

معناشناسی اوصاف الهی از دیدگاه علامه طباطبایی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۰۱ تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۵/۰۳

* محمد توکل‌پور

چکیده

دیدگاه غالب علامه طباطبایی در معناشناسی اوصاف الهی ناظر به قبول معنای مشترک میان اوصاف کمالی خدا و مخلوقات است. مشاهده کمالات در مخلوقات و علت تامه بودن خداوند، لزوم پذیرش قاعده «معطی الشیء لا یکون فاقداً له»، تحلیل وجودشناختی خداوند به مثابه واجب‌الوجود، صرف‌الوجود و واجد بساطت محضه و وحدت حقه مقتضی آن است که ذات الهی واجد جهات وجودی و کمالی تمامی موجودات به نحو برتر و شریف‌تر باشد. این اقتضا با تکیه بر نظریه «اشتراک معنوی و تشکیک وجودی» ضمن دلالت بر وحدت معنایی وجود و سایر مفاهیم کمالی میان خالق و مخلوق، اختلاف واقعی آنها را در مصادیق به نحو تشکیکی ارزیابی می‌کند. همچنین بر اساس نظریه روح معنا، معنا بدون دخالت خصوصیات مصادیق از حیثیت عامی که همان غرض و کارکرد ثابت در مسامهای مادی و مجرد لفظ است، حکایت می‌کند. با این حال به رغم پرهیز کلی علامه از معنای شایع تأویل، اقبال او به آن در مواردی، ظاهراً تا حدی از قول وی به وجود مجاز در سخن خداوند حکایت دارد. از این گذشته در معناشناسی اوصاف الهی در اندیشه علامه گاه شاهد آنیم که تعالی و تنزیه خدا از حدود مفاهیم و توصیفات بشری، از بیان‌ناپذیری خداوند نشان دارد.

واژگان کلیدی: اشتراک معنوی، روح معنا، تأویل، بیان‌ناپذیری.

گفتارها و آموزه‌های هر نظام دینی در قالب الفاظ و گزاره‌های متداول در زبان بشری مطرح گردیده است؛ اما عواملی مانند تعالی و فراسوبودن حقایق وحیانی و تناهی و این‌سوبودن واقعیات امکانی، ما را در مواجهه با این پرسش‌ها قرار می‌دهد که چگونه می‌توان الفاظ را با کاربردهای عرفی و رایجشان که متضمن معانی متناسب با ویژگی‌ها و شئون موجودات محدود و جسمانی است، به مثابه زبان آن قلمرو نامتناهی و مجرد تلقی نمود و درباره آن به کار بست؟ چگونه می‌توان با زبان برآمده از این نشئه مادی دنیوی با موجودی متمایز، مجرد، متعالی و منزّه از اوصاف امکانی مواجهه یافت و با او به مناجات و بیان حاجت پرداخت؟ چگونه می‌توان در قالب زبان بشری به کشف رازهای زبان الهی نایل شد و سخن خدا با انسان را فهم کرد؟

زبان دین به عنوان یکی از مهم‌ترین حوزه‌های فلسفه دین، عهده‌دار بررسی این پرسش‌هاست. تبیین معناداری و تحلیل معناشناختی گزاره‌های دینی، مباحث این عرصه معرفت را تشکیل می‌دهد. علامه طباطبایی به مثابه یک فیلسوف، در مقابل ایده سوفیست‌ها، به واقعیت‌های خارج از ظرف ذهن اذعان دارد (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۴-۳۵ پاورقی مطهری) و با ادعای امکان کاشفیت علم، راه را بر هرگونه انکار مطلق علم می‌بندد (همو، ۱۳۶۲، ص ۲۵۳-۲۵۵). ایشان دیدگاه اثبات‌گرایان را که بر مبنای معیار تحقیق‌پذیری حسی تمامی گزاره‌های متافیزیکی و اخلاقی و دینی را بی‌معنا، غیرقابل صدق و کذب و تهی از بهره معرفتی می‌شمارند، به چالش می‌کشاند و ذیل بحثی فلسفی یکی از مهم‌ترین دلایل ایشان را بر غیرقابل اعتمادبودن دریافت‌های غیرحسی به نقد می‌کشد (همو، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۷-۴۸) و با به‌رسمیت‌شناختن عوالم فراحسی از سه طریق منحصر برای کشف حقایق یعنی ظواهر دینی، بحث عقلی و سلوک عرفانی سخن می‌گوید (همان، ج ۵، ص ۲۸۳).

اما پس از قول به امکان معرفت به حقایق متعالی، پرسش این است که ایشان چه

تحلیل معناشناختی از گزاره‌های دینی، به‌خصوص گزاره‌های کلامی که در آنها موضوع، خدا و محمول، یکی از اوصاف یا افعال یا ویژگی‌های اوست، ارائه می‌دهد؟ آیا باید به هنگام سخن گفتن از خدا، خود را در مواجهه با امری رازوار یافت که برتری و تعالی بی‌نهایتش او را ورای مرزهای مجاز و ممکن زبان قرار داده و امکانی جز سکوت و خاموشی فراروی ما ننهاده است؟ آیا با ارجاع همه گزاره‌های زبان دینی به معانی سلبی می‌توان راهی برای اطلاق این اوصاف بر خدا پیدا نمود؟ آیا ناگزیریم اوصاف انسانی را از سیاق طبیعی به سیاق کاملاً متفاوت دیگری منتقل کنیم؟ در این صورت آیا این اوصاف کماکان معنای حقیقی و اصیل خود را حفظ می‌کنند و معنای به‌کلی متفاوت دیگری پیدا نمی‌کنند؟ اگر معنای دیگری می‌یابند، آیا راهی برای دستیابی ما بدان وجود دارد؟ اگر ما از درک و فهم آن معنا عاجز باشیم، به مثابه نوعی تعطیل عقل در فهم معنای اوصاف است؛ هم‌چنان‌که اگر دقیقاً همان معنای رایج، عرفی و انسانی را با همه لوازم آن بپذیریم، مستلزم تشبیه و انسان‌وارانگاری درباره خداست. فرض دیگری هم هست؛ اینکه آیا می‌توان به تفکیک و پیرایش اصل معنای این الفاظ از عوارض جسمانی، امکانی، زمانی و مکانی پرداخت و به هسته معنایی مشترک بین خدا و انسان در این اوصاف دست یافت و با توجه به اینکه این هسته معنایی حاکی از کمال است و در ذات خود متضمن هیچ قید، تحدید و امکانی نمی‌باشد، آن را قابل اسناد به خدا دانست و درباره مفاهیمی که در ذات معنای خود متضمن تحدید، نقص، امور سلبی و عدمی می‌باشند، اسنادشان را به خداوند به کلی سلب نمود؟

هرچند در باب زبان دین و معناشناسی اوصاف الهی از دیدگاه علامه طباطبایی تا حدی سخن گفته شده و بررسی‌های نویسنده از نگارش سه مقاله علمی- پژوهشی «بررسی و تحلیل دیدگاه علامه طباطبایی در باب سخن گفتن از خدا»، نوشته اکبر قربانی، «بررسی و نقد دیدگاه‌های ابن عربی، ملاصدرا و علامه طباطبایی در معناشناسی صفات الهی» نوشته رضا برنجکار و حسین حجت‌خواه و «زبان دین از منظر علامه طباطبایی» نوشته شهاب شهیدی حکایت دارد، به نظر می‌رسد مقاله حاضر با تحلیلی متفاوت، جامع و دقیق توانسته است بیان ممتازی را در پاسخ به این مسئله ارائه دهد.

۱. امتناع معرفت ذات و امکان معناشناسی اوصاف خداوند

Archive of SID

شناخت از منظر علامه طباطبایی رابطه و نسبتی بین شناسنده و متعلق شناخت است و چون در مقام ذات خدای تعالی همه نسبت‌ها و رابطه‌ها معدوم و ناپیوسته و در آنجا نسبتی در کار نیست، ذات حق تعالی موضوع شناخت نیست (همو، ۱۳۸۸ الف، ص ۳۲). تعلق معرفت به ذات مستلزم احاطه و اشراف بر آن است و این با واجب‌الوجود بودن و صرف‌الوجود بودن خداوند در تعارض است. خدای تعالی صرفاً از طریق تصور چیزی از صفات بی‌پایان و دلایل وجودی فراوانش شناخته می‌شود (همو، ۱۳۸۷ الف، ج ۱، ص ۲۱۹). انتساب ما به خدای تعالی به واسطه اسمای اوست و انتساب ما به اسمای او تنها به واسطه آثار جمال و جلال اوست (همو، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۳۵۳-۳۵۴).

بر مبنای نظریه وحدت شخصی وجود نیز که در آثار علامه انعکاس یافته، مقام ذات بذاته دارای وجوب و وحدت و صرافت و تشخص است و به نحو لا بشرط مقسّمی از هر اسمی و رسمی و از هر صفتی و نعتی، حتّی از همین نفی (عدم تعین ذات) هم که مقام احدیت نامیده می‌شود، بالاتر و بزرگ‌تر است (حسینی طهرانی، ۱۴۳۲، صص ۱۷۲، ۱۷۶ و ۲۲۱ / صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۶۴ حاشیه علامه طباطبایی). آن مقام غیب مجهول مطلق (طباطبایی، ۱۳۶۱، ص ۵) و مصون از اغیار و مکنون از عقول و ابصار است (حسینی طهرانی، ۱۴۳۲، ص ۱۱۲)؛ لذا فکر و زبان را این امکان نیست تا به شناسایی و سخن‌گفتن از آن مقام ورودی داشته باشند. برای مقام احدیت که مرتبه اسقاط جمیع تعینات است، الا همین تعین که تعین غیرحقیقی است (همان، صص ۱۱۲ و ۱۰۵ / طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ص ۴۲) نیز هیچ اشاره‌ای بدان و هیچ اسم و رسمی برای آن و هیچ خبری از آن وجود ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۸۴). تعین احدی مرتبه‌ای صرف از وجود است که واجد جمیع کمالات وجودی است (حسینی طهرانی، ۱۴۳۲، ص ۱۸۲) و اسما و صفات در آن مستهلک‌اند و تکثر مفهومی و تمایز صفات در آن راه ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۸۴). بدین ترتیب احدیت مقام خفا، اجمال و بساطت صفات است؛ مقام سلب صفات متمایز و مفاهیم متکثر و ماهیات اشیاست و

۲۰۰
بیت

سال
پنجم و چهارم
نهار
۱۳۹۸

چون تعینات علمی در آن راه ندارد، امکان شناخت و سخن گفتن از آن برای ما وجود ندارد. اما آن‌گاه که خداوند سبحان با حفظ وحدت خود به مقام اسما تنزل می‌کند، در مرحله موسوم به مقام احدیت، کثرت‌های مفهومی - نه مصداقی - ظهور می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ص ۴۵). مقام احدیت ملاحظه وجود واجبی است به شرط تعینات اسما و صفات و لوازم آن که اعیان ثابت می‌باشد (حسینی طهرانی، ۱۴۳۲، ص ۲۲۲ و ۱۰۵). اعیان ثابت مظاهر اسمای الهی در عرصه علم تفصیلی او، یعنی تعین ثانی است. با این ظهور تفصیلی اسما و صفات و تکثر علمی آنها، معانی عقلی و مفاهیم متمایز متناظر با آنها نیز ظهور پیدا می‌کنند و بحث معناشناسی اوصاف الهی در این مقام مجال طرح می‌یابد. شناخت صفات الهی همان شناخت تجلی هر صفت در عین ثابت خود است؛ اما اعیان به سبب دو حیثیت متضاد فهم‌ناپذیرند: یکی حیثیت ذاتی آنها که معدوم بودن ازلی و ابدی آنهاست. دیگری حیثیتی که از خارج بر ذات آنها عارض می‌شود و آن وجود ظاهری‌شان در صور مخلوقات الهی است (صدفی و حسینی شاهرودی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۹-۱۳۰).

با اشراق فعل حق تعالی در اعیان ثابت است که وجود خارجی متحقق گردد (حسینی طهرانی، ۱۴۲۳، ص ۲۲۲) و با همین وجود عاریتی اعیان در صور ممکنات که همان کون است، مجال شناخت اسما و صفات الهی برای انسان که خود از مصادیق این تجلیات کثیر خارجی است، فراهم می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ص ۴۵).

۲. تحلیل معناشناختی اوصاف خداوند

۲-۱. انکار تفسیر سلبی از صفات ثبوتی

علامه این ایده که به خاطر تنزیه خدای تعالی از صفات مخلوقات، برگشت معانی صفات خدای تعالی را به نفی دانند، مردود می‌شمارد (همو، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۳۵۸). به گفته ایشان این نظریه دور از طریق اعتدال و انحرافی است که وجدان بر کذب آن

شهادت می‌دهد و با راه فطرت و با ظواهر آیات کریمه قرآن منافات دارد؛ به علاوه با صرف نظر از کمال وجودی، این اوصاف موجب کمال و امتیازی نمی‌گردد و چنین چیزی بازگشت همه کمالات ذاتی به عدم و تهی‌بودن ذات از کمال موجود را موجب می‌گردد (همان، ج ۸، ص ۳۵۱ و ۱۳۸۸ الف، ص ۵۲). همچنین با فرض عینیت صفات با ذات، اگر معنای صفات ثبوتی، نفی اضداد آنها باشد، لازمه‌اش تکرار است (همو، ۱۳۶۲، ص ۲۸۵). تفسیر سلبی، مستلزم ترکیب در ذات خواهد بود؛ چراکه هر هویت وجودی که بتوان از آن چیزی را سلب کرد، ترکیبی از سلب و ایجاب است و چون این دو حیثیت مغایر با هم در یک موجود جمع است، آن موجود در واقع مرکب است. عکس نقیض قضیه «هر هویتی که چیزی از آن سلب شود، مرکب است» عبارت «ذاتی که بسیط الحقیقه باشد هیچ کمال وجودی از آن سلب نمی‌شود» است (همان، ص ۲۷۶). افزون بر این لحاظ معانی سلبی صفات درباره خدا و معنای اثباتی آنها در ممکنات به مثابه نوعی قول به اشتراک لفظی است. علامه متأثر از صدر^۱ برای تقسیم صفات به ثبوتی و سلبی، منشأ عقلی و نقلی قائل است و صفات سلبی یا جلال را سلب اعدام و نقایص، یعنی سلب وجود و سلب نقصان کمال وجود و به یک معنا سلب امکان از واجب تعالی می‌داند (همو، ۱۴۰۵، ص ۱۶۱ و ۱۳۶۲، صص ۲۷۷ و ۲۸۴ و ۱۳۸۸ الف، ص ۴۱ / صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، صص ۱۱۴ و ۱۱۸). به گفته وی «همه نقص‌های امکانی و ظلمت‌های ماهوی، به ماهیات امکانی بازگشته، از لوازم و همراهان آن می‌باشد؛ بنابراین خداوند سبحان از همه پلیدی‌ها منزّه و از همه نقص‌ها و ناپاکی‌ها مبرا است؛ پس او دارای همه صفات جمال و جلال می‌باشد» (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ص ۴۵).

۲-۲. تبیین و بررسی دیدگاه‌های علامه در معناشناسی اوصاف الهی

۲-۲-۱. اشتراک معنوی و زبان حقیقی

۱-۲-۲-۱. تبیین مبتنی بر مشاهده کمالات در مخلوقات

تبیین نخست از منظری کلامی است و آن اثبات صفات خدای تعالی از طریق

مشاهده کمالات در مخلوقات است. علامه با مبنای امکان تشخیص و قضاوت صائب عقل درباره معارف حقیقی بر آن است که انسان از یک سو با توجه به اینکه در خود نمونه‌ای از اوصاف کمال را دارد، این اوصاف را برای خدا نیز اثبات می‌کند و از سوی دیگر چون مفاهیم هر کدام قالب معنای خودش است و ذهن مأنوس به امور حس و مألوف به خیال، معقولات را به همراه لوازم عالم محسوسات، نظیر محدودیت، زمان‌مندی و مکان‌مندی به نظر می‌آورد و این امور نمی‌تواند با اطلاق ذاتی سازگار باشد؛ لذا عقل برای تجرید اوصاف الهی از لوازم نقص و محدودیت اوصاف انسانی به صفات سلبیه متوسل می‌شود و با جمع تشبیه و تنزیه به شناخت اوصاف خدا تقرب می‌یابد (همو، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۱، ج ۸، ص ۵۷ و ج ۱۰، ص ۲۷۲-۲۷۳).

صاحب المیزان جمع تشبیه و تنزیه را به مقتضای سلوک فطری انسان می‌داند و بر آن است که فطرت سلیم، فقر و نیاز خود و ماسوای خود را به امری که منتهای سلسله نیازهاست، احساس می‌کند. بدین ترتیب این فهم حاصل می‌شود که موجودات عالم و کمالات ایشان از آن رو هستی و بقا دارند که افاضه مالک حقیقی خود، یعنی خدای متعالند. این مالکیت و افاضه مستلزم آن است که اوصاف کمالی به نحو علی‌الاطلاق و به دور از هرگونه جهت نقص و احتیاج برای خدا وجود داشته باشد تا بتواند مرجع غیر خود در رفع حاجت و نقص باشد (همان، ج ۸، ص ۳۴۹-۳۵۰).

علامه متأثر از صدر و وی نیز با استناد به تعلیقات ابن‌سینا بر آن است از آنجایی که ما مصادیق غیرذاتی صفات کمالی را در خود می‌یابیم و این قاعده در جای خود ثابت است که هر امر عرضی باید به ذاتی منتهی شود، عقل حکم می‌کند که مصادیق بالذات آنها نیز باید وجود داشته باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۲۴ و ۱۳۵۴، ص ۷۲-۷۳/ ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۵۲). بنابراین همه صفات وجودی حقیقی و خالی از نقص، منحصرأ و مستقلاً از آن خداوند سبحان است و تمام اوصاف دیگران، بالعرض و تبعی به آنها نسبت داده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ص ۵۴).

علامه مکرر در آثار خود از این واقعیت در معرفت‌شناسی انسان سخن می‌گوید که انس و عادتش به مادیات سبب آن است که معقولات خود را نیز قالبی حسی بدهد

(همو، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۲۷۲-۲۷۳). همین امر باعث شده است عده‌ای مانند خشویه و مجسمه به ظواهر الفاظ جمود کنند (همان، ج ۱، ص ۱۰-۱۱). یا برخی به دلیل اعتقاد به اصالت وجود مادی و منحصرکردن وجود غیرمادی به خدا، امور غیرمحسوسی را که در کتاب و سنت در قالب خواص اجسام محسوس تمثیل یافته‌اند، بر اجسامی مادی حمل کنند که حس به آنها تعلق نمی‌گیرد و احکام ماده بر آنها جاری نمی‌شود (همان، ج ۱۳، ص ۳۳). حتی بیشتر موحدان که ساحت رب‌العالمین را منزله از جسمیت و عوارض آن می‌دانند، در ذهن خود برای او صورت خیالی مبهمی تصور می‌کنند که جدای از عالم است؛ اما ایشان با اتخاذ مذهب اثبات بلا تشبیه (همان، ج ۷، ص ۴۱-۴۲ و ج ۱۴، ص ۱۲۹-۱۳۰) به مدد تعالیم دینی این خطا را با جمع بین نفی و اثبات و مقارنه بین تشبیه و تنزیه اصلاح می‌نمایند (همان، ج ۱۰، ص ۲۷۳-۲۷۴).

۲-۱-۲. تبیین مبتنی بر قاعده «معطى الشىء لا یكون فاقداً له»

تبیین دوم نیز مبتنی بر این اصل فلسفی است که «معطى یک کمال محال است فاقد آن کمال باشد». به تعبیر دیگر هرگز فاقد یک کمال نمی‌تواند آن کمال را اعطا و ایجاد کند. بر این اساس از آنجاکه در عالم هستی، کمالاتی تحقق دارند، این نتیجه حاصل می‌شود که مبدأ و منشأ اصلی موجودات متصف به تمامی کمالات آنهاست. به بیان دیگر هر کمال وجودی‌ای که در معلول وجود دارد، حاکی از این است که علت آن معلول به نحو اعلی و اشرف واجد آن کمال وجودی است. پس واجب‌الوجود چون علت ایجادى و هستی‌بخش عالم و آفریننده تمامی کمالات موجودات است، واجد همه کمالات وجودی آنها به نحو اعلی و اشرف است (همو، ۱۳۶۲، صص ۲۷۶-۲۷۷، ۲۸۳ و ۲۸۵/۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۲۶-۱۲۸ و ۱۴۰۵، ص ۱۶۰-۱۶۱/صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۲۴ حاشیه علامه طباطبایی).

اما این تبیین حداکثر بر آن دلالت دارد که خالق، کمالاتی را که به مخلوقات افاضه فرموده است، خود به وجه اکمل داراست؛ ولی دلالت بر این ندارد که ذات حق کمال مطلق است و هیچ‌گونه نقصی در ذات او راه ندارد (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۳۸).

پاورقی مطهری). در عین حال عقل برای درک مفهوم کلی و مطلق دو راه اثباتی و سلبی دارد. راه اثباتی، تصور یک یا چند مقید و جزئی و ویژگی‌های مشترک آنهاست و راه دوم تصور معنا و ویژگی مشترک است که با سلب و نفی مقیدها و جزئی‌ها صورت می‌گیرد و عقل در پرتو همین دو راه می‌تواند خدا را به صورت وجود محض و دارای صفات کمالی نامتناهی تصور و تعقل کند.

به گفته علامه تصور مقید بدون تصور مطلق، ولو اجمالاً ممکن نیست؛ زیرا هر مقید، مجموع چندین مطلق است که به واسطه مقارنت و برخورد، همدیگر را مقید ساخته و از اطلاق انداخته‌اند. از طرف دیگر گرفتاری ذهن ما به یک رشته قیود جسمانی و زمانی و مکانی مانع از آن است که با توجه عادی خود موجود مطلق را تصور کنیم (همان، ج ۵، ص ۹۹-۱۰۱). برای اینکه ما بتوانیم اطلاق را علی حده تصور نماییم، باید اطلاق مفهومی را پیوسته با نفی نگهداری کنیم (همان، ج ۵، ص ۱۰۲-۱۰۷). بر این اساس ما مفهوم وجود مشترک را تصور می‌کنیم و سپس شباهت و مماثلت وجود حق را با سایر وجودات در محدودیت و بعضی جهات دیگر از ذات حق سلب می‌کنیم و به این ترتیب از ذات حق که وجود مطلق است تصویری در ذهن خود می‌آوریم. اما مانعی نیست که ذهن غیرمتناهی را تعقل کند؛ یعنی با ترکیب یک سلسله مفاهیم کلی، تصویری که البته از نوع ماهیت نخواهد بود، بلکه از نوع مفاهیم انتزاعی خواهد بود، برای خود بسازد» (همان، ج ۵، ص ۱۰۵-۱۰۶ پاورقی مطهری). بدین ترتیب تمامی کمالات برای خدای تعالی که دارای الوهیت مطلق است به نحو اطلاق و بدون آنکه محدود به حدی یا مقید به قیدی شود و به دور از تمامی جهات نقص و نیاز ثابت است (همو، ۱۳۸۸ الف، ص ۴۴-۴۵).

۳-۲-۱-۲. تبیین مبتنی بر حکمت متعالیه

علامه متأثر از مبانی حکمت متعالیه، ذات واجب را دلیل بر صفات می‌داند؛ همان برهان صدیقین که بر مبنای آن چون ثابت شد اصالت از آن وجود است و حقیقت وجود، صرف است و صرف الشیء تعددبردار نیست و دارای وحدت حقه حقیقی است و

حقیقت صرف و مطلق وجود، واجب‌الوجود بالذات است (همو، ۱۴۰۵، ص ۱۵۶ و ۱۳۶۲، ص ۲۶۸-۲۶۹) مبرهن می‌شود که:

۱. چون وجود واجبی بالصرافه است، حدّ برای موجودی نمی‌گذارد (حسینی طهرانی، ۱۴۲۵، ص ۲۱۷) و چون واحد به وحدت حقه است، طارد هرگونه حیثیت عدمی و واجد ویژگی محض و صرف بودن وجود است (همو، ۱۳۶۲، ص ۵۷).

۲. صرف‌الوجود بودن واجب تعالی مقتضی آن است که مشوب به امور عدمی و نقض نباشد و جامع جمیع کمالات وجودی باشد (همو، ۱۴۳۲، صص ۶۵ و ۱۸۲/ طباطبایی، ۱۳۸۷ الف، ج ۱، ص ۲۹).

۳. از آنجایی که کمال مساوی وجود است و عدم و ماهیت منشأ نقص است و چون ذات واجب، وجود محض است، پس کمال محض و بلکه عین آن است (همو، ۱۳۸۷ الف، ج ۱، ص ۲۹).

۴. نامتناهی و قائم بالذات بودن خدا مستلزم بسیط بودن اوست و لازمه تحقق وجود بسیط، حصر تمام وجودها در وجود بسیط و به عبارتی، واجد بودن تمامی اوصاف کمالی به حیثیت واحد است (بسیط الحقیقة کل الاشياء) و واجب تعالی با حقیقت بسیط خود هر کمال وجودی را به نحو برتر و شریف‌تر واجد است (حمل حقیقه و رقیقه)؛ چراکه با فرض فقدان برخی اشیا و وجودی، ذات او مرکب از دو حیثیت مختلف وجدان و فقدان می‌گردد (همو، ۱۳۶۲، ص ۲۷۶-۲۷۷/ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۰-۱۱۴ حاشیه علامه طباطبایی).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، تبیین علامه از مطلق بودن اوصاف انسانی - مابعدالطبیعی خدا بر اوصاف مابعدالطبیعی و کیفیت هستندگی او مبتنی است. خداوند وجود صرف است و وجود از آن جهت که وجود است، مساوق با وحدت، فعلیت، منشأ آثار بودن، تشخیص و اموری از این قبیل است. وجود داشتن و موجود بودن، به هیچ وجه مستلزم تناهی، حد داشتن و تعین ماهوی نیست، بلکه وجود از آن حیث که وجود است، اقتضای غنا، استقلال و عدم تحدید را دارد (علیزمانی، ۱۳۸۳، ص ۱۵). کمالات حقیقی و از جمله اوصاف انسانی - مابعدالطبیعی نیز از شئون وجودند؛ لذا

خداوند آنها را به نحو ضرورت، بساطت و اطلاق داراست.

اما بر اساس نظریه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی، اولاً سخن گفتن از خدا به نحو ایجابی امکان‌پذیر است؛ ثانیاً مفاهیم و اوصاف مشترک بین خدا و انسان ضمن آنکه در معنا اشتراک دارند، در رتبه و نحوه اتصاف از اختلاف برخوردارند. این نظریه را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. همه اشیا و عموم موجودات از یک سنخ و یک حقیقت‌اند که اصالت و واقعیت از آن اوست.

۲. اختلافات واقعی و حقیقی در موجودات خارجی مشاهده می‌شود؛ مانند اختلاف در علیت و معلولیت، وحدت و کثرت، قوه و فعل، اولیت و ثانویت، تقدم و تأخر و نظایر اینها، همگی راجع به وجود بوده، در متن وجود واقع‌اند.

۳. حقیقت مطلق وجود در عین آن که واحد و بسیط است، دارای تشکیک حقیقی است و مابه‌الاضداد در مصادیق آن به مابه‌الاتفاق بر می‌گردد.

۴. عالی‌ترین مرتبه وجود، مرتبه واجبی است که کمال محض و صرف فعلیت است و پایین‌ترین مراتب وجود، مرتبه ماده اولی است که از هر جهت ناقص و بالقوه و تنها دارای فعلیت قوه‌بودن است و میان این دو که در دو سر سلسله وجودات واقع‌اند، مراتبی واقع است که به حسب نظر عقل از کمال و نقص و از قوه و فعلیت ترکیب یافته‌اند و هرچه بالاتر برویم، فعلیت و کمال بیشتر و هرچه پایین‌تر نزول کنیم، قوه و نقص افزون‌تر می‌باشد.

۵. سلسله موجودات در مراتب وجود، در فرض مسئله تشکیک در وجود عرضی نیستند تا هر مرتبه عالی نسبت به مرتبه پایین‌تر از خود محدود و متعین گردد؛ بلکه سلسله مراتب طولی است که هر مرتبه متقوم به مافوق و معلول آن و مقوم مادون و علت آن است و طبعاً واجد تمام کمالات مراتب مادون و فاقد برخی از کمالات مافوق است و این فقدان و نقص ناشی از حاجت به مرتبه مافوق است.

۶. بالاترین مرتبه متصور در نظام تشکیکی که تمام مراتب وجود متقوم به آن‌اند؛ ولی خود متقوم به هیچ چیزی نیست؛ بلکه قائم بالذات است، واجد همه کمالات

وجودی به نحو اعلی و اتم و عاری از هر نوع حد و نقص است و آن درحقیقت، مرتبه واجبی است که نحوه اتصافش به صفات به نحو بساطت و عینیت با ذات است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۱۶-۱۸، ۱۳۸-۱۳۹ و ۱۴۵ و ۱۳۶۲، صص ۱۸-۲۰ و ۵۳ و ۱۴۰۵، ص ۱۴-۱۵ / صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵-۱۶ حاشیه علامه طباطبایی / حسینی طهرانی، ۱۴۲۵، ص ۲۱۰-۲۱۳ و ۱۴۳۲، ص ۱۶۵-۱۶۶).

۷. آنچه موجب تشبیه می شود مشارکت مصداقی و نه وحدت معنایی است. وحدت معنایی را می توان با در نظر نگرفتن شئون و خصوصیات مصادیق و با توجه به ذات معنای اوصاف فهم کرد و سپس آن را به نحو تشکیکی بر خالق و مخلوق اطلاق کرد (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۸۳).

۴-۱-۲-۲. تبیین مبتنی بر نظریه روح معنا

به اعتقاد علامه، وضع و اشتقاق الفاظ در نتیجه ضرورت زندگی اجتماعی و رفع نیازهای متغیر انسان ها در حیات اجتماعی متنوع و در حال تطور آنهاست (همو، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۵ و ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۹-۱۰). انسان ابتدا لفظ را بر مسماهایی که اهداف و اغراض مادی و محسوس او را تأمین می کند، وضع می نماید؛ به تعبیر دیگر موضوع له حقیقی الفاظ که همان روح معنای آنهاست، غایت و کارکرد مشترک میان مصادیق گوناگون است و ویژگی یک یا چند مصداق سبب انحصار معنا در آن نمی شود. همچنین با تطور حوائج انسان و تغییر و تبدل مسماهای مادی در گذر زمان، الفاظ موضوعه ثابت می مانند و با توجه به ثبات فایده و غرضشان، کماکان بر مسماها و مصادیق جدید دلالت می نمایند. در واقع ملاک در بقای معنای حقیقی، بقای اثر مطلوب شیء است و شکل، کیفیت و کمیت اثر و تغییر اجزای ذاتش تأثیری بر بقای لفظ ایجاد نمی کند (همو، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۰-۱۱ و ج ۲، ص ۳۲۰، ج ۱۴، ص ۱۲۹ و ۱۳۰).

علامه در معناشناسی واژه «عرش» ضمن تفسیر آیات ۵ طه و ۸۶ مؤمنون معتقد است حمل این آیات بر خلاف ظاهرش هیچ مجوز و دلیلی ندارد و قرآن کریم به عنوان لغز و معما نازل نشده است (همان، ج ۱۴، ص ۱۳۳). بیان ایشان در معناشناسی

الفاظ عرش (همان، ج ۸، ص ۱۵۳-۱۵۷ و ج ۱۴، ص ۱۲۹)، «جناح» (همان، ج ۱۷، ص ۷)، «میزان» (همان، ج ۱۹، ص ۹۷) و «قلم» (همان، ص ۳۶۷-۳۶۸) حاکی از این نظر است که غرض و غایت مطلوب، معیار اطلاق الفاظ بر مصادیق مادی و مجرد است. تبیین ایشان از معنای واژگان تسبیح و تحمید که لفظ و صوت را به مثابه لوازم غیرمتداخل درحقیقت آن ارزیابی می‌کند، از قول به نظریه روح معنا حکایت دارد (همان، ج ۱۳، ص ۱۰۸-۱۱۱ و ج ۱۹، ص ۱۴۴).

ایشان از نظریه روح معنا در معناشناسی اوصاف الهی مدد می‌گیرد. بدین ترتیب که با زدودن پیرایه‌های امکانی و نفی جهات نقص و حاجت از اوصاف کمالی، حقیقت و گوهر معنای آنها آشکار می‌شود و با کشف روح معنای حاکم بر تمامی مصادیق، اعم از واجب و ممکن، معنای محصلی از اوصاف خدا و انسان به طریق اشتراک معنوی و به نحو متواطی فهم می‌گردد (همان، ج ۸، ص ۳۵۰-۳۵۱). این تلقی مشابه نظریه کارکردگرایانه آلستون است که معتقد است با پیرایش پاره‌ای اوصاف از تمامی ویژگی‌های مخلوقانه‌ای که متناسب با زمان‌مندی، جسمانیت و سایر اوصاف امکانی است، می‌توان هسته‌ای از معنا را باقی نگاه داشت که حاکی از کمال است و در ذات خود متضمن هیچ قید، تحدید و امکانی نیست و به نحو حقیقی قابل اطلاق بر خداوند است (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۲۷۹). از نظر آلستون نیز خاستگاه انتزاع این مفاهیم مشترک، کارکرد و عمل مشترک این اوصاف در خدا و انسان است. به علاوه آلستون نیز معتقد است کاربرد الهیاتی اصطلاحات از راه تعمیم کاربرد این اصطلاحات در مورد واقعیات قابل مشاهده تجربی است (Alston, 1967, p.171). او نیز چون علامه به تطوری تاریخی و به اصطلاح زبان‌شناختی «درزمانی» (Diachrony) برای معنای الفاظ قائل است. از نظر هر دو اندیشمند، بسیاری از معانی استقرار یافته واژه‌ها به لحاظ تاریخی، نتیجه کاربردهای اولیه آن واژه‌ها در معانی مجازی است. معانی مجازی به تدریج سخت می‌شوند و به صورت معانی جدید در می‌آیند و صورت حقیقی می‌یابند (آلستون، ۱۳۷۵، ص ۵۱/ طباطبایی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۱-۲۲ و ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۱۹-۳۲۰).

بدین ترتیب بر اساس تحلیل این معناشناختی، اصل معنای علم یعنی «احاطه

حضوری نسبت به معلوم» به مثابه فایده و غایت علم در مصادیق انسانی و الهی به نحو حقیقی و به صورت اشتراک معنوی صدق می‌نماید (طباطبایی، ج ۸، صص ۳۴۳ و ۳۵). همچنین با در نظر گرفتن معنای قدرت به «منشئیت برای چیزی با ایجاد آن» و معنای حیات به «بودن چیزی به نحوی که علم و قدرت داشته باشد»، مانعی بر اطلاق مشترک این اوصاف بر خدا و مخلوقات وجود نخواهد داشت (همان، ج ۸، ص ۳۴۳).

به علاوه حقیقت معنای تکلم همان اثر و غایت آن، یعنی فهماندن معانی مقصود و القای آن در ذهن مخاطب است و لوازم کلام معهود و عادی در اجتماع انسانی اموری اعتباری و غیرمتداخل در حقیقت کلام است (همان، ج ۲، صص ۳۱۴-۳۱۶ و ج ۸، ص ۲۴۴-۲۴۵ و ج ۱۳، ص ۱۰۹).

معناشناسی ایشان از واژه «رؤیت»، مشاهده، لقا (همان، ج ۸، صص ۲۳۸-۲۴۰ و ج ۱۵، صص ۱۲۸، ج ۲۰، ص ۱۱۲ و ج ۱۶، ص ۱۰۲)، «وجه» (همان، ج ۱۳، ص ۳۰۲، ج ۱۶، ص ۹۰)، «اتیان» (همان، ج ۲، ص ۱۰۴)، «رفع» و «تطهیر» (همان، ج ۳، صص ۲۰۷-۲۰۸)، «انتقام» (همان، ص ۱۰) و «اخراج» (همان، ج ۲، ص ۳۴۵) از روح مشترک معنا در قلمرو توسعه‌یافته آن حکایت دارد.

علامه در تفسیر آیه شریفه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵)، نور را به «الظاهر بذاته و المظهر لغيره» تعریف می‌کند و از تعمیم معنای حسی آن به هر یک از حواس، به عقل و به ایمان و معرفت و نهایتاً به خدای تعالی به نحو حقیقی و متواطی سخن می‌گوید (همان، ج ۱۵، صص ۱۲۰-۱۲۲).

ایشان در **نهایه الحکمه** نیز صدق صفات فعلی بر خداوند را به نحو حقیقی ارزیابی می‌کند (همو، ۱۳۶۲، ص ۲۸۸). تحلیل معناشناختی ایشان از قضا و قدر (همان، ص ۲۹۳-۲۹۶)، «قدرت» (همان، صص ۲۹۷-۲۹۸)، «علم» (همان، ص ۳۰۰)، «عنایت» (همان، ص ۳۰۸-۳۰۹). حاکی از امکان انتساب حقیقت واحد معنای آن به خدای تعالی است.

با این حال به رغم اعتقاد علامه مبنی بر اینکه اطلاق لفظ بر همه مصادیق محسوس و معقول به نحو متواطی می‌باشد، در بحث از اوصاف «حیات» و «کلام» با توجه به جنبه وجودی صفات در رابطه‌اش با ذات الهی، انتساب آنها را به خداوند شایسته‌تر

می‌داند (همان، ص ۳۰۶-۳۰۸) و با توجه به همین مبنای وجودشناختی انتساب وجود (حسینی طهرانی، ۱۴۲۵، ص ۲۱۶) و سایر اوصاف (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ص ۵۴) را به خداوند به نحو ذاتی و حقیقی و به مخلوقات به نحو غیرحقیقی و بالعرض عنوان می‌کند. به علاوه گفتار وی درباره صفات فعلی چون «رحمت» ناظر به این امر است که اطلاق این دسته صفات بر خدای تعالی نه با در نظر گرفتن معنای حقیقی آنها، بلکه از انتزاع لوازم معنای حقیقی یا آثار متفرع بر آنها امکان‌پذیر می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۳۰۰). این سخن با این ادعا که جمیع معانی وجودی را می‌توان با تحلیل و پیراستن از نقص‌ها و عدم‌ها به صفتی از صفات ذاتی باز گرداند (همان، ص ۳۰۸) و معنای حقیقی آنها را اراده کرد، ناسازگار می‌نماید.

آنچه علامه طباطبایی درباره عدم دخالت ویژگی‌های مصادیق در تعیین معنا می‌گوید، با نظریه «شباهت‌های خانوادگی» ویتگنشتاین از این جهت قابل مقایسه است که بر اساس «نظریه کاربردی معنا»، معنای یک کلمه کاربرد و استعمال آن در زبان است (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، ص ۳۶) و شباهت‌های دیگر زبان دخلی در معنا ندارد. در واقع تمایز کاربرد است که تفاوت معانی را موجب می‌شود. معنای کاربرد در این دیدگاه این است که کلمات در چه شرایطی، برای چه منظوری و برای چه اشیا یا رفتاری به کار می‌روند (Schroeder, 2006, p.169). در نظریه علامه نیز این غایت و کارکرد مشترک است که لفظ واحدی را بر مصادیق متعدد قابل اطلاق می‌سازد و شباهت‌های دیگر تأثیری بر این اطلاق ندارد. در عین حال نظریه ویتگنشتاین، زمینه‌ها و مبانی متفاوتی دارد که آن را با آنچه علامه طباطبایی بدان قائل است، بسیار متفاوت می‌سازد؛ از جمله اینکه طبق نظریه کارکردگرایی معنابخشی ویتگنشتاین، اهداف و آثار در به‌کاربردن کلمات و عبارات زبانی فراتر از آن چیزی است که به صورت قراردادهای زبانی تعیین شده‌اند (Hacker, 2006, p.70) و یک لفظ واحد در بازی‌های زبانی متفاوت به دلیل تنوع کاربرد، معانی متفاوتی را افاده می‌کند. هر سنخ بازی منطق خاص و راهبرد مخصوص خود را برای افاده معنا دارد (باربور، ص ۲۸۲)؛ درحالی‌که در نظریه علامه بحث این است که اولاً، در مقام وضع لفظ بر مصادیق، توجه به کارکرد و غایت آنهاست. ثانیاً

دایره مصادیق لفظ نیز به تدریج بر اساس همین کارکرد و غایت توسعه می‌یابد و قلمروهای - و به تعبیر ویگنشتاین، نحوه‌های حیات- مختلف را با معنای واحد و مشترکی در می‌نوردد.

۲-۲-۲. تأویل کلامی

به رغم اینکه به گفته علامه هیچ آیه‌ای در قرآن نیست که معنایی از آن منظور باشد که بر خلاف ظاهر یک کلام عربی است یا جنبه معماگویی و لغزسرایبی داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۶۰-۶۳ و ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۴۷-۴۸)، به نظر می‌رسد خود در مواردی معنای مخالف با ظاهر را اراده نموده، از دیدگاه غالب خود مبنی بر زبان حقیقی و مطابقی دین فاصله می‌گیرد.

به گفته علامه شایع‌ترین معنای تأویل قول متأخرین است که مراد از آن معنای مخالف با ظاهر لفظ است (همو، ۱۴۱۷، صص ۳۸ و ۴۴ و ۱۳۸۸، ص ۵۹). به نظر علامه این روش خالی از تناقض نیست؛ زیرا بیان معنای تأویل با اعتراف به اینکه جز خدا کسی معنای تأویلی را نداند، منافض است (همو، ۱۳۸۸، ص ۵۹). ایشان در اثبات عدم انطباق این قول با آیات قرآنی چهار دلیل را بر می‌شمارد و همه قرآن را دارای تأویل می‌داند (همان، ص ۶۰-۶۳ و ۱۴۱۷، ج ۳، صص ۲۴ و ۴۷-۴۸). به عقیده علامه، قرآن در تمام موارد لفظ تأویل را به معنای مایوؤلّٰلِیه به کار گرفته است (همو، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۴۹). تأویل در عرف قرآن همان حقیقتی است که شیء آن را در بر دارد و بدان باز می‌گردد و بر آن مبتنی است و آن چیز به نحوی تحقق‌دهنده و حامل و نشانه اوست (همان، ج ۱۳، ص ۳۴۹ و ۱۳۸۸، ص ۶۳-۶۴).

در اندیشه قرآنی علامه، الفاظ و عبارات قرآنی تنزل حقایقی متعالی است که به منزله روح از جسد، و ممثل از مثال و مقصد حقیقی قرآن است؛ همان‌که خدای تعالی کتاب حکیمش نامیده و تمام معارف قرآن مُنزل و مضامینش بر آن تکیه و اعتماد دارد؛ امری که از سنخ الفاظ پراکنده و مقطع و حتی از سنخ معانی الفاظ هم نیست و همین امر بعینه آن تأویلی است که به مثابه حقیقتی واقعی و عینی، فراتر از

قیود مادی و بالاتر از دریافت عقل بشری و به دور از تجزی در «کتاب مکنون» و لوح محفوظ، تنها برای مطهران از بندگان خدا به دور از دخل و تصرف‌های ذهنی قابل دسترسی است؛ با این همه این حقایق به تفضل الهی با حضور متنازل خود در کسوت الفاظ، مناسب سطح ساده‌ترین فهم‌ها که فهم عامه مردم است می‌گردند؛ هرچند در این مرتبه، دستخوش دخل و تصرف‌های اذهان مأنوس به مادیات و محسوسات می‌شوند (همان، ص ۶۴-۶۶ و ۱۴۱۷، ج ۳، صص ۲۴، ۵۲-۵۵، ۶۲، ۶۴ و ۶۷ و ج ۲، صص ۱۷، ۱۸ و ۱۷۵-۱۷۶ و ۱۳۸۷، ص ۸۲).

درواقع آنچه از معارف قرآنی که در هاضمه فهم عادی بشر درآید، صورت‌های جزئی تمثیل یافته حقایقی متعالی‌اند که برای تقرب به افهام عادی با فاصله‌گرفتن از وجود اصیل ملکوتی خود، نهایتاً در مراتب طولی نزول، در جامه نمادین الفاظ ظهور یافته‌اند. حقایق معنوی از پشت پرده ظواهر خود را فراخور حال افهام مختلفه به آنها نشان می‌دهد؛ اما ظرف تجسم این حقایق عینی و خارجی (تحقق تأویل) در قیامت است که نظام حاکم و دریافت حقایق در آن از سنخ دنیا نیست (همو، ۱۳۸۸، ص ۴۸-۵۰ و ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۷ و ج ۲، ص ۱۸ و ج ۸، ص ۳۲۲). با این حال دریچه فهم بشر از حقایق در این دنیا به کلی مسدود نیست و راسخان در علم که این ویژگی را به مدد طهارت و تقوای نفس یافته‌اند، می‌توانند به طریق علم حضوری به کشف تأویل معارف قرآن توفیق یابند (همو، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۵۵) بلکه هر کس به فراخور مرتبه معنوی و میزان پاکی از آلودگی‌های ماده به مرتبه‌ای از این فهم نائل می‌آید (همو، ۱۳۸۷، صص ۷۸-۷۹ و ۸۲ و ۱۳۸۸، ص ۴۷).

نکته دیگر اینکه نزد علامه تأویل حقیقت آیات چونان تعبیر اصل رؤیاست؛ از منظر علامه، نسبت رؤیا با حوادث بیرونی آن (تأویل آن)، نسبت میان صورت و معنا و به عبارتی مثال و ممثل است (همو، ۱۳۸۸، صص ۶۱، ۶۳-۶۴ و ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۶). صورت‌هایی که هنگام خواب در آینه نفس انسانی منعکس می‌شود، مصادیق نازل معانی و حقایقی است که در عالمی برتر مشهود نفس انسانی شده است؛ به عبارتی سایه‌ای از روح معنای حقیقی‌شان می‌باشد. با کشف این رابطه طولی و ارجاع این صور

به معانی مرتبط و اصیل آن- که البته نه با تجزیه و تحلیل ادبی یا غور عقلی صرف، بلکه با گذر باطنی معبر از صورت به حقیقت میسر است- می توان زبان رمزآلود خواب را کشف و پیام آن را بازخوانی نمود.

به اعتقاد علامه احکام و اوصاف محسوسات چنان در افهام عادی تنیده شده که از معارف عالی و مفاهیم متعالی جز معانی مادی و محسوس برایش متصور نیست. طایر عقل آدمی فراتر از حسیض طبیعت پروازی نخواهد داشت؛ جز برای آن کس که به مدد ریاضات علمی، فهم خویش را از زمین محسوسات پرواز داده، به ادراک معانی و کلیات قواعد و قوانین توفیق یافته باشد که البته ایشان نیز به دلیل اختلاف وسایلشان در ورود به عالم معانی و کلیات، در میزان فهم معانی خارج از حس و محسوسات به شدت مختلف می‌باشند (همو، ۱۴۱۷، ج ۳، صص ۲۲ و ۶۰).

پس معنا تنها از راه معلومات ذهنی به انسان القا می‌شود. حال اگر ذهن فردی تنها با محسوسات مأنوس باشد، مسائل معنوی از طریق محسوسات، آن هم به قدر کشش فکری در مدارج محسوسات به او قابل القاست؛ مثلاً برای یک نابینای مادرزاد توصیف روشنایی و رنگ را تنها با نوعی از مقایسه و تشبیه آوردن مثل مناسب می‌توان تأدیه کرد یا لذت نکاح را برای کودکی که کشش فکری‌اش به این امر محسوس نرسیده به شیرینی عسل یا حلوا می‌توان ممثل کرد و اگر فکرش به معانی کلی هم می‌رسد، همین لذت نکاح را به آن معانی کلیه و به قدری که فکرش ظرفیت دارد، ممثل ساخت. این افراد معانی را با بیان حسی و عقلی توأمان درک می‌کنند؛ بر خلاف گروهی که تنها با بیان حسی مأنوس‌اند (همان، ج ۳، ص ۶۰ و ۱۳۸۷، ص ۸۲-۸۳).

به عقیده علامه قسمی از معارف قرآنی متناسب با فهم عرفی است و قسمی متضمن معارف عالی‌ای است که خارج از حکم حس و ماده می‌باشند و فهم معمول و عادی بدان دسترسی ندارد (همو، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۲). پس این کتاب در معرض فهم عامه مردم است و عموم می‌توانند درباره آیاتش بحث و تأمل و تدبر کنند (همان، ج ۳، ص ۴۷-۴۸ و ج ۵، ص ۲۰ و ۱۳۸۷، ص ۸۱ و ۱۳۸۸، ص ۴۱-۴۲). علامه بر همین اساس، فهم قرآن را به مقتضای لفظ و قواعد عربی‌اش به رسمیت می‌شناسد و قول

به خطاب عمومی قرآن و رسالت آن در هدایت عامه را مستلزم حجیت ظواهر و عرفی بودن زبان آن می‌داند. گفتار ایشان در این باب که زبان قرآن موافق با زبان عرف عقلا و معارف آن مطابق با دریافت‌های عقل سلیم است، مؤیدی بر قابل فهم بودن زبان قرآن برای افهام عادی سالم و درست‌اندیش است و خلاف چنین معنایی به تخطئه عقل و بطلان حجیت آن در فهم حقایق و معارف آن می‌انجامد؛ درحالی‌که قرآن خود بارها به تدبر و تعقل دعوت نموده است و به اعتبار عقل و قریب‌الافق بودن مخاطبه و تکلمش با عقول مردم و بلکه اعتمادش بر احکام کلیه عقلانیه تأکید کرده است (همو، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵-۶ و ج ۲، ص ۱۷۶ و ج ۳، صص ۸۶-۸۷ و ۲۹۲). به علاوه با ادعای بلاغت توأم با تحدی قرآن (همو، ۱۳۸۸، ص ۶۰) و توصیفاتش از خود به مثابه نور، هادی، بیان، تبیان، عدل و داور (همان، ص ۵۳ و ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۶ و ج ۳، ص ۸۶) ناسازگار می‌نماید. به گفته علامه قول به حجیت ظواهر قرآن که حجیت اصل نبوت و امامت نیز در گرو آن است (همان، ج ۱۴، ص ۲۰۵ و ۱۳۸۸، ص ۴۲-۴۳)، دلیل دیگری بر قابل فهم بودن قرآن و حجیت درک صحیح عرفی از آن است. قرآن خود نیز در آیات متعدد به حجیت ظواهر خود تأکید کرده است؛ از جمله اینکه ارسال رسل به زبان قوم حاکی از مخاطبه و گفت‌وگوی وحی به زبان عادی است (همو، ۱۴۱۷، ج ۱۲، صص ۹ و ۱۵-۱۶). بر این اساس علامه در بحث از آیه ۲۲ سوره ق، گفتار خدای تعالی درباره مسئله قیامت و زندگی آخرت را به دور از مجازگویی می‌داند (همان، ج ۱، ص ۹۲)؛ برای مثال در تفسیر آیه ۱۰ سوره نساء، خوردن آتش را به معنای حقیقی می‌داند و گفتار دیگران مبنی بر مجازگویی در این آیه را ناشی از غفلت از معنای تجسم اعمال عنوان می‌کند (همان، ج ۴، ص ۲۰۴).

پس در منظر قرآنی علامه، معنای ظاهر و باطن در طول هم مرادند، نه در عرض همدیگر. نه اراده لفظ اراده باطن را نفی می‌کند و نه اراده باطن مزاحم اراده ظاهر می‌شود (همان، ج ۵، ص ۲۸۳ و ۱۳۸۷، ص ۸۰ و ۱۳۸۸، ص ۴۶). علامه در آموزه تنزل قرآن به نحو تجلی در مراتب طولی که متضمن ذی‌بطون بودن معانی آیات و حجیت تمام مراتب ظاهر و باطن است، متأثر از هندسه فکری صدرالمتألهین است که بر اساس

آن، چون وحی قرآن در نزول خود بر پیامبر ۹ مراحل و درجاتی را طی کرده، از جهان عقول به جهان نفوس و مثال و سپس به جهان مادی هبوط نموده است، چهره معانی آسمانی دگرگون گردیده، به صورت واژگان زمینی درآمده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۳۳-۳۶)؛ لذا بر مفسر است برای حصول درک باطنی و نیل به حقایق قرآن از معانی ظاهری آغاز کرده، پس از درک آن، با ترک حواس جسمانی و استمداد از حواس باطنی، به ملکوت، عروج روحانی یافته، از راه مکاشفه به معانی حقایق آیات قرآن، بدون حجاب و به نحو زلال نایل آید (همان، ص ۳۹-۴۱).

از دیدگاه علامه، مراتب طولی معنا در قرآن، مترتب و وابسته به یکدیگر است و همه آن معانی در عرض واحد قرار ندارند تا سخن از استعمال یک لفظ در بیشتر از یک معنا مطرح شود یا کسی بگوید این نظیر عموم مجاز است یا از باب لوازم متعدد برای ملزوم واحد است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۶۴). با این همه، علامه به رغم پرهیز شدیدش نسبت به عدول از معنای ظاهر، گفتارش در مواردی چون تفسیر «دست» (همان، ج ۶، صص ۳۳-۳۴ و ۴۰)، «یمین» (همان، ج ۱۷، ص ۲۹۲)، «أعین» (همان، ج ۱۰، ص ۲۲۳، ج ۱۵، ص ۲۹)، «استواء بر عرش» (همان، ج ۸، ص ۱۵۰)، «کرسی» (همان، ج ۲، صص ۳۳۵-۳۳۶ و ۳۳۹) و «آمدن» (همان، ج ۲۰، ص ۲۸۴) برای خداوند و نیز «قدر» (همان، ج ۱۷، ص ۲۹۲) و «نسخ صور» (همان، ج ۱۴، ص ۲۰۹ و ج ۱۵، ص ۳۹۹ و ج ۷، ص ۱۴۷) از اقبال به مجاز و ضرورت تأویل حکایت دارد.

۳-۲-۲. بیان ناپذیری

اما علامه در ذکر مراحل شناخت خدای تعالی از مرحله پنجمی به عنوان آخرین مرحله معرفت یاد می‌کند که عقل به ناتوانی خود از درک حق تعالی پی می‌برد و هرگونه توصیف از خدای تعالی را درحقیقت تحدید او می‌داند. وی با استناد به خطبه نخست نهج‌البلاغه معتقد است توصیف مستلزم تحدید و تحدید درحقیقت به مثابه در شمار آوردن و در نهایت به منزله حکم به نفی ازلیت می‌باشد. ذاتی که در وجود خود مطلق و غیرمحدود باشد، هیچ گونه حد و قید و عدم نمی‌تواند راهی به وی باز نماید و

موجودات با آنکه آینه حق‌اند و از نقص و حد و تناهی خود به کمال و اطلاق و لایتناهی بودن او خبر می‌دهند و از حدوث و نیاز مطلق خویش به قدم و غنای مطلق او حکایت می‌کنند، خود حجاب و موانع معرفت تامه‌اند؛ زیرا هر محدودی به واسطه ارتباط و وجودی که با مطلق خود دارد، او را نشان می‌دهد؛ ولی هرگز نمی‌تواند مطلق خود را مطلقاً در خود جای دهد (همو، ۱۳۸۷ ج، صص ۱۲۶-۱۲۸ و ۱۳۱).

با بررسی آثار علامه می‌توان دلایل ایشان را در نظریه «بیان‌ناپذیری» چنین برشمرد:
۱- به گفته علامه، اسناد هرگونه وصف به خدای تعالی مستلزم تعیین بخشیدن به امر نامتعیین و نامتناهی و در تقابل با اطلاق، عدم تناهی و بساطت ذاتی اوست. خدا خارج از حدود زبان است و مفاهیم ذهنی به دلیل محدودیت ذاتی خود نمی‌توانند به هیچ وجه او را در قید توصیفات خود درآورند و ماحصل تلاشش در سخن گفتن از نفی پس از نفی است (همو، ۱۳۸۷ الف، ج ۱، صص ۲۱۴-۲۱۵ و ۱۴۱۷، ج ۶، صص ۹۰ و ۱۰۱).

از منظر علامه، صرف‌الوجود بودن خدا مانع از احاطه مفهومی بر آن است. صرافت و وحدانیت محضه وجود حق مقتضی آن است که معرفت حق - سبحانه - به واسطه تصور ذهنی نبوده، واقعیت خارجی او خود به خود و بی‌واسطه معلوم باشد (همو، ۱۳۸۷ ج، ص ۱۲۵). به گفته علامه چون وجود واجبی، صرف و خالص است، نامحدود می‌باشد و در نتیجه از هر نوع تعین اسمی و وصفی و هر نحوه تقیید مفهومی منزّه خواهد بود؛ بلکه از همین حکم [قید اطلاق] نیز مبراست (همو، ۱۳۸۸ الف، صص ۱۷ و ۴۲ و ۱۳۸۷ الف، ج ۱، ص ۶۱ / حسینی طهرانی، ۱۴۲۵، صص ۲۳۲ و ۱۴۳۲، ص ۱۷۰ / صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۶۴ حاشیه علامه طباطبایی).

۲- به عقیده ایشان، فرض شناخت خداوند، مستلزم محدودیت بی‌نهایت است؛ لذا «آنچه در وصف آید یا اساساً در ذهن گنجد، خدا نیست» (همو، ۱۳۸۷ الف، ج ۱، صص ۲۱۹-۲۲۰ و ۱۳۸۷ ج، صص ۱۲۳ و ۱۲۹)؛ پس او در قلمرو ذهن و در وسعت عقل نگنجد. غیر خدای تعالی صورت ذهنی‌اش مطابق با خارج اوست؛ بر خلاف خدای تعالی که تصورات ذهنی از او، هرچه باشد، مخالف با خارج و واقع اوست. پس صورت ذهنی نمی‌تواند به او احاطه یابد. حتی سزاوار نیست از این نکته هم غفلت

شود که ساحت مقدس او حتی از این تصور- یعنی اینکه او بر خلاف هر تصویری است- هم منزّه است. به عقیده علامه، معرفت خدای تعالی مستلزم این امر محال است که ما و معرفتمان را از دایره سلطنت و احاطه او خارج سازد (همو، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۰۲-۱۰۳). به عبارت دیگر حدود استقرار یافته در مخلوقات، خود مجعول ذات متعالی و متأخر از او می‌باشند؛ همان تأخیری که فعل از فاعل دارد. با این حال ممکن نیست ذاتی که جاعل حدود است، خود مقید و محدود به آن شود (همان، ج ۶، ص ۹۸).

۳- صفات الهی به جهت مصداقی با یکدیگر و با ذات باری تعالی عینیت دارند؛ حال آنکه درباره ممکنات چنین نیست. هر معنایی که خدا را بدان توصیف کنند، به‌طور کلی معنایی است که آن را از ممکنات مشهود که همه مصنوع خدایند، گرفته، با همان‌ها خدای را توصیف کرده‌اند. این معانی عموماً صورت‌های ذهنی و مقیدی هستند که با هم ائتلاف و امتزاج ندارند و یکدیگر را دفع می‌کنند (همان، ج ۶، صص ۹۳ و ۱۰۱). خدای تعالی نامحدود و غیر او محدود است و این معانی و صفات و نظایر آن وقتی حد بر آنها عارض می‌شود، نسبت به ماورای حدش به ضدش بدل می‌گردد (همان، ج ۶، ص ۹۵).

هر حدی از این حدود در محدوده شبیه خود معنا می‌دهد و هر صفت امکانی به حد معین و پایان و نهایی بنا شده است و به هیچ روی ممکن نیست معنای محدود آنها بر ذات ازلی ابدی غیرمتناهی حمل گردد (همان، ج ۶، ص ۹۸). به گفته ایشان، تقلای عقل در تنزیه خدا با استفاده از مفاهیم، هرچه بیشتر او را از چنبره فهم آدمی بیرون می‌سازد. با گفتن وصفی برگرفته از جهان ممکنات و نفی آن مانند «علمی نه چون سایر علوم» باز از قید مفهوم رها نشده‌ایم؛ چه آنکه برای هر مفهوم ماورایی است که شامل آن نمی‌شود و اضافه مفهومی به مفهوم دیگر باز خاصیت مفهوم بودن را از بین نمی‌برد. حقیقت شناخت، در واقع، چیزی جز فروافتادن در وادی حیرت که نصیب مخلصین است، نمی‌باشد. آن که به درجه اخلاص رسیده، به عجز خود از معرفت حقیقی خدا پی برد و ناگزیر از راه رفته بازگردد؛ چراکه هرگونه توصیف از خداوند را مستلزم دوری از توحید خالص و اتصافش به آنچه سزاوار ساختش نیست، قلمداد کند؛ لذا از

هرچه تا کنون به خدا نسبت داده، استغفار نماید و آن اوصاف را از او نفی کند و فرجام تلاش معرفتی خود را سرگردانی در چنان حیرتی بیند که خلاصی از آن نیست (همان، ج ۶، صص ۹۳-۹۴ و ۱۰۱ و ۱۳۸۷ الف، ج ۱، ص ۲۱۵).

ایشان در بیانی دیگر نیز رهایی از محاکات و تشبیه اوصاف الهی با مخلوقات را به ندرت و آن هم تنها ارزانی راه یافتگان به مقام مخلصین می داند که با اخراج غیر از دل و تخلیه آن از وسوسه‌ها و اغوائت شیطانی، روی دل را خالصانه متوجه خداوند ساخته‌اند و از کمند اغوای شیطان رهانیده‌اند (همو، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۲۷۳).

اما این تلقی که اسناد هرگونه مفهومی به خدا مستلزم اسناد تعین، تحدید و ترکیب به ذات نامتعین، نامحدود و بسیط است، هرچند درباره مفاهیم ماهوی که از حدود وجودی یک شیء حکایت می‌کنند، صادق است، درباره مفاهیم غیرماهوی که نه از حدود منطقی یک شیء، بلکه از اصل وجود یا کمالات وجودی به طور مطلق حکایت می‌کنند و در ذات آنها، حدود این کمالات اخذ نشده است، منعی برای اطلاق بر خداوند ندارند. بر این اساس، این ادعا که اسناد هر مفهومی تعین آور است، ضمن اینکه میان مفاهیم ماهوی و غیرماهوی، ایجابی و سلبی، حقیقی و مجازی و... فرقی لحاظ نمی‌کند، این استلزام منطقی را دارد که مواجهه صحیح با خداوند و اوصاف وی، نه با زبان ایجابی یا سلبی یا زبان مجازی و نمادین، بلکه تنها از طریق کنار نهادن زبان به‌طور کلی و دوری از هرگونه حکم و اتخاذ سکوت امکان‌پذیر می‌باشد (علیزمانی، ۱۳۸۳ الف، ص ۱۱۶-۱۱۸).

همچنین صرف نظر از اینکه این ادعا با خدای شخصی متون مقدس موافق نمی‌نماید، با سخنان فراوان ایجابی و سلبی خود ایشان درباره خدا که به نحو واقعی و غیراستعاری اظهار شده، سازگار نیست. به علاوه با چنین مبنایی، توجیه چگونگی صدور مخلوقات از خدا غیرممکن می‌شود و نیز توجیه شناخت خداوند از طریق مخلوقات (شناخت آیه‌ای) ناممکن می‌گردد و به اثبات نوعی ضدیت میان خالق و مخلوق می‌انجامد (همان، ص ۹۰-۹۱). گذشته از اینها خود این نظریه بیانگر مفاهیمی است که ادعای بیان‌ناپذیری را نقض می‌کند. اگر بیان‌ناپذیری مطلق بود، اصلاً نباید

مفاهیمی ساخته می‌شد و نباید حرفی درباره مطلقاً بیان‌ناپذیر زده می‌شد. اگر حالت عارف وحدت بی‌تمایز است و تفرقه‌ای در آن راه ندارد، دیگر خبری و سخنی درباره آن نباید وجود داشته باشد؛ همچنین اگر هیچ یک از مفاهیم رایج و معمول در زبان طبیعی بر خداوند قابل اطلاق نیستند - همان‌طور که وینسنت برومر در کتاب سخن‌گفتن از خدای شخصی می‌گوید - با حکایت از او به «امر غیر قابل توصیف و بیان» نباید او را توصیف کنیم و دچار تناقض‌گویی شویم (به نقل از: همو، ۱۳۸۷، ص ۴۸).

نتیجه‌گیری

از منظر علامه نفی اوصاف ایجابی از ساحت ربوبی مساوی است با ادعای خالی بودن ذات واجب‌الوجود از صفات کمال؛ درحالی که خدای تعالی واقعیت مطلق و وجود محض و بحتی است که دربردارنده هر وجود و کمال وجودی است و محال است فاقد آنها باشد؛ زیرا لازمه نداشتن کمالات، بالقوه بودن از بعضی جهات و حاصل نبودن همه فعلیت‌ها برای اوست؛ در نتیجه واقعیت مطلق نخواهد بود (طباطبایی، ۱۳۶۲، صص ۲۷۶ و ۲۸۲ و ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۲۹).

علامه در شناخت معانی اوصاف خدای تعالی سه دیدگاه ارائه می‌دهد: در دیدگاه غالب خود با قبول معنای مشترک میان اوصاف کمالی مخلوقات و خدا و البته با قول به تفاوت تشکیکی آنها یا سلب نقص‌ها و محدودیت‌های موجود در عالم ممکنات از ساحت خدای تعالی، شناخت از خدا را ممکن می‌داند. علامه با اتخاذ این دیدگاه، زبان دین را در سخن‌گفتن از خداوند حقیقی و مطابقی می‌داند. ایشان راهیابی به شناخت خدا بر مبنای اشتراک معنوی وجود و اوصاف خدا و مخلوقات با چهار تبیین مطرح می‌سازد: ۱- تبیین مبتنی بر اثبات صفات خدای تعالی از طریق مشاهده کمالات در مخلوقات که با جمع تشبیه و تنزیه به معناشناسی اوصاف خدا می‌پردازد. بر این اساس در انتساب اوصاف کمالی موجودات بدو، لازم است اولاً جهات نقص و احتیاج موجود در اجزای عالم چون مرگ، فقر و عجز را نفی نماییم و با سلب

این گونه اموری سلبی و عدمی، کمال مقابل آنها را اثبات نماییم (همان، ج ۵، ص ۱۴۰-۱۴۱ و ۱۴۰۵، ص ۱۶۱ و ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۳۵۰)؛ ثانیاً صفات کمال را از راه اذعان به مالکیت او نسبت به جمیع کمالات ثابت‌ه در دار وجود برای او اثبات کنیم مشروط بر اینکه پیش از این اسناد، جهات نقص و حاجت ملازم با ممکنات را از ساحتش نفی کنیم (همان، ج ۸، ص ۳۵۰-۳۵۱). ۲- تبیین مبتنی بر قاعده «معطى الشيء لا يكون فاقداً له» که در پی اثبات آن است که علت، واجد اوصاف معلول به نحو اعلی و اشرف می‌باشد و در گام بعد با تصور مقید که واجد تصور مطلق می‌باشد و تصور معنا و ویژگی مشترک در مصادیق محسوس و معقول نهایتاً تقید و اشتراط را از ساحت خدای تعالی نفی می‌کند و به نوعی به جمع تشبیه و تنزیه حکم می‌کند. ۳- تبیین مبتنی بر حکمت متعالیه که به اشتراک معنوی و تفاوت تشکیکی میان وجود و اوصاف واجب تعالی با ممکنات می‌انجامد. ۴- تبیین مبتنی بر نظریه روح معنا که با حفظ اصل معنا بر مبنای غایت و کارکرد و تنزیه در ویژگی‌های مصداقی، معنایی مشترک میان اوصاف خدا و مخلوقات ارائه می‌دهد.

در عین حال به رغم سعی علامه در انکار تأویل به معنای اراده معنای مخالف با ظاهر، اقبال وی در مواردی ظاهراً تا حدی از قول ایشان به وجود مجاز در سخن خداوند حکایت دارد. از این مهم‌تر علامه در موضعی چند، با عدول از جریان غالب فکری خود، با استناد به وجه متمایز وجودشناختی ذات و صفات و رابطه آنها در خدا و مخلوقات و غیرقابل سلب بودن محدودیت‌ها از معانی، معتقد است هرگونه توصیف خدای نامتناهی در وجود و صفات از سوی مخلوقات متناهی که دریافت‌های ذهنی‌شان گرفتار و آلوده به حد و نقص است، به دور از حقیقت او می‌باشد.

منابع و مأخذ

۱. آلستون، و پی؛ «مجازهای تحویل ناپذیر در الهیات»، برگرفته ابوالقاسم فنایی؛ فصلنامه معرفت، ش ۱۹، ۱۳۷۵.
۲. ابن سینا، حسین؛ التعليقات؛ بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۳. باربور، ایان؛ علم و دین؛ ترجمه بهاءالدین خرمشاهی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۸.
۴. پترسون، مایکل و دیگران؛ عقل و اعتقاد دینی؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۵. حسینی طهرانی، محمدحسین؛ مهر تابان؛ مشهد: نور ملکوت قرآن، ۱۴۲۵ق.
۶. —؛ توحید علمی و عینی؛ مشهد: علامه طباطبایی، ۱۴۳۲ق.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد؛ المبدأ و المعاد؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۸. —؛ ایقاز النائمین؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
۹. —؛ مفاتیح الغیب؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۰. —؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه؛ تعلیقه علامه سیدمحمدحسین طباطبایی؛ ج ۶، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۱۱. صدفی، مهدی، حسینی شاهرودی، مرتضی؛ «چگونگی اعیان ثابتة در فنای ذاتی: بررسی مناظره علامه طباطبایی و علامه طهرانی»، حکمت اسرا؛ ش ۴، پیاپی ۱۸، ۱۳۹۲.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین؛ نهایه الحکمه؛ قم: نشر اسلامی، ۱۳۶۲.
۱۳. —؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری؛ ج ۱-۲ و ۵، تهران: صدرا، ۱۳۶۴.

۱۴. —؛ مجموعه رسائل؛ ج ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷ الف.
۱۵. —؛ شیعه در اسلام؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ب.
۱۶. —؛ شیعه (مجموعه مذاکرات با پروفسور هانری کرین)؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ج.
۱۷. —؛ رسائل توحیدی؛ ترجمه علی شیروانی و هادی خسروشاهی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸ الف.
۱۸. —؛ قرآن در اسلام؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ب.
۱۹. —؛ بررسی‌های اسلامی؛ ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
۲۰. —؛ بدایه الحکمه؛ قم: النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۲۱. —؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۲. —؛ حاشیه الکفایه؛ ج ۱، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، [بی تا].
۲۳. عزیزمانی، امیرعباس؛ «سلب یا سکوت: بررسی و نقد الهیات سلبی فلوپین»؛ فصلنامه اندیشه دینی؛ ش ۱۲، ۱۳۸۳ الف.
۲۴. —؛ علم، عقلانیت و دین؛ قم: دانشگاه قم، ۱۳۸۳ ب.
۲۵. —؛ سخن گفتن از خدا؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
۲۶. ویتگنشتاین، لودویگ؛ پژوهش‌های فلسفی؛ ترجمه فریدون فاطمی؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰.
27. Alston, William; "Religious Language", Paul Edwards (Ed.); **Encyclopedia of Philosophy**; New York: Macmillian Company, Vol.7, 1967, pp.169-173.
28. Hacker, P. M. S.; "Ludwig Wittgenstein", A. P. Martinich and David Sosa (Eds.); **A Companion to Analytic Philosophy**; London: Blackwell Publishing, 2006.
29. Schroeder, Severin; **Wittgenstein**; Cambridge: Polity Press, 2006.