

تحلیل و بررسی مبانی و لوازم نظریه شناختاری علامه طباطبایی (ره)

در زبان دین

مریم شریف پور^۱، محمد محمدرضایی^{۲*}، علی علم الهدی^۳، ناصر محمدی^۴

۱. دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی (مبانی نظری اسلام)، دانشگاه پیام نور تهران

۲. استاد دانشگاه تهران، پردیس قم، مدیرگروه فلسفه دین

۳ و ۴. دانشیار دانشگاه پیام نور تهران، واحد مرکز، گروه الهیات و معارف اسلامی

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۱۵)

چکیده

فلسفه زبان یکی از مهم‌ترین مباحث در پژوهش‌های فلسفی و زبان دین نیز یکی از مباحث دامن‌دار در فلسفه دین است. نظریات متعدد در حیطه زبان دین به دو گروه شناختاری (ناظر به واقع) و غیرشناختاری تقسیم می‌شوند. نظریه زبان دینی علامه طباطبایی، با تتبع در آثار وی، خصوصاً تفسیر المیزان، در شمار نظریات شناختاری قرار می‌گیرد، زیرا وی تمامی گزاره‌های دینی را ناظر به واقع و توصیف‌گر واقعیت می‌داند. او با قائل بودن به زبان عرف، البته با اندکی تفاوت با آن (زبان عرف خاص) و مجموع اصول اشتراک معنوی و تأویل و نظریه غائیت و کارکردگرایی در معانی صفات الهی، معتقد به حقیقی، عینی و قابل صدق و کذب بودن زبان دین است که اینجا نظریه وی زبان «عرفی ترکیبی» نامید شده است. وی با توجه به این اصول، معانی اسما و صفات الهی را همانند معانی صفات مخلوقات، البته با تفاوت تشکیکی می‌داند، البته در موضع دیگری با توجه به محدودیت ذهن در نفی حد و نقص از خداوند و شناخت او، به سمت «اثبات بلا تشبیه» پیش می‌رود، ولی آن را لازمه الهیات سلبی نمی‌داند، بلکه معتقد است که باید این معانی را به خدا نسبت داد، اما دانست که این معانی بدون نقص نیستند. وی خداوند را متصف به صفات کمالی ایجابی، سلبی و فعلی و مقیاس شناخت معانی صفات خداوند را دو اصل «اصالت وجود» و «اصل صدور» می‌داند. از لوازم نظریه وی می‌توان به عدم انسان‌وار انگاری خدا و همچنین نفی نظریات غیرشناختاری زبان دین اشاره کرد.

واژگان کلیدی

اشتراک معنوی، تأویل، زبان دین، شناختاری، عرف عام، علامه طباطبایی.

۱. تعریف مسئله

مسئله زبان دین از مباحث مهم فلسفه دین محسوب می‌شود. موضوع اصلی زبان دین، ارزیابی مفاهیم، گزاره‌ها و آموزه‌های موجود در متون دینی است که از زوایای متفاوت درباره آن پژوهش می‌شود. فیلسوفان به دلیل توجه به مسئله معنا و همچنین تحلیل و ارزیابی اعتقادات به بحث زبان دینی می‌پردازند.

به عبارت دیگر زبان دین به تحلیل گزاره‌های دینی و کشف صفات عام و خاص آنها می‌پردازد و در جست‌وجوی خصوصیتی است که متون مقدس را از سایر باورها، دانش‌های تجربی، تألیفی و فلسفی متمایز می‌کند. زبان در اینجا دارای صبغه فلسفی است و با موضوعات فلسفه زبان پیوند دارد و به بیان ماهیت گزاره‌های دینی و صفات آنها می‌پردازد، اما برخی نیز معتقدند برای دین هیچ نوع زبان خاصی را نمی‌توان در نظر گرفت و عنوان درست برای این بحث، شاید کاربردهای دینی زبان باشد (استامپ، ۱۳۸۳: ۱۲۱).

در بحث زبان دین به دو مسئله معناداری و بی‌معنایی و همچنین اصل معناشناسی توجه می‌شود؛ البته معناداری گزاره‌های کلامی و قابلیت صدق و کذب آنها، پیشفرض مسئله معناشناسی اوصاف الهی هستند (علی‌زمانی، ۱۳۸۶: ۴۱۳). محور اساسی در بحث زبان دین گزاره‌های دینی است و در این میان زبان دینی بر محور گزاره‌های مربوط به خدا و صفات او یا به تعبیری گزاره‌های کلامی - الهیاتی می‌چرخد، زیرا علاوه بر مسئله توجیه معنا و ارزش ادعاهای دینی (آلستون، ۱۳۷۶: ۴۱ - ۴۲) مشکلات جدی زبان دینی در خالص‌ترین شکلشان در گزاره‌های کلامی نمایان می‌شوند و مشکلات و ابهامات موجود در فهم اشکال دیگر زبان دینی نیز، همه از ابهام‌های موجود در گزاره‌های مرتبط با خدا ناشی شده‌اند (محمدرضایی، ۱۳۸۱: ۳ - ۲۵). در این میان، اوصاف فعلی مهم‌ترند، زیرا اوصاف دیگر تا اندازه‌ای قابل ارجاع به صفات فعل هستند (علی‌زمانی، ۱۳۸۱: ۲۸) لذا با توجه به تعالی خداوند و محدودیت زبان انسانی، جز این چاره‌ای نیست که در معنای متعارف این محمولات تغییراتی ایجاد شود، از این‌رو راه‌حل‌های گوناگونی برای حل این مسئله مطرح

شده است، مانند نظریات عرفی، تمثیلی، نمادین، اسطوره‌ای، اخلاقی، تأویل و رمز، پرستش و تمجید، خاص، تلفیقی، چندساحتی و غیره. در این پژوهش برآنیم که روشن کنیم دیدگاه علامه طباطبایی در زبان دین به‌عنوان فیلسوف و متفکر جهان اسلام چیست و مبانی و لوازم آن را بیان کنیم که با توجه به آنها، آیا این دیدگاه از سازگاری درونی و بیرونی برخوردار است یا خیر؟

۲. توصیف نظریه زبان دینی علامه

با توجه به آثار علامه می‌توان چند نظریه زبان دینی را بدون ایجاد تعارض به ایشان نسبت داد که به بیان آنها خواهیم پرداخت.

۲.۱. زبان عرف عام

نظریه زبان عرف عام به این معناست که خداوند برای تفهیم مقاصد خود از نظام زبان و واژگان موجود و متعارف در میان بشر و ساختار جمله‌بندی عموم مردم و اسلوب تفهیم و تفاهم عقلا استفاده کرده است (سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۱۷۴). نظریه «زبان فطرت» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۲). سخن گفتن وحی با واژگان گویشی قوم آن پیامبر و معادل بودن با فرهنگ قوم نیز نوعی تقریر از زبان عرف عام هستند. همگانی بودن خطاب‌ها و هدایت‌های قرآن و فهم‌پذیر بودن ظواهر الفاظ قرآن برای عموم عقلا و قبح استفاده از زبان فراعرفی، از دلایل این نظریه‌اند، اما این دلایل تنها ثابت می‌کنند که قرآن فهم‌شدنی و تدبرپذیر است، اما محتوای قرآن را (که نازل‌ترین مرتبه است یا عالی‌ترین آن) نشان نمی‌دهد. ضمناً این دیدگاه مخاطب قرآن را تنها مردم عوام دانسته و خواص را در نظر نگرفته است (سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۱۷۵ - ۱۷۶).

با توجه به ظواهر آثار علامه طباطبایی، شاید بتوان گفت که زبان دین به‌ویژه زبان قرآن، زبان عرف عقلاست، اما با اندک تأملی روشن می‌شود که این حکم کلی نیست و مقیداتی دارد که به آنها اشاره می‌شود (قدردان قراملکی، ۱۳۸۱: ۵). علامه در تفسیر بعضی آیات، زبان قرآن را زبان مردم و مطابق با اصول و قانون‌های جاری آن می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۲) که از شیوه معما استفاده نکرده و به ظواهر الفاظ خود حجیت و اعتبار داده است

(طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷۸ - ۸۵) اما در جاهای دیگر، زبان قرآن را به دلایل ذیل، از اذهان عمومی و فهم عرفی فراتر می‌داند: اشتغال قرآن بر حقایق فرامادی (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۲۴)؛ قرآن لفظی مثل قرآن مجرد و بسیط است که نازل‌ترین وجود قرآن است (همان: ۳۲)؛ اشتغال قرآن بر متشابهات و تأویلات (همان: ۳۵)؛ عدم شناخت ژرفای قرآن به دلیل آلودگی‌های مادی و هوس‌ها (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲: ۱۸)؛ عدم کفایت فهم و قواعد عرفی در تفسیر زبان قرآن (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۱؛ ج ۳: ۷۶)؛ جزمیت زبان قرآن به دلیل نشأت گرفتن از مقام غیب و عالم مطلق، برخلاف زبان عرف (همان: ج ۵: ۳۸۱)؛ تغایر برخی مصطلحات قرآنی با عرفی (همان: ج ۲: ۲۳۴ و ۱۳۲؛ ج ۱: ۲۳۸؛ ج ۱۰: ۱۶۱)؛ فهم قرآن با قرآن، زیرا قرآن خود را با صفاتی چون «نور»، «هادی» و «بیان» توصیف می‌کند که هرگز با گنگ بودن آیاتش از بیان مراد واقعی خویش، سازش ندارد (همان، ۱۴۱۷: ج ۳: ۸۷ و ۱۳۷۳: ۳۵) لذا از نظر علامه هرچند زبان قرآن متناسب با فهم عرفی است، تفاوت‌هایی هم دارد، بنابراین برای شناخت زبان آن، شناخت زبان عرف لازم و نه کافی است و می‌توان زبان قرآن را زبان عرفی خاص نامید (قدردان قراملکی، ۱۳۸۱: ۸۱ و ۸۰).

۲.۲. زبان عرف خاص

نظریه‌ای است که می‌گویند قرآن، افزون بر ساختار زبانی عرف عام عقلاً برای انتقال معانی روین ظاهری، مهارت‌ها و شیوه‌های دیگری را نیز به کار بسته است که جنبه گذر از سطح به عمق زبان را دارد و منتقل‌کننده معانی باطنی آن است. با توجه به ویژگی‌های ژرف ساختار زبان قرآن در کنار روساخت، آن را با ماهیتی چند سطحی تبیین می‌کند و ناقض چارچوب‌های زبانی عرف عام نیست، بلکه از درون آن عبور می‌کند (سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۱۷۷).

در این نظریه زبان قرآن، زبان سهل و ممتنع دانسته شده است، یعنی در عین برخوردار از زبان ظاهر، مشتمل بر زبان باطن هم هست. به بیان دیگر دارای یک سطح روین برای فهم همگان است و جز آن، دارای مراتبی ژرف و حقایقی متعالی است که شرایط خاص معرفتی، نفسانی و اجتماعی برای فهم آن ضروری خواهد بود و لایه‌هایی نیز مخصوص مطهرون است. علامه طباطبایی نیز خطاب همگانی قرآن و فهم‌پذیری عمومی

آن را می‌پذیرد، اما آن را با عرف عام مقایسه نمی‌کند و انحصار زبان قرآن را در زبان عرف عام عقلا و کافی دانستن همان قواعد برای کشف مقصود و مراد قرآن را، به تفسیر به رأی منجر می‌داند. پس زبان قرآن نه زبان علمی است، نه فلسفی و نه عرفانی، بلکه زبان هدایت آن، عرف خاصی است با ویژگی‌های خاص خود (همان: ۱۸۲ - ۱۸۳) و علامه طباطبایی آن را برای عوام و خواص مفید می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۶۰) و قائل به زبان عرفی خاص است که تفسیر و شناخت آن بر اساس شاخص‌های عرفی انجام می‌گیرد، اما تفاوت‌هایی با زبان عرفی دارد که مهم‌ترین آن، دینی بودن و نزول آن از عالم بسیط و مجرد است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۱: ۲۱).

۳.۲. نظریه چندساحتی (ساختارهای چندوجهی و چندبعدی)

علامه در میزان به قاعده تفسیری خاصی اشاره کرده که برگرفته از نگاه اهل بیت (ع) است، از این قاعده می‌توان با عنوان «ساختارهای چندوجهی قرآن» یاد کرد که می‌تواند در عین روال یک‌سویه و بسیط، در ترکیب و پیوندهای متنوع، معانی و پیام‌های گوناگون را افاده کند. یعنی هر جمله‌ای به‌تنهایی و نیز همراه با هر قید از قیودش، حقیقتی از حقایق یا حکم ثابتی از احکام را حکایت می‌کند و همچنین دو قصه یا دو معنا اگر در جمله یا عبارتی مشترک باشند، به مرجع واحدی برمی‌گردند (اسعدی، ۱۳۸۲: ۲۹ - ۴۳ و طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۶۰). در روایات امامان معصوم (ع) از این ویژگی به «وجوه» تعبیر شده است، البته این وجوه معنایی ناظر به معانی گوناگون در عرض هم است، نه معانی طولی که روایات ظهر و بطن متکفل بیان آن هستند (سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۲۹۹ - ۳۰۱).

به‌علاوه از منظر دیگر با توجه به مراتب گوناگون معارف الهی از یک سو و تفاوت افهام و ادراک مردم از سوی دیگر و محدودیت متن قرآن و حقیقت ذوبطون آن (همان: ۳۰۲ - ۳۰۴) خداوند به‌گونه‌ای ساختار قرآن را ارائه کرده است که هم مخاطبان مختلف فایده ببرند و هم اینکه راه عرضه معارف عمیق برای ژرف‌اندیشان باز شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸۱) لذا معانی مختلف را در طول هم در آیات قرار داد که از این سازوکار با نام «ظهر» و «بطن» قرآن تعبیر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۴۰). البته این معانی در طول یکدیگرند نه در عرض هم، نه اراده ظاهر لفظ، اراده باطن را نفی می‌کند و نه اراده باطن،

مزاحم اراده ظاهر است (همان: ۳۳ - ۳۶) و از آنجا که سطح مخاطبان فرق دارد، مشکل مجازگویی پیش نمی آید (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۶۴).

بنابراین وی علاوه بر عرف عام بودن زبان دینی، قائل به خصوصیات خاصی از جمله «ظهر»، «بطن» و «وجوه مختلف» در آن است که هم مطالب عالیة الهی را بیان کند و هم افراد انسانی، در سطوح بالای معرفتی نیز از معارف آن بی نصیب نمانند.

۲.۴. نظریه تأویل

علامه در تعریف «تأویل» می نویسد: تأویل از کلمه «اول» به معنای رجوع بوده و مراد از تأویل آن چیزی است که آیه به سوی آن برمی گردد و مراد از «تنزیل» در مقابل تأویل، معنای روشن و تحت اللفظ آیه است (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۴۸؛ ۱۴۱۷، ج ۳: ۲۱).

وجود تأویل در قرآن به علت ذوبطون بودن متن آن و وجود روح واحد معنایی برای الفاظ در همه مراتب طولی آن است (نقوی، ۱۳۸۹: ۱۹۵ - ۱۹۶).

علامه در المیزان نیز می گوید: حق مطلب در معنای تأویل این است که بگوییم حقیقتی است واقعی که بیانات قرآنی چه احکامش و چه مواعظش و چه حکمت هایش مستند به آن هستند. چنین حقیقتی در باطن تمامی آیات قرآنی هست (طباطبایی، ج ۳: ۴۹) لذا وی برای تأویل سه قید واقعی (خروج اوهام از تعریف)، حقیقی (خروج امور اعتباری از تعریف) و عینی (خروج مفاهیم و ذهنیات از تعریف) را در نظر می گیرد (معرفت، ۱۳۷۶: ۶۵ - ۶۷).

به نظر ایشان تأویل در تمامی آیات وجود دارد و آن از جنس معانی الفاظ نیست، بلکه امری عینی است که محتوا و پیام الفاظ به آن اعتماد دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۲۲ - ۲۵) و در مورد آن «امر عینی» می گوید: تأویل حکم انشایی، مصلحت انشای آن و تأویل گزاره خبری، حوادثی است که واقع شده یا می شود (همان: ج ۳: ۴۵)، لذا هر صفتی را که معنای عرفی آن، لوازم مادی و امکانی داشته باشد، یا در دایره معنای لغوی از لوازم امکانی پاک ساخته و بر خدا حمل یا تأویل می کند و مناسب با صفات حسنای الهی تفسیر خواهد کرد. به طور مثال کلمه «ید» را در «یدالله» گاه به معنای «قدرت» و «کمال» گرفته^۱ و گاه

به معنای «سلطه» و «مالکیت»^۱ و گاه به معنای «حضور» گرفته^۲ و «آمدن خدا»^۳ و «آوردن خدا»^۴ را نیز به معنای «احاطه» گرفته است (همان، ج ۲: ۱۰۵؛ ج ۳: ۴۲ - ۵۶؛ ج ۱۳: ۳۴۹).

۲.۵. نظریه ترکیبی

برخی اندیشمندان نیز زبان دینی مورد نظر علامه را نظریه ترکیبی مطرح کرده‌اند که مجموع اصول «اشتراک معنوی» و «تأویل» است. این نظریه از آثار علامه برداشت می‌شود، زیرا علامه بر این مبنا که فیلسوفی صدرایی بود، مبحث اشتراک معنوی را پذیرفته بود و به تأویل وجودی نیز اعتقاد داشت (عنایتی راد، ۱۳۷۶: ۲۸ - ۵۳). به نظر وی بنا به دلایل نظام‌مندی و سیستماتیک بودن زبان و معارف قرآن (که برای تفسیر یک آیه باید به آیات دیگر نیز توجه کرد) مبحث چندسطحی بودن قرآن؛ وجود حقیقت تأویل و تنزیل؛ وجود آیات محکم و متشابه (همان: ۴۰ - ۴۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۹)؛ نظریه اشتراک معنوی در بعضی از صفات و واژه‌ها مانند وجود، وجوب، امتناع، حیات، علم و ... طرح می‌شود و در برخی دیگر از صفات و واژه‌ها از قبیل، سمع، بصر، استواء، قریب، بعید و غیره نظریه تأویل قابل استفاده است.

۲.۶. نظریه غایت

علامه طباطبایی از میان نظریات ملاک معنا، به نظریه مصداقی معنا^۵ (طباطبایی، بی تا: ۱۶؛ نقوی، ۱۳۸۹: ۱۹۶) قائل بوده و در بحث کارکرد یا استعمال نیز غایت‌محور و کارکردگراست^۶ (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۳۲۳ - ۳۲۵؛ نقوی، ۱۳۸۹: ۱۹۸).

۱. آل عمران: ۲۶؛ یس: ۸۳ و ملک: ۱

۲. حجرات: ۱

۳. فجر: ۷

۴. حشر: ۲

۵. معانی نه مصداق خارجی هستند و نه مفاهیم ذهنی، بلکه معنا آن طبیعتی کلی است که از تمام خصوصیات منسلخ شده و وجود آن به وجود افراد است.

۶. استعمال را بقای اثر و خاصیت اولیه می‌داند.

وی معتقد است که انسان وقتی که با اشیا و امور جدیدی برخورد می‌کند، از حقیقت آنها (هستی شیء) و از غایات آنها (کارکرد شیء) می‌پرسد. قرآن کریم نیز در برخی موارد که از حقیقت چیزی سؤال می‌کنند، آن را کم‌اهمیت می‌داند و در جواب آن، کارکرد و غایت آن را توضیح می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۱۶۲). لغات نیز ابتدا برای امور جسمانی و محسوسات وضع می‌شوند و در امور معنوی مجازی هستند، اما به تدریج برای معنویات نیز به صورت حقیقی استعمال می‌شوند. با تغییر سبک زندگی، وسایل انسان نیز عوض می‌شوند، اما اسامی همیشه باقی می‌مانند. مصادیق معانی عوض می‌شوند، ولی اغراض و غایاتی که بر آنها مترتبند، هنوز باقی هستند و با بقای اغراض و غایات، اسم آنها محفوظ می‌ماند، مانند کلمه سراج (همان: ج ۲: ۳۲۳ - ۳۲۵).

انس انسان به ماده نیز سبب متبادر شدن معنای مادی هر اسمی در ذهن می‌شود. در مورد خداوند نیز چنین است، زیرا هر کلامی را در مورد او مقید به قیود مادی می‌کنیم، پس بر اساس قاعده غائیت و کارکردگرایی می‌توان اسما و صفاتی را که در آیات و روایات برای خدا به کار رفته است، به همان معنای انسانی به کار برد؛ هرچند از نظر مصداق، خدا و انسان اصلاً مقایسه‌شدنی نیستند (همان، ج ۱: ۱۲ - ۱۳). می‌توان گفت علامه کارکردگرایی را در زبان دینی به این دلیل می‌پذیرد که در زبان عرفی نیز وجود دارد، زیرا زبان دینی را همان زبان عرف (با وجود تفاوت‌هایی) می‌داند.

توجه به این نکته ضروری است که نظریات زبان دینی علامه طباطبایی (ره) هرچند متفاوت و متعددند، متعارض و متناقض نیستند، چرا که مکمل یکدیگرند و هر کدام در شرایط خاصی، کاربردی ویژه‌ای دارند که به نحوی با دیگر نظریات زبانی وی همپوشانی دارند.

اگر بتوان عنوانی برای نظریه زبان دینی ایشان بیان کرد، شاید عنوان نظریه «عرفی ترکیبی» عنوانی باشد که همه زوایای دید ایشان را در این زمینه دربر بگیرد، یعنی هم ناظر به نظریه زبان عرف عام است که زبان دینی بر مبنای اصول عرف عام بنا شده است، اما با توجه به تفاوت‌هایی که با آن دارد، نظریه زبان عرف خاص را نیز دربر می‌گیرد و با عنوان «ترکیبی»، نظریه مشترک معنوی و تأویل مد نظر قرار می‌گیرند تا به بیان معانی صفات

مشترک خالق و خلق کمک کنند و هم ناظر بر نظریه کارکردگرایی ایشان باشد.

۳. حیطه شناختاری زبان دین از منظر علامه

دیدگاهی که گزاره‌های دینی را ناظر به واقع و توصیف‌گر واقعیت‌ها می‌داند شناختاری^۱ دارد. زیرا مختصات شناختاری بودن یک متن، یعنی روی به بیرون داشتن یا «واقع‌نمایی» در طیف وسیعی از توصیف تا تبیین؛ به حقیقت ره سپردن؛ اصول‌سازی و قانون‌آور بودن؛ آزمون‌پذیری به معنای توسعه‌یافته‌اش و روش‌پذیری در گزاره‌های دینی وجود دارد (همایون مصباح، ۱۳۸۵: ۲۰).

مرحوم علامه سه بعد کلی برای دین قائل است: اعتقادات، اخلاق و عمل (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰: ۱۳۴ - ۱۳۵؛ ج ۱: ۱۳) یعنی دین را در نیایش و ستایش منحصر ندانسته است، بلکه آن را در همه شئون فردی و اجتماعی انسان دارای مقررات، غیرتقلیدی می‌داند که از طریق وحی و نبوت به بشر رسیده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۱).

پس معلوم می‌شود علامه دین را، مجموعه مقررات قابل‌شناخت می‌داند که زبان آن نیز شناختاری است، وگرنه خلف فرض لازم می‌آید، زیرا خداوند دین را برای هدایت بشر فرستاده است، ولی اگر بشر آن را نفهمد، چگونه می‌تواند آن را به کار گیرد؟ لذا علامه از یک سو ارتباط تنگاتنگی را میان دین و فلسفه قائل می‌شود و در معرفت خداوند، روش برهان و استدلال را بیان می‌کند (همان: ۴۱، ۴۳ و ۴۹) که اگر قائل به شناختاری بودن زبان دین نبود، این مطالب نیز مبنایی نداشت و از سوی دیگر، روش او در مواجهه با مسائل دینی، همان روش مواجهه‌اش با مسائل علمی و فلسفی است.

وی تمام قرآن را حق و حقیقت می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۶۸) و بین هیچ‌کدام از گزاره‌های قرآنی (احکام، عبادات، قصص، مثل‌ها و ...) هیچ فرقی قائل نیست و می‌گوید قرآن متنی ذوب‌طون و دارای ساحت‌های مختلف (انشاء، اخبار، توصیف، نماد، تمثیل و رمز) است، اما همگی آنها شناختاری، ناظر به واقع و به جهت واقع‌گویی و واقع‌نمایی است و اگر

1. Cognitive

غیر از این باشد، نقض غرض حاصل می‌شود (سالاری راد و رسولی پور، ۱۳۸۶: ۵۵ - ۸۱).

۴. مبانی نظریه شناختاری زبان دین علامه طباطبایی

در این بخش به بیان و تحلیل مبانی زبان شناختی، وجودشناختی و معرفت‌شناختی نظریه زبانی علامه پرداخته می‌شود که در هر کدام از این زیربخش‌ها مسائلی مطرح هستند.

۴.۱. مبانی زبان شناختی

از مبانی زبان‌شناختی بررسی اوصاف الهی این است که آیا اسم عین مسماست یا خیر؟ و اینکه آیا این صفات از ابتدا بر خداوند حمل شده‌اند و بعد برای بقیه مخلوقات استفاده شده‌اند یا خیر؟

اسما و صفات دو اصطلاح هستند که منظور از آنها نام‌ها و صفات الهی است. منظور از اسم، ذاتی است که به صفتی موصوف شده باشد، مانند «عالم» و صفت یعنی معنایی مانند «علم» که ذات به آن متصف شده باشد، بدون لحاظ ذات (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۵۲).

از نظر علامه وحدت اسم و مسما تابع بحث عینیت و غیریت ذات و صفات محسوب می‌شود، پس اینکه می‌گوییم اسم و مسما واحد است، یعنی اینکه صفات خدا عین ذات اوست و به همین دلیل اسمایی که از صفات ذاتیه ثبوتیه مشتق شده‌اند نیز با مسما وحدت دارند. اسمای لفظی که اسمای اسماست عینیتی با مسما ندارد، ولی حقیقت این اسما با همدیگر فرق می‌کند که برخی از اسما، عین ذات و برخی دیگر، غیر از آن است. اسمایی که عین مسما هستند، اسمایی خواهند بود که مصداق یکی از صفات ثبوتیه کمالیه‌اند و اسمایی که مشتمل بر یکی از صفات سلبیه باشند و اسمایی که مشتمل بر فعلی از افعال خدا باشند، زائد بر ذات و خارج از آن هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳: ۲۹۹)، یعنی علامه صفت ذاتی ثبوتی را عین ذات می‌داند، پس اسمایی را که مشتق از این صفات است، عین ذات می‌داند، اما اسمای دیگر را غیر مسما می‌داند.

در مورد اولویت حمل صفات کمالی بر خداوند یا مخلوقات، با توجه به اینکه علامه، کمالات موجود در خداوند را از طریق مشاهده جهان و کمالات موجود در آن اثبات شدنی می‌داند (همان، ج ۸: ۳۵۸) لذا می‌توان گفت که وی این صفات را از نظر مفهومی از خلق

و جهان استنباط و سپس با پیراسته کردن موارد نقص و امکان آنها، موارد را به خدا حمل می‌کند، اما مشخص است با توجه به اصل اصالت وجود و تشکیک وجود، همه کمالات از نظر وجودی ابتدا به خداوند حمل شده و از او نشأت گرفته‌اند و سپس به بقیه مخلوقات سرایت می‌کنند؛ البته با توجه به حمل «حقیقه و رقیقه» که علامه خود مبدع آن بوده است (مصباح، ۱۳۹۰: ۱۳۸ - ۱۴۰).

۲.۴. مبانی وجودشناختی

اینجا مباحثی ناظر بر ماهیت وجودی و تکوینی صفات مطرح می‌شود و اینکه آیا اسما و صفات خداوند عین ذات اویند یا زائد بر ذات او، و در صورت زائد بودن بر ذات، آیا صفات خداوند قدیمند یا حادث و نقش و جایگاه اسما و صفات الهی در خلق عالم چیست؟

به نظر علامه، اسمای خدا در یک مرتبه نیستند، بلکه اسمی که در مقام ذات باشد، بالاتر از اسمی است که در مقام فعل قرار دارد، همچنین بین خود این اسما نیز رتبه‌بندی وجود دارد. باید توجه داشت که این رتبه‌بندی به معنای مغایرت اسما با یکدیگر و همچنین مرکب بودن خداوند از اسما و صفات متعددی نیست، بلکه اسما و صفات خدا عین ذات خداوند هستند و هر اسمی عین اسم دیگر است (جوادی آملی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۴۴). تمام اسمای ثبوتی تحت سیطره دو اسم حق و قیوم هستند: از سویی تمام اسمای سلبی تحت اسم «قدوس» قرار دارند که در نهایت همه اسمای ثبوتی و سلبی و همچنین اسمای ذاتی و فعلی را اسم «ذوالجلال و الاکرام»^۱ در خود جمع کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۵: ۴۳).

علامه در مورد ارتباط اسمای حسنی با هستی می‌گوید که اسما و صفات الهی رابط و واسطه بین خداوند و سایر مخلوقات هستند، پس همه صفات موجود در وجود انسان‌ها در سایه اسمای خدا تجلی یافته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۳۵۳) بنابراین بندگان به واسطه اسمای حسنی با ذات خدا ارتباط پیدا می‌کنند (همان) به این ترتیب علامه در خلق عالم،

نقش مؤثری برای صفات و اسمای الهی قائل است، زیرا خداوند به واسطه اسما و صفات خود، بر غیر تجلی می‌کند.

در مورد نسبت صفات و اسما با ذات، به اعتقاد علامه طباطبایی صفات ذاتیه^۱ با ذات خدا و با صفات دیگر از نظر مصداق متحدند، هرچند مفهوماً متغایرنند، صفات فعلیه^۲ زائد بر ذات هستند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۸۷؛ ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۹۲؛ ج ۱۱: ۱۷۹)، البته برای اینکه صفات برای ذات تعینی ایجاد نکنند، می‌گویند که ذات خدا با صفات یکی است، اما خود ذات فراتر از صفات و کاملاً بسیط است (بساطت اطلاق) در حالی که صفات با تحلیل عقلی، از تعینات ذات و در مرتبه متأخر از ذات هستند (طباطبایی، ۱۴۱۵: ۹ - ۱۸ - ۲۱).

۳.۴. مبانی معرفت‌شناختی

این بخش از مهم‌ترین مباحث مبانی زبان دینی است. در این بخش از مباحثی چون چگونگی تبیین، توصیف و تحلیل صفات الهی، نحوه انقسام آنها و مقیاس شناخت صفات الهی سخن به میان می‌آید و اینکه آیا اساساً خداوند موجودی قابل شناخت است؟ که اگر جواب مثبت باشد، چگونه با زبان محدود بشری این امر ممکن است؟

۳.۴.۱. اشتراک معنوی، تحلیل وجودی و توجه به بافت

علامه در باب تحلیل ماهیت و معناشناسی اوصاف الهی، در برخی مواضع، نظریه ملاصدرا (اشتراک معنوی و تشکیک در باب وجود صفات الهی) را مطرح می‌کند، اما در برخی مواضع دیگر، معانی صفات را انطباق‌پذیر بر خدا نمی‌داند، زیرا بر این باور است که محدودیت‌ها از جمله عدم عینیت صفات با هم و نیز با ذات را، نمی‌توان از آن سلب کرد (برنجکار و حجت‌خواه، ۱۳۹۱: ۱۹ - ۲۸).

موضع اول، همان پذیرش اشتراک معنوی و نظریه معناشناختی حکمت متعالیه را بیان می‌کند و معانی اسما و صفات الهی را همانند معانی مخلوقات، البته با تفاوت تشکیکی

۱. صفات ذاتیه صفاتی هستند که تنها ذات برای انتزاع این صفات کافی باشد، مانند حیات و قدرت.
 ۲. صفات فعلیه صفاتی هستند که در انتزاع آن، علاوه بر ذات، به امر دیگری نیز نیاز باشد و آن فعل الهی است، مانند خلق و امر (سبحانی، ۱۴۱۱: ج ۱: ۸۲).

می‌داند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۸ - ۲۰) و ملاک کلی در تفسیر اسمای الهی را خالی کردن آنها از خصوصیات مصداقیه و از جهات عدمی و نقص می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۵: ۳۵).

علامه به دست آوردن صفات الهی را از دو طریق تنزیه خداوند از نقص‌ها و مشاهده جهان دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۳۵۰ - ۳۵۱) لذا وی تشبیه در معنا (اشتراک معنوی) را به همراه تنزیه (در خصوصیات مصداقی) تبیین می‌کند (همان، ج ۸: ۵۸). وی نحوه تصور ذات و صفات الهی را چنین بیان می‌کند که ما اطلاق مفهومی را پیوسته با نفی نگهداری می‌کنیم، زیرا تقدیر و اشتراط، معلولیت را دربر دارد، از این رو اطلاق را با نفی باید نگهداری کرد، لذا می‌گوییم خدا موجود است، ولی نه مانند این موجودات (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۲۹۸ - ۲۹۹).

البته علامه در موضع دیگری، همین معانی را نیز انطباق و اطلاق‌شدنی بر خدا نمی‌داند و به سمت موضع «اثبات بلا تشبیه» حرکت می‌کند، زیرا مفاهیم این صفات از موجودات ناقص گرفته شده است و ذهن محدود ما نمی‌تواند نقص و حد را از این مفاهیم جدا کند، لذا از لحاظ معرفت‌شناسی این ادعا نمی‌تواند درست باشد و همچنین مفاهیم، محدود، غیریکدیگر و غیرموصوفند، در حالی که صفات خدا عین هم و عین ذاتند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۹۳)، بنابراین با نفی معنای صفات از خدا، تشبیه نیز نفی می‌شود، اما وی این نظریه را زمینه‌ارائه نظریه سلبی نمی‌داند، بلکه می‌گوید باید صفات کمالی را به خدا نسبت داد، اما دانست که این معانی مشکل دارند و بدون نقص نیستند (همان، ج ۸: ۳۵۱).

به علاوه در بحث معناشناسی قرآن، بافت و سیاق به طور مستقیم در دلالت‌های متن قرآن و تعیین آن به کار می‌رود و مفسران از این تأثیر مهم بافت غافل نبوده‌اند و همواره در تفسیر، آن را گزینه‌ای مرجح یا مانع برای استدلال معانی برگرفتند (پرچم، ۱۳۸۴: ۲۷ - ۴۴). علامه طباطبایی نیز در تفسیر، جوانب و موارد متعددی را از جمله معانی دقیق واژه‌ها، سیاق آیات، انواع دلالت‌های لفظ، کلام و شأن نزول را در نظر گرفته‌اند (همان: ۳۱ - ۴۳) و توجه کافی به این دو عنصر مهم در تفسیر را از نظر دور نداشته‌اند. به طور مثال واژه «هدایت» در آیات مختلف، بار معنایی متفاوتی دارد (شناخت، تبیین، ولایت: ایصال الی المطلوب، تثبیت هدایت و ... (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ۵۷۲؛ ج ۸: ۲۵۶؛ ج ۱۴: ۲۶۱ - ۲۶۳؛ ج ۱۴: ۲۷۸).

۴.۳.۲. توانایی بشر در شناخت ذات خداوند و مقیاس آن

علامه خدا را وجود محضی می‌داند که دارای تمام کمالات وجودی و وحدتی است که عین ذاتش محسوب می‌شود و فرض اصلی برای او ممکن نیست و برای ذات او نه تعدد، نه اختلاف و نه هیچ‌گونه تعینی، چه مصداقی و چه مفهومی، تصورشدنی نیست (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۲۸). وی معتقد است که عقل بشر این قدرت را دارد که اوصاف حضرت حق را دریابد و علاوه بر درک آن، به بررسی و تحلیل آن نیز بپردازد، اما این فهم به آن معنا نیست که عقل آدمی به کنه صفات پی ببرد، بلکه بشر در خور توان خویش می‌تواند معانی صفات را دریابد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۵۷؛ ج ۶: ۱۰۰ - ۱۰۲). به گفته وی: «مثل انسان در شناخت خداوند مثل کسی است که دو دست خویش را به آب دریا نزدیک کند و بخواهد از آن تناول کند، او فقط می‌خواهد آب بنوشد و ابداً مقدار برای او مطرح نیست؛ الا اینکه بیشتر از اندازه دو دستش نمی‌تواند از دریا آب بردارد» (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۲۲۷). لذا وقتی می‌گوییم «خداوند عالم است» یا «قادر است» اضافه می‌کنیم که خداوند در وصف نمی‌گنجد و بزرگ‌تر از آن است که در چهاردیواری اوصاف و تحدیدات ما محصور شود.

در آثار علامه دو مقیاس در شناخت معانی صفات خداوند مشهود است. مقیاس اول که متأثر از مبانی حکمت متعالیه است، همان راهی بوده که مبنای برهان صدیقین بر اثبات و وحدت واجب است، هنگامی که ثابت شد اصالت از آن وجود است و مبرهن شد که حق تعالی وجود محض و واقعیت محض بوده و عدم و ماهیت در او راه ندارد و نیز مستدل شد که کمال مساوی وجود است و عدم و ماهیت منشأ نقص خواهد بود، ثابت می‌شود که ذات حق، کمال واقعی را داراست، زیرا کمال واقعی آن است که به وجود و واقعیت برگردد و از احکام و لوازم وجود و واقعیت باشد و چون ذات حق، وجود محض است پس کمال محض نیز خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۵: ۱۲۶ - ۱۲۹ - ۱۳۲).

مقیاس دوم، مبتنی بر این اصل فلسفی است که «معطی یک کمال، محال است فاقد آن کمال باشد» و مدعی است از آنجا که یک دسته از کمالات مانند علم، قدرت، حیات و اراده در مخلوقات دیده می‌شود، می‌توان به دست آورد که مبدأ و منشأ اصلی موجودات دارای آن کمالات است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۵۸؛ ۱۳۶۴، ج ۵: ۱۰۵ - ۱۱۰).

۴.۳.۳. نحوه توصیف خداوند به صفات ایجابی، سلبی و فعلی از منظر علامه

علامه صفات ایجابی را به دلایل توانایی عقل بشر در شناخت خداوند، اصل صدور و بودن صفات ایجابی در اخبار و روایات، قابل توصیف بر خداوند دانسته‌اند که البته برای رفع تشبیه باید از صفات سلبی کمک گرفت. ضمن اینکه اگر صفات ایجابی را به او نسبت ندهیم، ذات او را خالی از صفات کمال فرض کرده‌ایم، همچنین مفاهیم صفات ایجابی، جزو معقولات ثانیه فلسفی هستند که تنها تحقق در ذهن دارند و محدودیت این اوصاف به ذات نمی‌رسد تا شائبه تشبیه به وجود آید (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۸۳؛ ۱۳۶۴: ۱۶۲ - ۱۶۳).

اما در مورد صفات سلبی معتقد است که این صفات بیانگر نفی کمبود و به منزله اثبات کمالند و به نوعی بازگشت به صفات ایجابی دارند. به نظر علامه صفات ثبوتی و سلبی مکمل یکدیگرند، زیرا صفات ایجابی از راه اذعان به مالکیت او نسبت به جمیع کمالات ثابت در عالم هستی اثبات می‌شود، اما چون این صفات در عالم هستی ملازم با جهاتی از نقص و حاجت است، ما با صفات سلبی، این جهات نقص و حاجت را از خدای متعال نفی می‌کنیم (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۳۵۰ - ۳۵۱). در مورد صفات فعل نیز در اندیشه علامه، اتصاف خداوند به آنها رواست (همو، ۱۳۷۴: ۲۷۸)، زیرا گرچه این صفات از مقام فعل انتزاع می‌شوند، در واقع به اعتبار حیثیت بازمی‌گردد و از آنجا که به اعتبار حیثیات متفاوت، یک فاعل می‌تواند افعال گوناگون و متفاوتی را انجام دهد، در ذات نیز کثرتی پدید نمی‌آید (همان: ۲۸۸).

از دیدگاه حکمت متعالیه، نحوه اطلاق صفات کمالی به حق تعالی، به این صورت است که ابتدا صفاتی را در پرتو تحلیل موجود بما هو موجود انتزاع می‌کنیم یا صفاتی را از موجودات پیرامون خود اخذ می‌کنیم، سپس این صفات وجودی و کمالات آمیخته به نقص، امکان و محدودیت را از این نقص‌ها، عریان و تجزیه می‌کند و مرتبه اعلا و اشرف آنها را به وجود حق تعالی نسبت می‌دهیم (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۲۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۷۷).

۵. لوازم نظریه شناختاری علامه

با توصیف نظریات زبانی علامه و مبانی آن، می‌توان گفت وی خداوند و صفات او را

قابل شناخت دانسته است، اما کنه ذات او را شناخت ناپذیر می‌داند. از لوازم نظریه او می‌توان به نفی جسم‌انگاری و انسان‌وارانگاری خداوند اشاره کرد و از همه مهم‌تر رویکرد وی را نسبت به سایر نظریات زبان دینی بیان داشت.

۵. ۱. عدم جسم‌انگاری خداوند

به نظر علامه، مردم عوام به دلیل انس به مادیات، تصویر و تفسیری جسمانی از خداوند دارند و چون نمی‌توانند مطلق را با وصف اطلاق تصور کنند، از قیود مادی کمک می‌گیرند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰: ۲۶۱؛ ۱۳۶۴، ج ۵: ۱۰۵). وی معتقد است ما باید اطلاق مفهومی را پیوسته با نفی نگهداری کنیم، زیرا خدا و صفاتش همگی مطلقند و تقید و اشتراط، معلولیت را دربر دارد، لذا باید گفت خدا موجود است، ولی نه مانند این موجودات، عالم است، نه مانند این علم‌ها (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۵: ۱۰۷ - ۱۱۰). اما اینکه قرآن، خداوند را با صفات انسان‌وار توصیف کرده به این دلیل بوده است که برای عوام هضم‌شدنی باشد و مردم را بین «تشبیه» و «تنزیه» به معرفت خداوند فراخواند^۱ (همان، ج ۱۰: ۲۹۴).

انسان‌ها، برخی با جمود بر ظواهر، به جسم‌انگاری خداوند پرداختند و برخی بدون سند و بدون فراتر رفتن از ظواهر، به تأویل صرف دست زدند (همان، ج ۳: ۴۱ - ۶۲) اما اسلام، جامع نفی و اثبات است و میان تشبیه و تنزیه تعادل ایجاد می‌کند و فهم انسان را در معرفت خداوند، میان تشبیه و تنزیه نگه می‌دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰: ۲۸۲ - ۲۸۳ و ۲۶۱؛ ۱۳۷۴: ۷۴) زیرا مجموع آنها ما را به حقیقت مطلب در باب صفات خدا نزدیک می‌کند (همان، ج ۸: ۵۸). علامه در اینجا برای رفع این خطر (تشبیه محض یا تنزیه محض) دو روش ارائه می‌کند: ۱. آیات متشابه^۲ به آیات محکم برگردانده شوند (همان، ج

۱. علامه در مورد فلسفه وجودی آیات محکم و متشابه در قرآن چنین می‌گوید که خداوند می‌خواسته معارف عالی را در سطح ساده بیان کند و معنویات را در پشت پرده الفاظ قرار دهد که به فراخور وجود، مخاطبان از آن بهره ببرند (علامه، ۱۴۱۷، ج ۱: ۹).

۲. متشابه از دیدگاه علامه طباطبایی آیه‌ای است که در عین آنکه به مدلول لفظی خود دلالت می‌کند، از نظر معنا و مقصود مورد تردید باشد. این تردید از لحاظ لفظ نیست (از نظر مفهومی روشن هستند) بلکه تردید و تشابهی

۲: ۱۰۳) و ۲. در آیات محکم (جایی که فعل انسانی به کار رفته است) نباید لغتی را در تقدیر گرفت، شاید معنای لطیف‌تری مد نظر باشد (اگر جنبه نقص و محدودیتی نباشد). وی در ادامه صفات «تکلم»، «آمدن» و «وجه» خدا را بر همین منوال توصیف می‌کند که می‌توان بدون جهات امکانی، آنها را به خدا نسبت داد، البته ابتدا باید معنای حقیقی و روح اصلی معنای این الفاظ را دانست، مثلاً روح اصلی معنای تکلم «مکشوف ساختن مقصود» است که این مکشوف کردن در ما انسان‌ها با ابزار جسمانی حاصل می‌شود، ولی در خداوند، مکشوف کردن معنای مقصود، نیازمند چنین ابزار جسمانی نیست (همان، ج ۲: ۱۰۴) یعنی ایشان با توجه به تفکر خاص فلسفی خویش که مبتنی بر اصالت وجود، اشتراک وجود و تشکیک وجود است، الفاظی را که صفات انسان‌وار از خداوند ارائه می‌دهند، در معنای حقیقی خود می‌دانند، ولی این معنای نسبت به خداوند، برتر از معنای مادی و جسمانی آنهاست.

۲.۵. علامه طباطبایی و سایر نظریات زبان دینی

با توجه به توضیحاتی که داده شد و با سیری در آثار علامه می‌توان نظر او را در مورد سایر راهبردهای زبان دینی استخراج کرد.

۲.۵.۱. نظریه بی‌معنایی

پوزیتیویست‌ها ملاک معنادار بودن گزاره‌ها را تحقیق‌پذیری حسی می‌دانستند، لذا گزاره‌های دینی، اخلاقی و متافیزیکی را بی‌معنا و غیرقابل صدق و کذب و تهی از بهره معرفتی می‌شمردند که هر گونه اظهار نظری در این مورد بی‌معناست (باربور، ۱۳۷۴: ۱۹۷ - ۱۹۸ و آیر، ۱۳۶۲: ۶۲). فیلسوفان اسلامی از جمله علامه طباطبایی، تمام گزاره‌ها و قضایای قرآنی را به وصف «حق» و «صدق»^۱ توصیف می‌کنند که نه بعدها بطلان عارضش شود و نه در حین نزول، آمیخته با بطلان باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۸). علامه در جای

است که از نظر سازگار نبودن با معنای آیه دیگر (آیه محکم) پدید آمده (تشابه فقط در حوزه مراد آیات است) و محکم آیه‌ای است که در معنا و مقصود، مورد شک و تردید نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۴۱).

دیگری، نظر آنان را نقل و چنین نقد می‌کند که مقدمات خود پوزیتیویست‌ها برای حصول به این نتیجه حسی است، ضمن اینکه خطا در حس کمتر از خطا در عقل نیست و بیان خطا در حس نیز، کار عقل است و تمامی علوم حسی در زمینه عمل، با تجربه تأیید می‌شوند، اما اثبات خود تجربه از طریق عقل است، نه حس و تجربه؛ همچنین حس فقط امور جزئی را که هر لحظه تغییر می‌کنند، درک می‌کند، در حالی که علوم (حتی حسی و تجربی) کار عقل است و کلیات را به دست می‌دهند (همان، ج ۱: ۷۵ - ۷۶).

۵. ۲. ۲. نظریه زبان رمزی و اسطوره‌ای

این نظریه گزاره‌های دینی را رمزی (سمبلیک) می‌داند (علی‌زمانی، ۱۳۷۵: ۳۷ - ۳۸). علامه معتقد است که اگر چنین باشد، هر کس به خود جرأت تفسیر و تأویل آیات را می‌دهد. علاوه بر این، آیات قرآن فقط برای استفاده صوفیان و آشنایان به علم ابجد، اعداد و نجوم نازل نشده است که به جای استفاده از ظواهر آیات به تفسیر ابجدی پردازند، البته علامه با اشاره به بعضی روایاتی که مبنی بر وجود معنای باطنی برای قرآن و تفسیر بعضی حروف هستند، می‌گوید آن روایات با حفظ ظواهر قرآن در صدد گشودن معنای ژرف آن است که با حجیت ظاهر قرآن قابل جمع محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۹).

گاهی نیز منظور از رمز، اسطوره به معنای خبرهای دروغ و خرافی است که هیچ‌گونه واقعیتی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۵۰؛ ج ۹: ۶۶؛ علی‌زمانی، ۱۳۷۵: ۳۹). این گروه حکایت‌های قرآنی را صرف حکایت، داستان و نه واقعیت وصف می‌کنند، علامه این سخن را خطای بزرگی می‌داند، زیرا مسئله داستان‌نویسی و فنون آن هیچ ربطی به قرآن کریم ندارد، چون قرآن، کتاب تاریخ و رمان نیست، بلکه کتابی است که هیچ‌وقت به منظور حق و هدایت، از داستان‌های باطل و گمراه‌کننده کمک نمی‌گیرد. چگونه کسی به خود اجازه می‌دهد که بگوید قرآن به منظور هدایت از رأی باطل و داستان‌های دروغین، خرافات و تخیلیات نیز استفاده کرده است؟ (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۲۳۵ - ۲۳۷).

۵. ۲. ۳. نظریه زبان اخلاقی و پرستش

با توجه به آثار علامه می‌توان بطلان این نظریه‌ها را بیان کرد، اما علامه بیان می‌کند که در قرآن از این زبان‌ها نیز استفاده شده است (اما تمام زبان قرآن این نیست) و آن را به آیات

خاص عبادت و امور اخلاق اختصاص می‌دهد و معتقد است آیات تکلیفی قرآن، بر امر و نهی دلالت می‌کنند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۱: ۸۰).

۵. ۲. ۴. نظریه تلفیقی

منظور از این نظریه به‌کارگیری انواع سبک‌های زبانی مانند حقیقت، مجاز و تمثیل در قرآن است که به نظریه زبان عرفی برمی‌گردد. وصف زبان قرآن، فقط به زبان تلفیقی و عقلایی درست نیست، زیرا علامه زبان عرفی را شرط لازم شناخت قرآن می‌دانست و معتقد بود که بین زبان قرآن و عقلا تفاوت‌هایی وجود دارد که در تفسیر زبان قرآن باید فراتر از زبان عقلایی عمل کرد، یعنی دیدگاه وی به نظریه زبان خاص نزدیک است و زبان عرفی بودن قرآن را می‌پذیرد. اما نباید به فهم عرفی بسنده کرد، بلکه باید به خود قرآن نیز رجوع داشت، چرا که قرآن با زبان عرف تفاوت‌هایی دارد (همان: ۸۱).

۵. ۲. ۵. نظریه تمثیلی

این نظریه که به عدم شناخت و فهم کلمات و گزاره‌هایی معتقد است که از خداوند خبر می‌دهند، از دیدگاه علامه به تعطیلی شناخت خداوند می‌انجامد، زیرا در صورت ادعای جهل در حمل صفت وجود بر خداوند، عقل معطل می‌شود. پس معنای وجود همان معنایی است که ما از آن درک و شناخت داریم (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۹). البته علامه در مبحث صفات الهی می‌گوید که حمل صفات بر خداوند به صورت مشترک معنوی است، یعنی به همان معنایی که ما از آن آگاهی داریم و صفات خداوند به دو نوع ثبوتی و سلبی تقسیم می‌شوند که صفات سلبی به صفات ثبوتی برمی‌گردند، لذا نظریه کسانی که مدعی هستند که حمل صفات ثبوتی مانند علم بر خداوند، سلب و نفی مقابل آن است، یعنی خداوند جاهل نیست، نظریه درستی نیست؛ چرا که خداوند مبدأ همه کمالات وجودی است (همان: ۲۸۴ - ۲۸۷).

۵. ۲. ۶. نظریه نمادین (تمثیل)

دست‌آورد این دیدگاه آن است که تمام گزاره‌های دینی بر نماد و معنای کنایی و استعاری دلالت دارند و بر معنای مطابقی خود دلالتی ندارند. علامه در عین پذیرش مجاز در قرآن، اساس مفاهیم قرآن را بر معانی حقیقی حمل می‌کردند، مگر آنکه قرینه و حجت روشنی بر

معنای مجازی باشد و از آنجا که مفهوم نمادها، عاری از واقعیت نیستند، لذا به نفی نگرش تمثیلی و مجازگرایی در قرآن می‌پردازند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۳۱۴). وی معتقد است اگر در زبان دین گاهی از تمثیل استفاده شده است، مانند داستان امر ملائکه و ابلیس بر سجده بر آدم^۱ (همان: ج ۸: ۲۳؛ ۲۷ و ۲۸)، داستان بهشت و هبوط آدم (همان، ج ۱: ۱۳۲)، مخاطبه خداوند با زمین و آسمان (همان: ج ۱۷: ۳۸۷)، عرضه امانت بر آسمان‌ها، زمین و کوه‌ها و امتناع آنها از تحمل آن و پذیرفتن انسان (همان، ج ۱۶: ۳۴۹)، غضب یونس پیامبر بر قوش (همان، ج ۱۴: ۳۱۵)، آیه معراج^۲ و حروف مقطعه (همان، ج ۱۱: ۳۳۸) به دلیل انس مردم با مادیات، خطاب عامه قرآن و وجود تأویل در قرآن است. یعنی قرآن کریم آن معانی آشنا برای ذهن مردم را گرفته، معارفی را که برای مردم ناشناخته بوده در قالب آن معانی ریخته است تا مردم آن معارف را بفهمند. لذا بیانات لفظی قرآن، مثل‌هایی هستند برای معارف حقه الهی و خداوند برای اینکه آن معارف را بیان کند، آنها را تا سطح افکار عموم مردم تنزل داده است و گریزی از آن نیست (همان، ج ۳: ۶۰ - ۶۳)، یعنی حقیقتی معقول و معرفتی غیبی که وقوع عینی یافته، به صورت محسوس بازگو شده است (همان، ج ۲: ۱۹؛ ج ۳: ۷۲).

۵. ۲. ۷. نظریه کارکردگرایی

کارکردگرایی نظریه‌ای است که به کارکرد خاص موضوعات در هر حوزه توجه می‌کند و در مورد خداوند نیز با توجه به کارکرد صفات انسانی، آنها را بر خداوند حمل می‌کند. نظر علامه تقریباً با دیدگاه ویلیام آلستون (ارائه‌دهنده این نظریه) اشتراک دارد، زیرا علامه معتقد است چون زبان دین، زبان عرف است و کارکردگرایی در زبان عرف وجود دارد، لذا در زبان دین هم هست و برای اثبات آن خود را به تکلف نمی‌اندازد و فقط شواهد مختلفی را از زبان عرفی می‌آورد و در تفسیر خود نیز از آن بهره می‌برد^۳ (نقوی، ۱۳۸۹: ۱۹۹ - ۲۰۵).

۱. اعراف: ۱۱

۲. اسراء: ۱

۳. تبیین نظریه علامه در مورد کارکردگرایی در ذیل نظریه غائیت مطرح شده است.

با توجه به آثار علامه، دیدگاه وی در مورد سایر نظریات زبان دینی چنین می‌نماید که نظریات زبان دینی تا آنجایی که شناختاری بودن زبان دین را بیان کنند و گزاره‌های دینی را ناظر به واقع و توصیف‌گر واقعیت‌ها بدانند، مورد تأیید علامه بوده‌اند و نظریاتی که به‌نوعی گزاره‌های دینی را ناظر به واقع ندانند، با نقد او روبه‌رو می‌شوند.

۶. نتیجه‌گیری

در فلسفه و کلام اسلامی در ذیل مباحثی چون صفات ثبوتی یا خبری، تفسیر آیات متشابه و پرسش‌های دینداران درباره برخی ابهام‌های موجود در کلام الهی به تحلیل گزاره‌های کلامی و صفات الهی تحت عنوان «تشبیه و تنزیه» پرداخته می‌شد که هم‌اکنون به بحث زبان دین شهرت دارد. علامه در باب زبان دین با قائل بودن به زبان عرف، البته با اندکی تفاوت با آن (زبان عرف خاص) و مجموع اصول اشتراک معنوی و تأویل و نظریه غائیت و کارکردگرایی در معانی صفات الهی، معتقد به حقیقی، عینی و قابل صدق و کذب بودن زبان دین بوده که اینجا نظریه وی زبان «عرفی ترکیبی» نامید شده است. وی زبان دین را به دلیل کاربردهای متنوع آن چندساحتی و چندبعدی می‌داند که حیطة شناختاری بودن آن، کل زبان دین را دربر می‌گیرد. وی در تحلیل صفات الهی در جایی که صفات شائبه نقص و حاجت ندارند، با توجه به اصل اشتراک معنوی و تشکیک وجودی، آنها را به خدا نسبت می‌دهد، با این توضیح که آن صفات را در معنا، دارای مشکل می‌داند، اما جایی که شائبه نقص و حاجت باشد، آنها را به تأویل می‌برد و حقیقتی را متناسب با ذات الهی بر او حمل می‌کند. وی بشر را با دو مقیاس اصالت وجود و اصل صدور، قادر به شناخت خداوند (نه به‌طور کامل) می‌داند. عدم جسم‌انگاری خداوند و نفی نظریات غیرشناختاری زبان دین، از لوازم نظریه وی محسوب می‌شوند.

وی تمامی گزاره‌های دینی از جمله قصص، ضرب‌المثل‌ها، اخبار و انشای آن را ناظر به واقع و در جهت واقع‌گویی و واقع‌نمایی می‌داند. با توجه به مبانی و لوازم این نظریه، که در تضاد و تعارض با یکدیگر نیستند، بلکه یکدیگر را تأیید می‌کنند، می‌توان به سازگاری درونی و بیرونی و جامعیت آن اذعان کرد. به نظر می‌رسد ضرورتی در تلفیق بین انواع زبان

دینی در تبیین معانی قرآنی وجود داشته باشد، اینکه آیا می‌شود از یک شناختاری معنای نمادین گرفت و اگر می‌شود، ملاک‌های آن چیست؟ مبرهن است که این موضوع پژوهش شایسته و درخور توجهی را می‌طلبد.



منابع

- قرآن کریم

۱. آیر، ا. چ (۱۳۶۲). *زبان، حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات دانشگاه صنعتی شریف.
۲. آلتون و دیگران، ویلیام (۱۳۷۶). *دین و چشم‌اندازهای نو*، ترجمه غلامحسین توکلی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. اسعدی، محمد (۱۳۸۲). *ساختارهای چندوجهی قرآن از منظر علامه طباطبایی*، قم: پژوهشنامه قرآن و حدیث، سال اول، شماره ۲.
۴. باربور، ایان (۱۳۷۴). *علم و دین*، چاپ ۲، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: نشر دانشگاهی.
۵. برنجکار، رضا و حجت‌خواه، حسین (۱۳۹۱). *بررسی و نقد دیدگاه‌های ابن‌عربی*، ملامصدر و علامه طباطبایی در معناشناسی اوصاف الهی، تهران: حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال سوم، شماره ۱.
۶. پرچم، اعظم (۱۳۸۴). *نقش و کارکرد اشتراک معنوی و بافت در نگاه تفسیری علامه طباطبایی*، قم: تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۲.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). *تفسیر تسنیم*، چاپ ۱، قم: اسراء.
۸. _____ (۱۳۶۳). *تفسیر موضوعی قرآن مجید*، تهران: اسراء و مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۹. سالاری راد، معصومه و رسولی پور، رسول (۱۳۸۶). *بررسی و تحلیل کارکرد زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی*، قم، اندیشه نوین دینی، شماره ۸.
۱۰. سبحانی، جعفر (۱۴۱۱ق). *الالهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل*، ج ۱، چاپ ۳، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۱۱. سعیدی روشن، محمد باقر (۱۳۸۹). *تمثیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، چاپ ۴، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۱۳. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۵ق). *رساله الاسماء، مندرج در الرسائل التوحیدیه*، چاپ ۱، قم: جامعه مدرسین.
۱۴. _____ (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: الاعلمی.
۱۵. _____ (۱۴۱۵ق). *الرسائل التوحیدیه*، قم: نشر اسلامی.
۱۶. _____ (۱۹۸۱). *حاشیه بر الحکمه المتعالیه*، چاپ ۳، بیروت: دارالاحیاء التراث.
۱۷. _____ (۱۴۱۲ق). *علی و الفلسفه الالهیه*، بیروت: دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. _____ (۱۳۷۳). *قرآن در اسلام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۹. _____ (۱۳۷۰). *الرسائل التوحیدیه*، ترجمه علی شیروانی هرندی، تهران: الزهراء.
۲۰. _____ (۱۳۷۴). *شیعه در اسلام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. _____ (۱۳۶۲). *نهایه الحکمه*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۲۲. _____ (۱۳۶۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: صدرا.
۲۳. _____ (بی تا). *حاشیه الکفایه*، بی جا: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی.
۲۴. _____ (۱۳۸۷). *سخن گفتن از خدا*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۵. علی زمانی، امیر عباس (۱۳۸۱). *خدا، زبان، معنا*، قم: انجمن معارف اسلامی ایران.
۲۶. _____ (۱۳۷۵). *زبان دین*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۷. قدردان قراملکی، محمد حسن (۱۳۸۱). *زبان قرآن از منظر علامه طباطبایی*، قبسات، شماره ۲۵.
۲۸. معرفت، محمد هادی (۱۳۷۶). *تأویل از دیدگاه علامه طباطبایی*، تهران: پژوهش‌های قرآنی، شماره ۹ و ۱۰.

۲۹. محمدرضایی، محمد (۱۳۸۱). *نگاهی به زبان دین، قبسات*، شماره ۲۵.
۳۰. مصباح، عبدالرئوف (۱۳۹۰). *ابتکارات و نوآوری‌های فلسفی علامه طباطبایی*، کوثر معارف، سال هفتم، شماره ۱۷.
۳۱. نقوی، حسین (۱۳۸۹). *زبان الهیات از دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام آلستون*، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
۳۲. همایون مصباح، سید حسین (۱۳۸۵). *زبان دین یکی از مبانی تحول معرفت دینی*، قم: سفیر، پیش شماره ۲.

