

«مقاله پژوهشی»

کاربرد زبان در معرفت دینی از دیدگاه علامه طباطبایی و توماس آکوئیناس لیلا روستایی پاتپه^۱، محمد محمدرضایی^۲

۱. دانش آموخته دکتری فلسفه دین، دانشگاه تهران؛ مربی گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، کرمانشاه، ایران

(نویسنده مسئول)؛ rostapnu@yahoo.com

۲. استاد گروه فلسفه دین، دانشگاه تهران، پردیس فارابی، قم، ایران؛ mmrezaei@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۲/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۸/۱۴

The Use of Language in Religious Knowledge from the Perspective of Allameh Tabatabai and Thomas Aquinas

Leila Roostaei Patapeh¹, Mohamad Mohamadrezaei²

1. Ph.D. in Philosophy of Religion, University of Tehran; Lecturer at Department of Islamic Studies, Payame Noor University, Kermanshah, Iran (Corresponding Author); rostapnu@yahoo.com

2. Professor of Philosophy of Religion, University of Tehran, Farabi Campus, Qom, Iran; mmrezaei@ut.ac.ir

Abstract

Contemporary research in the philosophy of religion deeply affects the issues created by the distinctive uses of religious language. Therefore, language is a very important and influential category in the field of religious knowledge. Because today, in the field of religion, many new questions about subjects Religious issues are the subject of religious knowledge. What is the meaning of religion and what is it? Is it possible to discover and understand religion? And in this regard, what are the rules and conditions to be considered? How is it possible to distinguish between the crimes of the unbelievers in religious knowledge? The present article seeks to examine how the knowledge of the religious propositions and the significance of this recognition of the "language" category are examined from the point of view of Allameh Mohammad Hussein Tabatabai and Thomas Aquinas. What is considered is the recognition of the epistemological foundations that range Determines the various interpretations of religious texts and finds the logical answers to how to respond to the conformity of the Holy Qur'an to the diverse and varied needs of human beings in different ages. It is also the study of the "" theory as Thomas Aquinas' basic thinking that this topic With regard to the theory of creation, Aquinas is meaningful.

Keywords: Religion, Religious Knowledge, Allegory, Allameh Tabatabai, Thomas Aquinas.

چکیده

پژوهش‌های معاصر در فلسفه دین عمیقاً از مسائلی که آفریده کاربردهای متمایز زبان دینی می‌باشد متأثر گردیده است. لذا زبان مقوله‌ای بسیار مهم و تأثیرگذار در حوزه معرفت دینی است، چراکه امروزه در حوزه دین‌شناسی، پرسش‌های تازه بسیاری در باب امهات مسایل دینی، معرفت دینی و زبان پیش روی ما قرار گرفته است. از جمله اینکه دین چیست و غایت آن کدام است؟ آیا کشف و فهم دین ممکن است؟ و در این راستا چه قواعد و ضوابطی باید در نظر گرفت؟ تفکیک سره از ناسره در معرفت دینی چگونه ممکن است؟ مقاله حاضر در پی آن است که چگونگی شناخت گزاره‌های دینی و میزان تأثیرپذیری این شناخت از مقوله «زبان» را از نگاه علامه محمدحسین طباطبایی و سنت توماس آکوئیناس بررسی کند. آنچه مد نظر است شناخت آن دسته از مبانی معرفت‌شناختی است که محدوده برداشت‌های متعدد از متون دینی را مشخص می‌کند تا پاسخ‌های منطقی و مستند در جهت چگونگی پاسخ‌گویی و شیوه انطباق قرآن کریم بر نیازهای متنوع و متغیر انسان‌ها در عصرهای گوناگون، حاصل گردد. همچنین است بررسی نظریه «تمثیل» به عنوان تفکر مبنایی توماس آکوئیناس که با توجه به نظریه خلقت نزد آکوئیناس معنا می‌یابد.

واژگان کلیدی: دین، معرفت دینی، زبان تمثیلی، علامه طباطبایی، توماس آکوئیناس.

مقدمه

زبان مقوله‌ای بسیار مهم و تأثیرگذار در حوزه معرفت دینی است. زبان دینی از سویی بیانگر اهداف و باورهای گوناگون دینی و شیوه‌های به‌کارگیری کلمات، از سوی آورنده آن است و از سویی دیگر همه نمادهای دینی معنایشان را از کل زمینه‌ای که در آن به‌کار می‌روند، می‌گیرند و هر کدام از آنها تداعی‌گر معنایی هستند که حتی در سنت واحد هم از دوره‌ای تا دوره دیگر، تفاوت آشکار دارد. در واقع یکی از ویژگی‌های دنیای جدید پیدایش نگرش برون‌دینی به مقولات دینی است. در این میان بحث در باب زبان دین و مکانیسم فهم و تحلیل آن بسیار حایز اهمیت است. زبان دینی در آثار اندیشه‌وران مغرب‌زمین، اغلب به‌مثابه زیرمجموعه فلسفه دین و بلکه یکی از برجسته‌ترین عناوین مورد سخن آن‌است که نقش کلیدی مبنایی در فهم متون دینی، از جمله قرآن دارد. می‌توان گفت بحث‌ها عموماً پیرامون یکی از دو موضوع زیر متمرکز است: یکی از این بحث‌ها که متفکران قرون وسطی با آن آشنایی داشته و امروزه به‌طور جدی با استفاده از روش‌های جدید فلسفه مورد پژوهش قرار می‌گیرد، به معنای خاصی مربوط است که اصطلاحات توصیفی هنگامی که در مورد خداوند به‌کار برده می‌شوند، افاده می‌کنند. مسئله دیگر که دارای تاریخ طولانی نیز هست اما فلسفه تحلیلی معاصر به آن صراحت و فوریت داده، به نقش و کارکرد بنیادین زبان دینی مربوط است؛ به‌ویژه اینکه آیا آن دسته از احکام دینی که به‌صورت قضایای حقیقی هستند (مانند «خداوند نوع بشر را دوست دارد») به نوع خاصی از واقعیت علمی اشاره دارد یا شاید نقش کاملاً متفاوتی را ایفا می‌کند؟ (هیگ، ۱۳۸۱: ۱۹۷).

رویکردهای زبان دینی بر نوع فهم ما از زبان قرآن تأثیر گذاشته و از جمله مبانی نظری فهم قرآن

تلقی می‌شود. توضیح اینکه، قرآن انواع گزاره‌هایی در حوزه عقاید، احکام و اخلاق دارد که از مجرای وحی الهی فرود آمده و پیامی را به بشر ابلاغ کرده است. زبان دین، ماهیت این گزاره‌ها و پیام و صفات آنها را بررسی می‌کند. از این‌رو زبان دین، از موضوعات کلیدی برای فهم قرآن و بررسی عقاید دینی بشمار می‌آید و برای فهم و استنباط معنا از قرآن، لازم است گزاره‌های موجود در آن، از دو جهت بررسی شود؛ یکی از حیث سند و دیگری از نظر دلالت. بحث سندی قرآن در کتاب‌های مربوط به علوم قرآنی به تفصیل بیان شده است و در آن آثار، نزول قرآن بر پیامبر، تدوین آن، مصونیت آن از تحریف در طول تاریخ و سایر موضوعات مورد پژوهش قرار گرفته است (معرفت، ۱۳۷۶: ۵۵). اما آنچه در مورد زبان قرآن (زبان دین) مطرح است نگاه به جنبه دلالتی آیات، آن‌هم از زاویه‌ای خاص است.

اهتمام به تبیین زوایای زبان قرآن و ویژگی‌های گزاره‌های قرآنی، می‌تواند تأثیر بنیادینی بر حل بسیاری از پرسش‌ها و چالش‌های معاصر، حتی در حوزه‌های گسترده‌تری چون قلمرو شریعت، رابطه آموزه‌های وحیانی با داده‌های عقلانی و علمی بشر، اثبات‌پذیری مدعیات دینی، معرفت‌شناسی و فهم متون مقدس، هرمنوتیک کتاب و سنت و... برجای نهد.

در این زمینه بررسی آرا و عقاید علامه محمدحسین طباطبایی، به‌عنوان کسی که عمر خود را وقف پژوهش‌های دینی و قرآنی کرده است، حایز اهمیت است. او وحی قرآنی را دارای سرشتی زبانی می‌داند، یعنی خداوند جملات معناداری را به‌صورت زبانی خاص (زبان عربی) بر پیامبر القا کرده است. اساساً چون قرآن، کلام وحی به زبان عربی است، توانسته اسرار آیات و حقایق معارف الهی را ضبط و حفظ کند. علامه رکن اصلی تفسیر

حقیقی از دین، لازم است چگونگی پاسخ‌گویی دین به نیازهای متغیر زمان حاضر و تأثیر زمان در معرفت دینی مورد بررسی قرار گیرد.

از جمله پرسش‌هایی که در این زمینه با آن مواجهیم این است که: دین به‌عنوان مجموعه‌ای از گزاره‌ها و آموزه‌هایی که در مقطع تاریخی خاص، از ناحیه مبدهی مقدس فرود آمده است، چگونه می‌تواند با تطورات زمان و تحولات حیات انسان که صورت تکاملی نیز دارد، هم‌ساز شود و همواره پاسخ‌گوی نیازها و پرسش‌ها و مسایل جدید بشر باشد؟ آیا وجود تعارض میان برداشت‌های بشر از دین در ادوار مختلف، مستلزم سیالیت و نسبیت دین یا معرفت دینی نخواهد بود؟

علامه طباطبایی بر این نکته تأکید می‌کند که گذشت زمان و قانون تکامل و تحول، قرآن را کهنه نمی‌سازد، زیرا اساس این سنت لایتغیر الهی، برخلاف قوانین اجتماعی، بر توحید فطری و اخلاق فاضله‌گریزی بنا شده است. در عین حال، وی برای شناخت مقتضیات زمان در زدودن شبهات دینی اهمیت خاص قائل است (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۲۴).

لازم به ذکر است که در این پژوهش، هدف، بررسی کاملاً تطبیقی این دو فیلسوف نیست بلکه در جهت روشن شدن آرای هر یک در حوزه زبان دینی گام برمی‌دارد.

پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهشی در زمینه کاربرد زبان در معرفت دینی از دیدگاه علامه طباطبایی و توماس آکوئیناس صورت نگرفته است، اما در زمینه معناداری زبان قرآن از نظر علامه طباطبایی پژوهش‌هایی انجام شده است.

محمدحسن قدردان قراملکی (۱۳۸۱) در مقاله‌ای با عنوان «زبان قرآن از منظر علامه طباطبایی»، به

قرآن را در خود قرآن می‌داند؛ یعنی آیات قرآن، زبان بیان یکدیگرند. او بر این باور است که قرآن الفاظ جدیدی برای معانی وضع نکرده است، اما برخلاف کلام بشر که مبتنی بر علم محدود و میزان عقلی که از معانی دارد، کلام خدا بر علمی استوار است که محیط بر همه چیز است. از این رو اختلاف تعبیر از قرآن، از ناحیه کلمات نیست بلکه از ناحیه اختلاف در مصادیق آنهاست (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۹۷).

اما به اعتقاد آکوئیناس هنگامی که کلمه‌ای (مانند خیر) هم در مورد مخلوقات و هم خداوند به‌کار می‌رود، این کلمه به‌طور یکسان (یعنی دقیقاً به معنای واحد) در این دو مورد به‌کار نمی‌رود. خداوند عیناً به معنایی که ممکن است موجودات بشر را خیر بنامیم، خیر نیست؛ از سوی دیگر، ما صفت «خیر» را به دو معنای کاملاً متفاوت در مورد خداوند و انسان به‌کار نمی‌بریم. نوعی ارتباط آشکار و قطعی میان خیر الهی و خیر بشری وجود دارد که یادآور این حقیقت است که خداوند انسان را آفریده است. بنابراین، به نظر آکوئیناس «خیر» در مورد خالق و مخلوق به‌طور یکسان، و نه به معنای متفاوت بلکه به معنای

تمثیلی، به‌کار می‌رود (هیگ، ۱۳۸۱: ۲۰۰). آنچه امروزه نیازمند آن هستیم، ارائه بیانی روزآمد و متناسب با نیازها و تقاضای دوران معاصر از معارف و دستاوردهای سنتی معنوی بشر است. انسان امروز، با ذهنیت تمدن عظیم، از دین سراغ می‌گیرد. این تمدن و فرهنگ با تمام مقتضیات و مدعیاتش، تفاسیر و تبیین‌های کهن دینی را مورد تردید قرار می‌دهد. بنابراین برای پاسخ به پرسش‌های ابهام‌آمیزی که در ذهن جامعه جوان دینی شکل می‌گیرد و حفظ معرفت‌های کهن و ارزش‌های قدیم از گرفتار شدن در دام مدرنیسم، و همچنین برخورد صحیح با تردیدهای علمی، کلامی و فلسفی روزگاران در حوزه کسب معرفت

بررسی نظر علامه در حوزه تفسیر زبان دین پرداخته است. او معتقد است: علامه نظریه خود درباره زبان قرآن را به صورت شفاف بیان نکرده است؛ از نظر علامه زبان قرآن عرفی است اما این عرف با عرف عام تفاوت دارد؛ علامه کاربرد زبان اسطوره‌ای در برخی آیات قرآن را پذیرفته است.

سالاری‌راد و رسولی‌پور (۱۳۸۶) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی و تحلیل کارکرد زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی» معتقدند جامع‌ترین دیدگاه در حوزه زبان قرآن، نظریه علامه است. آنها بیشتر به جنبه زبان قرآن از دیدگاه فلسفی و معرفت‌شناسی پرداخته‌اند.

محمدرضایی و همکارانش (۱۳۹۲) در مقاله «بررسی نظریه تمثیل در زبان دین از منظر علامه طباطبایی و توماس آکویناس» با رویکرد تطبیقی و به‌طور خاص، صرفاً به نظریه تمثیل از دیدگاه این دو اندیشمند پرداخته و معتقدند هر دو در تحلیل اوصاف الهی، اشتراک لفظی آنها را رد نموده و زبان دین را شناختاری و ناظر به واقع می‌دانند. ما در این نوشتار برآنیم که به مبث کلی زبان دینی از دیدگاه این دو اندیشمند بپردازیم و در این راستا سعی نموده‌ایم علاوه بر تشابهات، به تمایزهای دیدگاه ایشان در این زمینه نیز بپردازیم.

محمدرضایی و همکاران (۱۳۹۳) در مقاله دیگری با عنوان «علامه طباطبایی و زبان نمادین و انشایی در قرآن» به بررسی دیدگاه علامه طباطبایی درباره زبان قرآن با تکیه بر تفسیر المیزان پرداخته‌اند. نگارندگان معتقدند علامه طباطبایی عرف عام قرآن را پذیرفته است؛ البته زبان قرآن با عرف عام تفاوت‌هایی دارد. ایشان بیشتر با توجه به جنبه‌های اثبات معناداری زبان قرآن (اخبار، انشا، نماد، رمز) به معناداری زبان از نظر علامه طباطبایی پرداخته‌اند. آنان همچنین اسطوره‌ای بودن زبان قرآن از نظر علامه طباطبایی را رد می‌کنند.

نصرت نیل‌ساز و همکاران (۱۳۹۴) در مقاله‌ای با عنوان «معناشناسی زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن» به بررسی نظریه عرفی بودن زبان قرآن با توجه به شواهد و قراینی که در تفسیر البیان وجود دارد، پرداخته و معتقدند از منظر علامه، قرآن به‌رغم اینکه از اصطلاحات رایج میان عرب بهره گرفته است، آنها را طبق عرف خاص خود به‌کار برده است؛ افزون بر این، آیات قرآن لایه‌های معنایی مختلفی دارند.

شهاب شهیدی در «زبان دین از منظر علامه طباطبایی» (۱۳۹۴) معتقد است زبان قرآن زبان عرفی است؛ راه دستیابی به لایه‌های عمیق‌تر قرآن، تزکیه و تطهیر نفس است نه کاوش در کلمات و عبارات قرآن.

دین از نگاه علامه طباطبایی و آکوئیناس

در میان اندیشمندان غربی دو طرز تلقی نسبت به دین وجود دارد: دیدگاهی که دین را مجموعه گزاره‌ها و عطیه‌ای الهی می‌داند که از بیرون (از جانب روح الهی) به انسان تفصل شده است. در این دیدگاه انسان دین را می‌پذیرد و نقش او تنها تسلیم و رضا در مقابل اراده و خواست الهی است. دین نیز مجموعه اعتقادات، خاصه اعتقاد به موجود متعالی و فوق الهی است؛ چنانکه به اعتقاد هربرت اسپنسر، دین اعتراف به این حقیقت است که تمام موجودات، تجلیات نیرویی هستند که فراتر از علم و معرفت باشد (هیگ، ۱۳۸۱: ۲۳).

در اواخر قرن هیجدهم میلادی، بعد از انتقادات زیادی که به رویکرد گزاره‌ای به دین شد، فلاسفه دین به‌جای تأکید بر دیدگاه معرفتی، نگرش شهودی و عاطفی به دین را وجه همت و نظر خود قرار دادند. از آن پس اندیشمندان از تعاریف نظری و اعتقادی گریختند و عوامل

به حقیقت جهان و انسان و مقررات متناسب با آن که در مسیر زندگی مورد عمل قرار می‌گیرد، می‌داند (همو، ۱۳۵۴: ۲۰-۳۵). طبق این نظر، دین سستی اجتماعی است که انسان در هیچ حالی از آن بی‌نیاز نیست و در زندگی اجتماعی‌اش بر اساس آن سیر می‌کند. سنت‌های اجتماعی متعلق به عمل است و زیربنای آن عبارت‌است از اعتقاد به حقیقت هستی عالم خود انسان که یکی از اجزا عالم است؛ به‌همین دلیل است که در اثر اختلاف اعتقادات درباره حقیقت هستی، سنت‌های اجتماعی نیز مختلف می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷/۱۵).

بنابراین مؤمن و کافر و حتی کسانی که صانع را منکرند، بدون دین نیستند؛ زیرا زندگی انسان بدون داشتن راه و رسمی، خواه از ناحیه نبوت و وحی باشد یا از راه وضع و قرارداد بشری، اصلاً صورت نمی‌پذیرد؛ چنانکه خداوند در نیز می‌فرماید: «الذین یصُدونَ عَن سَبِيلِ اللّهِ وَ یبغونها عِوَجاً وَ هُم بِالآخِرَةِ کافرون» (اعراف/ ۴۵). از نظر علامه «سبیل الله» در عرف قرآن، دین است و آیه شریفه دلالت بر این دارد که ستمکاران، حتی آنان که به خدا معتقد نیستند، دین خدا (دین فطری) را با صفت تحریف اجرا می‌کنند؛ همان برنامه زندگی که آنان اجرا می‌کنند، دین آنان است (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۳۶-۳۷).

از آنجاکه اعتقاد به ادیان الهی، به‌ویژه اسلام، زندگی انسان را به جهانی فراتر از جهان پیش از مرگ می‌کشاند، در چنین دیدگاهی دین هم مشتمل بر قوانین و مقرراتی است که با اعمال و اجرای آنها سعادت و خوش‌بختی دنیوی انسانی تأمین می‌شود و هم مشتمل بر سلسله عقاید و اخلاق و عبادات است که سعادت آخرت را تضمین می‌کند؛ نظر به اینکه حیات انسان یک حیات متصل است، هرگز این‌دو جنبه دنیوی و اخروی از همدیگر جدا نمی‌شوند (همان: ۳۵-۳۶).

دین حاوی گزاره‌های عقیدتی، اخلاقی و

تجربی، عاطفی، شهودی و حتی اخلاقی را در دین مهم و عمده به‌حساب آوردند؛ چنانکه شلایرماخر دین را احساس اتکای مطلق می‌داند (همانجا). ویلیام جیمز، پراگماتیست معروف، می‌گوید: مذهب عبارت است از تأثرات و احساسات و رویدادهایی که برای هر انسان در عالم تنهایی و دور از همه بستگی‌ها برای او روی می‌دهد (جیمز، ۱۳۷۲: ۲). پل تیلیش بعد از آنکه دین را عنصری خلاق از روح بشر معرفی کرد، تأکید کرد که دین همان احساس است و این پایان سرگردانی دین است (تیلیش، ۱۳۷۵: ۱۵).

بنابراین دین در غرب، عنصری دو وجهی است که گاهی بر بعد معرفتی، آموزه‌ای و اعتقادی آن تأکید شده و زمانی به جنبه احساسی، عاطفی و درونی آن توجه شده است. شاید یکی از جامع‌ترین و بهترین دیدگاه در زمینه دین، دیدگاه نینیان اسمارت باشد که معتقد است دین شش خصیصه یا بعد کلی دارد: عقیدتی، اسطوره‌ای، اخلاقی، تجربی، اجتماعی و عبادی (پترسون، ۱۳۷۷: ۲۰).

علامه طباطبایی در رابطه با دیدگاه دوم بیان می‌دارد: دانشمندان غرب، دین را یک پدیده اجتماعی می‌دانند که مانند خود اجتماع، معلول یک سلسله عوامل طبیعی است. همه ادیان، از جمله اسلام، در نظر دانشمندان غرب اگر به موضوع دین خوش‌بین باشند- آثار مغزی یک دسته افراد دارای نبوغ است که در اثر صفای نفس و هوش سرشار و خارق‌العاده و اراده شکست‌ناپذیر، مقرراتی برای اصلاح اخلاق و اعمال جامعه خود وضع کرده و مردم را به شاهراه سعادت زندگی هدایت می‌کردند (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۳۱-۳۲).

۱. دین از دیدگاه علامه طباطبایی

علامه در یک تعریف کلی، دین را مجموعه اعتقاد

واز دین الهام گرفته است، معرفت حاصل می‌شود، لذا دانش و اطلاعی است که از دین حاصل می‌شود؛ معارف دینی، مجموعه دستاوردهایی است که علمای دینی با پژوهش در منابع دینی و با استفاده از علوم دینی به دست می‌آورند. و بالاخره شناختی است همه‌جانبه از گوهر دین (فناپی اشکوری، ۱۳۷۴: ۲۱).

به‌لحاظ تاریخی ابتدا سؤال در مورد گزاره‌های دینی و اوصاف الهی، در باب صدق و کذب آنها بود. اما پس از مدتی مسئله در حیطه معناداری یا غیرمعناداری آن مطرح شد و سپس در فلسفه دین معاصر در مورد شناختاری یا غیرشناختاری بودن گزاره‌های دینی بحث به میان آمد (محمدرضایی و همکاران، ۱۳۹۲).

منظور از شناختاری بودن رویکردی است که گزاره‌های دینی را ناظر به واقع و توصیف‌گر واقعیت‌ها می‌داند، مانند نظریه فیلسوفان اسلامی و توماس آکوئیناس.

در واقع اصطلاح معرفت دینی، حداقل به دو معنا به کار می‌رود: گاهی کاربرد معرفت دینی دقیقاً معادل معرفت وحیانی است. در این کاربرد، مقصود از معرفت دینی، دانسته‌هایی است که صرفاً متکی به فهم متون دینی است. گاهی نیز در معنایی اعم از معرفت وحیانی به کار می‌رود؛ بنا بر این تعبیر، معرفت دینی از منابع گوناگون، شامل کتاب (قرآن)، سنت، عقل و اجماع تغذیه می‌کند (شمس، ۱۳۷۹: ۴۳).

۱. معرفت دینی از دیدگاه علامه طباطبایی

از نظر علامه در حوزه معرفت‌شناسی دین، باید دید دین خود چه نوع معرفت‌شناسی‌ای را عرضه می‌کند؛ به این منظور، خود از روش تفسیری قرآن به قرآن در شناخت مفاهیم قرآن استفاده می‌کند. آنچه این شیوه را ضروری می‌نماید، توجه به این اصل است که معانی باید کاملاً مطابق با واقع

عبادی است، در واقع مفاهیم و آموزه‌هایی است که در محتوایی خاص به نام کتاب مقدس به صورت الفاظ و جملات تعین یافته است، درحالی‌که حقیقت بلندپایه آن، که تکیه گاه و معتمد معارف قرآنی و سایر مضامین آن است، به تعبیر قرآن در لوح محفوظ قرار دارد (همو، ۱۴۱۷: ۱۷/۲).

۲. دین از دیدگاه توماس آکوئیناس

آکوئیناس معتقد است حقیقت در ایمان نهفته است، ولی موضوع ایمان به روشنی موضوع علم نیست. ایمان به معنای اعتقاد به یک سلسله اصول ماورای طبیعی است که با وحی به انسان اعطا و در کتاب مقدس ذکر شده است. به عبارت دیگر، ایمان با حس و عقل به دست نمی‌آید. با اینکه توماس آکوئیناس، مانند دیگر راهبان، ایمان را در شکل تاریخی‌اش نوعی همدلی با واقعی تاریخی تجسد شخص دوم تثلیث در عیسی ناصری و مصلوب شدن او برای نجات انسان‌ها از گناه می‌دانست، ولی این را هم در نظر می‌گرفت که اصول دین در کتاب مقدس ذکر شده است؛ یعنی می‌توان با رجوع به این کتاب حقایق را مطالعه کرد (کنی، ۱۳۷۷: ۴۳-۴۲). در نتیجه، فعل ایمان نمی‌تواند معلول بداهت عقلی باشد، بلکه حاصل مداخله اراده است. اما در معرفت علمی، برخلاف ایمان، امور فقط به واسطه اینکه متعلق علم باشند، به تمام و کمال مورد قبول قرار می‌گیرد. از اینجاست که همانطور که خود توماس آکوئیناس اظهار می‌دارد: «محال است امر واحدی عیناً در نظر شخص واحد، هم متعلق علم و هم متعلق ایمانش باشد» (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۶۵-۶۴).

معرفت دینی از نگاه علامه طباطبایی و آکوئیناس

می‌توان گفت معرفت دینی، معرفتی است که به متن دیانت مربوط می‌شود، یعنی به هر آنچه دینی است

وجود [مطلق] است که کاملاً از انسان تعالی و تنزه دارد، حال آنکه معرفت انسان تابع محدودیت‌های جسمانی اوست (خرمشاهی، ۱۳۸۴: ۶۲). توماس آکوئیناس در الهیات فلسفی، با اقامه برهان بر اینکه خدا در اشیا حضور دارد، می‌نویسد: معلول‌ها علت خود را می‌نمایانند؛ به نحوی که وقتی معلول‌ها یا مخلوقات را لمس می‌کنیم، در عین حال علیت خدا و فعل آفرینشگر او را هم درک می‌کنیم (لئوچی، ۱۳۸۸: ۷۰).

ناگفته پیداست که مابعدالطبیعه توماس تفاوت بسیاری با خداشناسی طبیعی (دئیسم) قرن هجدهم دارد. خدا از آن حیث که منشأ وجود و بقای همه اشیا است، در همه آنها حضور دارد. از این مطلب برمی‌آید که الهیات فلسفی یک علم انتزاعی نیست، بلکه مسئله‌اش، مسئله «بودن یا نبودن» است، زیرا معرفت خدا را به ما ارزانی می‌دارد؛ خدایی که حیات و حرکت و هستی ما محاط در او و از اوست.

کاربرد زبان در اندیشه دینی

از دیر باز انتخاب نوع و سبک سخن گفتن درباره خداوند و مخلوقات، و انتخاب کلمه‌های مناسب برای بیان احساس‌ها و ادراک دینی، از دغدغه‌های مهم متکلمان بوده است. عده‌ای از متکلمان، گفتگو در باب صفات خدا را جایز می‌دانستند، عده‌ای نیز با بیان اینکه خداوند موجودی متعالی و متفاوت با مخلوقات است، اعلام کردند که شناخت او خارج از دسترس انسان است. لذا همواره با این پرسش روبه‌رو هستیم که: وقتی الفاظی در مورد ساحت ربوبی استعمال می‌شوند، آیا معنایی مشابه آنچه در سایر عرصه‌ها و بافت‌ها به کار می‌روند، دارند؟ یا اینکه معنایی کاملاً متفاوت دارند؟ اگر معنایی متفاوت دارند، آیا این معنا برای ما آدمیان قابل درک و دریافت است یا

باشند و کوچک‌ترین تخطی از آن نکنند. زمانی که سخن کاملاً با حقیقت وفق یابد، طبعاً با حقایق دیگر منافات پیدا نمی‌کند، لذا در میان اجزای حق اختلافی نیست بلکه کمال همبستگی و اتحاد برقرار است، یعنی یک قسمت، دعوت‌کننده به قسمت دیگر است و این از خواص عجیب قرآن است (اسعدی، ۱۳۸۲).

در آثار علامه طباطبایی، در مقام یک فیلسوف مسلمان و مفسر قرآن، زبان دین شناختاری و ناظر به واقع است. توماس آکوئیناس نیز به‌عنوان متکلم مسیحی و مدرسی قرون وسطی، زبان دین را ناظر به واقع می‌داند. از نظر علامه طباطبایی، زبان تمثیلی، معانی ناشناخته را با آنچه شناختنی و معهود ذهن عموم است، بیان می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴/۳). کاربرد مثل در قرآن از آن‌روست که آسان‌ترین راه برای تبیین حقایق و دقایق باشد تا عالم و عامی هر دو، و هر یک در سطح و مرتبه خاص خود، از آن بهره‌مند شوند (همان: ۱۵/۱۲۵)، چون هدایت دینی اختصاص به طایفه خاص و متخصص ندارد و در آن سطح فکری عموم رعایت می‌شود. فهم همگانی بشر نیز از لایه محسوسات مادی و طبیعی فراتر نمی‌رود، پس برای اینکه معانی غیر مادی تبیین شود، امثال ضرورت می‌یابد (همان: ۳/۶۲).

وی آموزه‌های قرآن را برای ادیان فهم‌پذیر می‌داند؛ البته هر نوع فهمی ولو فاقد هرگونه ارتباطی با مقصود شارع، پذیرفته نیست، بلکه فهم قرآن فهمی روشمند است که مراد گوینده آن باید مد نظر مخاطب قرار گیرد. بدین لحاظ خواننده با توجه به سازوکارهای زبانی و عقلی، می‌تواند معنای متن قرآن را کشف کند (همان: ۲۶).

۲. معرفت دینی از نظر توماس آکوئیناس

آکوئیناس امکان هرگونه شناخت تجربی مستقیم از خدا نزد انسان طبیعی را منتفی می‌داند. خدا،

به کلی دیگر» است را قبول ندارد. اگر خداوند «موجودی به کلی دیگر» باشد و لفظ موجود در مورد او و سایر موجودات مشترک لفظی باشد، دیگر عقل آدمی هیچ شناختی در مورد او نمی‌تواند به دست آورد و باعث تعطیلی عقل می‌شود و این با آیاتی که انسان را به تفکر و تدبر دعوت می‌کند مناسبتی ندارد (محمدرضایی و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۰۱).

به اعتقاد علامه وحدت اسم و مسما تابع بحث عینیت و غیریت ذات و صفات، است. بنابراین اینکه گفته می‌شود اسم و مسما واحد است، یعنی اینکه صفات خدا عین ذات اوست؛ به همین دلیل اسمایی که از صفات ذاتیه ثبوتیه مشتق شده‌اند نیز با مسما وحدت دارند. اسمای لفظی که اسمای اسماست، عینیتی با مسما ندارند، 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 هستند که مصداق یکی از صفات ثبوتیه کمالیه‌اند و اسمایی که مشتمل بر یکی از صفات سلبيه باشند و اسمایی که مشتمل بر فعلی از افعال خدا باشند، زائد بر ذات و خارج از آن هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷: 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 می‌شمارد (شریف‌پور و همکاران، ۱۳۹۶: ۲۳۲).

۲. جایگاه زبان در تفکر دینی توماس آکوئیناس

در نظر توماس، خدا شبیه مخلوقات نیست بلکه مخلوقات شبیه خدا هستند و البته این شباهت کامل نیست، چون مخلوقات افعال محدود وجودند و خدا فعل محض و نامحدود وجود است. از طرف دیگر، چون عقل انسان خدا را از طریق مخلوقات می‌شناسد، برای شناخت خدا،

خیر؟ در اینجا نظر علامه طباطبایی و توماس آکوئیناس را مورد توجه قرار می‌دهیم.

۱. زبان دینی در تفکر علامه طباطبایی

با توجه به ظواهر آثار علامه طباطبایی، شاید بتوان گفت از نظر وی، زبان دین به‌ویژه زبان قرآن، زبان عرف عقلاست، اما با اندک تاملی روشن می‌شود که این حکم کلی نیست و قیداتی دارد (قدردان قراملکی، ۱۳۸۱: ۵). علامه خدا را وجودی محض می‌داند که تمام کمالات وجودی را داراست. وحدت خدا عین ذاتش است و برای ذات او نه تعدد، نه اختلاف و نه هیچ‌گونه تعینی، چه مصداقی و چه مفهومی، تصورشدنی نیست (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۲۸).

به اعتقاد علامه، درست است که مثل‌های قرآن، عام و برای عموم مردم است، اما اشراف بر حقیقت و لب مقاصد آنها، ویژه اهل دانش و کسانی است که حقایق امور را تعقل می‌کنند و بر قشرها و ظواهر آنها منجمد نمی‌شوند. بنابراین زبان قرآن، در برخی موارد، تمثیل و نمادین بوده است و هر قدر زبان نمادین‌تر باشد باید، بیشتر مورد تحلیل منطقی قرار گیرد (همو، ۱۴۱۷: ۱۶ / ۳۲).

آکوئیناس از همان ابتدا روش مشترک معنوی را رد کرد و راه سلبي را پی گرفت، زیرا آنچه خدا آن نیست، برای ما بیشتر روشن است تا آنچه هست، و ما خدا را از راه سلب بهتر می‌شناسیم تا از راه ایجاب. اما توماس به اینجا محدود نمی‌شود و معتقد است ما وحی معنادار و معرفت‌بخش داریم، لذا می‌توانیم چیزهایی را در مورد خداوند بیان کنیم (استیور، ۱۳۸۴: ۲۴). او با توسل به روش تمثیل از خدا سخن می‌گوید که او را از ورطه تعطیل، شکاکیت و تشبیه برهاند (محمدرضایی و همکاران، ۱۳۹۲: ۹۷).

پس وی این دیدگاه را که «خداوند وجودی

می‌رسیم که واژگانی که درباره خدا به کار می‌روند چه معنایی دارند؟ آکوئیناس در این زمینه رویکرد تمثیلی را پیش گرفته است.

۱-۲. تمثیل در اندیشه آکوئیناس

آکوئیناس در مرحله اول، میان اوصاف سلبی و ثبوتی تمایز قایل می‌شود و با پذیرش اینکه صفات سلبی حاکی از چیزی در ذات خداوند نیستند، به این مطلب اشاره می‌کند که در باب صفات ثبوتی دو دیدگاه نادرست اشتراک لفظی و ارجاع به صفات سلبی و نیز تک‌معنایی وجود دارد. او در ادامه، نگاه تمثیلی خود را توضیح می‌دهد: «اسامی منفی و سلبی که بر خداوند اطلاق می‌شوند، و یا اینکه بر رابطه خداوند و مخلوقاتش دلالت دارند، به‌طور کلی، حکایت از ماهیت باری نمی‌کنند، بلکه این اسامی بر تمایز میان شیء مخلوق و خداوند تأکید می‌ورزند و یا اینکه رابطه او با موجودی دیگر را نشان می‌دهند و یا اینکه رابطه میان مخلوقات با او را به نمایش می‌گذارند» (کنی، ۱۳۷۷: ۸۷).

منظور توماس از تمثیل این است که دو چیز در عین اینکه کاملاً به یک معنا نیستند، معنایشان کاملاً متفاوت با یکدیگر نیز نیست، بلکه نوعی تشابه در معنا دارند؛ در باب مبادی طبیعت. به عقیده او اشتراک معنوی وجود خدا و مخلوق به وحدت وجود منتهی می‌شود و اشتراک لفظی وجود، یعنی تباین کامل معنای وجود خدا از وجود مخلوق، به جدایی می‌انجامد و در این طریق مخلوق نمی‌تواند خالق را بشناسد (همان: ۱۰۲). به نظر توماس، مناسب‌ترین روش شناخت خداوند، بر اساس تمثیل است. او در آثارش به چند نوع تمثیل و چگونگی حمل محمول بر موضوع اشاره کرده که معروف‌ترین آنها دو نوع است: «تمثیل بر اساس مناسبت نسبت»، «تمثیل بر

نسبت به کمالاتی که از خدا به مخلوقات اعطا شده است، مفاهیمی را شکل می‌دهد. این کمالات در خدا واحد و بسیط‌اند، درحالی‌که در مخلوقات کثیر و تقسیم شده‌اند (لئوجی، ۱۳۸۸: ۷۹).

توماس آکوئیناس اشتراک معنوی را به معنای وحدت تمام و دقیق یک مفهوم در دو یا چند کاربرد در زمینه‌های مختلف می‌داند که این وحدت در مقام مفهوم و معنا، حاکی از اشتراک و وحدت عینی است، ولی چون میان خدا و مخلوقات، هیچ‌گونه اشتراک و وحدت واقعی و مصداقی خاص وجود ندارد، هیچ‌گونه جهت اشتراک و وحدت مفهومی ناظر به واقعی قابل تصور نیست (علیزمانی، ۱۳۸۶: ۱۵۰). او در کتاب جامع نیز در رد کافران بر همین مبنا، شش دلیل بر نفی اشتراک معنوی صفات خدا و مخلوقات اقامه کرده است (Aquinas, 1991: 2-7).

به اعتقاد آکوئیناس، آگاهی از ماهیت اشیای مادی به‌شکلی مستقیم و بی‌واسطه است، اما آگاهی‌اش از اشیای غیرمادی مثل نفس، فرشتگان و خدا، به‌صورتی غیرمستقیم و با بهره‌گیری از استدلال حاصل می‌شود. سرّ این مطلب در این نکته مهم قرار دارد که میان اشیای مادی و اعیان مجرد، فاصله‌ای قابل توجه وجود دارد. البته به‌خاطر وجود مشابهت میان اشیای مجرد مخلوق و اشیای مادی مخلوق، باز فاصله میان آن امور و آدمی کمتر است؛ اما این فاصله و بعد درباره انسان و حق تعالی واقعاً غیر قابل تصور است. خدای متعال به‌دلیل آنکه ماهیتاً از تمام مخلوقات عالی‌تر و برتر است، امری کاملاً متمایز از مخلوقات بوده و هیچ شباهتی میان آنها، چه به صورت واقعی و چه به‌شکل منطقی، وجود ندارد؛ چه این مخلوقات مادی باشند و چه مجرد (همان: ۵۰).

در نظر توماس ما خداوند را از طریق مشاهده مخلوقات می‌توانیم بشناسیم. حال به این مسئله

اساس مناسبت تناسب» (لئوجی، ۱۳۸۸: ۹۷).

با طرح روش تمثیل، مسئله مهم برای توماس این بود که ضمن حفظ تعالی خداوند و اجتناب از وحدت وجود، بتواند درباره خداوند سخن بگوید و سخنانش معنادار باشد.

۲-۲. تمثیل در اندیشه علامه طباطبایی

به نظر علامه معرفت دینی از معرفت علمی متمایز است، از جمله در روش با یکدیگر اختلاف دارند؛ معرفت علمی با تجربه همگانی عینی قابل تکرار سروکار دارد اما در دین از روش‌های متفاوت، از جمله تاریخی و شهودی و... استفاده می‌شود. از طرف دیگر، متعلق معرفت دینی متون دینی است اما حوزه معارف علمی، طبیعت با تمام مصادیقش است. وی اعتقاد دارد که هرچند در دین به دلیل وجود برخی گزاره‌های علمی، از روش تجربی استفاده می‌شود، اما علم هیچ باور دینی در خود ندارد (اسعدی، ۱۳۸۴: ۳۰). لازم به ذکر است که آکوئیناس دین را تنها شامل بودن‌ها و نبودن‌ها می‌داند، درحالی‌که از نظر علامه دین هم شامل هست‌ها و نیست‌ها است و هم شامل باید‌ها و نیاید‌ها.

علامه بر اساس تقسیم‌بندی‌ای که از علم دارد، علم تصدیقی را بدون علم تصویری و علم کلی را بدون علم جزئی امکان‌پذیر نمی‌داند. بر همین اساس، علامه تصور صورت خیالی یک فرد را تنها بر صورت محسوسه او منطبق می‌داند. به اعتقاد وی نوعی رابطه حقیقی میان «صورت محسوسه و «صورت متخیله» و مفهوم کلی وجود دارد، به وجود آمدن مفهوم کلی، موقوف است به تحقق صور خیالی و تحقق صورت خیالی موقوف است به تحقق صورت حسی. بنابراین همه معلومات و مفاهیم تصویری به حواس منتهی می‌شوند؛ ما به ماهیت واقعی محسوسات

فی‌الجمله نایل می‌شویم و نمی‌توانیم واقعاً محسوسات را درک کنیم (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۴۸). نظریه تمثیلی 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 (همو، ۱۳۷۴: ۹). علامه در مبحث صفات الهی می‌گوید: حمل صفات بر خداوند به صورت مشترک معنوی است، یعنی به همان معنایی که ما از آن آگاهی داریم. صفات خداوند به دو نوع سلبی و ثبوتی تقسیم می‌شوند که صفات سلبی به صفات ثبوتی برمی‌گردند، لذا نظریه کسانی که مدعی‌اند حمل صفات ثبوتی مانند علم بر خداوند، سلب و نفی مقابل آن است، یعنی خداوند جاهل نیست، نظریه درستی نیست، چراکه مبدأ همه کمالات وجودی است (همان: ۲۸۷-۲۸۴).

مقایسه دیدگاه دو فیلسوف

با بررسی نظریات علامه طباطبایی و آکوئیناس به موارد ذیل می‌رسیم:

الف) آکوئیناس امکان وجود هر گونه شناخت تجربی مستقیم از خدا نزد انسان طبیعی را منتفی می‌داند. خدا وجود مطلق است که کاملاً از انسان تعالی و تنزه دارد، حال آنکه معرفت انسان تابع محدودیت‌های جسمانی اوست (خرمشاهی، ۱۳۸۴: ۶۲). اما تجربه نقش اساسی در الهیات فلسفی وی دارد، زیرا براهین پنجگانه‌اش برای اثبات وجود خدا، از تجربه آغاز می‌شود. در فلسفه آکوئیناس اشیا نقش معلول‌هایی را دارند که علت خود را می‌نمایانند، پس خدا در مخلوقاتش حضور دارد (لئوجی، ۱۳۸۸: ۷۰). از نظر وی ما به اشیا علم پیدا

کسب می‌کند، آکوئیناس این نظر را رد می‌کند و معتقد است آنچه از زمان کودکی پیوسته به گوشمان خوانده شده و به‌همین سبب در نظر ما بدهی می‌نماید، نباید با «معلومات طبیعی» خلط شود. شاید بتوان گفت معرفت به خدا فطرتاً در ضمیر و ذهن ما جای دارد، زیرا از طریق معرفتی که طبیعت به ما ارزانی داشته است، می‌توانیم به شناخت خدا نایل آییم. اما وجود خدا بر ما بدهی نیست، زیرا به ذات خدا علم نداریم. ذات خدا وجود محض قائم به خویش است، و در نتیجه اگر کسی ذات خدا را می‌شناخت، وجود خدا بر او واجب جلوه می‌کرد (کنی، ۱۳۷۷: ۴۵).

اما به نظر علامه، انسان در هر چه شک کند، در این تردیدی ندارد که یک سلسله حقایق خارجی و واقعی مستقل و جدای از رفتار ما وجود دارد و دسترسی به این حقایق خارجی، مستلزم به‌کارگیری یک سری قضایای اولی بدهی است که قابل شک نیستند. به نظر وی، تفکر صحیح، فطری بشر است و اجماًلاً هر کسی به آن آگاهی دارد. اگر صورت و شکل قیاس سالم و مقدمات آن بدهی باشد و ماده‌ای فاسد داخل در مقدمات صحیح آن نشده باشد، هرگز راه‌های عقلی با تصریحات قرآن و روایات، مخالفت نخواهد داشت (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/۵۴).

می‌توان گفت این دو فیلسوف در اینجا اشتراک دارند که به اعتقاد علامه نیز هرچند قرآن و حدیث تمام احتیاجات بشر را بیان می‌کنند، اما درک صحیح از آنها نیازمند روش استدلال صحیح است. قرآن و حدیث نیز به‌کار بردن راه‌های عقلی صحیح که همان مقدمات بدهی و مبتنی بر بدهیات است را تجویز کرده و بشر را به آن دعوت می‌کند. قرآن کریم، عقل را به استعمال چیزی که فطرت در آن جا دارد و به رفتن راهی که به‌حسب طبع خود می‌شناسد و الفت دارد،

می‌کنیم نه به مفاهیم. خدا امری صرفاً ذهنی نیست بلکه واقعی عینی و مستقل از ذهن است. اما عینیت خدا با عینیت جهان طبیعی متفاوت است. خدا بالاتر از همه مقولات است. خدا متعلق شناسایی نیست بلکه بسیار فراتر از قلمرو شناخت است، اما چون خدا در اندیشه ما حضور دارد، عقل آدمی این توانایی را هرچند مقید به عین صوری خود- دارد که از طریق برهان عقلی، وجود علتی متعالی را که از محدودیت‌های موجودات مادی منزّه است، به اثبات برساند (همان: ۸۰).

ب) در باب معرفت‌شناسی اشتراکاتی بین آکوئیناس و علامه وجود دارد، چراکه در هر دو معرفت‌شناسی از هستی‌شناسی جدا نیست. به نظر علامه وجود عنصر غیرمادی نفس در انسان، همچنین علم و ادراک، باعث رفع مشکلاتی مثل شکاکیت و نسبیّت می‌شود. الهیات فلسفی آکوئیناس نیز کار خود را با مطالعه وجود شروع می‌کند و در این راه در وجود اشیاء وابستگی به علتی متعالی را کشف می‌کند. اما در روش‌شناسی معرفت دینی بین این دو فیلسوف اختلاف است. از آنجاکه علامه متعلق معرفت دینی را متون مقدس می‌داند، از روش تفسیری قرآن به قرآن در شناخت و کشف مفاهیم قرآنی استفاده کرده است. اما آکوئیناس معتقد است اگرچه خدا در فکر ما حضور دارد ولی نمی‌توانیم مستقیماً به او علم پیدا کنیم، زیرا عقل ما که فقط از طریق اشیا محسوس می‌تواند به علم و معرفت نائل آید- منطبق با واقعیت روحانی نیست و برای گذر از جهان مادی به علت نهان آن، به دلایل و براهینی نیاز است (همان: ۷۵).

ج) در مورد جایگاه فطریات و بدهیات در تفکر این دو فیلسوف، به اختلاف نظر می‌رسیم. درحالی‌که بسیاری از فلاسفه نیز معتقدند انسان تصویری فطری از خدا دارد، یا دست‌کم تصورش از خدا را با عملکرد طبیعی خودانگیخته ذهن

دعوت می‌کند؛ «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ فَبَدَّلَ اللَّهُ عَلَيْهَا لِيُخْلِقَ اللَّهُ ذَلِكَ الدِّينَ الْقِيَامَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم / ۳۰).

د) مسئله دیگری که بین اعتقاد این دو فیلسوف در مورد آن تمایز وجود دارد، امکان دستیابی به محسوسات است. اگر راه شناخت امور حسی را عقل بدانیم، آکوئیناس معتقد است بسیاری از حیوانات در داشتن ظرفیت ادراک حسی با انسان سهیم‌اند. او بارزترین تفاوت میان انسان و حیوان را زبان می‌داند. اگر می‌خواهیم از عقل به معنایی کاملاً مختص به انسان استفاده کنیم، بهترین راه این است که عقل را به عنوان ظرفیتی برای فکر کردن در نظر بگیریم؛ افکاری که فقط یک استفاده‌کننده از زبان یا موجودات واجد ارتباط زبانی قادرند آن‌گونه فکر کنند. او فعالیت عقلی را در مقابل بازی تخیل ذهنی قرار می‌دهد و معتقد است عقل انسان مفاهیم را از طریق انتزاع آن از امور خیالی می‌فهمد یا درباره آن فکر می‌کند. او عقل را دارای دو قوه ذهنی می‌داند: عقل فعال و عقل بالمستفاد. عقل فعال توانایی انسان برای انتزاع ایده‌ها و مفاهیم کلی از تجربیات حسی جزئی است (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۸۰).

آکوئیناس به این علت به یک نیروی ذهنی فعال (عقل فعال) قائل می‌شود که از نظر او اشیای مادی جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، به خودی خود اموری برای درک ادراک عقلی نبودند بلکه فقط به صورت بالقوه قابل درکند، لذا نیاز به عقلی است که به درک اموری بپردازد که خود آنها را خلق کرده است. ما به خاطر توانایی خود در انتزاع مفاهیم از شرایط مادی است که می‌توانیم علاوه بر حصول دریافت حسی از جهان، درباره جهان بیندیشیم و آن را درک کنیم (همانجا).

اما علامه تصور صورت خیالی یک فرد را تنها بر صورت محسوسه او منطبق می‌داند. به اعتقاد وی نوعی رابطه حقیقی میان «صورت محسوسه»

و «صورت متخیله» و مفهوم کلی وجود دارد؛ به وجود آمدن مفهوم کلی موقوف است به تحقق صور خیالی و تحقق صورت خیالی موقوف است به تحقق صورت حسی. بنابراین همه معلومات و مفاهیم تصویری به حواس منتهی می‌شوند. در نتیجه ما به ماهیت واقعی محسوسات فی الجمله نایل می‌شویم و نمی‌توانیم واقعاً محسوسات را درک کنیم (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۴۸).

بحث و نتیجه‌گیری

هرچند آکوئیناس منکر امکان هرگونه شناخت تجربی مستقیم از خدا است، اما برای اثبات وجود خدا از براهین تجربی استفاده می‌کند، در حالی که علامه طباطبایی با تمایز معرفت علمی از معرفت دینی، عقیده دارد علم هیچ باور دینی‌ای در خود ندارد. هر دو اندیشمند در تحلیل اوصاف الهی، اشتراک لفظی آنها را رد نموده‌اند. در مورد اشتراک معنوی نیز به نظر می‌رسد توماس آکوئیناس با خلط بین مقام مفهوم و مصداق، به رد آن پرداخته است. این در حالی است که علامه طباطبایی با فرق قائل شدن بین مقام مفهوم و مصداق، اشتراک معنوی را در مقام مفهوم پذیرفته و در باب مصداق، تشکیک وجودی را مطرح کرده است. توماس اما با رد اشتراک معنوی به سمت اشتراک تمثیلی گام برداشته است، که در تحلیل ماهیت اوصاف الهی موفق نبوده و علاوه بر عدم سازگاری درونی این نظریه، به شناخت ایجابی تازه‌ای در باب تحلیل معانی اوصاف الهی نمی‌رسد. او نهایتاً نسبتی مبهم را در این باب ارائه می‌کند که مفید فایده معرفتی نیست.

در واقع از آنجاکه علامه طباطبایی متعلق معرفت دینی را متون مقدس می‌داند و متن مقدس اسلام، قرآن است، از روش تفسیری قرآن به قرآن در شناخت و کشف مفاهیم قرآنی استفاده کرده

پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۷). عقل و اعتقاد دینی. ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی. تهران: طرح نو.

تیلش، پل (۱۳۷۵). پویایی ایمان. ترجمه حسین نوروزی، تهران: حکمت.

جیمز، ویلیام (۱۳۷۲). دین و روان. ترجمه مهدی قائمی. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

خرمشاهی، بهاءالدین (۱۳۸۴). خدا در فلسفه (برهان‌های اثبات وجود باری). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ژیلسون، اتین (۱۳۷۸). عقل و وحی در قرون وسطی. ترجمه شهرام پازوکی. تهران: گروس.

سالاری‌راد، معصومه؛ رسولی‌پور، رسول (۱۳۸۶). «بررسی و تحلیل کارکرد زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی». اندیشه نوین دینی. ش ۸. ص ۵۵-۸۲.

شریف‌پور، مریم و دیگران (۱۳۹۶). «تحلیل و بررسی مبانی و لوازم نظریه شناختاری علامه طباطبایی در زبان دین». فلسفه دین. س ۱۴، ش ۲. ص ۲۲۳-۲۴۷.

شمس، منصور (۱۳۷۹). پرسش‌های ابدی. قم: انجمن معارف اسلامی ایران.

شهیدی، شهاب (۱۳۹۴). «زبان دین از منظر علامه طباطبایی». جاویدان خرد. ش ۲۸. ص ۸۴-۶۱.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۵۴). شیعه در اسلام. تهران: کتابخانه بزرگ اسلامی.

_____ (۱۳۷۰). الرسائل التوحیدی. ترجمه علی شیروانی. تهران: الزهرا.

_____ (۱۳۷۳). قرآن در اسلام. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

_____ (۱۳۸۲). شیعه: مذاکرات و مکاتبات پرفسور هنری کرین با علامه سیدمحمدحسین طباطبایی. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۸۹). بررسی‌های اسلامی. به‌کوشش سیدهادی خسروشاهی. جلد ۱. قم: بوستان کتاب.

_____ (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: اعلمی.

_____ (۱۴۲۸ق). بداية الحکمة. قم: موسسه نشر اسلامی.

علیزمانی، امیرعباس (۱۳۸۶). سخن گفتن از خدا. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

فنائی اشکوری، محمد (۱۳۷۴). معرفت‌شناسی دینی. قم: انتشارات برگ.

است. اما به اعتقاد آکوئیناس اگرچه خدا در ذهن ما حضور دارد ولی نمی‌توانیم مستقیماً به او علم پیدا کنیم. علامه طباطبایی مانند بسیاری از فلاسفه اعتقاد دارد که انسان تصور فطری از خداوند دارد ولی آکوئیناس منکر چنین چیزی است و معتقد است وجود خدا بر ما بدیهی نیست.

در مسئله ارتباط خدا و انسان، آکوئیناس قائل به تمثیل و مشابهت است اما علامه این وسیله ارتباطی را زبانی می‌داند که نمود فرهنگ زمان خویش است و در آن عناصر گوناگونی از آداب، باورها و جهان‌بینی‌ها دخیل است. زبان و لغت عرب وسیله‌ای است برای انتقال معارف و حیانی به آدمیان. زبان دین (قرآن) زبانی روش‌مند و واقع‌نماست که فهم روش‌مند معارف، مقاصد و حقایق مورد نظر خدا به‌وسیله آن ممکن می‌گردد. همچنین معیشت آدمیان وارد و ذهن و زندگی آنها را متحول می‌سازد.

علامه در عین پذیرش مجاز در قرآن، اساس مفاهیم قرآن را بر معانی حقیقی حمل می‌کند، مگر آنکه قرینه و حجت روشنی بر معنای مجازی باشد و از آنجاکه مفهوم نمادها عاری از واقعیت نیستند، نگرش تمثیلی و مجازگرایی در قرآن را نفی می‌کند. او معتقد است اگر در زبان دین از تمثیل استفاده شده است مانند داستان بهشت و هبوط آدم- به دلیل انس مردم با مادیات، خطاب عامه قرآن و وجود تأویل در قرآن است. پس دیدگاه علامه در مورد زبان دین، شناختاری و ناظر به واقع است.

منابع

- قرآن کریم.
استیور، دان (۱۳۸۴). فلسفه زبان دینی. ترجمه ابوالفضل ساجدی. قم: نشر ادیان.
اسعدی، محمد (۱۳۸۲). «ساختارهای چندوجهی قرآن از منظر علامه طباطبایی». پژوهشنامه قرآن و حدیث. پیش‌شماره ۲. ص ۴۳-۲۹.

- قردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۱). «زبان قرآن از منظر علامه طباطبایی». قیسات. ش ۲۵. ص ۶۵-۷۸.
- کنی، آنتونی (۱۳۷۷). آکوئیناس. ترجمه حسن موفقی و فاطمه زیباکلام. هرمزگان: دانشگاه هرمزگان.
- لثوچی، الدرز (۱۳۸۸). الهیات فلسفی توماس آکوئیناس. ترجمه شهاب الدین عباسی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- محمدرضایی، محمد و همکاران (۱۳۹۳). «علامه طباطبایی و زبان نمادین و انشایی در قرآن». پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن. ش ۳۴. ص ۹۳-۱۱۴.
- محمدرضایی، محمد و همکاران (۱۳۹۲). «بررسی نظریه تمثیل در زبان دین از منظر علامه طباطبایی
- و توماس آکوئیناس». کلام اسلامی. ش ۸۸. ص ۹۵-۱۰۷.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۷۶). «تأویل از دیدگاه علامه طباطبایی». پژوهش‌های قرآنی. ش ۹ و ۱۰. ۵۴-۹۳.
- نیل‌ساز، نصرت و همکاران (۱۳۹۴). «معناشناسی زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر البیان فی الموافقة بین الحديث و القرآن». پژوهشنامه معارف قرآنی. ش ۲۱. ص ۱۶۱-۱۴۳.
- هیک، جان (۱۳۸۱). فلسفه دین. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: الهدی.
- Aquinas, Thomas (1991). *The Summa Contra Gentiles*. USA: University of Notre Dome Press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی