

Identifying and Analyzing the Identity of the language of Religion from the Perspective of Allameh Tabatabai

Fariba.pasandi*

Mohammad Reza Shamshiri** Mahdi Dehbashi***

Abstract

The linguistics of religion and the study of its structure is one of the most important issues that has long been considered in the field of theology and has a long history. This topic in the philosophy of religion mixed with the subject of allegory is always dedicated to the analysis and study of the meanings of divine attributes and the explanation of religious propositions in all heavenly religions. Today, with the emergence of doubts about the conflict between science and religion, religious language has become very important as an independent subject. In recent decades, among the many approaches and approaches that have been proposed in the field of language of religion, Allameh Mohammad Hossein Tabatabai with an emphasis on the epistemological and understandable nature of various religious propositions has a significant point of view. With a descriptive and analytical approach, this research has considered the analysis of the opinions of this contemporary Islamic thinker about the structure of the language of religion and the allegorical nature of this language due to the existence of the ventricle and its inner layers.

Keywords: Language of Religion, Ordinary Language, Allegory, Mohammad Hossein Tabatabai.

* PhD Student in Religious Philosophy, Islamic Azad University, Isfahan Branch (Khorasgan), Isfahan, Iran, Fariba.pasandi@chmail.ir

** Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Humanities and Law, Islamic Azad University, Isfahan Branch (Khorasgan), Isfahan, Iran (Corresponding Author), mo_shamshiri@yahoo.com

*** Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Humanities and Law, Islamic Azad University, Isfahan Branch (Khorasgan), Isfahan, Iran, dr.mahdidehbashi@gmail.com

Date received: 13.04.2020, Date of acceptance: 08.09.2020

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

شناسایی و تحلیل هویت زبان دین از منظر علامه طباطبایی

فریبا پسندی*

محمد رضا شمشیری**، مهدی دهباشی***

چکیده

زبان شناسی دین و بررسی ساختار آن یکی از مهم‌ترین موضوعاتی است که از دیرباز در عرصه دین پژوهی درخور توجه بوده و سابقه ای دیرینه دارد. این مبحث در فلسفه دین آمیخته با موضوع تمثیل همواره به تحلیل و بررسی معانی اوصاف الهی و تبیین گزاره‌های دینی در تمامی ادیان آسمانی اختصاص داشته و امروزه با مطرح شدن شبهاتی درخصوص تعارض علم و دین، زبان دینی به عنوان موضوعی مستقل اهمیت به سزایی یافته است. در دهه‌های اخیر از میان رهیافت‌ها و رویکردهای فراوانی که در موضوع زبان دین مطرح شده، علامه محمد حسین طباطبایی با تأکید بر معرفت بخش بودن و قابل فهم بودن انواع گزاره‌های دینی صاحب دیدگاهی شاخص است. این جستار با رویکرد توصیفی، تحلیلی بررسی آرای این اندیشمند اسلامی معاصر را در مورد ساختار زبان دین و تمثیلی بودن این زبان به دلیل وجود بطون و لایه‌های درونی آن مدنظر قرار داده است.

کلیدواژه‌ها: زبان دین، زبان عرفی، تمثیل، محمدحسین طباطبایی.

* دانشجوی دکتری کلام-فلسفه دین و مسائل کلامی جدید، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)،

اصفهان، ایران، Fariba.pasandi@chmail.ir

** استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده علوم انسانی و حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)، mo_shamshiri@yahoo.com

*** استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده علوم انسانی و حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران، dr.mahdidehbashi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۱۸

۱. مقدمه

موضوع «زبان دینی» (Religious Language) در حوزه دین پژوهی مدت هاست که مورد توجه فلاسفه و متکلمان ادیان آسمانی بوده است. اندیشمندان دینی در مواجهه با ادیان، معنا و مفهوم عام زبان دین و ماهیت این زبان را در قالب فهم حقایق بنیادین دین و معناشناسی اسماء و صفات الهی همواره مورد بحث قرار داده و مفاهیم و آموزه‌های کتب مقدس را تفسیر می نمودند.

شناختاری و معنادار بودن گزاره‌های دینی از منظر متفکران دین، امری مسلم و قطعی بود و در این مورد تردیدی وجود نداشت. در تفسیر برخی مفاهیم دینی هم به کاربرد زبان تمثیل در متون مقدس اذعان داشتند. اما به مرور زمان در فضای فکری جهان غرب به ویژه پس از رنسانس و گسترش نظریات پوزیتیویستی و نگرش‌های انتقادی به متون دینی یهودی و مسیحی، شبهه‌ی نزاع علم و دین پدیدار و موضوع غیر معرفت بخش بودن و واقع نما نبودن گزاره‌های دینی مطرح شد. در این رویکرد گزاره‌های دینی نه تنها صادق نبود بلکه اشاره به امری واقعی هم نداشت و بی معنا تلقی می شد.

در اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیست بود که در عالم غرب، زبان دین به عنوان موضوعی مستقل و یکی از مهم ترین مباحث فلسفه دین در تعارضات میان علم و دین به دنبال رفع اختلاف و ناسازگاری‌ها بر آمد. (Stiver, 1996, 35-40) در این زمان، دین پژوهی با تفاسیر غیر شناختاری بسیاری هم چون ابراز احساسات، اسطوره پنداری، نمادانگاری و... روبرو گشت و این گونه فضای فکری مغرب زمین بیش از همه با دیدگاه‌های غیرشناختاری همراه شد. دیدگاه‌های غیرشناختاری معتقد بودند گزاره‌های دینی امری واقعی و حقیقی را توصیف نمی کنند و با اهداف خاص دارای کارکردهای متفاوت دیگری هستند (Hick, 1963, 82-86). اما در عالم اسلام این مشکل چندان مشهود به نظر نمی رسید. گزاره‌های دینی معنادار بود و اصل تجربه پذیری، تنها معیار معرفت تلقی نمی شد. اندیشمندان این حوزه همگی دیندار و معتقد به دین بودند. آن‌ها بدون داشتن عنوانی به نام زبان دین به تبیین دین و ارائه راهکارهای محکم برای فهم حقایق بنیادین اهتمام داشتند. برای این گروه شناختاری بودن زبان دین امری مسلم و مفروض بود و در فهم و درک آیات کتاب آسمانی قرآن و وحیانی بودن آن تردیدی وجود نداشت و این گونه تدبر و اندیشه درخصوص صفات الهی و تشبیه و تنزیه حق تعالی و موضوع متشابهاات و حروف مقطعه و... امری رایج بود.

در عالم اسلام، مفسر قرآن علامه محمدحسین طباطبایی هر چند تحت عنوان زبان دین مبحث مستقلی ندارد اما به نظریه های رایج زمان نگاهی ژرف داشته و به نقد و بررسی آن ها پرداخته است. این متفکر دینی برای فهم و درک عمیق تر ساختار زبان دین و قرآن به مباحث لفظ شناختی، وجودشناسی و معناشناختی پرداخته و نظریات شاخصی هم چون اشتراک معنوی و تشکیک در وجود و نظریه تمثیل را برای فهم بهتر زبان دین مطرح ساخته است.

بر این اساس مقاله حاضر ضمن مطالعه کتابخانه ای با رویکرد توصیفی تحلیلی بررسی نظریات اندیشمندانه علامه محمدحسین طباطبایی را مدنظر قرار داده است. موضوع اصلی پژوهش، سوال از زبان دین و معنا و مفهوم آن و پرسش اساسی در مورد ماهیت زبان دین و تبیین این حقیقت است که یک موجود زمان مند چگونه می تواند زبان وجود محض فرازمان را درک نماید. در این جستار، هم چنین تحلیل هویت زبان دین و بررسی رهیافت های متعدد به زبان دین تبیین می شود و تلاش علامه برای نقد و بررسی رویکردهای بی معنانگاری و نظریه های غیرشناختاری زبان دین در راستای رفع ناسازگاری علم و دین از جهات مختلف مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است.

۲. معنا شناسی زبان دین

در عصر کنونی مسئله زبان و تجزیه و تحلیل منطقی آن به گونه خاصی موضوعیت یافته و تأملات زبان شناختی موجبات گرایش به سطوح اندیشه و ساحت های زبانی بشر از جمله زبان دین را فراهم ساخته است. در حال حاضر زبان شناسی دین از کلیدی ترین مباحث و یکی از مسائل جدیدی است که در حوزه ی دین پژوهی و فلسفه دین مطرح شده است. البته دین همواره با زبان در ارتباط بوده و گرایش فلسفی به زبان موجب شده فلسفه دین متأثر گشته و شاکله تحقق زبان دین به عنوان یک موضوع مستقل مهیا شود (Kenneth, 1974, 234).

زبان در معنای لغوی وسیله و ابزار سخن گفتن و انتقال پیام است که به وسیله ی عضوی کوچک از بدن که در داخل دهان قرار گرفته است، تحقق عینی می یابد (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۱۳۰)؛ در معنای اصطلاحی، زبان قدرت و توانایی بشر برای تکلم و گفتار و انتقال آن به دیگران است (آلستون، ۱۳۸۰: ۲۵).

زبان دین به معنای گویش و نوع تکلم و لغت و خط خاص نیست و از مباحث مهم آن شناختاری بودن زبان و تمثیل است. این زبان لابشرط، از هر گونه لغت و گویش و مستقل از تکلم و لهجه مخصوصی است. هر چند برخی بین واژه‌های زبان دین و زبان دینی تفاوت قائل شده و معتقدند زبان دین از زبان دینی قابل تفکیک است (قراملکی، ۱۳۷۸، ۲۳۲؛ آریان، ۱۳۹۶، ۱۱۵).

از منظر قائلان به تفکیک، اصطلاح زبان دین (The Language of Religious) تنها دارای این کاربرد است که نشان دهد خداوند با چه زبانی با مردم سخن گفته و پیام خود را به آنان رسانده است (calhoun, 1962, 296-306) این در حالی است که واژه زبان دینی (Religious Language) مفهومی وسیع‌تر داشته و فراتر از زبان دین است. زبان دینی علاوه بر زبانی که دین برای ارسال پیام مورد استفاده قرار می‌دهد، به زبان عبادت‌ها و مناجات‌های انسان با حق تعالی اشاره دارد و در خصوص بیان تجارب دینی و یافته‌های عرفانی نیز دارای کاربرد است (Alston, 1996, 256).

بر این اساس می‌توان رابطه‌ی منطقی بین زبان دین و زبان دینی را عموم و خصوص مطلق تلقی نمود و زبان دینی را به یک معنا عام‌تر از زبان دین دانست که نظر این مقاله همین معناست یعنی زبان دین می‌تواند شامل زبان دینی شود و ضرورتی ندارد از یکدیگر جدا شوند.

دین هم تمامی گزاره‌های وحیانی، عقاید، اخلاق و احکام را در بر دارد و سخنان الهی (کتاب)، مجموعه احادیث و روایات (سنت) و ادله کلامی (عقل) و حتی دعاها و مناجات‌ها را شامل می‌شود. همان‌گونه که در زبان فلسفی از واژه‌ها و اصطلاحات خاص فلسفه استفاده می‌شود، زبان دین هم مملو از کلمات و اصطلاحات دینی است. مجموعه‌ای از گزاره‌های دینی که در ابتدا همگان بر عینیت و معنادار بودن آن تأکید داشتند پس از قرون وسطی با گسترش تعارضات علم و دین، متفکران دینی را در این زمینه متفرق کرد. مبحث مهم و کلیدی زبان دین در جهان غرب و مسیحیت عوامل و دلایل خاص بیرونی داشت که منظور همان تعارض علم و دین و تنافی برخی آموزه‌های انجیل با عقل است (Tillich, 1951, 230).

کتاب مقدس، مکتوبی سراپا بشری و جایز الخطا محسوب می‌شد و در این موقعیت رویارویی علم و دین بود که برخی اندیشه‌ورزان برای ممانعت از متزلزل شدن مسیحیت و یهودیت و از اعتبار افتادن کتاب مقدس در پی چاره‌اندیشی برآمدند (باربور، ۱۳۶۲، ۱۴۵ و

(۲۶۹). مسیحیان حتی بر مجازی بودن تعبیر کتاب مقدس تأکید داشتند و به طور نمونه صخره و شبان بودن خداوند را به معنای پناهگاه و سرپرست معرفی می کردند (Stiver, 1996, 174) در این موقعیت بود که برخی زبان دین را در قرائتی روشنفکرانه اسم بی مسمایی تلقی کردند و تعدادی آن را در شمار زبان های غیر واقع نما از جمله اسطوره ای و رمزی قرار دادند و ترجمه به زبان صریح را محال دانستند (Craig, 1998, 256).

زبان غیر واقع نمایی که دیگر درصدد شناسایی واقعیت نبود و اختلافی با علم نداشت و تنها در راستای تشویق افراد به انجام کارهای نیک و شایسته خلاصه می شد.

برخلاف جهان غرب، در عالم اسلام وحی علمی حضوری و خطاناپذیر است و از همان آغاز، مبحث زبان دین با تعمق اندیشمندان حوزه دین در فهم معانی آیات به ویژه متشابهات و حروف مقطعه کاربرد داشته و کاملاً واقع نما و شناختاری بود، هر چند تحت عنوان مستقل زبان دین مشهود نبوده است.

۳. رهیافت ها و رویکردهای متعدد به زبان دین

از مهم ترین مسائل جدید در حوزه فلسفه دین معاصر، مسئله معناداری و واقع گرایی زبان دین است. متفکران دین همواره در طول تاریخ گزاره های دینی را شناختاری، معنادار و توصیف گر امر واقع تلقی می کردند و اعتقاد داشتند جملات خبری، مستقل از نظام های متعدد فکری بشر و فارغ از علم و اعتقاد انسان نسبت به صدق و کذب آنها، یا صادق و یا کاذب است (تالیافرو، ۱۳۸۲، ۸۳). اما با گسترش نهضت اصالت تحصیل (پوزیتیویسم) به ویژه از سال ۱۹۳۰ که در واقع احیای اصالت تجربه فیلسوف انگلیسی دیوید هیوم است، و با شدت یافتن رویارویی و تعارض علم و دین، جهان غرب با ظهور طیف گسترده ای از نظریه ها در باب زبان دین روبرو شد که شاخص ترین آن ها عبارت است از:

۱.۳ رویکرد بی معنا انگاری

دیدگاه پیروان مذهب اصالت تحصیل، همان بی معنا انگاری زبان دین و گزاره های کلامی است. در این رویکرد، فیلسوف تجربه گرا تنها ملاک حقیقت را وجود خارجی و تجربه تلقی می کند و هستی را تنها در موجودات مادی خلاصه می نماید. در این مقطع، مدافعان این نظریه که به نظریات حلقه وین شهرت دارند، وجود و هستی را مساوی و مساوق با

ماده دانستند و اصالت حس افراطی شدند. آن‌ها معیار معناداری و معرفت بخش بودن گزاره‌ها را تحقیق‌پذیری حسی معرفی کردند (Hick, 1963, 101). تحصیل‌گرایان اظهار داشتند گزاره‌های دینی و کلامی و هم‌چنین گزاره‌های عقلی از آن‌جا که در حوزه‌ی اثبات‌پذیری و ابطال‌پذیری واقع نمی‌شوند، قابل آزمایش و تجربه نیستند. آن‌ها این گزاره‌ها را به دلیل غیرحسی بودن فاقد اعتبار و معنا دانسته و مهم‌ل خواندند به گونه‌ای که صحت و سقم آن‌ها قابل تشخیص نیست (پترسون، ۱۳۹۰، ۲۶۷-۲۶۲).
بر طبق معیار اصحاب حلقه وین و تحصیل‌گرایان، عبارت‌های معنادار تنها دو دسته هستند:

الف) نظریه‌های علمی و قوانین جهان خارج که صدق و کذب آن‌ها از طریق تجربه آشکار می‌شود.

ب) جملات تحلیلی یا همان گویی‌های منطقی و ریاضی

این گروه از طبیعت‌گرایان، گزاره‌های دینی، اخلاقی و مابعدالطبیعه را به دلیل آن‌که فاقد معیار تأیید و اثبات‌پذیری و ابطال‌پذیری حسی و تجربی بود، بی‌معنا و سالبه به انتفای موضوع تلقی نموده و اظهار داشتند گزاره‌های دینی نه صادق و نه کاذب است (آیر، ۱۳۸۵، ۱۸، ۱۶۲).

۲.۳ رویکرد غیرشناختاری و کارکردی

در مغرب‌زمین برخی اندیشمندان ضمن مخالفت با مهم‌ل و فاقد معنا بودن گزاره‌های دینی درصدد رفع اختلاف و ناسازگاری‌های علم و دین برآمدند. آن‌ها متأثر از رویکرد تحصیلی به زبان دین، ملاک حقیقت را همان تجربه دانستند و با تأکید بر حس‌گرایی، واقعیت‌های فراطبیعی را انکار نمودند و از واقع‌نما بودن آن‌ها دست کشیدند. این متفکران با قبول این پیش‌فرض که گزاره‌های دینی توصیف‌گر امور واقعی و حقیقی نیستند، به سوی تفسیرهای غیرشناختاری از زبان دینی گرایش یافتند (پترسون، ۱۳۹۰، ۲۶۱). این دیدگاه همانند تحصیل‌گرایان، زبان دین را زبانی غیر معرفت‌بخش و غیر واقع‌نما می‌داند و با مشکلات بسیاری مواجه می‌شود (تالیافرو، ۱۳۸۲، ۱۷۹). برخی از این نظریات که در طیف گسترده‌ای از دیدگاه‌های غیرشناختاری و کارکردی قرار دارد، نظریه ابراز

احساسات، تفسیر شعائری و آیینی از دین، تلقی اسطوره ای در پرتو تخیلات ذهنی و نظریه رمز پنداری زبان دین است.

در این مجموعه نظریه ها، گزاره های کلامی و دینی از واقعیتی حکایت نکرده و توصیفگر امر واقع نیست. صدق و کذب این گزاره ها هم مدنظر نیست و از بهره معرفتی تهی است. آن ها دارای کارکرد دیگری هستند که گاه زبان احساس خواننده می شود و برای بیان احساسات کاربرد دارد (آلستون، ۱۳۸۰، ۵۱-۵۳). در مواردی هم این گزاره ها صرفاً ابزاری مفید برای فراهم نمودن عمل پرستش هستند و اهمیت و ارزش آن ها در خیال پردازی و ایجاد چارچوبی تخیلی در راستای انجام مراسم و مناسک دینی و یا تحکیم اخلاق است. افراد متعددی نیز نظریه نمادنگاری و رمز پنداری زبان دین را که متناسب به پل تیلیش (۱۹۶۵-۱۸۸۶م) است، مطرح کرده اند. نظریه ای غیرشناختاری که در آن تمامی گزاره های دینی نماد و رمز و به معنای کنایه ای و استعاره ای می باشد و هیچ گونه واقعیتی و رای آن تصور نمی شود (Tillich, 1951, 123).

۴. روابط علم و دین

علامه محمدحسین طباطبایی اندیشمندی دقیق و جامع در حوزه زبان دین بوده؛ دیدگاه وی در این باره بدون وجود اثری مستقل تحت این عنوان، در فحوای آثار و مکتوبات متعدد تفسیری، فلسفی و کلامی ایشان مشهود است. با مطالعه آثار کلامی این متفکر و تحلیل و بررسی دیدگاه های هستی شناسانه و معرفت شناسانه علامه، می توان دریافت که ایشان نگاهی دقیق و ژرف به زبان دین دارد و هم چون دیگر اندیشمندان عالم اسلام زبان دین را شناختاری و توصیف گر امر واقع می داند. علامه در خصوص ذات و صفات الهی به عینیت و صدق گزاره های دینی اعتقاد دارد و گاه صریح و در مواردی ضمنی به نقد و بررسی رویکردهای بی معنا نگاری و نظریه های غیرشناختاری زبان دین و تبیین واقعیت آن ها پرداخته است.

از مباحث مهمی که علامه به آن پرداخته و به خوبی آن را تبیین کرده، بحث رابطه علم و دین است. ایشان معتقد است علم و دین از یکدیگر جدا بوده و صاحب قلمروی متمایز هستند؛ قلمروهای متمایز و جدایی که در این زمینه تعارضی را پدید نمی آورد. در واقع از منظر این اندیشمند علم، هر چند نفیاً و اثباتاً ربطی به معارف دینی ندارد اما این دو با یکدیگر رابطه دارند و بر هم تأثیر گذارند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۱۱-۱۳).

بر این اساس هیچ نوع تعارض و ضدیتی میان آموزه های دین و یافته های علمی موجود نیست. هر چند مسیحیت از دین خاخره خوشایندی ندارد؛ اما جهان اسلام تأثیر دین بر شکوفا شدن دانش و تمدن اسلامی را نظاره گر بوده و بدان معتقد است. دین بر روش شناسی علم تأثیر گذاشته و راه رسیدن به پیشرفت را به انسان آموخته و حواس پنج گانه را به عنوان سرچشمه همه علوم و یافته های بشری معرفی کرده است (المیزان، ۱۴۱۷، ۸۹/۱-۲۹۴:۳۰۸/۵-۳۰۹). قرآن کریم در آیات بسیاری انسان را به قصد آشکار شدن اسرار هستی و سعادت و هدایت وی، به اندیشیدن و تحصیل علم و دانش فراخوانده است. دعوتی که نشان می دهد، این سخن که اساس دین بر تقلید، جهل و ضدیت با علم استوار است به واقع از انصاف به دور بوده و افترا به خداوند است (همان، ج ۲/۱۲۱-۱۲۲؛ ج ۳/۳۲۳-۳۲۹). به عقیده طباطبایی دانش و علم و استفاده از یافته های علمی بر فهم بهتر دین و تفسیر عمیق تر و دقیق تر حقایق دینی تأثیری شگرف دارد. ایشان در مجموعه تفاسیر خویش به تکرار از دستاوردهای علمی در توضیح حقایق دینی بهره گرفته است؛ به طور نمونه در تفسیر آیه ۱۶۴ سوره بقره از برهان نظم استفاده کرده (المیزان ج ۱۰ ص ۲۶۹ ۱۴۱۷) و در تفسیر آیه ۴۷ سوره ذاریات در مسئله انبساط جهان از یافته های فیزیکدانان بهره برده است (همان، ۲۶۹/۱۰؛ ۳۸۱/۱۸-۳۸۲).

علامه طباطبایی هم چنین تأکید دارد میان علم و دین تعارض و دشمنی نیست و در صورت احساس هر نوع ناسازگاری می توان با اندکی تأمل و تفکر و بهره گیری از برخی روش ها از جمله جدا نمودن قلمروها، به رفع ناسازگاری های علم و دین اقدام نمود. راه حل دیگر ایشان در رفع تعارض علم و دین تصرف لفظی در ظاهر آیات قرآن و در برخی موارد تصرف معنوی آیات است. نگاه علوم انسانی و مطالعات فلسفی فرضیه ای دانستن یافته های علمی و ظنی دانستن علم یکی دیگر از راه حل های علامه برای رفع تعارضات بین علم و دین است؛ این که علم شایستگی تحمیل شدن بر دین را ندارد و ظن غالب بر یقین نمی باشد. علوم تجربی نیز از نظر علامه توانایی اثبات یا نفی ماورای ماده را ندارند. زیرا خاستگاه اصلی علوم تجربی امور حسی است و حواس پنج گانه تنها توان درک محسوسات را دارند (همان، ۲۵۷/۱۶؛ ۸۷/۱ و ۲۶۹).

۵. مبانی ومولفه های بنیادین زبان دین

رویکرد تحصیل گرایانه و بی معنا انگاری زبان دین، به اعتقاد علامه طباطبایی دارای نواقص و اشکالات است. در تاریخ فلسفه یونان باستان، سوفیست ها با شکاکیت خویش کل علم را انکار کردند و از قرن هفدهم تحصیل گرایان با اصالت حس افراطی، علوم غیر تجربی و شناخت های فراطبیعی را منکر شدند و ثبات عقاید دینی را با شک و تردید متزلزل ساختند. قرن هجدهم نیز دوران غرور عقلی و علمی و رد و انکار دین بود. بر این اساس علامه که متفکری رئالیست و واقع گراست به گونه ای مستدل در آثار خود به بررسی جریان پوزیتیویسم پرداخته و مبانی راستین زبان دین را در محورهای ذیل تبیین نموده است:

۱.۵. عینیت، بساطت و واقعی بودن وجود

علامه طباطبایی ایده آلیسم را منکر است و با نفی و انکار سفسطه و هر نوع شکاکیتی، این حقیقت را که خارج از من جهانی وجود دارد معلوم فطری و بدیهی می داند. به اعتقاد ایشان، انسان همواره با واقعیت خارجی و عالم هستی روبرو است و وجود، حقیقتی بسیط و عینی است که تصور و فرض نفی و بطلان آن، وجود و ثبوتش را نتیجه می دهد. وظیفه بزرگ فلسفه نیز اثبات وجود اشیا و کشف روابط و موقعیت وجودی آنهاست و البته اعتقاد به مادی محض بودن شناخت نافی اعتقاد به واقع نمایی شناختاری و رئالیسم خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۷۹، ۸۶/۶-۹۵).

۲.۵. تعدد راه های حصول علم

علامه طباطبایی هر چند روبرو شدن با جهان ماده و بهره گیری از حواس پنج گانه را در برقراری اولین ارتباط انسان با جهان هستی تأثیرگذار می داند؛ اما معتقد است خاستگاه اصلی و حقیقی علوم تجربی امور حسی و محسوسات است و علم تجربی قادر به اثبات یا نفی ماورای ماده نیست. علامه اعتقاد راسخ دارد که همه موجودات محدود و منحصر به محسوسات نیستند و روش حس تنها روش و معیار کسب معلومات نیست. از نظر ایشان علاوه بر حس، روش های علمی دیگر و منابعی هم چون عقل و وحی هم وجود دارند.

آیات قرآن طرق دیگر حصول علم را برای انسان نشان می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ۴/۹۹۰؛ ۱۳۷۹، ۴/۱۱۸).

۳.۵ وابستگی تجربه به اصول فلسفی و غیر تجربی

بر اساس مبانی تفکر پوزیتیویستی همه چیز با روش آزمون تجربی اثبات می‌شود. روشی که به اصول فلسفی و غیر تجربی هم چون اصل علیت و... وابسته است. به علاوه دو گزاره اصلی این تفکر یعنی «هستی منحصر به موجودات مادی است» و «راه و روش آزمون تنها تجربه است» خود به روش تجربی اثبات نشده است. علامه معتقد است در عالم ناسوت و فرایند تجربه و علم به محسوسات و امور جزئی، حتی تشخیص صدق و کذب موضوعات به واسطه ی عقل و قواعد عقلی است. علوم تجربی نیز هر چند با ادراکات جزئی و متغیر قرین هستند؛ اما مجموعه ای از احکام کلی و کلیات می‌باشند که شاکله وجودی آن‌ها توسط عقل شکل می‌گیرد. اعتماد به حس و تجربه نیز به صورتی کاملاً نامحسوس وابسته به علوم عقلی و اعتماد به عقل است؛ زیرا در صورت تأیید شدن تجربه به وسیله تجربه دیگر با تسلسلی نامتناهی مواجه خواهیم شد که بطلان آن امری بدیهی خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۷۹، ۴۷-۵۸).

۴.۵ عدم انحصار وجود به موجودات مادی و فیزیکی

علامه به لحاظ واقع‌گرا بودن برای احکام عقلی و معقولات نیز واقعیت‌فائل است و آن‌ها را دارای اعتبار و معنا می‌داند. وی زبان دین را معنادار دانسته و صدق و واقعیت گزاره‌های دینی را تأیید می‌کند. گزاره‌ها و مفاهیمی که همه ماهیت اخباری ندارند؛ برخی انشایی بوده و پاره‌ای نیز از سنخ گزاره‌های تجربی است که به تناسب موضوع به نحو تجربی قابل آزمایش‌اند. در مورد قرآن کریم نیز علامه تمامی گزاره‌های آن، حتی مفاهیم مرتبط با ذات و صفات الهی را حق می‌داند که به طور کامل صادق و مطابق با واقع است و خطا و بطلانی ندارد «نزل علیک الكتاب بالحق» (آل عمران/۳) «خداوند این کتاب را به حق بر تو فرو فرستاد» ایشان در بیان تفکیک حق و صدق در *المیزان* تصریح نموده که علم و آگاهی در صورت مطابقت با خارج صدق و اگر خارج با آن مطابق باشد، حق است. علامه صادق بودن گزاره‌های قرآنی را در تفسیر سوره فصلت چنین بیان کرده است: «هیچ

گونه تناقض و دروغ و بطلان و تحریفی در معارف قرآنی راه ندارد» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۶۳-۱۰/۱۷۹/۱۸۹).

همان طور که راه های شناخت متعدد است و تنها روش حس و تجربی نیست، عوالم هستی هم به عالم ناسوت و موجودات مادی خلاصه نمی شود و عوالم برتر هستی هم چون جهان غیرمادی و مثالی و جهان عقلانی یا فوق مثالی نیز وجود دارد. علامه طباطبایی به عدم ارتباط مستقیم معارف دینی با طبیعیات اشاره دارد. علامه در یکی از نمونه آثار خویش از واضح ترین خرافه سخن می گوید و اظهار می دارد اگر کسی اعتقاد داشته باشد چیزی که از طریق حس و تجربه به دست نیامده است، وجود ندارد؛ این اعتقاد بدون دلیل بوده و از واضح ترین خرافات است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ب، ۵۰). علامه در *بدایه الحکمه* به خطای انسان اشاره می کند که در مواجهه با عالم که به راستی وجود دارد، دچار تزلزل و اشتباه می شود و واقعیت های نامحسوس هم چون عقل، روح، خدا و... را امری غیر حقیقی تصور کرده و امور غیر واقعی مانند شانس و غول و... را حقیقی تلقی می نماید (طباطبایی، ۶، ۱۴۲۸).

۵.۵. ظنی بودن روش تجربه و خطا کار بودن حس

از دیدگاه علامه، روش تجربه یقینی و قابل اعتماد نیست و اساس و بنیاد علوم تجربی بر محسوسات استوار است و در این فرایند حس خطا می کند. وی در ارتباط با غیر یقینی بودن علوم تجربی به سخن فلیسین شاله در کتاب *متدولوژی* اشاره دارد که در مورد علمی هم چون فیزیک و شیمی اظهار داشته است: «این علوم هم چون ریاضیات به یقین و قطعیت نمی رسند، زیرا مبدأ آن ها محسوسات است و حس خطا کار است» شاله تمامی اکتشافات و اختراعات را تنها دارای ارزش عملی و بهبود وضعیت زندگی می داند و معتقد است در علوم طبیعی فرضیه جاودانی وجود ندارد و تمام موقت هستند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ۱۲۴).

علامه در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* به نظریه نسبیت و سخن انیشتین نیز اشاره دارد که در مورد نظریه خویش تنها اظهار داشت: «تجربه های فعلی آن را تأیید کرده است» (همان، ۵۸). از این منظر، علاوه بر حس و تجربه، نتایج کسب شده از استدلال تجربی هم که از جمع استقراء و حکم عقلی پدید می آید، هم چنان ظنی و غیر یقینی است. در

واقع خود روش تجربه هم آزموده و اثبات نشده است. این در حالی است که از منظر علامه طباطبایی زبان دین زبانی قطعی و یقینی است.

۶.۵ تقدم روش عقلی حتی بر روش وحی

به تأکید علامه طباطبایی دینداری بعد از معرفت خداوند است و اولین راه شناخت الهی، راه عقل است و حتی روش عقلی مقدم بر روش وحی است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۳۵ و ۷۳). ایشان تصریح می‌کند که افزون بر سیصد آیه ی قرآن متضمن دعوت به تفکر و تعقل است. نیروی عقل به کمک محسوسات و امور جزئی تصورات کلی و در رتبه بعد تصدیق‌ها و حکم‌های کلی را پدید می‌آورد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۴۸/۱، ۲۶۳/۵).

بر این اساس نمی‌توان همه موجودات را محدود به محسوسات نمود و تنها راه شناخت آن‌ها را روش حسی و تجربی دانست. علم به اشیاء خارجی و اوصاف و ویژگی‌های آن‌ها با حواس پدید می‌آید و قرآن در این مورد می‌فرماید: أَلَمْ تَرَ، أَفَلَا يَرَوْنَ، أَفَرَأَيْتُمْ، أَفَلَا تُبْصِرُونَ. علم به ماورای ماده و علوم کلی با عقل آشکار می‌شود و تعبیرات قرآن در این باره عبارتند از: لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ، لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ، يَفْقَهُونَ، لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ و... و هدایت انسان و وصول به کمال و سعادت با وحی و الهامات الهی تحقق می‌یابد (همان، ۱۶۶/۱۶).

۶. رویکرد غیرشناختاری و ابزارانگارانه زبان دین

رویکرد غیر شناختاری زبان دین حاوی نظریه‌های متعددی است که وجه مشترک تمامی آن‌ها نگاه کارکردی به زبان دین بدون توجه به واقع‌نمایی و حکایت‌گری آن است. در این رویکرد، زبان دین ابزارانگارانه و غیر شناختاری است و واقعیتی ورای این زبان تصور نمی‌شود. عوامل پیدایش و شکل‌گیری این رویکرد و رواج آن را می‌توان از منظر علامه طباطبایی در محورهایی از جمله سیطره حس‌گرایی و مذهب اصالت تحصیل و توجیه تجربی نداشتن برخی مفاهیم دینی، بی‌توجهی به عقل در فرایند فهم دین، تحویل‌کاهشی دین به نوعی تجربه درونی شخصی و فردی، قابل توجیه نبودن برخی مفاهیم و گزاره‌های دینی و درک ناپذیری پاره‌ای از آن‌ها و وجود برخی تشبیهات و تمثیل‌ها در متون دینی و تعارض پاره‌ای از مدعیات دین با علم، خلاصه و احصاء نمود.

مهم ترین نظریه های کارکردی و ابزاری زبان دین که در غرب رایج است، نظریه احساس گرایانه و نظریه نمادانگاری زبان دین است که تمام گزاره های دینی را صرف احساس یا رمز و نماد معرفی می کند و با تأکید بر این که هیچ بهره معرفتی ندارد، هیچ گونه واقعیتی ورای آن تصور نمی کند. علامه با این نظریه که زبان دین را موهوم و خیالی و اسطوره ای در چارچوبی تخیلی معرفی می کند و بهره معرفتی ندارد، به شدت مخالف است. از نظر ایشان مشکل اساسی این رویکرد عدم درک صحیح مفاهیم فلسفی و دوری از قوه عقل و استدلال است که موضوع نبوت، ارسال کتب و فلسفه وجود پیامبران را نیز بی معنا خواهد نمود.

برخی از نمونه مشکلات و چالش هایی که از منظر علامه در این رویکرد مشهود است، عبارتند از:

- نظریات رویکرد غیرشناختاری بیش از همه آثار و نتایج کارکردی و عملی دین را در زندگی انسان مورد توجه قرار می دهد و این در حالی است که به تصریح قرآن، دین منشأ الهی دارد و هدف والای آن سعادت و معرفت زایی آن است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۹۰/۱۶).

- پیامد نظریه های غیرشناختاری، انکار اصل دین، توجیه ادیان دروغین، گسترش خرافات و رواج نوعی نسبی گرایی دینی است. به گونه ای که می توان موضوعی را در مکانی دارای کارکرد و نتیجه معرفتی نمود و همان موضوع را در محل دیگر بدون کارکرد خواند و این گونه اجتماع نقیضین هم مجاز می شود (طباطبایی، ۱۳۷۹، ۲۵).

- رویکرد غیرشناختاری زبان دین از نوع کاهشی و تقلیل دهنده است که مقام و جایگاه دین را در سطح برخی فواید و کارکردها فرو می کاهد و بدون توجه به شناختاری بودن و واقع نمایی دین به دیدگاه های پوزیتیویستی و اصالت تجربه صرف ختم می شود. به اعتقاد علامه، انسان همواره به واقعیت و عالم خارج نظر دارد و این امر با بهره گیری از تفکر فلسفی قابل پیگیری است. تفکری که ما را با عالم خارج روبرو می کند و موقعیت های وجودی و روابط هستی را آشکار می سازد (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف، ۷۶).

- کارکرد داشتن دین با واقع نما بودن دین قابل جمع بوده و منافی یکدیگر نیست. اگر چه نتایج کارکردی داشتن معیاری برای تشخیص عینیت و واقعی بودن چیزی نیست و تجربه نیز تنها ملاک واقعیت محسوب نمی شود. بسیاری از گزاره های دینی از

طریق عقل و نقل قابل شناسایی و معرفت‌اند. گزاره‌های دینی متشکل از گزاره‌های حقیقی است و همه این گزاره‌ها و واقعیت آن‌ها با عقل، نقل و در مواردی حتی با تجربه قابل اثبات است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۴/۲۷۳/۸؛ ۵۳/ ۵۹ - ۲۰/۲۶۱)

- نظریه‌های غیرشناختاری در درون خود با تناقضی ذاتی روبرو هستند. در این رویکرد از یک سو زبان دین شناختاری و واقع‌نما نیست و از طرف دیگر با قبول کارکردهای مختلف و بیان تفاسیر متعدد، دین به نوعی معرفت بخش می‌شود و به واقعیتی اشاره می‌کند. به طور نمونه در نظریه ابراز احساسات تلاش می‌شود دین با کارکرد احساس‌گرایانه قابل شناسایی شود. هر چند ابراز احساسات درونی نیز امری فردی و شخصی است و موجب شناختاری بودن گزاره‌ها نمی‌شود و باز در درون خویش از تناقضی واضح رنج می‌برد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ۱۷۹).

۷. ساختار زبان دین و تحلیل هویت آن

یکی از مهم‌ترین مباحث زبان دین از منظر اندیشمندان شرق و غرب، شناسایی و تحلیل هویت زبان دین و بررسی نوع ارتباط جمله‌ها و عبارت‌ها در مقام مواجهه با مخاطبان است. این که خداوند با چه زبانی با بندگانش سخن می‌گوید و انسان چگونه می‌تواند با زبان بشری و مفاهیم متعارف محدود و مادی، خداوند نامتناهی را توصیف کند (هوردرن، ۱۳۳۸، ۱۵۱؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۴، ۱۲۹).

از دیدگاه علامه طباطبایی زبان دین، زبان خاص و ویژه‌ای نیست که نامانوس و غریب باشد. این زبان، زبان متعارف عرفی است. زبان تفاهم و زبان عام و حاوی اصول زبان رایج عرف است که شناختاری و توصیف‌گر واقع بوده، بین مردم متداول و برای همگان قابل فهم است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۴۹؛ ۴۹؛ ۱۴۱۷، ۴۷/۳).

این نظریه هر چند مشهورترین و قدیمی‌ترین نظریه در باب زبان قرآن است و همواره مبنای تفسیری اغلب مفسران بوده اما به نظر می‌رسد تا قبل از ایشان صورت منسجمی نداشته و اشکالات بسیاری از جمله سطحی و سست شدن دین، قدیمی شدن محتوا، عجین گشتن دین با خرافات و عقاید باطل، بر آن وارد بوده است.

علامه در آثار خویش دلایل مخالفت با عرفی بودن زبان دین را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و تأکید می‌کند الفاظ الهی در معانی باطل و خرافی به کار برده نشده و در کنار معنای ظاهری و اصلی خود از معانی عمیق دیگری نیز برخوردار است؛ مفاهیم عمیقی که با

ژرف اندیشی درک شده و به تمامی انسان ها در همه زمان ها و مکان ها تعلق دارد. وی به صراحت توضیح می دهد زبان قرآن هر چند به صورت متقن به زبان عربی است اما در بردارنده اصول و قوانین مشترکی است که در بین تمام زبان ها عمومیت دارد. زبان قرآن به معنای لهجه و لغت مخصوصی نیست؛ زبان لابشرط از لغت و گویش خاص است. این زبان در عین عربی بودن در راستای ارتباط و انتقال پیام به دیگران برای همه انسان ها در همه زمان ها و مکان ها کاربرد داشته و مخاطبان را با سیاق عقلایی و بهره گیری از سبک ها و شیوه های مختلف زبان، مژده و بیم می دهد (طباطبایی، ۱۳۸۸ ج، ۲؛ ۱۴۱۷، ۳/۸۲).

در راستای تبیین نظریه عرفی بودن زبان دین، شاخص ترین ادله علامه دلایل تاریخی، عقلی و نقلی است. در بیان ادله تاریخی، علامه در آثار خویش به وجود دوره های مختلف تاریخی اشاره می کند که پیامبران الهی در مقاطع مختلف زمانی و مکانی همواره حضور داشته و به زبان مردم و در قالب ساده ترین الفاظ سخن می گفته اند. این سخنان در هر زمان و مکان برای افراد به تناسب مقدار درک و فهمشان قابل دریافت بود و این گونه دین ساده و قابل فهم تلقی می شد. به همین دلیل است که در طول دوران ها معارف و شناخت در قالب ساده ترین الفاظ در لایه لای تاریخ ناپدید نشد و به دست ما رسید.

در بیان دلایل عقلی عرفی بودن زبان دین، علامه طباطبایی با استناد به ادله نظری اظهار داشته قرآن به منظور هدایت و سعادت بشر نازل شده و بی معنایی، واقع نما نبودن و غیر شناختاری بودن آن، امری قبیح است. الفاظی که سطح بیرونی و لایه ی ظاهری آن با زبان عرف درک می شود؛ و البته کلام حق بوده و دارای بواطنی مکنون و ذومراتب نیز می باشد. در این فرایند زبان دین و زبان قرآن که زبان هدایت معنوی است برای همگان بر اساس حکمت الهی قابل درک خواهد بود و ابهامات و تعارضات حل خواهد شد. «ان القرآن مما یناله الفهم العادی» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۵/۲۰). بر این اساس موارد مشترک و فهم متقابلی وجود دارد و تعالیم الهی متناسب با سطح ساده ترین فهم ها که همان زبان ساده و فهم متعارف عام است، بیان می شود و تکلم خداوند با مردم و سخن گفتن الهی با زبان غیر قابل فهم و غیر عرفی کاملاً قبیح و نقض غرض می باشد.

علامه در این خصوص به ادله ی دیگر عقلی هم چون عدل الهی، رحمت ربوبی و قاعده لطف، دعوت الهی به تحدی نیز اشاره دارد و معتقد است لطف و مرحمت الهی و مکلف بودن انسان و... بر شناختاری و قابل فهم بودن دین صحنه می گذارد. زیرا انزال قرآن به منظور هدایت انسان به سوی کمال و سعادت بوده و تکامل و راه یابی بشر به حقایق

عالی منوط به شناختاری و قابل درک بودن زبان دین است. عقل تصریح دارد که رفتار و گفتار انسان دارای عقاب و ثواب است. اگر امر و نهی الهی واضح و قابل فهم نباشد، عقاب الهی قبیح خواهد بود و ساحت الهی از این امر مبری است (طباطبایی، ۱۳۸۸، د، ۷۷).

افزون بر حکم عقل، ادله نقلی اعم از آیات و روایات متعدد نیز از منظر علامه بر نظریه عرفی بودن زبان دین دلالت دارد. ایشان با استناد به آیات متعدد و اوصافی مانند نور، بینه و هدی، بصائر، بیان و تبیان که به صراحت در قرآن آمده، بیان زبان دین و قرآن را در کنار و حیانی بودن، از نوع زبان عرفی و قابل فهم می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۲/۳۲۴-۳۲۵).

در کتاب قرآن واژه ی لسان در معانی سه گانه ای هم چون لغت، گفتار و ابزار تکلم به کار رفته است. در سوره ابراهیم واژه لسان به معنای لغت به کار برده شده است. در سوره قصص آیه ۳۴ نیز واژه لسان به معنای سخن گفتن و گفتار است. در سوره ی بلد آیه نهم نیز واژه لسان با تعبیر «و لساناً و شفقتین» به معنای ابزار تکلم به کار رفته است (طوسی، ۱۳۷۶، ۶/۲۷۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲۰/۲۹۰).

آیه ۵۲ سوره ابراهیم و بسیاری دیگر از آیه های قرآن نیز هم چنان این نظریه را تأیید می‌کند: «هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ وَيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ» این قرآن پیامی رسا و بسنده برای مردم است تا به آن پند یا بیم داده شوند و بدانند که او خدای یگانه است و تا خردمندان اندیشه کنند و پند گیرند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۲/۷).

هم چنین خداوند، قرآن را در سوره قمر آیه ۱۷ ساده و قابل فهم معرفی می‌کند «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ» و بیان می‌دارد که در این قرآن اختلافی نیست و در آیه ۸۲ سوره نساء می‌فرماید فهم عادی به درک قرآن دسترسی دارد «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (همان، ۱۹/۶۷؛ ۱/۷۱).

بر این اساس قرآن، تدبر را که خاصیت تفهم دارد می‌پذیرد و با تدبر اختلافات آیات را که در نظر سطحی و ابتدایی ممکن است متصور شود، حل می‌کند.

علامه در *المیزان* در تفسیر آیه چهارم سوره الرحمن نیز «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» را اظهار داشته که واژه بیان نیز به معنای آشکار نمودن امور مرتبط با درون بوده و به زبان دلالت می‌کند (طباطبایی، المیزان، ۹۵/۱۹).

پس در دین اسلام منظور از زبان دین، زبان لغوی و عربی نیست؛ بلکه سبک و شیوه و نوع جملات و گزاره های دین اسلام و کتاب آسمانی آن قرآن است که برای هدایت و راهنمایی انسان ها و انتقال پیام به مخاطبان مورد بهره برداری قرار گرفته است. زبانی که از

یک سو شبیه زبان متعارف و عرف و ترکیبی از روش های گوناگون است و در جملات آن اخبار و انشاء، حقیقت و مجاز، تمثیل و رمز و... با ابعاد و کارکردهای مختلف همگی به کار رفته است و از سوی دیگر کلامی متعالی، سرچشمه یافته از علم الهی است که بر منوال کلام بشر نبوده و در عین انفصال بدون آن که نافی یکدیگر باشند، با یکدیگر اتصال و ارتباط دارند.

۸. روش شناختی رویکرد علامه نسبت به زبان دین

یکی از نتایج مهم معرفتی رویکرد علامه نسبت به زبان دین و ساختار آن، روش تشبیه معقول به محسوس برای تفهیم غرض به مخاطب است که علامه تحت عنوان تمثیل از آن نام می برد. تمثیل در لغت به معنای تشبیه کردن و مثال آوردن (معین، ۱۳۷۵، ۱/۱۱۳۹) و داستان (انوری، ۱۳۸۲، ۱/۶۶۱) است. در کلام عربی مثل به معنای ایستادن و در اصل به معنای مثل و مانند و مشابه است (راغب اصفهانی ۱۴۱۲، ۲۳۷ ماده مثل). علامه طباطبایی هر چند زبان دین را زبان متعارف و عرفی می داند اما این زبان را کاملاً مطابق و سازگار با ذات و فطرت انسان معرفی می کند؛ زیرا هدف اساسی دین هدایت همه انسان ها در همه زمان ها و مکان ها می باشد و یگانه زبانی که این ویژگی را دارد، زبان فطرت است که فرهنگ عمومی و مشترک همه انسان هاست از طرفی او زبان دین را متناسب با حکمت و عقل مهم ترین ابزار ادراکی بشر نیز معرفی نموده و از سوی دیگر این زبان را مطابق با فطرت انسان می داند. این زبان به تعبیر وی از نوع زبان عرفی عقلا است و با سیاق عقلایی خود می تواند راه حلی برای توصیف امور غیبی، رفع الفاظ مبهم و تعارضات و حل مشکلات تفسیری و معانی تأویلی زبان قرآن شود. به طور نمونه الفاظی هم چون **یدالله**، **استواءالله** و... برای خدا قابلیت کاربرد ندارد و معنای ظاهری آن ها برای خداوند محدودیت و نقص بشری است، پس باید این الفاظ به معانی تأویل شوند که برای خداوند نیز قابل استفاده باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱/۹ و ۱۰؛ ۲۰/۳).

البته علامه در کتاب **قرآن در اسلام** همه آیات کتاب الهی اعم از محکم و متشابه را دارای تأویل و حقیقتی می داند که از آن نشأت و سرچشمه گرفته است (طباطبایی، ۱۳۸۸ ج ۶۰ و ۶۵). در این فرایند فطرت و عقل هم چون سنجه هایی عمل می کنند و درک پاره ای از آموزه های دین و فهم بخشی از معارف الهی به یاری این دو قابل تحقق است. همان گونه که اهل زبان برای تقریب به ذهن مخاطبان ناآشنای خود مثال هایی در قالب

تمثیل و مجاز و... مطرح می‌کنند، زبان دین هم از همین شیوه عرفی بهره می‌برد. زبان دین به صورت کاملاً عادی شبیه به زبان رایج عرف است و به منظور ایجاد ارتباط و بیان مطالب، از سبک‌ها و شیوه‌های متعدد زبان هم چون تشبیه، تمثیل در انواع گوناگون قصه و مثل و... بهره می‌برد (شمیسا، ۱۳۸۳، ۲۷۱) و از نظر متن و محتوی هرگز با عقل که حجت دیگر خداوند است، در تعارض نیست.

در زبان عربی هم تمام قواعد و اصول دستور زبان در نحوه کاربرد الفاظ و چینش واژه‌ها و کلمات مشهود است و صناعات ادبی و برخی معانی مجازی از جمله تشبیه و تمثیل و... به منظور تفهیم مطالب و انتقال مقصود در آن به کار رفته است.

این صنعت بلاغی که قرآن از آن به منظور پیام‌رسانی بهره گرفته است یکی از اقسام تشبیه است؛ ولی باید دانست هر تشبیهی، تمثیل نیست (جرجانی، ۱۴۱۱، ۹۵). تمثیل یعنی حقایق متعالی به ساده‌ترین شکل به تصویر کشیده شوند. تمثیل نوعی استدلال برای برانگیختن فکر و تحریک اندیشه در راستای وصول سریع‌تر به حقیقت است. تمثیل تشبیهی است که وجه شبه آن از امور محسوس و غیر محسوس شکل گرفته است و معانی و مفاهیم متعالی را به شکل عینی و محسوس ارائه می‌نماید و یکی از شاخص‌ترین شیوه‌های علمی در آموزش است که محاسن و ظرافت‌های خاصی دارد و با حرکت جزء به جزء خویش از قدرت اثبات برخوردار است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۳۲/۱۶).

در تمثیل‌ها همواره غرض و هدفی وجود دارد و تشبیهات ناظر به نکاتی با اهمیت است و مهم‌تر از همه آن است که در کنار تشابهات، تفاوت‌هایی نیز موجود است و از هم متمایزند. زبان قرآن هم زبان عربی و زبانی متعارف و گفتاری است که با سبک و شیوه مخصوص به خود، چارچوب و ساختار زبان تفاهم و تخاطب عقلاً را دارد. زبانی که با توجه به مخاطب و ظرفیت ذهنی و موقعیت آن‌ها، سبک‌های متنوع حقیقت، مجاز، رمز و تمثیل و تمامی شیوه‌های زبان در آن کاربرد دارد و البته همه رمز نیست که قابل فهم و شناخت نباشد. معنای ظاهری و سطحی زبان دین و قرآن را بر اساس حکمت و لطف الهی، همگان دریافته و بر این مبنا ظواهر آیات دارای اعتبار حجت است؛ ولی در فهم حقیقت دین و لایه‌های عمیق‌تر و باطنی دین، انسان‌ها از سطح مشابهی برخوردار نبوده و به حسب افق و مرتبه خود فهم و درکی ذومراتب دارند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ۶۷۵).

تمثیلی بودن زبان دین که از منظر علامه سازگار با ذات و فطرت آدمی است یکی از شیوه‌های تبیین مفاهیم متعالی و معنوی محسوب می‌شود که برای قابل فهم و درک کردن

عالم غیب کاربرد دارد. این روش می تواند متناسب با سطح مخاطبان و افق شناخت و فهم آنان در تمام شئون آدمی به هدایت انسان ها بپردازد. قرآن از این صنعت بلاغی یعنی تمثیل که تشبیه معقول به محسوس است به منظور پیام رسانی و انتقال معانی و مفاهیم رفیع، و قابل فهم و درک نمودن عالم غیب بهره گرفته است (سیوطی، ۲، ۱۴۱۶/۱۳۱ و ۴۱۳-۴۱۵).

تمثیل منطقی حرکت و سیر از جزیی به سوی جزیی است و به آن قیاس اصولی نیز گفته می شود. در منطق مظفر تمثیل چنین تعریف شده است: «ان یتقل الذهن من حکم احد الشیئین الی الحکم علی الاخر لجهه مشترکه بینهما» (مظفر، ۲، ۱۴۰۲، ۲۹۹).

تمثیل هر چند در منطق یکی از انواع حجت و استدلال است که در استنباط احکام فقهی کارآیی دارد؛ اما از منظر علامه طباطبایی نوعی استدلال در راستای برانگیختن فکر و تحریک اندیشه و در مسیر وصول سریع تر به حقیقت است. در تمثیل، معانی ناشناخته و مجهول با آن چه شناختنی و آشنا با ذهن عموم است بیان می شود (معجم الامثال، ۱۴۲۱، ۲۹ و ۳۰). این تمثیل که به قیاس فقهی هم شهرت دارد (طوسی، ۱۳۶۷، ۳۳۳) یکی از شاخص ترین شیوه های علمی در آموزش محسوب می شود که با محاسن و ظرافت های خاص در بردارنده آموزه ها و تعالیم معنوی، اخلاقی فردی و جمعی است و به بطن و اعماق کلمات ظاهری نفوذ می یابد؛ هر چند در این روند، باطن ظاهر را انکار نکرده و در طول یکدیگر اند (طباطبایی، ۳، ۶۳).

قرآن کریم علاوه بر آن که به زبان عربی و دارای ظهری است؛ ولی وجود بسیطی دارد و کتابی مکنون و متعالی است که از علم الهی سرچشمه گرفته و سرشار از حقایقی راستین است. خداوند برای هدایت بندگان قرآن را تنزل داده و به صورت الفاظ درآورده و به دلیل نزول از عوالم بالاتر به عالم ناسوت، این کتاب حاوی بطن و حقایق عظیم و بطونی است. معارفی والا در سطوحی عالی با سلسله مراتبی که در طول یکدیگر هستند و مشترک معنوی و به یکدیگر متصل و وابسته می باشند و یکدیگر را نفی نمی کنند.

۹. نتیجه گیری

علامه طباطبایی متفکری است با دغدغه ی دین که در آثار خویش به صراحت جریان تحصیل گرایی و اندیشه های بی معنا انگارانه و رویکرد غیرشناختاری زبان دین را رد می کند و با تأکید بر تعدد منابع شناخت، به عرفی بودن زبان دین تأکید دارد. مهم ترین نتایج معرفتی و پیامدهای مثبت عرفی بودن زبان دین به تصریح علامه در شناختاری بودن زبان

دین و فهم پذیری آن، تناسب زبان دین با حکمت و عقل، توصیف امور غیبی، رفع ابهامات و حل شدن تعارضات است. علامه هر چند با نظریه ی تقلیلی زبان دین در سطح فهم عرف عام مخالفت نموده و بر خاص بودن زبان دین به دلیل وجود بطون و لایه های درونی آن صحنه گذاشته است؛ اما معنا و مقصود خود را از تمثیل بیان حقایق ناشناخته و توصیف و تشبیه نمودن حقایق معقول به نمودهای محسوس می داند. نوعی استدلال با حرکت جزء به جزء که ذهن را آگاهی بخشیده و قدرت اثبات دارد. شیوه ای برای تبیین مفاهیم متعالی و معنوی و تشبیه معقول به محسوس که هدایت آدمی را در درک عالم غیب عهده دار است و مطالب نامأنوس و حقایق و واقعیت های متعالی و برتر را با تقریب به ذهن وضوح و روشنی می بخشد و امکان فهم متکامل و عمیق را فراهم می سازد.

کتابنامه

- آریان، حمید(۱۳۹۶). *درآمدی بر زبان قرآن*، چ ۱، قم: مرتضی.
- آلستون، ویلیام پی(۱۳۸۰). *فلسفه زبان*، نادر جهانگیری، چ ۱، مشهد: فردوسی.
- آیر، آلفرد جونز(۱۳۸۵). *زبان حقیقت و منطق*، منوچهر بزرگمهر، چ ۱، تهران: شفیعی.
- انوری، حسن(۱۳۸۲). *فرهنگ بزرگ سخن*، چ ۲، تهران: انتشارات سخن.
- باربور، ایان و دیگران(۱۳۶۲). *علم و دین*، بهاءالدین خرمشاهی، چ ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پترسون، مایکل و دیگران(۱۳۹۰). *عقل و اعتقادات دینی*، احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ ۷، تهران: طرح نو.
- تالیافرو، چارلز(۱۳۸۲). *فلسفه دین در قرن بیستم*، انشاءالله رحمتی، چ ۱، تهران: سهروردی.
- جرجانی، علی بن محمد(۱۴۱۱ق). *التعريفات، الطبعة الثالثة*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- دهخدا، علی اکبر(۱۳۷۷). *لغت نامه دهخدا*، چ ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد(۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*، الطبعة الاول، بیروت: دارالشامیه.
- سیوطی، جلال الدین(۱۴۱۶ق). *الاتقان فی علوم القرآن*، چ ۱، بیروت: دارالفکر.
- شمیسا، سیروس(۱۳۸۳). *انواع ادبی*، چ ۱۰، تهران: فردوس.
- طباطبایی، محمدحسین(۱۳۷۹). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ ۷، قم: صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین(۱۳۸۶). *نهایه الحکمه، تعلیقات غلامرضا فیاضی*، چ ۴، قم: انتشارات موسسه امام خمینی.
- طباطبایی، محمدحسین(۱۳۸۷الف). *تعالیم اسلام*، چ ۱، قم: بوستان کتاب.

- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷ب). شیعه: مذاکرات و مکاتبات پروفیسور هنری کرین با علامه طباطبایی (خسروشاهی)، چ ۲، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸الف). علی و فلسفه الهی، چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸ب). بررسی های اسلامی، چ ۲، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸ج). قرآن در اسلام، چ ۳، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸د). شیعه در اسلام، چ ۵، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). میزان فی تفسیر القرآن، چ ۵، قم: مکتبه النشر الاسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۸ق). بدایه الحکمه، چ ۱، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۳۶۷)، اساس الاقتباس، چ ۱، تهران: دانشگاه تهران.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۶). التبیان فی تفسیر القرآن، الطبعة الثالثة، نجف اشرف: المطبعة العلمیه.
- عاطف الزین، سمیح (۱۴۲۱ق). معجم الأمثال فی القرآن الکریم، الطبعة الثانية، بیروت: دارالکتاب اللبنانی.
- فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۷۸). هندسه معرفتی کلام جدید، چ ۱، تهران: دانش و اندیشه معاصر.
- قطب الدین شیرازی (۱۳۹۴). شرح حکمه الاشراف، چ ۳، تهران: حکمت.
- مظفر، محمدرضا (۱۴۰۲ق). المنطق، الطبعة الثانية، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- معین، محمد (۱۳۷۵). فرهنگ فارسی، ج ۱، چ ۱۰، تهران: امیرکبیر.
- هوردرن، ویلیام (۱۳۶۸). راهنمای الهیات پروتستان، طاطه ووس میکائیلیان، چ ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

- Alston, William (1996), *Religious language*, in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, v.8.
- Calhoun, Robert L. (1962), *The Place of language in Religion*, in: Abernethy lang ford (eds) *philosophy of Religion*.
- Craig, E. (1998), *Routledge Encyclopedia of philosophy*, V.8, London and New York.
- Hick, John (1963), *Philosophy of Religion*, prentice- Hall. Chapter 7.
- Kenneth L. Schmitz (1974), *Restitution of Meaning in Religious speech*, in: Frederick Ferre, etal. *The challenge of Religion*.
- Stiver, Dan R. (1996), *The Philosophy of Religious language*, Black Well.
- Tillich, Paul (1951), *Systematic theology*, vol. I, The university of chicago press.