

## معناشناسی صفات الهی از دیدگاه علامه طباطبایی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۵/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۶/۳۰

مریم باروتی<sup>۱</sup>

قاسم کاکایی<sup>۲</sup>

رضا اکبریان<sup>۳</sup>

### چکیده

در بیشتر آثار علامه طباطبایی، نظریه معناشناختی غالب همان «دیدگاه اثبات بلا تشبیه» است. اما چنین به نظر می‌رسد که در این آثار، یک مدل واحد از دیدگاه اثبات بلا تشبیه ارائه نمی‌گردد، بلکه دست‌کم سه مدل متفاوت را می‌توان تمییز داد: (الف) مدل طولی بودن اصل معنا با قطع نظر از خصوصیات مصادیق، (ب) مدل طولی بودن اصل معنا از حیث بیان مصادیق، (ج) مدل متوازی اصل معنا از حیث غرض و کارکرد مشترک. در این مقاله سعی می‌شود به تبیین و تحلیل هر مدل، بر اساس نظرات خاص علامه طباطبایی پردازیم، و برای هر مدل مصادیقی را از آثار ایشان استخراج و تحلیل کنیم. گرچه دیدگاه اثبات بلا تشبیه مزایایی دارد و زبان طبیعی و مفاهیم حاکی از این زبان را، که ناظر به قلمروی متناهی است، تعالی می‌بخشد و درباره‌ی خداوند به کار می‌گیرد، در عین حال انتقاداتی بر این دیدگاه وارد است که باید به آنها توجه کرد.

### کلیدواژه‌ها

علامه طباطبایی، صفات الهی، اثبات بلا تشبیه

۱. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

([barooti1719@yahoo.com](mailto:barooti1719@yahoo.com))

۲. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

([gkakaie@rose.shirazu.ac.ir](mailto:gkakaie@rose.shirazu.ac.ir)) (نویسنده مسئول)

۳. استاد گروه فلسفه و منطق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

([akbarian@modares.ac.ir](mailto:akbarian@modares.ac.ir))

## ۱. مقدمه

علامه طباطبایی در جلد هفتم المیزان (ذیل الانعام: ۱۹-۲۰) حدیثی را از امام رضا (ع) نقل می‌کند:

حضرت رضا (ع) فرمود: مردم در توحید سه مذهب دارند: نفی، تشبیه و اثبات به غیر تشبیه. پس مذهب نفی جایز نیست و مذهب تشبیه نیز جایز نیست. زیرا هیچ چیز شبیه خداوند تبارک و تعالی نیست. بنابراین راه سوم یعنی اثبات بلا تشبیه صحیح است. (طباطبایی ۱۴۱۷، ۷: ۲۵)

علامه در آثار گوناگون خود به تبیین این سه دیدگاه پرداخته و دیدگاه مختار خود را همان «اثبات بلا تشبیه» می‌داند که با تعابیر گوناگون آن را معرفی کرده است: در علی (ع) و الفلسفه الالهیه، این مذهب را «شرحی بر معنای تشبیه و تنزیه در صفات خداوند متعال» می‌داند (طباطبایی ۱۴۲۸-الف، ۳۲۴)؛ در شیعه در اسلام، «نگه داشتن میان نفی و اثبات» (طباطبایی ۱۳۸۳، ۱۲۵-۱۲۶)؛ در رساله الاسماء، «نهی از تعطیل و تشبیه» (طباطبایی ۱۴۲۷-الف، ۴۲)؛ طباطبایی ۱۳۸۷-الف، ۵۳)؛ در جلد هشتم المیزان، «مجموع تشبیه و تنزیه» (طباطبایی ۱۴۱۷، ۸: ۵۷)؛ و در جلد دهم المیزان، «جمع بین تشبیه و تنزیه» (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۰: ۲۹۴).

مراد از این مذهب، بر اساس آثار علامه طباطبایی، این است: اسمی که به خداوند نسبت داده می‌شود دارای معنایی وصفی (بر طبق تعریف اسم) است که از حسن و کمال حکایت می‌کند. اما شجاع و عفیف هرچند دارای معنای وصفی حَسَن هستند، بر خداوند اطلاق نمی‌شوند؛ زیرا از یک خصوصیت جسمانی خبر می‌دهند و هرگز ممکن نیست این خصوصیت را از آنها سلب کرد. پس شرط سوم آن است که اسم بر یک معنای کمالی دلالت کند که مخلوط با نقص و عدم نباشد یا تفکیک معنای کمالی از نقص و عدم ممکن باشد (طباطبایی ۱۴۱۷، ۸: ۲۴۲-۲۴۳). اما اسماء محصول زبان ما (انسان‌ها) است، و از آنجا که اشتغال و انس ما با حس و مصادیق محسوس و مادی است، عادت کرده‌ایم که از شنیدن یک کلمه به معنای مادی یا مقیدی - که مربوط به انسان‌هاست - سبقت جویم و امور معقول و مبرا از ماده را در قالب حسی و خیالی بریزیم و از طریق احساس به معقولات منتقل گردیم - هرچند افهام در درک معقولات و کلیات مراتب گوناگونی دارند و همه در یک

سطح نیستند (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۰: ۲۷۳؛ ۸: ۲۴۳؛ ۱: ۹؛ طباطبایی ۱۳۸۸-الف، ۲۷۳). از این رو، زبان بشری و تخیل و احساسات ما موجود غیرمادی بی قید و شرط را در میان قیود مأنوس قرار می‌دهد و آن را به واسطهٔ مجسم ساختن مصداق‌های مادی آن ترسیم می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۸-ب، ۵: ۱۰۰۴-۱۱۱۲؛ طباطبایی ۱۳۸۸-الف، ۴۶). در اینجا عقل ما برای دست یافتن به اسم احسن با روش انتزاع به اصلاح تصور و زبان می‌پردازد و خصوصیات، زوائد و نواقص مصادیق ممکن را نفی می‌کند تا به اصل معنا و مفهوم جامع آن دست یابد (طباطبایی ۱۴۱۷، ۸: ۳۷۶). به عبارت دیگر، صفت اثبات می‌شود و حد نفی می‌گردد (طباطبایی ۱۴۱۷، ۸: ۴۱-۴۲). پس هم اثبات (ایجاب) و هم نفی صورت می‌پذیرد، نه این که تنها نواقص امکانی از صفات الهی سلب شود و چیزی اثبات نگردد (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۴: ۱۳۰). از این طریق، معنایی به دست می‌آید که می‌توان از آن به اصل یا روح معنا تعبیر کرد. علامه طباطبایی در جلد چهاردهم المیزان (ذیل طه: ۸-۱)، مقیاس شناخت اصل معنا پس از حذف زوائد را چنین بیان می‌کند:

...مقیاس در شناختن آنچه که از آن به اصل معنا تعبیر می‌کنیم، عبارت است از: معنایی که با بقاء آن اسم باقی می‌ماند و به عبارت دیگر صدق اسم دایر مدار آن معناست، هرچند که مصادیق و خصوصیات آن تغییر کند. (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۴: ۱۲۹).

## ۲. سه مدل برای تبیین دیدگاه اثبات بلا تشبیه

در این مقاله سه مدل از اصل معنا را که از طریق دیدگاه «اثبات بلا تشبیه» به دست آمده است از آثار مختلف علامه طباطبایی استخراج می‌کنیم و به تبیین و تحلیل آنها می‌پردازیم.

### ۱-۲ مدل طولی بودن اصل معنا از حیث بیان مصادیق

از آنجا که مفاهیم مثار کثرت‌اند و اختلاف به نفس ذات حصص متصور برای مفاهیم است، تشکیک در مفاهیم محال است. بنابراین تشکیک حقیقتاً در حقیقت وجود (ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک) است (تشکیک خاصی) و بالعرض بر مفهوم عامی که در صدقش بر مصادیق متفاوت است اطلاق می‌گردد (تشکیک عامی) (طباطبایی ۱۹۸۱، ۱: ۳۷، تعلیقه ۱؛ ۱: ۴۲۷، تعلیقه ۱). این مدل اغلب نه همیشه برای صفات ذاتی الهی به کار می‌رود و مشتمل بر دو عنصر است: (الف) اشتراک معنوی، (ب) تشکیک مصداقی.

البته معنای مشترک یا اصل معنا، از جهت طولی بودن مصادیقش (تشکیک خاصی)، طولی به شمار می‌آید (طباطبایی ۱۴۱۷، ۲: ۱۰۴)، ولی فی حد ذاته یک معناست و هیچ اختلاف در آن راه ندارد. توضیح آن که تشکیک در حقیقت وجود و صفات مساوق با آن (مانند علم، حیات، وحدت و...) (طباطبایی ۱۹۸۱، ۱: ۲۵۹، تعلیقه ۲) به دو نحو تفاضلی (طولی) و غیرتفاضلی (عرضی) است. تشکیک تفاضلی میان مراتب شدید و ضعیف است، و مرتبه شدید مشتمل بر ضعیف و زیادت است و بدین جهت از مرتبه ضعیف متمایز می‌گردد (طباطبایی ۱۹۸۱، ۱: ۴۳۱، تعلیقه ۱؛ السبزواری ۱۳۷۹، ۲: ۱۷۸-۱۸۰؛ جوادی آملی ۱۳۶۸، ۱: ۱۲۳-۱۲۵). تشکیک غیرتفاضلی نیز میان مراتب وجودی‌ای است که رابطه علی و معلولی ندارند، مانند اسماء و صفات الهی یا وجوداتی چون وجود بذر و وجود گیاه که میانشان علیت فاعلی نیست و ماهیات آنها به عرض وجود «اصالتاً» و «حقیقتاً» نحوه تحقیقی در خارج دارند (طباطبایی بی‌تالف، ۱۷). تشکیک تفاضلی میان مراتب متقوم و مترتب (به نحو وجودی) بر یکدیگر تحقق دارد که عوالم کلی سه‌گانه را تشکیل می‌دهند: (الف) عالم عقل که در ذات و فعل مجرد از ماده و آثار آن است؛ (ب) عالم مثال که در ذات و فعل مجرد از ماده است اما آثار ماده را دارد، مانند شکل، بُعد، وضع و غیر آن؛ (ج) عالم ماده که ذاتاً و فعلاً به ماده تعلق دارد و حرکت و تغیر جوهری و عرضی سراسر آن را فراگرفته است (طباطبایی بی‌تالف، ۲۴۵-۲۴۶ و ۳۱۴-۳۱۵). این عوالم سه‌گانه لزوماً با یکدیگر هماهنگ و متطابق‌اند (طباطبایی ۱۳۸۸-ب، ۵: ۱۰۶۱؛ طباطبایی بی‌تالف، ۳۱۵) و تقابل و تغایر ذاتی با یکدیگر ندارند (طباطبایی ۱۹۸۱، ۲: ۱۲۶، تعلیقه ۱). زیرا از یک سو هر علتی کمال معلول خود را به نحو اعلی و اشرف دارد. از این رو، در عالم مثال، نظامی مشابه (مضاهمی) به نظام عالم ماده، اما شریف‌تر از آن، تحقق دارد و نظام عالم عقل نیز مطابق با نظام مثالی است اما بسیط‌تر، شریف‌تر و زیباتر از آنچه در عالم مثال است. نظام ربانی که در علم ربوبی است نیز با نظام عالم عقل مطابقت دارد (طباطبایی بی‌تالف، ۳۱۵؛ طباطبایی ۱۹۸۱، ۶: ۴۱۲). هر یک از عوالم مادون نیز با تمام جهات وجودی‌اش حاکی از عوالم مافوق است و همه این عوالم حاکی و آیتی برای واجب تعالی هستند (طباطبایی بی‌تالف، ۳۱۵؛ طباطبایی ۱۹۸۱، ۷: ۱۰۹، تعلیقه ۱). برای مثال،

علم مانند وجود به نحو تشکیک بر مصادیقش واقع می‌شود، بنابراین به شدت و ضعف،

اولیت و غیراولیت، ... مختلف می‌گردد. پس علم به ذات اول تعالی - علم واجب تعالی به ذاتش که عین ذاتش است - در علم بودن سزاوارتر است تا علم به سایر اشیاء که بر سایر علوم تقدم دارد زیرا سبب برای سایر علوم است و ذاتاً در جلاء و ظهورش قوی‌تر و شدیدتر است ... هر علمی به حقیقت علت شدیدتر از علم به حقیقت معلول آن است و نیز علم به حقیقت هر جوهر شدیدتر از علم به حقیقت هر عرضی است که بدان جوهر قائم است. (طباطبایی بی‌تالاف، ۲۶۵).

بنابراین علم مساوق وجود است و مانند وجود در مراتب متعدد سریان دارد. از مراتب مختلف علم ماهیات متفاوتی انتزاع می‌گردد، مثلاً از علم حصولی انسان کیف نفسانی، از علم نفس به ذاتش جوهر نفسانی، و از علم عقل به ذاتش جوهر عقلی انتزاع می‌گردد، ولی از علم واجب به ذاتش ماهیتی انتزاع نمی‌شود، بلکه عین وجودش است (طباطبایی ۱۹۸۱، ۶: ۳۳۵، تعلیقه ۱). با این حال،

اما «صرف تحقق کمال موجود ماهوی در موجود دیگر منجر به اندراج آن موجود دیگر (به عنوان فردی از آن ماهیت) ذیل ماهیت نوعیه موجود اول نمی‌شود. همان طور که عقول عالی مشتمل بر کمالات انواع مادی است، اما ماهیتاً با آنها متفاوت است، و در واجب تعالی کمالات همه ماسوی متحقق است در حالی که ماهیت ندارد» (طباطبایی ۱۹۸۱، ۲: ۵۸، تعلیقه ۳)، بلکه میان مراتب آن کمال (حسی، مثالی، عقلی، ربوبی) حمل حقیقه و رقیقه برقرار است (طباطبایی بی‌تالاف، ۳۱۹). این حمل مبتنی بر اتحاد موضوع و محمول (مراتب شدید و ضعیف) در اصل وجود و اختلاف آنها به کمال و نقص است (و البته ماهیات متفاوتی نیز دارند). به علاوه مرتبه عقلی آن کمال مستقیماً معلول واجب تعالی است و خودش واسطه در ایجاد مرتبه مادون یعنی مثالی است. مرتبه مثالی نیز علت مرتبه مادی است (طباطبایی بی‌تالاف، ۳۰۹-۳۱۰، ۳۲۱؛ طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۳: ۷۶، ۱۹۴؛ طباطبایی ۱۳۸۸-ج، ۲۲).

اما اشتراک معنوی چگونه از این مراتب تشکیکی حاصل می‌گردد؟ «وجود (و صفات مساوق وجود اعم از علم، قدرت و...) حقیقت اصیل دارای مراتب مختلف به شدت و ضعف است. به علاوه ارتباط (و افتقار) ذات ضعیف به ذات شدید موجب می‌گردد که ضعیف در حد ذاتش نسبت به شدید رابط بوده تقوم وجودی بدان داشته باشد و این مطلب تمام نیست مگر آن که مرتبه ضعیف که تنزل یافته مرتبه شدید است مسانخ با شدید باشد»

(طباطبایی ۱۹۸۱، ۱: ۴۱۹، تعلیقه ۵).

بنابراین میان وجود رابط و مستقل اختلاف نوعی نیست تا به لحاظ سنجی مختلف باشند و هیچ جامع مفهومی میان آنها نباشد (طباطبایی ۱۹۸۱، ۱: ۳۲۷: تعلیقه ۱). اساساً طبیعت وجود رابط این است که از طرف یا طرفین خارج نیست و بر اساس ضابطه وجود طرف یا طرفین نسبت مسانخ با وجود نسبت است و وجود نسبت نیز موجب اتحاد و مسانخت میان آن دو می‌گردد (طباطبایی بی‌تالف، ۲۹). علامه طباطبایی در نهایتاً الحکمه دلیل این سنخیت و وحدت را چنین بیان می‌کند:

حق آن است که حقیقت وجود در عین کثرت واحد است. زیرا ما از همه مراتب و مصادیق وجود مفهوم عام واحد بدیهی وجود را انتزاع می‌کنیم و انتزاع مفهوم واحد از مصادیق کثیر بماهی کثیری که به وحدت بازنگردد محال است. (طباطبایی بی‌تالف، ۱۸)

و این اشتراک معنوی نزدیک به اولیات است (طباطبایی بی‌تالف، ۸) که از مراتب مختلف وجودی (و صفات مساوق با وجود) انتزاع می‌شود، اما نه از مصادیق کثیر بماهی کثیر، بلکه منشأ انتزاع آن جهت واحدی در مصادیق متعدد است (طباطبایی بی‌تالف، ۲۷۸-۲۷۹). ذهن جهت واحد و مفهوم جامع را بدین صورت استخراج می‌کند: پس از آن که چند چیز مشابه را درک کرد، آنها را با یکدیگر مقایسه می‌کند و صفات مختص (نواقص) هر یک را از صفت مشترک آنها تمییز می‌دهد و از آن صفت مشترک مفهومی کلی می‌سازد که بر تمام مصادیق آن صادق باشد (مطهری ۱۳۸۸، ۱: ۶۶، پاورقی).

شایان ذکر است که هر کس به لغت عربی آشنایی داشته باشد معنای جملات قرآن کریم (به طور خاص صفات الهی) را آشکارا می‌فهمد، چنان که معنای جملات هر کلام عربی را می‌فهمد. اما اختلاف افهام در ادراک مراد و مصداقی است که مفهوم کلی کلام بر آن منطبق است. مثلاً ما انسان‌ها وقتی با یکدیگر صحبت می‌کنیم و معنای سخنان یکدیگر را می‌فهمیم، آن را بر مصادیقی حمل و منطبق می‌کنیم که معهود ذهن ما و نظام حاکم در آن است (مصداق جسمانی). همین نظام حاکم در مصداق را در معنا نیز جاری می‌دانیم (از هر معنایی تنها معنای مادی آن را می‌فهمیم)، مفهوم عام را تخصیص می‌زنیم، مفهوم خاص را تعمیم می‌دهیم یا در معنا به انحاء دیگر دخل و تصرف می‌کنیم. علامه طباطبایی این

تصرفات را «تصرف قرائن عقلی و غیرلفظی» یا همان تفسیر به رأی می‌نامد (طباطبایی ۱۴۱۷، ۳: ۷۹).

## ۲-۲ مدل طولی بودن اصل معنا با قطع نظر از خصوصیات مصادیق

علامه طباطبایی در جلد سوم المیزان این مدل را چنین معرفی می‌کند:

قرآن از نظر معنا مراتب مختلفی دارد که ترتب طولی بر یکدیگر دارند، بی آن که همه آن معانی در عرض واحد قرار داشته باشند و موجب «استعمال لفظ در بیش از معنای واحد»، «عمومیت مجاز» یا «لوازم متعدد برای ملزوم واحد» گردد. بلکه همه معانی، مطابقی هستند و لفظ بر هر یک از آنها دلالت مطابقی دارد، بر اساس مراتب افهام. (طباطبایی ۱۴۱۷، ۳: ۶۴)

وضع عبارت است از ارتباط و اختصاص لفظ به معنا، به گونه‌ای که لفظ دلالت بر معنا داشته باشد (طباطبایی بی‌تا، ۱: ۹؛ فیض ۱۳۸۲، ۱۰۰). دلالت اقسامی دارد و علامه طباطبایی در این عبارت دلالت را دلالت وضعی لفظی مطابقی می‌داند، یعنی دلالت لفظ (دال) بر معنا (مدلول) قراردادی اهل زبان و بر اساس ضرورت احتیاج اجتماعی است. به علاوه لفظ بر تمام معنای موضوع له دلالت می‌کند و با آن مطابق است. این نحوه دلالت دلالت اصلی در الفاظ است که به جهت آن (لاجله) لفظ مستقیم برای معنا وضع می‌گردد (مظفر ۱۴۰۸، ۳۶-۳۷؛ علامه حلی ۱۴۲۳، ۱۶؛ ابن‌سینا ۱۳۷۵، ۳؛ فیض ۱۳۸۲، ۱۰۰-۱۰۱؛ طباطبایی بی‌تا، ۱: ۳۰). پس اگر یک لفظ با دو معنا متحد گردد، واحد عین کثیر می‌شود، هف (بر اساس تعریف دلالت) و استعمال لفظ در بیش از یک معنا محال است (طباطبایی بی‌تا، ۱: ۴۸-۴۹).

اما وضع لفظ برای معنای واحد طولی (نه معانی کثیر عرضی یا معانی کثیر طولی (طباطبایی بی‌تا، ۱: ۱۵) استعمال لفظ در بیش از یک معنا نیست. توضیح آن که ابتدا لفظ برای معنای کلی جامع متواطی وضع می‌گردد، که افرادش مختلف نیستند، سپس مراتب بعد را از تحلیل این مرتبه متواطی به دست می‌آوریم. مثلاً «مرتبه ب» که از تحلیل «مرتبه الف» به دست می‌آید نسبت به «مرتبه الف» معنایی باطنی است و نسبت به «مرتبه ج» که از تحلیل «مرتبه ب» به دست می‌آید در حکم معنای ظاهری است. پس این ظهور و بطون معنایی نسبی است (طباطبایی ۱۳۸۸-الف، ۴۴-۴۶؛ طباطبایی ۱۴۱۷، ۳: ۷۳؛

طباطبایی، بی-تاب، ۱: ۴۳). در مرحله بعد، همه مراتب متواپی مختلف اعتبار می‌شوند و وحدت نوعی مرتبه الف با مرتبه ب و ج انتزاع می‌گردد. این وحدت نوعی به معنای جامع ماهوی ذاتی نیست، بلکه جامع عنوانی است که بر اساس غرض و قصد واحد مراتب مختلف حاصل می‌شود و بر مقولات متفاوت حمل می‌گردد (طباطبایی بی-تاب، ۱: ۴۲). علامه طباطبایی این جامع مفهومی را مفهومی اعتباری می‌داند و آن را مقابل مفاهیم ذاتی ماهوی قرار می‌دهد. در این صورت، اگر اعتباری را به معنای اعم در نظر بگیریم، شامل معقول ثانی فلسفی، معقول ثانی منطقی و اعتباری به معنای خاص -معنای تصویری و تصدیقی‌ای که هیچ تحقیقی و رای ظرف عمل ندارد- می‌شود (طباطبایی بی-تاب، الف، ۲۵۶-۲۵۹) می‌شود. حال اعتباری را به هر معنایی در نظر بگیریم، چنین به نظر می‌رسد که علامه طباطبایی سعی دارد در اعتباریات نیز (در مقابل حمل ذاتی اولی) نحوه‌ای از حمل را تعریف کند که موضوع و محمول در مفهومی واحد متحد باشند و آن مفهوم واحد غرض و غایت مشترک (جامع عنوانی) است نه ذاتیات مشترک. به علاوه اختلاف آنها به زیادت و نقص تشکیکی و توسعه تدریجی معنایی است (طباطبایی بی-تاب، ۱: ۴۱-۴۲، ۱۱-۱۲). اما تفاوت تشکیک حقیقی و اعتباری در این است که گرچه در تشکیک اعتباری نیز مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک بازمی‌گردد، لیکن تعبیر «تفاوت به زیادت و نقصان و شدت و ضعف مراتب» مجازی (اعتباری) است، نه حقیقی (طباطبایی بی-تاب، ۱: ۴۳).

اما وضع لفظ برای معنای طولی این گونه نیست که (الف) لفظ واحد باشد، (ب) وضع متعدد و مجزا باشد که بر یکدیگر تقدم و تاخیری ندارند، (ج) موضوع له یا معنا متعدد، مستقل و در عرض یکدیگر باشند (تعریف اشتراک لفظی) (المظفر ۱۴۰۸، ۴۱؛ طباطبایی بی-تاب، الف، ۸). به علاوه ممکن است یک لفظ در چند معنا استعمال شود، اما تنها در یک معنا وضع گردد و در دیگر معانی به دلیل علاقه واحد و اتحاد ادعایی میان این معانی با معنای موضوع له به کار رود. هرچند استعمال لفظ (معنای مجازی) در دیگر معانی چندان شیوع ندارد که موجب وضع لفظ برای آن شود و این استعمال نیاز به قرینه صارفه دارد (المظفر ۱۴۰۸، ۴۲؛ طباطبایی بی-تاب، ۱: ۲۱، ۱۷۳؛ سعیدی روشن ۱۳۸۵، ۳۰۲-۳۰۳). مورد سوم آن که دلالت لفظ بر معنای طولی چنین نیست که لفظ بر معنای ظاهری دلالت مطابقی داشته باشد و بر معانی باطنی به عنوان لوازم معنای ظاهری دلالت التزامی



داشته باشد (فاضل موحدی لنکرانی ۱۳۸۵، ۲۴۰-۲۴۱)، بلکه ظاهر و باطن نسبی است و لفظ بر معنای ظاهری و باطنی دلالت مطابقی دارد.

مثال‌هایی که علامه طباطبایی برای این دیدگاه مطرح می‌سازد، اغلب برای اعتباری به معنای خاص است، از جمله اعتباریات عقلی و شرعی (طباطبایی ۱۴۱۷، ۳: ۶۴؛ طباطبایی بی‌تاب، ۱، ۴۱). مثلاً در باب صفت معبود بودن باری تعالی می‌توان با تحلیل جامع متواطی نخست مراتب متواطی دیگری از آن استخراج کرد. در مرحله بعد، جامع عنوانی مشککی شکل می‌گیرد که اشتراکش بر اساس غرض و قصد واحد مراتب حاصل شده و اختلافش به نقص و کمال است. توضیح آن که خدای متعال در کلام خود می‌فرماید: «وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً» (نساء: ۳۶). ظاهر این کلام نهی از پرستش معمولی بت‌هاست. غرض از پرستش خضوع و فروتنی در برابر کسی بوده که مالک انسان است. این اولین جامع متواطی به دست آمده است. در مرتبه بعد، اجزاء دیگری به این جامع متواطی اضافه می‌شود، پرستش بت‌ها برای این ممنوع است که خضوع و فروتنی در برابر غیر خداست: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ» (یس: ۶۰). با تحلیلی دیگر معلوم می‌شود که در طاعت و گردن‌گذاری انسان میان خود و غیر فرقی نیست و چنان که از غیر نباید اطاعت کرد از خواست‌های نفس در برابر خدای متعال نیز نباید اطاعت و پیروی نمود: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ اللَّهَ هَوَاءً» ... و با تحلیل دقیق‌تری معلوم می‌شود که اصلاً به غیر خدای متعال نباید التفات داشت و از وی غفلت نمود، زیرا توجه به غیر خدا همان استقلال دادن به او و خضوع و کوچکی نشان دادن در برابر اوست و این ایمان روح عبادت و پرستش است: «وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ» تا آنجا که می‌فرماید «أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف: ۱۷۹).

بنابراین ظهور یک معنای ساده ابتدایی از آیه و ظهور معنای وسیع‌تری به دنبال آن و همچنین ظهور و پیدایش معنایی در زیر معنایی در سرتاسر قرآن مجید جاری است و با تدبر در این معانی معنای حدیث معروف که از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله مأثور و در کتب حدیث و تفسیر نقل شده است: «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن» روشن می‌شود (طباطبایی ۱۳۸۸-الف، ۴۴-۴۶؛ طباطبایی بی‌تاب، ۱: ۱۴۶). بنابراین جامع مفهومی عنوانی خضوع و خشوع در مراتب معنایی ظاهر تا باطن توسعه تشکیکی می‌یابد و

حمل آن بر تمام این مراتب حمل مفهومی عنوانی است که اشتراک در غرض واحد و اختلاف به شدت و ضعف است.

### ۲-۳ مدل متواپی اصل معنا از حیث غرض و کارکرد مشترک

آنچه که وضع الفاظ را بر ما (انسان‌ها) واجب می‌سازد، تنها نیاز اجتماعی به تفهیم و تفهم است و ما (انسان‌ها) صرفاً برای استکمال در افعال مادی و لوازم آن به اجتماع تعلق داریم. پس ما (انسان‌ها) الفاظ را به عنوان علایم برای مسماهایی وضع می‌کنیم که غایات و اغراضمان را تأمین می‌کنند. شایسته است، توجه کنیم که مسماهای مادی، بر حسب تحول و تکامل نیازها، محکوم به تغییر و تبدل اند ... مسماها در تغییر به حدی می‌رسند که از اجزاء سابقشان نه ذاتی می‌ماند نه صفاتی اما اسم همچنان باقی است؛ این نیست مگر به این دلیل که مقصود از نام‌گذاری غرض شیء است، نه شکل و صورت آن ... مادامی که غرض باقی است، اسم نیز بر حال خودش باقی است ... پس ... ملاک در صدق اسم اشتغال مصداق بر غایت و غرض است، نه جمود لفظ در صورتی واحد ... اما عادت و انس از این امر مانع می‌شود و این همان ادعای مقلدین از اصحاب حدیث، حشویه و مجسمه است ... آنها در حقیقت جمود بر ظواهر ندارند، بلکه جمود بر انس و عادت در تشخیص مصادیق دارند. (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱: ۱۰)

به عبارت دیگر، بشر در آغاز مفردات لغات را در ازای محسوسات جسمانی وضع و استعمال می‌کند. سپس تدریجاً به معنویات منتقل می‌شود که این انتقال یعنی استعمال لفظی که در معنای محسوس وضع شده است برای معنای معقول در ابتدا استعمال مجازی است، اما بر اثر تکرار استعمال و حصول تبادل حقیقی می‌گردد (طباطبایی ۱۴۱۷، ۲: ۳۱۹). به علاوه وضع ابتدا خاص است و به تدریج به عام انتقال پیدا می‌کند که این انتقال گاه سریع صورت می‌گیرد، مثل انسان و حیوان به دلیل نیاز زیاد بشری به استعمال این کلمات. گاه کندتر صورت می‌گیرد، مثل خورشید، ماه، میزان و ... به دلیل نیاز کمتر بشری به استعمال این کلمات. گاه نیز وضع بر خاص بودنش باقی می‌ماند مثل اعلام شخصی. بنابراین وضع، در غیر از اعلام شخصی، تعینی است و به تدریج بر اساس فطرت اجتماعی بشری صورت می‌گیرد، اما وضع به صورت تعینی توسط منشأ خاص الهی یا منشأ خاص بشری مورد نقد علامه است (طباطبایی بی‌تا، ۱: ۱۹-۲۲). در این صورت، وضع عام و واضع عام و موضوع له نیز عام است، یعنی واضع عام را تصور می‌کند که قابل صدق بر افراد

فراوان است. هرچند واضعان ابتدایی برخی از مصادیق آن معنای جامع و عام را ندانند و به دلیل جهل یا غفلت معنا را منحصر به مصادیق خاص کنند - یعنی وضع عام باشد و موضوع له خاص (سعیدی روشن ۱۳۸۵، ۲۳۱؛ فیض ۱۳۸۲، ۱۰۱-۱۰۲؛ جوادی آملی ۱۳۸۹، ۱: ۲۱۸).

مثلاً ترقی اجتماع و پیشرفت انسان در تمدن و شهرنشینی موجب تغییر در وسایل زندگی می‌شود که نیاز حیاتی را مرتفع می‌سازد. اما از آنجا که این تحول دائمی در مصادیق رخ می‌دهد و در عین حال غرض باقی است، اسم نیز باقی می‌ماند. اولین باری که انسان کلمه سراج (چراغ) را به کار برد، به عنوان نام ظرفی بود که در آن فتیله می‌انداختند و روغن می‌ریختند تا شعله آن شب را روشن کند. اول بار چراغ بر این هیئت ساخته شد. سپس روز به روز چراغ تکامل یافت تا به چراغ برقی امروز رسید که هیچ یک از اجزاء چراغ اولی (از جمله روغن، فتیله، پیاله سفالی یا فلزی) را که در افزایش لفظ سراج قرار دادند نداشت. بنابراین لفظ سراج بر قسم اول و سایر اقسام به نحو یکسان اطلاق می‌گردد - بدون نیاز به عنایت یا قرینه‌ای خاص. این نیست مگر به این جهت که غرض و اثر مقصود که بر مصنوع اولیه مترتب می‌گشت، بعینه و بدون هیچ تفاوتی، بر مصنوع اخیر نیز مترتب می‌شود، که همان روشن ساختن تاریکی‌هاست (الاستضاء). واضح است که بشر چیزی از وسایل زندگی را قصد نمی‌کند و نمی‌شناسد الا به دلیل غایت‌ها و آثاری که مترتب بر آنهاست. با بقای اثر و خاصیت حقیقت چراغ و اسم آن بر اساس حقیقت معنایش باقی می‌ماند حتی اگر شکل، کیفیت، کمیت، خواص ذاتی (که مربوط به مصداق است و نه مفهوم) و... نیز تغییر کند. تا برسد به انتقال لفظ از معنای محسوس و انضمامی به معنای معقول و انتزاعی (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱: ۱۰؛ ۲: ۳۲۰).

علامه طباطبایی همین مدل را برای صفت فعل کلام الهی به کار می‌برد. تکلم در ابتدا به صورت بسیار ساده و با اشاره، صوت و تقلید از عمل هم‌نوع در میان انسان‌های ابتدایی یا نوزادان انسان و حیوان رواج داشته است. به علاوه احساسات درونی مثل مهر، کینه و... در شکل صدا تغییراتی ایجاد می‌کرده و در صداها تنوع ایجاد می‌شده است. در این مرحله دلالت صدا بر معنای مقصود به صورت دلالت عقلی است و خود معنای مقصود با وجود خارجی‌اش به مخاطب نشان داده می‌شود. سپس انسان‌ها در ظرف خارج به استخدام و

ترکیب صوت‌ها می‌پردازند و در ظرف اعتبار و قرارداد هر یک از صوت‌ها را علامت چیزی وضع می‌کند. به علاوه اختلاف امت‌ها و طوایف در خصایص روحی، اخلاق نفسانی، نیز تفاوت در مناطق طبیعی که در آن زندگی می‌کنند، ظهور احتیاجات تازه به واسطه تکامل زندگی اجتماعی و انتخاب اخف و اسهل، اثر مستقیم بر اختلاف و توسعه زبان‌هایشان دارد (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۴: ۲۴۸؛ ۸: ۲۴۴؛ ۱۱: ۱۲؛ ۱۹: ۹۵-۹۶؛ طباطبایی ۱۳۸۸-ب، ۲: ۴۴۶-۴۴۷؛ طباطبایی بی‌تاب، ۳۰۷؛ طباطبایی ۱۹۸۱، ۷: ۳، تعلیقه ۱).

بنابراین در این مرحله کلام «لفظ دال به دلالت وضعی، بر مافی‌الضمیر بوده و موجودی اعتباری است که نزد شخص آشنا به وضع، با دلالت وضعی بر آنچه در ذهن متکلم می‌گذرد، دلالت می‌کند. به همین دلیل کلام وجود لفظی معنا اعتبار می‌شود» (طباطبایی بی‌تالف، ۳۰۷).

با آگاهی از این دلالت وضعی، انسان تا آنجا پیش می‌رود که هنگام سخن گفتن و سخن شنیدن از الفاظ غفلت کرده تنها متوجه معنا می‌شود. گویا معنا برحسب عقیده او خود لفظ گردیده و از این جا زشتی و زیبایی، محبوبیت و منفوریت معنا به لفظ و از لفظ به معنا سرایت می‌کند (طباطبایی ۱۳۸۸-ب، ۲: ۴۴۷). در مرحله سوم، خط رخ می‌نماید که علامت الفاظ و مکمل غرض کلام است (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۹: ۹۶).

اما این که بشر برای نشان دادن منویات خود ناچار به استعمال الفاظ، نصب علامت‌ها یا اشاره با دست، سر و... است -که بدان‌ها عادت کرده و تنها اینها را کلام می‌داند- دلیل نمی‌شود که در واقع کلام هم همین‌ها باشد، بلکه حقیقت [اصل معنا] کلام، کشف از مافی‌الضمیر با نوعی از اشاره و دلالت بر آن است، حال این فهماندن و کشف می‌تواند به هر طریقی صورت بگیرد. پس الفاظ قراردادی، علایم، صوت‌های شنیدنی و... داخل در اصل معنای کلام نیست، بلکه مربوط به مصادیق متعدد آن است (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۳: ۱۰۸-۱۰۹؛ ۱۹: ۹۶؛ موسوی همدانی ۱۳۸۷، ۱۳: ۱۴۹-۱۵۰). حقیقت کلام همان غرض و آثاری (کشف ضمائر) است که بر هر کلامی مترتب می‌گردد. در این صورت کلام امری واقعی و نه اعتباری است (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۴: ۲۴۹). بنابراین هنگامی که فعل با خصوصیت کمالی‌اش بر خصوصیت کمالی فاعلش دلالت حقیقی دارد، کلام برای فاعلش است، از مافی‌الضمیر فاعلش کشف می‌کند و تعریف کلام بر آن صدق می‌کند (طباطبایی

۱۹۸۱، ۷: ۳، تعلیقه (۱).

علامه طباطبایی این مدل را برای صفات خبری نیز به کار می‌برد. مقصود از صفات خبری آن دسته از صفات الهی است که در قرآن و روایات از آنها خبر داده می‌شود، هیچ مستندی جز نقل برای آنها وجود ندارد و عقل بر آنها دلالت روشنی نمی‌کند، بلکه آنها را حمل بر تشبیه و تجسیم می‌نماید (سبحانی ۱۴۱۲، ۱: ۸۵-۸۶). ایشان صریحاً به اصطلاح صفات خبری اشاره نمی‌کند، این صفات را در ضمن آیات متشابه اسماء و صفات مطرح می‌نماید و به نقد دیدگاه مشبیه، مفوضه و مووله در باب این آیات می‌پردازد. اما آیا صفات خبری در معنای حقیقی برای خداوند به کار می‌روند یا معنای مجازی؟

از ضروریات کتاب و سنت است که خدای سبحان به صفات اجسام و صفات امکانی که مستلزم حدود، فقر و حاجت‌اند متصف نمی‌گردد. همچنان که فرمود: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱)، نیز «وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ» (فاطر: ۱۵)، «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (زمر: ۶) و آیاتی دیگر نظیر اینها، آیاتی محکم هستند که متشابهات قرآن به وسیله آنها معنا می‌شوند. پس آنچه از ظاهر آیات قرآن (مثلاً اسناد صفات و افعال جسمانی و حادث به خدای تعالی) مخالف آیات محکم است باید به وسیله آیات محکم به معنایی ارجاع داده شود که مخالف با صفات علیا و حسناى خداوند نیست. مثلاً در قرآن کریم هر جا نسبت «آمدن» یا «آوردن» به خدا داده شود، مانند «وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلِكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۱۱) و «فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا» (حشر: ۲)، معنایی منظور است که با ساحت قدس الهی مغایرت نداشته باشد. حال چه معنای مجازی آن را احاطه به مردم برای راندن قضا بدانیم یا کلمه «امر» (وسائط) را در تقدیر بگیریم (طباطبایی ۱۴۱۷، ۲: ۱۰۳؛ ۲۰: ۲۸۴). این همان معنایی است که بحث ساده در باب این نسب به دست می‌دهد و جمهور مفسرین بر این طریق سلوک کرده‌اند. اما تدبّر در کلام خداوند متعال به این نسب معنایی لطیف‌تر و رقیق‌تر می‌دهد و با مجرد کردن معنای آنها از نقص و حاجت می‌توان بدون اشکال به خداوند نسبت داد. معنای «آمدن» نزد ما (بشر) عبارت است از این که جسم مسافت بین آن و جسم دیگر را با حرکت طی می‌کند و اگر ما خصوصیات مادی را از صفت فعلی «آمدن» تجرید کنیم، اصل معنا همان نزدیکی و رفع فاصله و حائل میان دو چیز از یک جهت است، که این همان غرض نهایی از این صفت فعلی است. در این صورت این صفت

به طور حقیقی به ذات الهی نسبت داده می‌شود و نه مجازی (طباطبایی ۱۴۱۷، ۲: ۱۰۴-۱۰۵).

بنابراین صفات خبری یا آیات متشابه مشتمل بر اسماء و صفات الهی به معنای آیه‌ای نیست که مدلول حقیقی خود را به هیچ وسیله‌ای به دست ندهد، بلکه هر آیه‌ای که در افاده مدلول حقیقی خود مستقل نباشد، به واسطه آیات دیگر، می‌توان به مدلول حقیقی آن پی برد و این همان ارجاع محکم به تشابهات است (طباطبایی ۱۳۸۸-الف، ۵۵). آیات متشابه به گونه‌ای است که مراد از آنها به محض شنیدن برای شنونده متعین و مشخص نیست، بلکه میان چند معنا مردّد است و میان این احتمالات تشابه وجود دارد. اما آیات محکم متقن است، تشابه و تردید در آن راه ندارد و امّ‌الکتاب است (طباطبایی ۱۴۱۷، ۳: ۲۰، ۴۳؛ معرفه ۱۴۲۸، ۳: ۱۱-۱۲)، یعنی بنفسه محکم است و تشابهات به واسطه آن محکم‌اند و تعین معنایی دارند (طباطبایی ۱۴۱۷، ۳: ۴۳).

### ۳. نقد سه مدل در دیدگاه اثبات بلا تشبیه

الف. نقد بر اساس عدم تفکیک بُعد وجودشناختی و معناشناختی: اصل معنا به عنوان یک دیدگاه معناشناختی مبتنی بر مبانی وجودشناختی است و گاه این درهم‌تنیدگی چنان است که تفکیک میان آنها به سختی ممکن است. به بیان دیگر، همان طور که به لحاظ وجودشناختی حقیقت عینیّه واحده وجود لابلشرط مقسمی است و با سریان خود تمام مراتب شدید و ضعیف حسی، مثالی، عقلی و ربوبی را در بر می‌گیرد که در عین وحدت کثیر نیز هست (وحدت تشکیکی)، به لحاظ معناشناختی نیز اصل معنا یک معنای لیسیده کلی لابلشرط مقسمی است که تمام مراتب طولی مفهومی یا مصداقی را در بر می‌گیرد و برای کثرات، خصوصیات و زوائد، موجب وحدت و ثبات می‌شود. در این صورت، می‌توان دو نگاه به معنا داشت: (الف) نگاهی که اولاً و بالذات نسبت به تغییر و تحولات خصوصیات و زوائد معنا در جامعه انسانی و هستی مادی است. در این صورت معنا پدیده‌ای اعتباری، تاریخی، قابل تغییر و تحول است؛ (ب) نگاهی که با تجرید از تغییر و تحولات خصوصیات و زوائد معنا در جامعه انسانی و هستی مادی است. در این صورت معنا پدیده‌ای فراتاریخی، غیرقابل تغییر و تحول است و البته این امر با اعتباری بودن سازگار

نیست که این اشکالی مبنایی بر «دیدگاه اثبات بلا تشبیه» است. به علاوه عدم تفکیک این دو بُعد را می‌توان در مصادیق صفات الهی چون «علم» بررسی کرد: «خدا عالم، قادر و حی است، نه مثل عالم، قادر و حی بودن ما بلکه به علم و قدرت و حیاتی که لایق به ساحت قدس اوست که همان حقیقت این معانی کمالیه و مجرد از نقایص است» (طباطبایی ۱۴۱۷، ۸: ۳۴۳). در این مثال، ابتدا حقیقت معنای عالم، قادر و حی برای خداوند اثبات می‌شود، سپس عالم، قادر و حی بودن ما که همراه با نقایص است از او نفی می‌گردد (اثبات بلا تشبیه)، اما دقیقاً مشخص نیست که آیا حقیقت معانی کمالی وجودشناختی است و به معنای حقیقه (در مقابل رقیقه) یا معناشناختی است و همان اصل معنا. به علاوه اصل یا حقیقت معنا تمام مصادیق حسی، مثالی، عقلی و ربوبی را در بر می‌گیرد، نه این که تنها لایق ساحت ربوبی باشد. این دو نکته را درباره علم الهی در شیعه نیز می‌توان مشاهده کرد:

هر گونه کیفیت و صفت امکانی که از یک نحو «تحدید» حکایت می‌کند، از ساحت کبریای حق سبحانه منفی است؛ و در عین حال همه کمالات وجودی در وی موجود است. البته لازم این مطلب، این خواهد بود که از هر صفت، حقیقت و اصلش در مورد حق سبحانه اثبات شده و قیود عدمی و حدود و خصوصیات موارد امکانی، از وی سلب شود. حق سبحانه می‌داند نه با ابزار علم، می‌بیند نه با چشم، می‌شنود نه با گوش،... زیرا همه این کمالات مقارن با محدودیت‌هایی است و او در ذات خود محدودیت ندارد. (طباطبایی ۱۳۸۷-ب، ۱۳۴-۱۳۵)

ابتدای این سخن، همه کمالات وجودی صرف و خالص عین ذات الهی است و بر این اساس از عبارت «حقیقت و اصل هر صفت» برداشتی وجودشناختی می‌توان داشت، اما مثال‌ها «حق می‌داند نه با ابزار علم...» همان مثال‌هایی است که علامه طباطبایی در سایر آثارش برای «اصل معنا» مطرح می‌کند. اگر در اینجا مقصود از «حقیقت و اصل صفت» اصل معنا باشد، بر خداوند و ماسوی به نحو حقیقی اطلاق می‌شود و تنها مختص ذات الهی نیست (طباطبایی ۱۴۱۷، ۸: ۳۴۴). هرچند معنای مشترک در معنایی که مصداق عقلی یا ربوبی دارد شدیدتر است و در معنایی که مصداق مثالی یا حسی دارد به دلیل همراهی با زوائد و نواقص - ضعیف‌تر.

در مورد مدل دوم از دیدگاه اثبات بلا تشبیه نیز یا عدم توجه به تفکیک وجودشناختی و معناشناختی منجر به مدلی متفاوت از مدل نخست شده است، یا اگر این مدل را بپذیریم، اساساً تصور مفهومی صرف با قطع نظر کامل از خارج تقریباً غیرممکن است. زیرا مفاهیم اعتباری نیز نحوه‌ای از ارتباط با خارج دارند و منفک از خارج نیستند.

به علاوه روح یا اصل معنا که از حوزه عرفان به اصول و از اصول به تفسیر و مباحث زبان‌شناختی وارد شده آئینه تمام‌نمای مباحث وجودشناختی است، اما این امر منجر به آمیختگی مباحث زبانی و فلسفه و عرفان گشته است (خمینی ۱۴۱۸، ۱: ۹۸).

**ب. نقد بر اساس محدودیت زبان بشری:** اگر محدودیت تاریخی بشر و واقعیت زبان را در نظر بگیریم، درمی‌یابیم که زبان به صورت تدریجی یعنی (الف) با انتزاع واژگان از خصوصیات، زوائد و نواقص مصداقی در طول زمان، مصادیق بیشتر و متفاوتی کشف می‌گردد؛ (ب) تجرید از صفات مختص به یک معنا؛ (ج) بررسی استعمالات گوناگون لفظ در فرهنگ‌های لغت یا زبان عامه مردم و یافتن معنایی که کاربرد آن غالب است. هرچند این معنا معمولاً جامع نیست و در طول زمان جامعیت بیشتری می‌یابد؛ و (د) تحلیل معنای ظاهری برای دست یافتن به معنای باطنی مکشوف می‌شود. به همین دلیل منشأ زبان الهی نیست بلکه فطرت اجتماعی بشر است که به تدریج و با وضع تعینی زبان را تحقق می‌بخشد. این وضع در ازای معانی کلی عرفی است که در ابتدا محدود بوده و به تدریج توسعه یافته است. به عبارت دیگر، واضع نمی‌تواند همه تغییر و تطورات و نیز صفات شناخته و ناشناخته مصادیق خارجی را دریابد و از همان ابتدا اصل معنا را برای حقیقت مصادیق وضع کند. زیرا این امر مطابق با واقعیت عینی و ملموس از توانایی‌های بشر نیست:

ما پیوسته در زندگانی مادی خود به یک سلسله معلولات جسمانی که آغشته به یک رشته قیود جسمانی و زمانی و مکانی می‌باشند گرفتاریم. هیچ گاه حواس و تخیل ما یک موجودی بی‌قید و شرط [را] نمی‌تواند درک نماید ... و از این روی ما هرگز نمی‌توانیم با توجه عادی خود «موجود مطلق» را تصور نماییم. ولی در عین حال نباید تصور کرد که ما «مقید» را بی «مطلق» تصور می‌کنیم. زیرا هر مقید مجموع چندین مطلق است که به واسطه مقارنت و برخورد همدیگر را مقید ساخته و از اطلاق انداخته‌اند ... پس ما مطلق را تصور می‌کرده‌ایم ولی در میان قیود ... [اما] اگر مطلق را بشنویم، به واسطه انس ذهنی خود برای وی از قیود مأنوسه خود تصویری می‌سازیم. (طباطبایی ۱۳۸۸، ب، ۵: ۱۰۰۴-)



بنابراین انسان تنها می‌تواند مطلق را در میان قیود دریابد نه مطلقاً عریان از قیود و فی نفسه. **ج. نقد بر اساس عدم توجه به سیاق کلام:** سیاق ساختاری منسجم است که میان کل قرآن، سوره‌های قرآن، آیات یک سوره، جملات یک آیه و در نهایت کلمات یک جمله می‌تواند برقرار باشد و به عنوان قرینه متصل لفظی در معنای آنها تأثیر می‌گذارد. شرط برقراری سیاق عبارت است از (۱) تناسب مضامین آیات (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۱: ۲۸۵؛ ۱۶: ۲۰۹؛ رجبی ۱۳۹۴، ۸۶)، و (۲) این که همگی با هم نازل شده باشند و کلام واحدی باشند که برای غرضی واحد منظم شده و یکی مقدمه دیگری است (طباطبایی ۱۴۱۷، ۳: ۷۶). اما دیدگاه اصل معنا برای رهایی از مجاز و قرینه‌های آن مطرح می‌گردد و اصل معنا در مصادیق گوناگون در معنای حقیقی خود به کار می‌رود، نه این که یک جا معنایش مجازی و نیازمند به قرینه و در جای دیگر معنایش حقیقی باشد. اما در دیدگاه اصل معنا نیز راهی به رهایی از قرینه نیست، زیرا خود این که مثلاً لفظ علم بر کدام مصداق یا مرتبه از مصداق اطلاق می‌شود با قرینه قابل حصول است، یا برای دست یافتن به معنای صحیح صفات خبری نیاز است که به سایر آیات محکم «لیس کمثله الشیء» توجه شود.

به علاوه «دیدگاه اصل معنا» بر ثبات و وحدت معنا تکیه می‌زند و معنای آن بیرون از متن و صرف‌نظر از مصادیق گوناگون آن تعیین می‌گردد. اما اگر در همه مصادیق و کاربردهای یک لفظ به دنبال یافتن اصل معنا باشیم و به سیاق آن کاربردها توجه نکنیم، ناچاریم معنای آن کاربردهای مختلف را به آن اصل معنا بازگردانیم و برای این کار دست به تأویل‌های خلاف ظاهر و تفسیر به رأی بزنیم. پس یک لفظ ممکن است معانی گوناگونی داشته باشد و برخی از معانی آن به صورت مجازی، کنایی و استعاری باشند که باید با توجهاتی به اصل معنا بازگردند. اما آیا بازگرداندن این معانی (کثرات) به اصل معنا (وحدت) صحیح است؟ مجوز این ارجاع چیست؟ آیا این دیدگاه علاوه بر واژگان قرآنی قابل تعمیم در تمام واژگان زبان (از جمله پرنده، اتومبیل، عدم، شریک‌الباری، اندیشه، فرشته و...) نیز هست؟

**د. نقد بر اساس عمومیت نداشتن دیدگاه اثبات بلا تشبیه در آثار علامه طباطبایی:** دیدگاه روح معنا مبتنی بر حدس است، نه بداهت یا استدلال عقلی (جوادی

آملی ۱۳۸۹، ۱۶: ۴۵) و در آثار علامه طباطبایی می‌توان مثال‌های نقضی را یافت که از آن دیدگاه حقیقت و مجاز یا دیدگاه تنزیهی و سلبی برداشت می‌شود. پس خود علامه طباطبایی در همه مواردی که مقتضای اصل معنا را دارد به این دیدگاه پایبند نیست و این دیدگاه حتی در آثار خود ایشان نیز عمومیت ندارد. مثلاً پیش از این صفت فعلی کلام الهی را بر اساس دیدگاه اثبات‌بلا تشبیه تبیین نمودیم، اما در این عبارت چنین به نظر می‌رسد که به این صفت نگرشی تنزیهی صورت گرفته است:

... آنچه که خداوند سبحان با آن، معنای مقصودش را برای مفاهمه با پیامبرش کشف می‌کند، حقیقتاً کلام است. هرچند که خداوند سبحان اجمالاً برای ما بیان می‌کند که این کشف حقیقتاً کلام است، غیر از کلامی که ما استعمال می‌کنیم. اما خداوند متعال برای ما تبیین نکرده است و خود ما هم از کلام او درک نکرده‌ایم، آن چیزی که کلام نامیده می‌شود و خداوند به واسطه آن با انبیاء سخن می‌گوید حقیقتش چیست؟ چگونه تحقق پیدا می‌کند؟ به هر حال خواص کلام معهود نزد خودمان را نمی‌توان از او سلب کرد بلکه آثار کلام یعنی تفهیم معنای مقصود و القای آن در ذهن شنونده برای کلام الهی ثابت می‌شود. (طباطبایی ۱۴۱۷، ۲: ۳۱۶).

در اینجا، علامه طباطبایی از یک سو حقیقت (اصل معنای) کلام را آثار و اغراض مترتب بر آن می‌شمارد و از سوی دیگر حقیقت و چگونگی کلام را مشخص نمی‌داند. از یک سو کلام الهی صفات کلام بشری را ندارد و از سوی دیگر خواص کلام بشری را دارد. گویا اصطلاح «حقیقت» و «صفات» یا «خواص» اشتراک لفظی است و معانی متفاوتی دارد. اما چنین به نظر می‌رسد که مدل متواپی اصل معنا از حیث غرض و کارکرد مشترک به دیدگاه تنزیهی می‌انجامد؛ یعنی ما نهایتاً می‌توانیم الفاظ و معانی شرح‌اللفظی مشترک میان خود و خداوند بیابیم، اما برای بیان چگونگی و خواص آن نمی‌توانیم جز به زبان سلبی یا برشمردن آثار و آیات الهی دست یابیم. چنان که خود ایشان در انتهای این بحث تأکید می‌کند، همان‌طور که «خداوند لیس‌کمله شیء است»، صفات و حتی افعال او نیز «لیس‌کمله شیء» است. به علاوه دلالت فعل و صفات الهی بر ذات الهی فرع بر دلالت ذات الهی به ذات الهی است. این دلالت بعینه حقیقت کلام است. از آنجا که ذهن بشر راهی به حقیقت ذات الهی ندارد، به حقیقت کلام به عنوان صفت الهی نیز دست نمی‌یابد

(طباطبایی ۱۴۱۷، ۲: ۳۲۴-۳۲۶).

مثال دیگر را از جلد ششم المیزان نقل می‌کنیم که تأکیدی صریح بر ادعای ماست: مثلاً مفهوم علم را از وصفی محدود در خارج اخذ می‌کنیم و برای هر کسی که دارای آن باشد کمال می‌شماریم. در این مفهوم حدی است که مانع شمولش بر قدرت، حیات و... می‌شود. با این حال اگر ما همین مفهوم محدود را بر خداوند اطلاق کنیم و برای رفع محدودیتش قیدی به آن زده و بگوییم: علمی نه چون سایر علوم، هرچند از برخی حدود مطلقش کرده‌ایم، اما هنوز مفهوم است و از عالم مفهوم که عالم تصور است، پا را فراتر نگذاشته است و شامل مفاهیم دیگر نمی‌شود... هر چه مفهوم روی مفهوم بچینیم باز خاصیت مفهوم بودن را از بین نبرده‌ایم. (طباطبایی ۱۴۱۷، ۶: ۱۰۱)

در اینجا، علامه طباطبایی صراحتاً دیدگاه اثبات بلا تشبیه را نارسا می‌داند و به دیدگاه تنزیهی سوق می‌یابد.

به علاوه در برخی از موارد، علامه طباطبایی معنای صفات خبری را مجازی در نظر می‌گیرد و وضع لفظ را حقیقتاً برای معنای حسی می‌داند. مثلاً واژه ید که به طور استعاری (در جای دیگر کنایه گفته شده است) به معنای قدرت، انفاق، سخاوت، ملک و... استعمال می‌شود، حقیقتاً به همان معنای دست به عنوان عضو خاصی از بدن است (طباطبایی ۱۴۱۷، ۶: ۳۴؛ ۱۷: ۲۹۲). یا ایشان عین را کنایه (یا استعاره) از مراقبت و محافظت الهی می‌داند (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۰: ۲۲۳؛ ۱۵: ۲۹). یا حقیقت معنای رحمت انفعال و تأثر نفسانی است که خداوند حقیقتاً به این معنا متصف نمی‌شود بلکه مجازاً و با توسع معنایی بر خداوند اطلاق می‌گردد (طباطبایی بی‌تالف، ۳۰۰).

#### ۴. نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی برای معناشناسی صفات کمالی «دیدگاه اثبات (ایجاب) بلا تشبیه» را اتخاذ می‌کند، به این معنا که عقل ما با روش انتزاع به اصلاح تصور و زبان می‌پردازد و خصوصیات، زوائد و نواقص مصادیق ممکن را نفی می‌کند تا به اصل معنا و مفهوم جامع آن دست یابد. پس هم اثبات و هم نفی صورت می‌پذیرد، نه این که تنها نواقص امکانی از صفات الهی سلب شود و چیزی اثبات (ایجاب) نگردد. در آثار مختلف علامه طباطبایی

می‌توان دست‌کم سه مدل را برای تبیین «دیدگاه اثبات بلا تشبیه» از یکدیگر تمییز داد: (الف) مدل طولی بودن اصل معنا با قطع نظر از خصوصیات مصادیق، در اینجا خود معنا طولی در نظر گرفته می‌شود و هر معنای باطنی از تحلیل معنای ظاهری قبل از خود به دست می‌آید؛ (ب) مدل طولی بودن اصل معنا از حیث بیان مصادیق، که شاید ما بیشتر معناشناسی علامه طباطبایی را بر اساس این مدل بشناسیم، همان مدلی که مبتنی بر تشکیک وجود و اشتراک معنوی است، و در اینجا سعی کرده‌ایم تبیین جدیدی از این مدل ارائه دهیم؛ (ج) مدل متواپی اصل معنا از حیث غرض و کارکرد مشترک، که این مدل بیشتر برای کلمات روزمره، صفات فعل و صفات خبری کاربرد دارد، و در اینجا نیز سعی شده است که این دیدگاه با تحلیل مصادیق تبیین گردد. در انتهای مقاله به برخی از اشکالات وارد بر دیدگاه «اثبات بلا تشبیه» پرداختیم. در نتیجه، ظاهراً این دیدگاه با همه مزایایی که دارد، انتقاداتی نیز بر آن وارد است.

### کتاب‌نامه

- قرآن کریم  
ابن سینا. ۱۳۷۵. الاشارات و التنبيهات. قم: البلاغه.  
جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۶۸. شرح حکمت متعالیه ج ۶، بخش ۱. بی‌جا: الزهرا (س).  
جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۹. تسنیم. ج ۳، ۱۶. قم: اسراء.  
خمینی، مصطفی. ۱۴۱۸. تفسیر القرآن الکریم. ج ۱. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.  
رجبی، محمود. ۱۳۹۴. روش تفسیر قرآن. ج ۷. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.  
سبحانی، جعفر. ۱۴۱۲. الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل. ج ۱. چ ۳. قم: المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.  
السبزواری. ۱۳۷۹. شرح المنظومه. تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق و تقدیم مسعود طالبی. ج ۲، ۳. تهران: ناب.  
سعیدی روشن، محمدباقر. ۱۳۸۵. تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن. چ ۲. تهران و قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.  
طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۸۳. شیعه در اسلام. چ ۱۷. قم: دفتر انتشارات اسلامی.  
طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۸۷-الف. رسالت تشیع در دنیای امروز. چ ۲. قم: بوستان کتاب.

- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۸۷-ب. شیعه. به کوشش هادی خسروشاهی. چ ۲. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۸۸-الف. قرآن در اسلام. چ ۲. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۸۸-ب. اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج ۲، ۵ (از مجموعه آثار شهید مطهری ۶). قم: صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۸۸-ج. در محضر علامه طباطبایی. چ ۳. تهران: مؤسسه فرهنگی سها.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۴۱۷. المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۱، ۲، ۳، ۷، ۸، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۰. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۴۲۷-الف. رساله الاسماء (از الرسائل التوحیدیه). قم: موسسه النشر الاسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۴۲۸-الف. علی (ع) و الفلسفه الالهیه (از الانسان و العقیده). تحقیق الشیخ صباح الریبعی و الشیخ علی الاسدی. چ ۲. قم: باقیات.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۹۸۱. تعلیقه بر اسفار. ج ۱، ۲، ۶، ۷. قم: المکتبه المصطفویه.
- طباطبایی، محمدحسین. بی-الف. نهایه الحکمه. قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
- طباطبایی، محمدحسین. بی-تاب. حاشیه الکفایه. ج ۱. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- علامه حلی. ۱۴۲۳. جوهر النضید (شرح بخش منطق خواجه نصیرالدین الطوسی). چ ۵. قم: بیدار.
- فیض، علیرضا. ۱۳۸۲. مبادی فقه و اصول (مشمول بر بخشی از مسائل آن دو علم). چ ۱۵. تهران: دانشگاه تهران.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۸۸. اصول فلسفه و روش رئالیسم. جلد ششم از مجموعه آثار شهید مطهری. قم: صدرا.
- المظفر، محمدرضا. ۱۴۰۸. المنطق. چ ۲. قم: فیروزآبادی.
- معرفه، محمدهادی. ۱۴۲۸. التمهید فی علوم القرآن. ج ۳ (المحکم و المتشابه). قم: مؤسسه التمهید.
- همدانی، محمدباقر. ۱۳۸۷. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۳. چ ۲۵. قم: دفتر انتشارات اسلامی.