از او قابل تصور نیست و این همان تعریفی است که آنسلم قدیس (Saint Anselm) (۱۰۳۳-۱۱۰۹م) از خدا ارائه نموده و آن را مقدمه "برهان وجودی" (Ontological Argument) خود قرار داده است (آنسلم، ۱۳۸۶: ص ۴۵) و بر همین مبناست که "الهیات مبتنی بر موجود کامل" Perfect-being Theology یا همان "الهیات آنسلمی" شکل گرفته است که برخی آن را رشته استواری دانسته‌اند که مباحث مربوط به صفات خداوند را به یکدیگر پیوند می‌دهد و وحدت می‌بخشد (پترسون و همکاران- ۱۳۷۶: صص ۱۰۱-۱۰۲).

از نظر علامه طباطبایی «خدای هستی همه کمالات را دارد» (طباطبایی، ۱۳۷۰: صص ۱۹-۲۰)، چرا که خدا علت ایجاد و هستی بخش عالم و آفریننده تمامی کمالات است؛ پس باید دارای کمالاتی باشد که به معلول خود می‌دهد و چون او وجود مطلق است، پس کمالات و صفاتی که با تجزیه و تحلیل به سوی وجود برمی‌گردند و به راستی وجود خارجی دارند به‌طور اطلاق برای خدای جهان ثابت هستند. افزون بر این، در جریان نظام وجود، آثار شعور و علائم قدرت الهی به اندازه‌ای روشن است که با هیچ پرده و پوششی نمی‌توان آن را پوشانید (همو، ۱۳۶۲: ص ۷۳؛ همو، بی‌تا: ج ۵، صص ۱۲۴-۱۳۴). در واقع، خدای تبارک و تعالی که دارای الوهیت مطلق است همه کمالات را بدون اینکه محدود به حدی یا مقید به قیدی شود و به دور از تمامی جهات نقص و نیاز داراست (همو، ۱۳۷۰: ص ۵۶؛ همو، ۱۴۱۷: ج ۷، ص ۷۲؛ ج ۸، صص ۳۵۵ و ۳۶۹). بنابراین، علامه از یک سو بیان می‌کند که معنای اتصاف خداوند به صفات کمال این است که اولاً هیچ کمال وجودی از خدای واجب الوجود سلب نمی‌شود و ثانیاً او تمامی کمالات وجودی همچون علم و قدرت و حیات را به نحو اعلی و اشرف و متناسب با ساحت قدسی خود داراست (همو، ۱۳۷۲: ص ۲۸۳) و از سوی دیگر پس از تقسیم‌بندی صفات به ثبوتیه و سلبیه، یا صفات کمال و نقص توضیح می‌دهد که صفات سلبیه در مورد خداوند چیزی جز سلب سلب کمال نیست که در واقع اثبات کمال است. چرا که نفی صفات نقص به معنی صفات کمال است، مانند نفی نادانی که معنی دانایی، و نفی ناتوانی که معنی توانایی می‌دهد (همان، ص ۲۸۴؛ همو، ۱۳۶۲: صص ۷۴-۷۵). این دیدگاه علامه در واقع تأکید بر دیدگاه صدرالمآلهین است که صفات سلبیه را به صفات ثبوتیه باز می‌گرداند؛ زیرا این صفات سلبی، امور سلبی و عدمی و نقایص را از حضرت حق سلب می‌کنند و سلب نقص به معنای کمال وجودی است (ملاصدرا، ۱۴۲۸: ج ۶، ص ۱۰۰). این دیدگاه، درست در نقطه مقابل دیدگاه طرفداران الهیات سلبی است که سعی می‌کردند همه اوصاف به ظاهر ایجابی را به سلب بازگردانند و مدعی بودند که همه این صفات به اوصاف سلبی بازمی‌گردند (علیزمانی، ۱۳۸۶: ص ۳۶۳).

علامه توضیح می‌دهد که حمل همه نام‌ها و اوصاف و کمالات وجودی و حقیقی خداوند سبحان بر نفی نقص دور از طریق اعتدال است و در واقع انحرافی است که وجدان بر کذب آن شهادت می‌دهد. آنگاه در مقام استدلال بر نادرستی دیدگاه الهیات سلبی چنین می‌گوید:



«چنین دیدگاهی، اولاً بازگشت همه کمالات ذاتی به عدم و تهی بودن ذات از کمال موجود را موجب می‌گردد که ادله فراوانی آن را نفی می‌کند؛ ثانیاً با صرف نظر از کمال وجودی، این اوصاف موجب کمال و امتیازی نمی‌گردد، همچنانکه معدوم مطلق نیز چنین است. بنابراین، تمام نام‌ها در بردارنده معانی ثبوتی و غیرسلبی هستند.» (طباطبائی، ۱۳۷۰: ص ۵۴)

علامه این مطلب را - که خداوند دارای همه کمالات است - در حاشیه اسفار و در شرح قاعده بسیط‌الحقیقه کلّ الاشیاء نیز بیان کرده است. توضیح اینکه ملاصدرا با بیان اینکه خداوند بسیط‌الحقیقه است و هر بسیط‌الحقیقه‌ای همه اشیا وجودی است نتیجه می‌گیرد که خداوند همه اشیا وجودی است و تمامی کمالات وجودی را داراست؛ زیرا اگر واجب‌الوجود که بسیط‌الحقیقه است واجد برخی اشیا وجودی و فاقد برخی دیگر باشد، آنگاه ذات او مرکب از دو حیثیت مختلف وجدان و فقدان می‌گردد، در حالی که ما فرض کردیم او حقیقتی است که از جمیع جهات بسیط است (ملاصدرا، ۱۴۲۸: ج ۶، صص ۹۹-۱۰۰؛ همو، ۱۳۶۰: صص ۴۷-۴۸). علامه طباطبائی در حاشیه خود بر این برهان، می‌نویسد:

هر هویتی که صحیح باشد چیزی از آن سلب شود، پس آن هویت از ایجاب و سلب تحصیل یافته است و هر آنچه که تحصیل از ایجاب و سلب باشد، مرکب خواهد بود. پس هر هویتی که چیزی از آن سلب شود، مرکب است. اگر این سخن صادق باشد که صادق است، عکس نقیض آن نیز صادق است. بنابراین، هر امر بسیط‌الحقیقه‌ای هیچ چیزی از آن سلب نمی‌شود و این یعنی: بسیط‌الحقیقه کلّ الاشیاء (ملاصدرا، ۱۴۲۸: ج ۶، ص ۹۶ تعلیقه).

سخن علامه تا اینجا همان تقریر ساده و روشن قاعده "بسیط‌الحقیقه" است، ولی او در ادامه، چنین می‌نویسد:

و ممّا یجب أن لاتغفل عنه أنّ هذا الحمل (أعنی حمل الاشیاء علی بسیط‌الحقیقه) لیس من قبیل الحمل الشائع. فإنّ الحمل الشائع (كقولنا زید انسان و زید قائم) یحمل فیہ المحمول علی موضوعه بکلتا حیثیتی ایجابیه و سلبيه اللتین ترکبت ذاته منهما و لو حمل شیء من الاشیاء علی بسیط‌الحقیقه بما هو مرکب صدق علیه ما فیہ من السلب فکان مرکباً و قد فرض بسیط‌الحقیقه، هذا خلف. فالمحمول علیه من الاشیاء

جهاتها الوجودیه فحسب ، و إن شئت فقل أنه واجد لكل كمال أو أنه مهيمن على كل كمال و من هذا الحمل حمل المشوب على الصرف و حمل المحدود على المطلق (همان).

نکته اصلی در بیان علامه همین است که حمل اشیا بر خداوند (بسیط الحقیقه) حمل شایع صناعی، به معنای رایج و متعارف آن نیست، بلکه نوع دیگری از حمل است که به آن حمل حقیقه و رقیقه می‌گویند. چنین حملی در مورد حمل هر امر مشوب و مختلطی بر موضوع غیر مشوب و خالص و صرفی محقق می‌گردد. در این نوع از حمل، محمول با تمام جهات وجودی و عدمی خود بر موضوع حمل نمی‌شود، بلکه تنها جهات وجودی و کمالی محمول بر موضوع صرف حمل می‌گردد. به این معنا که موضوع واجد آن کمال وجودی است. پس همه اشیا از حیث کمالات وجودیشان بر بسیط الحقیقه حمل می‌شوند. به بیان دیگر، بسیط الحقیقه که منبع و منشأ همه این کمالات محدود و متناهی است به نحو اعلی و اتم و اکمل و متناسب با ذات احدی خود دارای این کمالات است (علیزمانی، ۱۳۸۶: صص ۳۷۱-۳۷۲).

### ۳-۳ عینیت صفات با ذات

آنچه در باب خداوند به عنوان ذات کامل مطلق و دارای تمامی صفات کمال گفته شد ما را به نکته دیگری در دیدگاه علامه رهنمون می‌شود و آن اینکه صفات کمالیه‌ای همچون علم و قدرت و حیات که آنها را "صفات ذاتی" می‌نامند، عین ذات خداوند هستند. علامه پس از نقل دیدگاه‌های گوناگون در این باب - از جمله دیدگاه اشاعره که این صفات را زائد بر ذات و لازمه ذات و قدیم به قدم ذات دانسته‌اند و دیدگاه کرامیه که صفات را زائد بر ذات و حادث دانسته‌اند و دیدگاه معتزله که ذات را نایب مناب صفات دانسته‌اند و نیز دیدگاهی که معنای صفات ذاتی ثبوتی را نفی و سلب مقابل آنها می‌پندارد - همگی را نادرست می‌داند. یکی از دلایل او در رد این دیدگاه‌ها این است که کمال مطلق الهی را به نحوی خدشه‌دار می‌سازند. از سوی دیگر، علامه دیدگاهی که این صفات را عین ذات، ولی همگی آنها را به معنای واحد و الفاظ آنها را نیز مترادف دانسته است، نادرست و ناشی از خلط میان مقام مفهوم و مصداق می‌داند. بنابراین، از نظر علامه دیدگاه صحیح همان دیدگاه منسوب به حکیمان است که صفات ذاتیه را عین ذات متعالی خدا و هر کدام را نیز عین دیگری می‌داند. چرا که واجب بالذات علت تامه‌ای است که هر موجودی به نحو بی‌واسطه یا باواسطه به او منتهی می‌شود؛ به این معنا

که حقیقت واجب‌الوجود علت همه موجودات است و چون هر کمال وجودی‌ای که در معلول هست علت آن معلول به نحو اعلی و اشرف دارای آن کمال است، پس واجب‌الوجود که علت همه موجودات است همه کمالات وجودی آنها را به نحو اعلی و اشرف دارد؛ و چون او وجودی صرف و بسیط است که عدم و ترکیب در ذات او راه ندارد، پس هر کمال وجودی‌ای که در او فرض شود عین ذات او و عین کمال وجودی مفروض دیگر است. بنابراین، صفات ذاتیه واجب‌الوجود، هر چند به لحاظ مفهومی، مختلف و متکثرند، به لحاظ مصداقی و عینی واحدند، عین یکدیگر و عین ذات متصف به این اوصاف هستند (طباطبائی، ۱۳۷۲: صص ۲۸۴-۲۸۷؛ همو، ۱۳۷۰: ص ۴۸).

علامه در حاشیه/سفر نیز بر دیدگاه صدرالمتألهین در باب عینیت صفات با ذات و با یکدیگر تأکید می‌کند (ملاصدرا، ۱۴۲۸: ج ۶، صص ۱۱۸-۱۱۹ تعلیقه). همچنانکه در تفسیر آیه «یا صاحبی السجین أرباب متفرقون خیر أم الله الواحد القهار» (یوسف، ۳۹) با توجه به اینکه ذات مقدس الهی، حقیقتی مطلق، واجب و نامتناهی است که عدم و فنا به آن راه ندارد و هیچ حدی آن را محدود نمی‌سازد نتیجه می‌گیرد که صفات او عین ذات اوست و نه تنها میان ذات و صفات او مغایرتی نیست، بلکه میان خود صفات ذاتی از قبیل علم و قدرت و حیات نیز مغایرت و جدایی وجود ندارد. بنابراین، خداوند متعال احدی الذات و الصفات است؛ یعنی اولاً در موجود بالذات و قائم بالذات بودنش واحد است و هیچ موجود مستقلی در مقابل او نیست بلکه همه موجودات در وجود خود به او وابسته‌اند؛ ثانیاً در صفات خود نیز واحد است و صفات حقیقی او عین ذاتش هستند و لذا او بر همه چیز قاهر است و مقهور چیزی نیست. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۱۱، صص ۱۷۹-۱۸۰) بنابراین، تمام صفات کمالیه‌ای که دیگران و از جمله انبیا و اولیای الهی دارند وابسته به خدا و کمالات الهی است. علامه طباطبائی این اصالت و استقلال خداوند در صفات کمالیه و تبعیت و عدم استقلال دیگران در این صفات را هم با روش عقلی و فلسفی و هم با تکیه بر آیات قرآنی اثبات نموده است (همان: ج ۱۰، صص ۲۰۱-۲۰۳؛ ج ۶، صص ۸۶-۹۰). این همان قیومیت الهی است به این معنا که تمامی موجودات و حیثیات وجودی، قائم به خداوند هستند.

از آنچه گفته شد، نکته دیگری نیز به دست می‌آید و آن اینکه هر چند صفات الهی به لحاظ مفهومی، متعدد و متکثرند و خداوند به اوصاف مختلفی همچون علم، قدرت، اراده، حیات متصف می‌شود؛ اما

این کثرت مفهومی موجب کثرت در مصداق نمی‌شود و تعدّد این اوصاف مستلزم تعدّد و تكثر ذات الهی نمی‌گردد بلکه تمامی این صفات که مفهوماً متعدد و متفاوتند، مصداقاً به وجود واحدی موجودند که همان ذات احدی بسیط الحقیقه‌ای است که هیچ‌گونه کثرت و ترکیبی در او راه ندارد (همو، ۱۳۷۲: ص ۲۸۵؛ ملاصدرا، ۱۴۲۸: ج ۶، ص ۱۰۷).

### ۳-۴. اشتراک معنوی و تشکیک وجودی

علامه طباطبایی به عنوان یکی از شارحان حکمت متعالیه در معناشناسی اوصاف الهی دیدگاهی دارد که برگرفته از دیدگاه ملاصدرا و مبتنی بر دو اصل اشتراک معنوی و وحدت تشکیکی وجود است. او از یک سو با تبیین اشتراک معنوی مفهوم وجود، و تحسین سخن ملاصدرا که اشتراک معنوی مفهوم وجود را نزدیک به بدیهیات اولیه دانسته است (ملاصدرا، ۱۴۲۸: ج ۱، ص ۶۱)، دیدگاه قائل به اشتراک لفظی مفهوم وجود میان واجب و ممکن را مردود می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۲: صص ۸-۹) و از سوی دیگر، حقیقت وجود را حقیقتی واحد می‌داند؛ چرا که از تمامی مراتب و مصادیق مختلف و متفاوت وجود، مفهوم واحدی انتزاع می‌گردد. لذا حقیقت وجود، حقیقت واحد مشکک و ذومراتبی است که تمایز مراتب آن به خود وجود برمی‌گردد که مابه‌الاشتراک در آن عین مابه‌الامتیاز است؛ همچون نور که حقیقت واحدی است که اختلاف مراتب آن تشکیکی است و به شدت و ضعف خود نور بازمی‌گردد (همان، ص ۱۸).

بر این اساس، علامه طباطبایی در معناشناسی اوصاف الهی و حمل محمولات انسانی بر خداوند، در تفسیر آیاتی از قبیل «هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام» (بقره، ۲۱۰)، «و جاء ربك و الملك صفاً صفاً» (فجر، ۲۲)، «فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا» (حشر، ۲) نخست با توجه به اینکه خداوند منزّه از اوصاف جسمانی است و به صفات ممکنات که مستلزم فقر و نیاز و نقص است توصیف نمی‌شود، بیان می‌کند که چنین آیات متشابهی با توجه به محکّمات قرآنی، مثل «لیس کمثله شیء» (شوری، ۱۱)، «و الله هو الغنی» (فاطر، ۱۵)، «الله خالق کل شیء» (زمر، ۶۲) تفسیر می‌گردد و لذا معنایی از آنها فهمیده می‌شود که با اسمای حسنا و صفات علیای الهی منافات نداشته باشد. آنگاه از بحث ساده تفسیری فراتر می‌رود و می‌گوید:

از تدبر در آیات الهی چنین فهمیده می‌شود که نسبت‌های مذکور در آیات فوق، یک معنای لطیف تر و دقیق‌تری دارد و آن اینکه از آیاتی همچون «و الله هو الغنی» (فاطر، ۱۵)، «العزیز الوهاب» (ص، ۹) و «أعطى كل شیء خلقه ثم هدى» (طه، ۵۰) این معنا به دست می‌آید که خداوند متعال واجد تمامی کمالاتی است که به مخلوقات خود عطا می‌فرماید. هر چند تصور اینکه چگونه خدا واجد برخی صفات و شؤون وجودی مخلوقات است، برای ما به خاطر انس و عادتی که با امور مادی و جسمانی داریم دشوار است؛ اما اگر این صفات عاری از قیود مادی و محدودیت‌های جسمانی باشد، نسبت آن به خداوند متعال اشکالی ندارد؛ زیرا ملاک سلب یا نفی برخی اوصاف از خداوند این است که نسبت آنها به پروردگار مستلزم نقص و نیاز است. بنابراین، اگر جهات نقصی و عدمی از معانی این صفات زدوده شود و نسبت آنها به پروردگار مستلزم نقص و نیاز نباشد، آنگاه اسناد این صفات به پروردگار صحیح است و حتی از آنجا که هر موجودی از خداست، لازم است که چنین صفاتی متناسب با ساحت باعظمت الهی برای او اثبات شود. بنابراین "آمدن" (مَجِئ و اِتِّيان) - که بنابر فهم ما یعنی اینکه جسمی مسافت میان خود و جسم دیگر را با حرکت و نزدیک شدن به آن بپیماید - اگر از خصوصیات مادی و جسمانی تجرید گردد، به معنای نزدیک شدن دو موجود به یکدیگر و رفع موانع میان آنهاست و این معنا را به طور حقیقی و بدون مجاز می‌توان به خدا نسبت داد. لذا معنای "آمدن" در آیات مذکور این است که موانع میان مردم و اجرای حکم الهی نسبت به آنان برداشته شده، حکم خداوند در مورد آنان محقق می‌گردد. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۲، صص ۱۰۴-۱۰۶)

سپس علامه چنین نتیجه می‌گیرد:

آنچه گفته شد، حقیقتی از حقایق قرآنی است که بحث‌های عقلی استدلالی، تنها پس از مسیر طولانی و پیمودن فراز و نشیب و اثبات تشکیک در حقیقت وجودی اصیل، موفق به کشف آن شده است. (همان، ص ۱۰۶)

بنابراین، علامه طباطبائی کشف چنین حقیقت ناب قرآنی در باب صفات الهی را که فراتر از فهم و تفسیر عادی قرآن است تنها در پرتو فهم اصالت وجود و تشکیک حقیقت وجود میسر می‌داند. از نظر علامه آن دسته از اسمای الهی مانند اعلی و اکرم که دارای صیغه افعال تفضیل هستند بر اشتراک معنوی محمولات مشترک میان خدا و انسان دلالت دارند؛ چرا که صیغه تفضیل، اشتراک طرفین مقایسه را در

اصل معنا می‌رساند. همچنین اسما و صفاتی مانند خیرالحاکمین، خیرالرازقین و أحسن الخالقین، به خوبی بیانگر اشتراک معنوی این صفات میان خدا و انسان هستند؛ زیرا در صورتی می‌توان کسی را بهترین حکم‌کنندگان و روزی‌دهندگان و نیکوترین آفرینندگان دانست که اصل معنای این صفات میان او و دیگر دارندگان این صفات مشترک باشد (همان، ج ۸، ص ۳۶۳). به تعبیر دیگر، هر چند تفاوت مرتبه این صفات در انسان و خدا از زمین تا آسمان است و هر چند خدا این صفات را به نحو اصالت و به‌طور حقیقی داراست و دیگران به تبع خدا و با اعطای الهی دارای این صفات هستند، اما این حقیقت مانع از آن نیست که اصل معنای این صفات میان خدا و انسان مشترک باشد. در واقع، با پذیرش اشتراک معنوی در باب اسما و صفات خداوند تفاوت در مصادیق این صفات از نوع تفاوت در مراتب تشکیکی به‌شمار می‌آید که نه تنها منافاتی با معنای واحد این اوصاف و محمولات مشترک میان خدا و انسان ندارد بلکه موکد معنای واحد است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱: ص ۷۳)

علامه با بیان اینکه مفاهیمی که اسما و صفات الهی بر آن دلالت دارد از جنس همان معانی و مفاهیمی است که درک و تعقل می‌کنیم، دیدگاه کسانی را که تمامی این اسما و صفات را مجاز یا استعاره دانسته‌اند نادرست می‌داند و با تأکید بر اشتراک معنوی این مفاهیم توضیح می‌دهد که ضابطه کلی در تبیین اسما و صفات خداوند آن است که مفاهیم آنها را از ویژگی‌های مصداقی و ابعاد عدمی و نقص جدا و پیراسته سازیم (طباطبایی، ۱۳۷۰: صص ۵۴-۵۵).

به این ترتیب، علامه طباطبایی با تفکیک مقام معنا از مقام مصداق و بر مبنای اشتراک معنوی و تشکیک وجودی می‌کوشد تا اولاً از انحصار معنا در مصادیق محدود و ممکن، و ثانیاً از تنزل معنا به مرتبه‌ای صرفاً مادی و جسمانی و بشری پرهیز نماید. علامه بر این باور است که نمی‌توان و نباید تمامی مفاهیم زبان عادی را در مرتبه واحدی قراردهیم و برای همه آنها حکم یکسانی صادر نماییم؛ زیرا هر چند برخی از این مفاهیم از مصادیق محدود و ممکن انتزاع می‌شوند و در کاربردهای اولیه خود نیز در مورد همان مصادیق به کار می‌روند، خصوصیات مصداق، ذات معنا و اصل معنا را محدود نمی‌سازد و آن معنا می‌تواند از حیثیت و ویژگی عام و شاملی حکایت کند که مصادیق متنوع و مراتب متعددی را دربرگیرد. (علیزمانی، ۱۳۸۶: ص ۵۱۴)

از نظر علامه هر چند ذهن ما انسان‌ها به سبب انس و عادت که با زندگی مادی و دنیوی دارد با

شنیدن الفاظی همچون حیات و علم و قدرت، نخست متوجه مصادیق مادی این الفاظ می‌شود، باید دانست که این الفاظ تنها برای مصادیق مادی و طبیعی وضع نشده‌اند، بلکه انسان با توجه به نیازمندی خود به تفهیم و تفاهم در زندگی اجتماعی و برای رفع نیازهای خود در این زندگی، الفاظ را به عنوان نشانه‌هایی برای مسماهای آنها وضع نموده است و در واقع غرض و غایت اصلی انسان در وضع الفاظ، رفع این نیازها و توجه به کارکرد و فایده‌ای است که این الفاظ در زندگی او دارند. لذا معنای این الفاظ منحصر در خصوصیات مصادیق مادی و منشأ انتزاع اولیة آنها نیست. همچنانکه مثلاً الفاظ چراغ، ترازو و سلاح، هم برای چراغ‌ها و ترازوها و سلاح‌های ساده و ابتدایی، و هم برای نمونه‌های پیچیده و پیشرفته امروزی آنها به کار می‌رود؛ زیرا با تمامی تفاوتی که میان این مصادیق هست، فایده و کارکرد واحد و مشترکی دارند (طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۱۲-۱۳).

#### ۴. بررسی

دیدگاه علامه طباطبائی در باب معناشناسی اوصاف الهی و سخن گفتن از خدا در واقع برگرفته از دیدگاه صدرالمتألهین است. در این دیدگاه از یک سو با پذیرش اشتراک معنوی، وحدت معنای اوصافی که هم به خدا و هم به انسان نسبت داده می‌شود محفوظ می‌ماند و از سوی دیگر با تأکید بر تشکیک وجودی، اختلاف و کثرت در مصادیق تبیین می‌گردد و این چیزی است که جای خالی آن در نظریه تمثیل به‌خوبی دیده می‌شود. به تعبیر دیگر، چون توماس آکوئیناس اشتراک در معنا را موجب اشتراک مصادیق و تشبیه خالق به مخلوق می‌دانست، لذا اشتراک معنوی را نفی می‌کرد و اختلاف در مصادیق را به اختلاف در معنا نیز سرایت می‌داد و به این اندیشه نرسیده بود که می‌توان نوعی اشتراک معنوی را پذیرفت که در آن، وحدت معنا الزاماً به وحدت در مصادیق نمی‌انجامد و با توجه و توسل به تشکیک وجودی می‌توان کثرت مصادیق را توجیه کرد و از افتادن در ورطه تشبیه‌رهایی یافت. بنابراین، نظریه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی نسبت به نظریه تمثیل گامی به جلو در سخن گفتن از خدا به شمار می‌آید. با این حال در این نظریه نیز دقیقاً مشخص نمی‌شود که آن معنای ثبوتی مشترک میان اوصاف الهی و انسانی چیست و چگونه می‌توان به طور ایجابی از آن سخن گفت؟ در واقع هرچند علامه طباطبائی به عنوان یکی از طرفداران این نظریه برای پرهیز از انسان‌وارانگاری و لادریگری می‌کوشد در توصیف خداوند و سخن گفتن از او میان نفی و اثبات حرکت کند، اما به نظر می‌رسد در این موازنه

میان تعالی و تدانی یا جمع تنزیه و تشبیه ناگزیر به نوعی سخن گفتن سلبی تمایل یافته است. لذا در این نظریه هرچند صفاتی مثل سمیع و بصیر به علم خداوند ارجاع می شود ( نک: همان: ج ۱۷، ص ۳۲۱؛ ج ۱۸، ص ۲۶؛ ج ۱۹، ص ۱۵۳)، معنای ایجابی این صفات و تمایز آنها از یکدیگر روشن نمی گردد و مشخص نمی شود که علیم بودن، سمیع بودن و بصیر بودن خدا چه تفاوت معنایی با هم دارند و اگر همگی به معنای آگاهی خداوند است، چرا با چند صفت مجزاً از آن یاد شده است؟ به نظر می رسد، همان طور که در صفحات پیشین این نوشتار آمده است، علامه طباطبایی در پاسخ به این پرسش می گوید خدا می داند نه مثل ما، می شنود نه مثل ما، می بیند نه مثل ما و مانند اینها. وی در باب دیگر صفات و محمولات مشترک میان خدا و انسان نیز به روش سلبی متوسل می شود.

#### نتیجه

از آنچه در این نوشتار گفته شد چنین به دست می آید که با توجه به مبانی حکمت متعالیه صدرالمتألهین می توان به شیوه ای بدیع برای معناشناسی اوصاف الهی دست یافت؛ چنانکه علامه طباطبایی به عنوان یکی از فیلسوفان پیرو مکتب حکمت متعالیه در توصیف خدای کامل مطلق و در معناشناسی اوصاف الهی بر مبنای دو اصل اشتراک معنوی و تشکیک وجودی ضمن تأکید بر دیدگاه ملاصدرا کوشیده است با تفکیک مقام معنا از مقام مصداق، قابلیت زبان طبیعی را برای سخن گفتن از خدا نشان دهد به طوری که نه تعالی خداوند از مخلوقات نادیده گرفته شود و نه تدانی او در خلقت و قرب و معیت او با مخلوقات از یاد برود. علامه می کوشد تا نشان دهد که می توان با زبانی طبیعی، محدود و بشری از موجودی فراطبیعی، نامحدود و متعالی چنان سخن گفت که هم تعالی او محفوظ بماند و به تشبیه و انسان وارانگاری نلغزیم و هم معناداری را فدای تعالی نکنیم و از تعطیل و لادریگری سر در نیاوریم. اما به نظر می رسد ترس از تشبیه و انسانوارانگاری خدا چنان غالب آمده است که در نظریه علامه نیز گرایش به روش سلبی دیده می شود و آن معنای مشترک میان صفات خدا و صفات انسان به طور ایجابی، روشن و متمایز بیان نشده است. بنابراین هرچند نظریه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی، تحلیلی نسبتاً دقیق در باب فهم انسان از خدا به شمار می آید که توانمندی حکمت متعالیه را در عرصه زبان دین نمایان می سازد، اما می توان گفت که باب نظریه پردازی در سخن گفتن حقیقی، معنادار، ایجابی



و صادق درباره خداوند همچنان گشوده است و فلسفه اسلامی شایستگی و ظرفیت نظریه‌پردازی در این باب را داراست.

### منابع

- آنسلم قدیس (۱۳۸۶)، *پروسلوگیون (خطابیه‌ای در باب اثبات وجود خدا)*، ترجمه افسانه نجاتی، تهران، انتشارات قصیده سرا.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۱)، *اسماء و صفات حق*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ... (۱۳۷۹)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۱ و ۳، تهران، انتشارات طرح نو.
- استیور، دان (۱۳۸۴)، *فلسفه زبان دینی*، ترجمه ابوالفضل ساجدی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، نشر ادیان.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۶)، *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- امیرالمؤمنین، علی بن ابیطالب (ع) (۱۳۷۹)، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، قم، نشر مشرقین.
- ایر، آلفرد جولز (۱۳۸۴)، *زبان، حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات شفیعی.
- بینای مطلق، محمود (۱۳۸۵)، *نظم و راز*، به اهتمام حسن آذرکار، تهران، هرمس.
- پترسون، مایکل و همکاران (۱۳۷۶)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، انتشارات طرح نو.
- پیلین، دیوید ای (۱۳۸۳)، *مبانی فلسفه دین*، ترجمه گروه مترجمان، ویراسته سید محمود موسوی، قم، بوستان کتاب قم.
- تالیافرو، چارلز (۱۳۸۲)، *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- توماس، جان هی وود (۱۳۷۶)، *پل تیلیش*، ترجمه فروزان راسخی، تهران، انتشارات گروس.
- تیلیخ، پل (۱۳۸۱)، *الهیات سیستماتیک*، ج ۱، ترجمه حسین نوروزی، تهران، انتشارات حکمت.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۸۱)، *نقد النصوص فی شرح نقش النصوص*، با مقدمه و تصحیح ویلیام چیتیک، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- دباغ، سروش (۱۳۸۶)، *سکوت و معنا (جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین)*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- زندیه، عطیه (۱۳۸۶)، *دین و باور دینی در اندیشه ویتگنشتاین*، تهران، نشر نگاه. معاصر
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد (۱۴۲۸ق)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱ و ۶، قم، منشورات طلیعه النور.
- ... (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

- طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی. ... (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت - لبنان، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ... (۱۳۷۰)، *رسائل توحیدی*، ترجمه و تحقیق: علی شیروانی هرنندی، تهران، انتشارات الزهراء.
- ... (۱۳۶۲)، *شیعه در اسلام*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ... (۱۳۷۲)، *نهایه الحکمه*، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- علیزمانی، امیرعباس (۱۳۸۶)، *سخن گفتن از خدا*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فاضل خان همدانی (۱۳۸۰)، ویلیام گلن و هنری مرتن، ترجمه کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید، تهران، انتشارات اساطیر.
- قربانی، اکبر (۱۳۹۴)، *وحدت متعالی ادیان: بررسی و نقد نظریه فریتیوف شوان*، تهران، نشر نگاه معاصر.
- گیسلر، نرمن (۱۳۸۴)، *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت اللهی، تهران، انتشارات حکمت.
- مطهری، مرتضی (بی تا)، *پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی (۱۳۷۲)، *مثنوی معنوی*، تهران، انتشارات بهزاد.
- نراقی، آرش (۱۳۹۰)، *حدیث حاضر و غایب: مقالاتی در باب الهیات غیبیت*، تهران، نشر نگاه معاصر.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۲)، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- هادسن، ویلیام دانالد (۱۳۷۸)، *لودویگ ویتگنشتاین: ربط فلسفه او به باور دینی*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، انتشارات گروس.
- هیگ، جان (۱۳۸۱)، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین المللی الهدی.
- Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B. & Basinger, D. (2003), *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press.
- Schuon, Frithjof (1985), *Sufism, Veil and Quintessence*, Translated by William Stoddart, Lahore.
- 4 (2000), *Survey of Metaphysics and Esoterism*, U.S.A, Bloomington, World Wisdom Books.
- 4 (1990), *To Have a Center*, U.S.A, Bloomington, World Wisdom Books.