

Semantics of Divine Attributes: Comparative Study of Ibn Taymiyya's *Ithbat bila Kayf* (Proving without Quality) Theory and Tabataba'i's *Rouhe Ma'na* (spirit of Meaning) Theory

Hamid Ehtesham Kia*

Abouzar Rajabi**

(Received on: 2019-12-24; Accepted on: 2020-04-03)

Abstract

Ithbat bila Kayf (proving without quality) and *Rouhe Ma'na* (spirit of meaning) theories are two common theories in the field of semantics of Divine attributes. In this article, Ibn Taymiyya's reading of this theory is investigated. Making distinction between the realm of meaning and realm of quality on one hand and resorting to semantic commonness and avoiding mixing contents and manifestation on the other hand, he has posed rather comprehensive analysis and removed the obstacles. He considers the knowledge to the meaning of Divine attributes possible but the knowledge to their quality impossible. Semantic commonness of the meaning of the attributes is the origin of clearness of the meaning and impossibility of dominating the essence of God is the origin of unclearness of the quality. Furthermore, accepting the theory of *Rouhe Ma'na* (spirit of meaning), gives the real meaning back to spirit of meaning. Based on this theory, the words are assigned to the spirit of meanings and features of manifestations are not taken into account in their meanings. That is why, applying them in meaningful and semantic manifestations is real, just like tangible and apparent manifestations. Investigating these two theories comparatively, it turns out that Ibn Taymiyya's reading of *Ithbat bila Kayf* (proving without quality) can be returned to the theory of *Rouhe Ma'na* (spirit of meaning).

Keywords: semantics of the attributes, *Ithbat bila Kayf* (proving without quality), *Rouhe Ma'na* (spirit of meaning), Ibn Taymiyya, Mohammad Hossein Tabatabaie.

* PhD student, Islamic philosophy and theology, Qom University, Qom, Iran. (corresponding author), hamid_ehteshamkia@yahoo.com.

** Assistant professor, Department of theoretical principles of Islam, Islamic Doctrine University, Qom, Iran, Rajabi@maaref.ac.ir.

معناشناسی اوصاف الاهی: بررسی تطبیقی نظریه «اثبات بلاکیف» ابن تیمیه و نظریه «روح معنا»ی طباطبایی

حمید احتشام کیا*

ابوذر رجبی**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۱۵]

چکیده

نظریه‌های «اثبات بلاکیف» و «روح معنا» دو نظریه مطرح در حوزه معناشناسی اوصاف الاهی است. دیدگاه اثبات بلاکیف قرائت‌های متفاوتی دارد. در این مقاله قرائت ابن تیمیه از این نظریه را بررسی می‌کنیم. او با تفکیک بین ساحت معنا و ساحت کیفیت از طرفی و تمسک به اشتراک معنوی و پرهیز از خلط مفاهیم و خصوصیت‌های مصداقی از طرف دیگر، تحلیلی نسبتاً جامع مطرح کرده و از معضلات پیش رو گذشته است. وی علم به معانی صفات الاهی را ممکن و علم به کیفیت آن را برای مخلوقات، متمتع می‌داند. اشتراک معنوی مفاهیم صفات، منشأ معلوم‌بودن معنا، و ناممکن‌بودن احاطه بر ذات حق تعالی، منشأ مجهول‌بودن کیفیت است. از سوی دیگر، طباطبایی با پذیرش نظریه «روح معنا»، معنای حقیقی را به «روح معنا» بازمی‌گرداند. طبق این نظریه، الفاظ بر ارواح معانی وضع شده‌اند و خصوصیات مصادیق در معانی آنها لحاظ نشده است. از این رو استعمال آنها در مصادیق معقول و معنوی، همچون مصادیق محسوس و ظاهری، حقیقی است و نه مجازی. با بررسی تطبیقی میان این دو نظریه مشخص می‌شود که نظریه اثبات بلاکیف با قرائت ابن تیمیه بازگشت‌پذیر به نظریه روح معنا است.

کلیدواژه‌ها: معناشناسی صفات، اثبات بلاکیف، روح معنا، ابن تیمیه، محمدحسین طباطبایی.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول) hamid_ehteshamkia@yahoo.com

** استادیار گروه مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران Rajabi@maaref.ac.ir

طرح مسئله

خداوند برای سخن گفتن با بشر از همان زبان عرفی و طبیعی بین خود انسان‌ها بهره گرفته و محتوای مقاصدش را از طریق متون مقدس در قالب زبان به بشر انتقال داده است. همین موضوع سبب شده است در شاخه‌ای از فلسفه‌های مضاف، به نام «فلسفه دین»، مسئله زبان دین مطرح شود. بحث از معناداری و بی‌معنایی، اخبار و انشاء، نمادین و غیرنمادین بودن گزاره‌های دینی، محور اساسی در زبان دین است (علی‌زمانی، ۱۳۷۵: ۲۴؛ سعیدی روشن، ۱۳۸۹ الف: ۲۷-۳۲؛ ساجدی، ۱۳۹۲: ۲۷). البته در زبان دین، هم از ساختار زبان وحی و هم از ساختار زبانی گزاره‌های کلامی بحث می‌شود (نقدعلی، ۱۳۹۱: ۳۵). اما مهم در قسم اخیر، یعنی ساختار گزاره‌های کلامی، است.

متفکران، در زبان دین، دیدگاه‌های متعددی درباره ساختار گزاره‌های کلامی مطرح کرده‌اند (استیور، ۱۳۸۰: ۲۲-۲۷)، اما بیشتر متفکران مسلمان در باب زبان دین، ولو دیدگاه خاصی داشته باشند، جملگی زبان عرفی را قبول دارند (سعیدی روشن، ۱۳۸۹ ب: ۱۸۱). زبان عرفی به این معنا است که فرستنده دین و نص، زبان مد نظرش در متن مقدس را بر اساس اصول رایج مخاطبان آن زمان نازل کرده است. نتیجه این دیدگاه، فهم‌پذیر بودن زبان دین برای مخاطبان است. این همان نظریه‌های شناختاری در فلسفه دین است که به الاهیات تشبیهی، سلبی، حمل تمثیلی و نظریه اشتراک معنوی و حمل تشکیکی تقسیم می‌شود (پترسون و دیگران، ۱۳۸۷: ۲۶۰؛ گیسلر، ۱۳۸۴: ۳۴۳-۴۶۱؛ ساجدی، ۱۳۹۲: ۲۱۷-۲۳۳).

قائلان به شناختاری بودن گزاره‌های کلامی در مسئله نحوه معناداری صفات الاهی وحدت نظر ندارند؛ با این توضیح که گزاره‌هایی که درباره خدا به کار می‌رود از دو بخش موضوع و محمول تشکیل می‌شود. محمول‌ها به دو دسته سلبی و ایجابی تقسیم می‌شود (علی‌زمانی، ۱۳۸۱ الف: ۲۴۸؛ همو، ۱۳۸۱ ب: ۲۰). محمول‌های ایجابی یا به صفات اختصاصی خدا مربوط می‌شود یا محمول‌هایی است که صفات مشترک خدا و دیگر مخلوقات را در بر می‌گیرد (همو، ۱۳۸۷: ۲۰).

متکلمان درباره دسته اول با مباحث بحث‌برانگیز چندانی مواجه نیستند؛ اما در دسته دوم، این ابهام وجود دارد که: این صفات مشترک، به‌خصوص در حوزه اشتراکی با انسان به چه معنا باید به کار برده شود؟ آیا باید قائل به نظریه تعطیل باشیم؟ یا به تشبیه یا تنزیه تن دهیم؟ یا اینکه از دیدگاه دیگری جانبداری کنیم؟

در دسته‌بندی کلانی می‌توان رویکردهای معرفت‌بخش در حوزه معناشناسی اوصاف الهی را به دو رویکرد سلبی و اثباتی تقسیم کرد. دغدغه بسیاری از متفکران دینی این بوده است که به گونه‌ای به تحلیل معناشناسی اوصاف الهی بپردازند که نه در دام تفویض معنا و تعطیل معرفت وی گرفتار شوند و نه در پرتگاه تشبیه خالق به مخلوق و انسان‌وارانگاری (anthropomorphism) خدا سقوط کنند (همان: ۲۷). لذا برخی از ایشان به الاهیات سلبی گرایش پیدا کرده و قائل شده‌اند که باید تمامی اوصاف عادی و رایج را از خدا سلب کنیم و صرفاً از طریق زبان سلبی از خدا سخن بگوییم (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۱۳۶-۱۳۷، ۱۲۱-۱۲۲، ۱۳۸؛ قمی، ۱۳۸۱: ۱۷۹/۱، ۲۴۷؛ ۱۰۸/۳-۱۱۳؛ همو، ۱۳۶۲: ۷۱؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳: ۳۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶: ۱۵۶). در برابر رویکرد سلبی، متفکرانی به رویکرد اثباتی روی آورده‌اند. رویکرد اثباتی رهیافت‌های مختلفی از جمله اثبات ظاهری (اثبات لفظ و تفویض معنا)، اثبات تشبیهی، اثبات تأویلی، اثبات بلا تشبیه، اثبات بلاکیف و ... را شامل می‌شود (رازی، بی‌تا: ۱۳۳؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ۹۱/۱-۱۲۴؛ ابن تیمیه، ۱۳۲۱: ۲۵۸/۱؛ طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۲۸/۵-۱۳۰، پاورقی مطهری).

رهیافت‌های اصلی در رویکرد اثباتی عمدتاً دو دیدگاه است؛ یکی دیدگاه اثبات بلا تشبیه که نوعاً متکلمان امامیه و معتزله بدان باور دارند، و دیگری دیدگاه اثبات بلاکیف که بیشتر، اهل حدیث، حنبله و اشاعره مطرح کرده‌اند. دیدگاه اثبات بلاکیف قابلیت برداشت‌ها و تفاسیر مختلفی را دارد که به تبع آن با آفت‌ها و معضلاتی نیز مواجه شده است. از جمله قرائت‌های موجود از این دیدگاه، تفاسیری است که به تشبیه‌انگاری، تجسیم‌انگاری یا مبهم‌انگاری این دیدگاه منجر شده است (سبحانی، ۱۴۱۲: ۳۲۰/۱-۳۲۲). اثبات لفظ و تفویض معنا یا همان اثبات ظاهری و تلازم آن با تشبیه یا

تعطیل معرفت، از دیگر قرائت‌هایی است که از قاعده اثبات بلا کیف مطرح شده است (الله‌بادشتی، ۱۳۸۹: ۹۸). محتوای این اثر تبیین قرائتی است که ابن تیمیه از قاعده اثبات بلاکیف دارد. معمولاً درباره نظریه او به مانند نظرات دیگر متفکران اهل سنت سخن گفته می‌شود و حتی گاه دیدگاه او افراطی‌تر از دیگر دیدگاه‌ها تلقی می‌شود. اما با نگاه دقی و عالمانه می‌توان گفت نظر وی در حوزه معناشناسی اوصاف الاهی برخلاف تلقی رایج با نظریه مشهور اهل سنت تفاوت دارد و حتی به نظریه روح معنا قرابت می‌یابد. در این پژوهش ضمن بررسی دیدگاه یادشده، با مقایسه‌ای که بین آن و دیدگاه روح معنا از منظر طباطبایی انجام می‌دهیم تبیینی نو و تحلیلی جدید از قاعده بلاکیف خواهیم داشت که ضمن برخورداری از مبانی صحیح علمی از آفات و معضلات مطرح‌شده مصون است.

علی‌رغم تحقیقاتی که پیش‌تر درباره نظریه ابن تیمیه و طباطبایی به طور مستقل انجام شده، تا کنون بررسی تطبیقی درباره دیدگاه این دو شخصیت انجام نشده است. ضمن اینکه بیشتر تحقیق‌ها درباره ابن تیمیه نقد و نفی دیدگاه او است.^۱ اما در این تحقیق بازخوانی متفاوتی از دیدگاه وی در این باب خواهیم داشت و با توجه به مستندات که از آثار خود او استخراج شده است نشان می‌دهیم که دیدگاه وی قابلیت بازگشت به نظریه روح معنا را دارد.

نظریه اثبات بلاکیف

دیدگاه «اثبات بلا کیفیت» از نظریاتی است که به‌وضوح در آثار اهل سنت دیده می‌شود. نقل شده است که بسیاری از بزرگان اهل حدیث و ائمه اهل سنت، مانند اوزاعی (متوفای ۱۵۷ ه.ق.)، سفیان الثوری (متوفای ۱۶۱ ه.ق.)، لیث بن سعید (متوفای ۱۷۵ ه.ق.)، مالک بن انس (متوفای ۱۷۹ ه.ق.) در پاسخ به پرسش از اخبار صفات گفته‌اند: «أمرها كما جاءت بلا کیف» که دلالت بر لزوم اثبات صفات بدون پرداختن به کیفیت آن دارد (بیهقی، ۱۴۱۳: ۳۷۷/۲). ابوالحسن اشعری (متوفای ۳۲۴ ه.ق.) نیز از دیگر

طرفداران این نظریه است که تحت تأثیر احمد بن حنبل (متوفای ۲۴۱ ه.ق.) این دیدگاه را پذیرفته (اشعری، ۱۳۹۷: ۲۲/۱-۳۰؛ همو، ۱۴۲۷: ۲۰۹-۲۱۱) و به تبع او دیدگاه اثبات بلاکیف از نظریات رسمی مکتب اشاعره شد. ابن خلدون (متوفای ۸۰۸ ه.ق.) پس از مطرح کردن این دیدگاه، آن را به اتباع سلف و حنابله نسبت می‌دهد (ابن خلدون، ۱۴۱۶: ۴۴۵). ابن تیمیه در آثارش به طور گسترده به پیشینه این دیدگاه نزد سلف اشاره کرده است (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ الف: ۲۵۲-۲۶۲). در این میان، اشاعره معتقد بودند صفات متشابه در قرآن درباره خدا را باید تصدیق کرد. البته نباید پذیرش این صفات به تجسیم بینجامد (اشعری، ۱۳۹۷: ۱۳۳-۱۳۴). اشعری درباره صفات خبری خدا در نصوص دینی به این نتیجه رسید که اولاً ذات خدا دارای صفاتی چون ید، استواء، عین، وجه، و مانند اینها است؛ ثانیاً کیفیت این صفات بر ما روشن نیست و باید آنها را به صورت بلاکیف بپذیریم (همو، ۱۹۸۸: ۲۳۶). تفتازانی با تفسیر تفویضی در بیان این دیدگاه اشاعره می‌گوید در آیات متشابه نباید آیات را بر معنای ظاهری‌شان حمل کرد. البته علم به معانی آنها هم در اختیار انسان نیست؛ در عین ایمان به حقیقت آنها باید معانی آنها به خدا واگذار شود (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۵۰/۴).

از آنجا که متکلمان اهل سنت این دیدگاه را در برابر نظریه تعطیل قرار می‌دهند (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ الف: ۳۰۱) باید دیدگاه اثبات بلاکیف را نوعی دیدگاه اثباتی‌تنزیهی برشمرد. البته تفاسیر دیگری از این نظریه وجود دارد که بر اساس آن دیدگاه اثبات بلاکیف همان مسیر تشبیه را طی می‌کند یا دیدگاهی مبهم است که در نهایت به دیدگاه تعطیل ختم می‌شود (برای نمونه نک.: سبحانی، بی‌تا: ۲۰۵/۴-۲۰۷؛ همو، ۱۴۲۱: ۳۷/۲).

دیدگاه ابن تیمیه

ابن تیمیه در حوزه مسائل زبان‌شناسی اگرچه از دیدگاه سلف خود از اهل سنت پیروی می‌کند، اما از اختصاصاتی برخوردار است که کمتر کسی تا قبل از او بدان اشاره و از آن پیروی کرده است. از باب نمونه وی از جمله متفکرانی است که منکر مجاز در قرآن

معناشناسی اوصاف الاهی: بررسی تطبیقی نظریه «اثبات بلاکیف» ابن تیمیه و نظریه «روح معنا» ی طباطبایی / ۲۲۵

بوده (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۸۸/۸-۱۰۲-۱۰۳) و بر اساس مبانی زبان‌شناختی خود که قائل به توقیفی بودن زبان و الهام واژگان به واسطه خدا در ذهن انسان‌ها است (همان: ۸۳/۸-۹۲) به مسئله معناشناسی اوصاف الاهی توجه دارد. او با اینکه در آثارش صراحتاً رجوع به سلف و پیروی از آنها را در حوزه‌های مختلف فکری مطرح می‌کند (همان: ۳۹/۵، ۴۱-۴۲؛ همو، ۱۴۲۵ ب: ۴۱) اما در عمل برخلاف اسلاف خود پیش رفته است. لذا برخی به مسئله تناقض‌گویی در اندیشه او نظر داده‌اند (ابوزهره، ۱۴۲۹: ۲۲۴). این امر به‌خصوص در حوزه معناشناسی اوصاف الاهی دیده می‌شود و سبب شده است بتوان با دو قرائت از ابن تیمیه در مسئله معناشناسی اوصاف الاهی مواجه شد. اگرچه بیشتر محققان قرائت نزدیک به گرایش سلفیه را به او نسبت می‌دهند، اما شواهد فراوانی برای دوری نظر او از دیدگاه اکثر اشاعره و ظاهرگرایان اهل سنت وجود دارد.

او دیدگاه معناشناختی خود درباره اوصاف الاهی را به تبعیت از سلف بیان کرده (ابن تیمیه، ۱۳۸۵: ۳۷-۳۹؛ همو، ۱۴۰۸: ۲۴۹/۲-۲۵۰) و معتقد است: «اصل در این باب آن است که خدا وصف شود، آن‌گونه که خود و رسولانش وی را توصیف کرده‌اند، خواه توصیف اثباتی و خواه توصیف سلبی؛ بنابراین برای خدا ثابت است، آنچه وی برای خود ثابت دانسته؛ و از او نفی می‌شود، آنچه وی از خود نفی کرده است» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۳/۳). وی در ادامه، نفی و اثبات صفات برای خدا را، نفی و اثباتی منزله از هر گونه الحاد و انحراف می‌داند و ضمن استناد به قول خداوند متعال «و لله الأسماء الحسنی فادعوه بها و ذروا الذین یلحدون فی أسمائه سیجزون ما کانوا یعملون» (الأعراف: ۱۸۰) می‌گوید:

و این‌گونه نفی می‌کردند آنچه خدا از خود نفی کرده بود و اثبات می‌کردند آنچه وی برای خود اثبات کرده بود، بدون اینکه [در این نفی و اثبات] دچار انحرافی شوند، ... که همانا خدای متعال مذمت کرده است کسانی را که در اسماء و آیات وی انحراف ایجاد می‌کنند (همان: ۴).

از نظر او، اثبات صفات برای حق تعالی باید به نحوی باشد که هیچ شائبه‌ای از تحریف و تعطیل و همچنین تمثیل و تکییف نداشته باشد (همان: ۳). ضمن اینکه در این امر نباید به سمت تشبیه و تعطیل سوق پیدا کنیم (همان: ۴).

تبیین دیدگاه «اثبات بلاکیف» از نظر ابن تیمیه

در نگاه ابن تیمیه، حل مسئله معناشناسی اوصاف الاهی، خصوصاً اوصاف انسان‌وار، اجتناب از خلط مفهوم و مصداق است. وی بر همین اساس می‌گوید رهپویان شناخت حق تعالی از طریق زبان دین و توصیفات موجود، باید از سرایت خصوصیات مصداقی اوصاف به ساحت معنا پرهیز کنند، و اصل معنای فارغ از خصوصیات مصداقی را درباره خدا به کار گیرند، کاربستی که دور از اشکالات وارد شده است (نک: همان: ۱۰/۳). به باور او، اساساً اوصاف انسان‌وار و خلقی، آنگاه که درباره حق تعالی به کار می‌رود، و رسالت توصیف او را بر عهده می‌گیرد، دارای معانی دیگری، غیر از معانی عرفی و خلقی پیشین است. با این توضیح که یک واژه دارای معنای معینی است، اما یک معنا، دارای مصداق مشخصی نیست، بلکه یک معنا می‌تواند دارای طیفی از مصداقی متفاوتی باشد که از لحاظ تحقق خارجی و سایر ویژگی‌ها، در سطح یکسانی قرار نداشته باشند. مثلاً واژه «وجود» یک معنای روشن، واضح و مشخص دارد، اما مصداقی این معنا از لحاظ تحقق خارجی از سطح یکسانی برخوردار نیست؛ یکی وجودش واجب است و دیگری ممکن؛ یکی وجودش مجرد است و دیگری مادی؛ یکی وجودش واحد است و دیگری کثیر. این اختلاف کیفی که ناشی از تفاوت ذاتی مصداقی است، هیچ خللی به وحدانیت نفس معنا وارد نمی‌کند (نک: همان: ۹/۳-۱۰).

در تحلیل نگاه او می‌توان گفت در هنگام مواجهه با هر واژه با دو چیز روبه‌رو هستیم: یکی نفس معنا و دیگری کیفیت معنا؛ مراد از کیفیت معنا همان نحوه تحقق خارجی معنا است که در مصداقی مختلف متفاوت است، اما نفس معنا در همگی ثابت و جاری است. بنابراین، آنچه موجب خلقی خواندن معنا است، توجه به خصوصیات

معناشناسی اوصاف الاهی: بررسی تطبیقی نظریه «اثبات بلاکیف» ابن تیمیه و نظریه «روح معنا» ی طباطبایی / ۲۲۷

مصادقی آن معنا است، و الا نفس معنا، اولاً و بالذات چنین وصفی را نمی‌پذیرد. باید توجه داشت که تفکیک نکردن بین دو ساحت نفس معنا و کیفیت معنا موجب نارسایی‌هایی در فهم و درک روش اثبات بلاکیف در تبیین اوصاف الاهی شده است (برای نمونه نک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۵۵/۲).

ابن تیمیه به منظور تبیین وحدانیت معنای یک واژه در عین اختلاف کیفی‌اش، به اشتراک معنوی مفهوم «وجود» در ضمن اختلاف مصداقی‌اش اشاره می‌کند و آیات قرآنی متعددی را مستند کلامش قرار می‌دهد و بیشتر اسماء و صفات الاهی را که به صورت مشترک درباره حق تعالی و بندگانش به کار رفته است برمی‌شمرد، و در پایان استناد به هر یک از اوصاف مشترک، ذکر می‌کند که معنای آنها دارای یک کیفیت مشترک نیست، هرچند دارای یک قدر مشترک معنوی است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۱۰/۳-۱۵).

در واقع، او برای اوصاف مشترک و اسمائی که بین خدا و مخلوقاتش به نحو مشترک استعمال می‌شود، دو ساحت در نظر می‌گیرد: یکی «ما دل علیه الاسم، بالمواطأة والاتفاق»، آنچه مخاطب از اسم و لفظ، به نحو عام و یکسان می‌فهمد، که اشاره به روح معنا است؛ و دیگری «ما دل علیه بالإضافة والاختصاص»، آنچه مخاطب از اسم و لفظ، به نحو مختص و در هنگام استناد می‌فهمد، که اشاره به کیفیت و نحوه تحقق خارجی معنا است (همان: ۱۰/۳-۱۵).

وی در بیانی دیگر، برای اوصاف مشترک، بلکه حتی برای اطلاق خود ذات سه اعتبار برمی‌شمرد و می‌گوید: «در اوصاف مشترک بین خالق و مخلوق، بلکه در خود ذات، سه گونه اعتبار و لحاظ داریم: اول اعتباری که مختص ذات الاهی و صفات وی است؛ دوم، اعتباری که به لحاظ مخلوقات است؛ و سوم، اعتباری که به لحاظ روح معنا وجود دارد» (همان: ۶۳/۲). ساحت اختصاصی همان ساحت کیفیت و ساحت مشترک همان ساحت معنایی و مفهومی است.

نفی کیفیت مشترک در بین معانی اوصاف الاهی و اوصاف انسانی، تشبیه و تمثیل را دفع می‌کند؛ و اثبات قدر مشترک معنوی، شبهه تعطیل را؛ و این معنای همان گفته

معروف ابن تیمیه و دیگر سلفیان است که می‌گویند: «اثبات بلا تمثیل و بلا تعطیل» (ابن قیم، ۱۴۰۱: ۳۳۵/۳؛ همو، ۱۴۰۸: ۱۹۹/۲).

با این حساب، معانی اوصاف خدا از نگاه ابن تیمیه کاملاً معلوم است. معانی آمد و رفت خداوند سبحان و دست و پا داشتنش همان‌گونه معلوم است، که معانی عالم‌بودن، سمیع و بصیربودن وی. اما آنچه موجب توهم تشبیه است، خلط بین معنا و کیفیت است. «استوای خدا بر عرش» نمونه این توهم برای برخی است (همو، ۱۴۲۵ الف: ۲۶۸). اساساً از توصیفات صورت گرفته درباره حق تعالی، معنایی جز همان معنای محدود خلقی و انسان‌وار نفهمیده‌اند، و از این رو به تعطیل، تأویل، یا تفویض معانی صفات روی آورده‌اند (همان). با تحلیل مطرح شده درباره «استوای خدا بر عرش» باید گفت: «معنای استوای خدا بر عرش همان تکیه‌زدن خدای تعالی بر عرش است، اما نه آن معنایی از تکیه‌زدن که متکلمان نفهمیده‌اند، بلکه مراد معنایی از تکیه‌زدن است که درخور شأن و عظمت خداوند سبحان باشد» (همان).

مجهول‌بودن کیف

اهل سنت عمدتاً در حوزه صفات الاهی می‌گویند همه صفات خبری، چه مکانی و چه غیر مکانی، برای خدا اثبات شدنی است، اما کیفیت صفات برای ما مجهول است (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/۱۰۵؛ ابن تیمیه، بی‌تا: ۴۷). البته در بیان مجهول‌بودن این کیفیت اختلاف بسیار بینشان وجود دارد. ابن تیمیه در ضمن اثبات معنای مشترک و قدر متعین، بین اوصاف الاهی و اوصاف انسانی، آنگاه که می‌خواهد از معنای اختصاصی و اضافی صفات بحث کند، بحث کیفیت تحقق خارجی یا همان کیفیت صدق را مطرح می‌کند. پی‌بردن به کیفیت صدق هر مفهوم فقط در صورتی ممکن است که انسان آن مصداق را از نزدیک شهود کرده باشد. بر این اساس، او علم به کیفیت صفات الاهی را برای غیر، مجهول می‌داند (همو، ۱۴۱۶: ۵/۱۴۵).

نفی علم به کیفیت اوصاف الاهی، به معنای نفی حقیقت اوصاف نیست. ضمن اینکه نفی علم به کیفیت اوصاف به معنای نفی معنا هم نیست (همو، ۱۴۲۵ الف: ۳۰۶). ابن تیمیه

در این باره تصریح می‌کند که: «اگر از الفاظ، معنایی فهمیده نمی‌شد دیگر به انکار علم به کیفیت، احتیاجی نبود و همانا احتیاج به نفی علم به کیفیت، فرع بر پذیرش معنا و اثبات آن است» (همان). او با تأکید بر مجهول‌بودن کنه باری تعالی و ناممکن بودن علم به ذات وی خاطر نشان می‌کند که علم به کیفیت صفت مستلزم علم به کیفیت موصوف است، و چون ذات حق تعالی برای بشر نامعلوم است، پس علم به کیفیت صفات وی نیز برای ما مجهول خواهد بود (همو، ۱۴۱۶: ۲۵/۳). در تبیین مجهول‌بودن کیفیت در عین معلوم بودن معنا، نظایری را برای اوصاف الاهی ذکر می‌کند. او ابتدا مثال نعیم بهشتی را مطرح می‌کند (همو، ۱۴۲۵ الف: ۲۸) و می‌گوید حق تعالی برای مؤمنان در بهشت، نعمت‌های متعددی مطرح کرده است. این نعمت‌ها از لحاظ معنا با نعمت‌های دنیوی یکسان است، که اگر در معنا مشترک نبودند ما هرگز مراد از آنها را نمی‌فهمیدیم و راه تعقل و تدبر در آیات بر روی ما بسته می‌شد و دیگر معنایی نداشت که خدا ما را به تدبر و تعقل در آیات مکلف کند و بفرماید: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (الزخرف: ۳). از طرفی آیات و روایاتی وجود دارد به این مضمون که نعم بهشتی با نعم دنیوی فقط در اسم و معنا مشترک‌اند، از جمله روایتی از ابن عباس که گفته شده: «لیس فی الدنیا شیء مما فی الجنة إلا الأسماء» (نهج‌الفصاحه: ۶۶۲).

ابن تیمیه در ادامه و در اثبات تفاوت کیفی نعم بهشتی با نعم دنیوی به فرموده حق تعالی در قرآن استناد می‌کند، آنجا که می‌فرماید: «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (السجده: ۱۷). وی در ادامه با ذکر حدیث قدسی «أعددت لعبادی الصالحین ما لا عین رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر علی قلب بشر» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۲/۸)، بینونت بین نعم بهشتی و دنیوی را به اوج خود می‌رساند، و این نهایت تفاوت موجود را به ساحت کیفیت نعم و نهایت موافقت موجود را به ساحت لفظ و معنا مربوط می‌داند؛ و سپس با توجه به مثال پیشین می‌گوید:

اگر آن حقایقی که حق تعالی از آنها خبر داده است، با حقایقی که نظیر آن در دنیا موجود است، فقط در اسم (و معنای عام) مشترک‌اند و تشابهی بین آنها

نیست ... پس به طریق اولی بین کیفیت صفات او و صفات مخلوقات هیچ ارتباطی نیست، مگر در حد اسم و معنای عام (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۲۸/۳).

علم به کیفیت صفات حق در واقع همان علم به تأویل صفات است، آن هم نه تأویل به معنای تفسیر و نه تأویل به معنای گردش کلام از معنای ظاهر، بلکه تأویل به معنای همان حقیقت و تحقق خارجی کلام، و به دلیل قول خداوند سبحان احدی به چنین علمی، یعنی تأویل صفات یا علم به کیفیت صفاتش، راه ندارد (همو، ۱۴۲۵ الف: ۲۹۲)، چراکه درک کیفیت چیزی به جز از طریق مشاهده آن یا مشاهده نظیرش امکان ندارد (العثیمین، ۱۴۱۹: ۱۷۳/۱). علم نداشتن به کیفیت و حقیقت معنا و تأویل آن، مانع از فهم معنا نیست (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ الف: ۲۹۳).

ابن تیمیه در پایان با اشاره به پاسخ معروف مالک به پرسش «کیف استوی» که گفته بود: «الاستواء معلوم والکیف مجهول» تصریح می‌کند که وی هرگز معنای «استوی» را نفی نکرده و مرادش از معلوم بودن «استوی» اثبات لفظی آن نیست و اگر قائل به تعطیل معنا بود به نفی کیفیت بعد از اثبات معنا نمی‌پرداخت، بلکه او صراحتاً معنا را معلوم اعلام کرده است و کیفیت آن را مجهول (همو، ۱۴۱۶: ۳۰۷/۱۳-۳۱۰).

دیدگاه طباطبایی

طباطبایی در مسئله معناشناسی اوصاف الاهی، مانند دیگر حکمای متعالیه، به اشتراک معنوی و حمل تشکیکی نظر دارد. وی گرچه در تبیین دیدگاه خود در این مسئله از تعبیر «روح معنا» بهره نبرده، اما در عوض با استفاده از دیگر تعابیر نزدیک به «روح معنا» بلکه مترادف و هم‌معنای آن، مانند «اصل معنا»، «حقیقت معنا»، «معنای مشترک» و ...، به همان دیدگاهی که پیش‌تر با اصطلاح «روح معنا» شناخته شده، اشاره کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۹/۱-۱۱ و ۴۳۳: ۲/۳۱۵ و ۳۱۹-۳۲۰ و ۳۲۵ و ۳۷۵؛ ۳۷۷/۷).

نظریه «روح معنا» در تبیین بسیاری از مسائل، از جمله تبیین گزاره‌های کلامی، کارآیی فراوان دارد. بر اساس این نظریه، نمی‌توان پذیرفت که الفاظ برای معنای خاص و معینی وضع شده‌اند، بلکه واضع در وضع الفاظ به حقیقت کلیه آنها نظر داشته که این حقیقت کلیه شامل هر معنایی که بتوان لفظ را بر آن صادق دانست، اجازه استعمال آن را داده است. طبق این دیدگاه، دیگر استعمال لفظ در آن معنا مجاز نیست، بلکه به صورت حقیقی به کار برده می‌شود (غزالی، ۱۹۶۴: ۷۴).

معانی دو جنبه دارند: ۱. صورت و ظاهر و قالب آن، که همان الفاظ باشند؛ ۲. حقیقت و اصل آن که در این نظریه، روح الفاظ محسوب می‌شوند. بارها دیده‌ایم که برای یک معنا صورت‌های گوناگونی به کار برده شده است. بنابراین، الفاظ در درجه اول برای حقایق و ارواح معانی وضع شده و در مرتبه بعد برای وجود صورت ظاهری آن، که در قالب الفاظ ظاهری خود را نمایان می‌کنند. زیرا بین قوالب و ارواح، اتحاد حقیقی است.

با توجه به منابع موجود از بزرگان و متفکران اسلامی، به نظر می‌رسد اول بار غزالی مسئله وضع الفاظ برای ارواح معانی را مطرح کرده است (سالم، ۱۴۲۵: ۵۳). دیدگاه غزالی درباره وضع الفاظ توجه بزرگان فکری جهان اسلام به خصوص ابن عربی (بی‌تا: ۷۹/۱)، ملاصدرا (۱۳۶۳: ۹۲؛ همو، ۱۳۶۶: ۱۵۰/۴-۱۵۱؛ همان، ۵۸/۶؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۷۴-۲۸۳)، فیض کاشانی (۱۴۱۵: ۳۱/۱)، مدرس آشتیانی (۱۳۷۲: ۸)، طباطبایی (در ادامه شواهد آن ذکر خواهد شد)، موسوی خمینی (۱۳۷۶: ۳۹؛ همو، ۱۳۸۸: ۲۴۹-۲۵۰) و جوادی آملی (۱۳۷۸: ۲۲۸/۳) را برانگیخت. طرفداران این دیدگاه موضوع‌له الفاظ را جوهر، روح و گوهر معنای لفظ یا گزاره توصیف می‌کنند و معتقدند خصوصیات و قیود دیگر برای توضیح و به صورت قید غالبی مذکور و لحاظ شده است؛ مثلاً واژه «صدا» بر مطلق صدا وضع شده، اعم از اینکه از حنجره انسان یا حیوانی خارج شده باشد یا اینکه با ابزار و آلاتی مثل نی، صور، رادیو و ضبط تولید یا پخش می‌شود. همچنین، شنیدن و دیدن که بر شنیدن و دیدن ظاهری و باطنی و قلبی اطلاق می‌شود. بیشتر فلاسفه و عرفا از این دیدگاه حمایت کرده‌اند (قدردان قراملکی، ۱۳۹۰: ۱۶).

طباطبایی در *المیزان* دیدگاهش را شرح می‌دهد و می‌گوید اعتبار و وضع الفاظ برای معانی، بیش از آنکه ناظر به مصادیق مادی باشد، مبتنی بر فواید و غایات آنها است. لذا تا وقتی فواید و غایات آنها برقرار باشد، اطلاق الفاظ بر مصداق‌های جدید، بی‌اشکال و بدون عنایت و مجاز خواهد بود؛ چنان‌که الفاظ «چراغ»، «ترازو»، و «سلاح» هرچند مصداقشان دگرگون شده، اما تا وقتی فایده و اثر مترتب بر این امور برقرار است، خواه در مصادیق ابتدایی یا مصادیق جدید، اطلاق این واژگان بر مصادیق نو حقیقی است. زیرا واژگان در ازای حقیقت معنا وضع شده‌اند، نه مصادیق خاص؛ یعنی از قبیل وضع عام، موضوع‌له عام هستند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۹/۱-۱۱، ۳۱۵/۲ و ۳۱۹-۳۲۰).

تحلیل دیدگاه طباطبایی درباره وضع الفاظ برای ارواح معانی در جایگاه خود راه‌گشای بسیاری از دشواری‌ها است. بر اساس این تحلیل، وی معتقد است الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند و خصوصیات مصادیق هیچ دخالتی در آن ندارد؛ لذا کاربرد آنها در معانی معقول همانند معانی محسوس حقیقت است (همان: ۳۲۱/۲).

تبیین دیدگاه روح معنا از نظر طباطبایی

به این دو گزاره خوب توجه کنید: ۱. «خدا موجود است»؛ ۲. «زید موجود است». فرق معنای واژه «وجود» به هنگام انتساب به ذات لایتناهی خدا، با واژه «وجود» به هنگام انتساب به ذات انسانی زید چیست؟ گفته شده که تمام مشکل در انتساب اول و وجود نقص‌ها و محدودیت‌هایی است که وجودش در انتساب دوم بلامانع است. بر این اساس چه ارتباطی بین این دو واژه و معانی آنها وجود دارد؟

یکی از دیدگاه‌ها در حل این مشکل آن است که بگوییم واژه «وجود» در دو گزاره پیشین صرفاً مشترک لفظی است و هیچ ارتباط معنایی با هم ندارد. این دیدگاه چون به تعطیلی معرفت حق تعالی می‌انجامد مردود و باطل است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۹).

اما دیدگاهی وجود دارد که بین معنای دو واژه فوق، حقیقت معنایی واحدی قائل است که از آن تحت عنوان «روح معنا» یاد می‌شود. بر اساس این نظریه، الفاظی که

دارای مصادیق محسوس و نامحسوس اند، در واقع روح معنایی واحدی دارند که بین تمامی مصادیق مشترک است؛ از اوصافی از قبیل حیات، علم، قدرت و سایر اوصاف الاهی گرفته، تا واژگانی چون «لوح»، «قلم»، «عرش»، «کرسی» و نعم بهشتی، همه و همه در کاربردهای فیزیکی و متافیزیکی، یک روح واحد و یک معنای مشترک دارند.

مسئله ما در این تحقیق درباره معناشناسی اوصاف الاهی بود. بر اساس تحلیل طباطبایی در نظریه معنا، همان تبیین در این مسئله نیز راه‌گشا است. به این معنا که تمام مفاهیم وجودی و اوصاف کمالی، خواه الاهی خواه انسانی، مبتنی بر اصل «اشتراک معنوی مفهوم وجود»^۲ حد مشترکی دارند؛ و آن حد مشترک چیزی نیست جز اصل کمال، یعنی تمامی اوصاف الاهی و اوصاف انسانی از آنجا که بر کمالی از کمالات وجودی دلالت دارند، دارای یک حد مشترک‌اند؛ و آن حد مشترک در هر وصفی، حکایتگر اصل کمال آن وصف است. مثلاً واژه «عالم»، چه وصف الاهی باشد و چه وصف انسانی، از لحاظ حد مشترک فیما بین، بر اصل حضور اشیا دلالت دارد، و واژه «قدرت»، بر اصل مبدئیت ایجاد. پذیرش اصل اشتراک معنوی و مفهومی بین اسماء و الفاظ، از مهم‌ترین مؤلفه‌های نظریه روح معنا است.

اما مسئله‌ای که بسیار مهم می‌نماید و پرداختن به آن، اساس حل مسئله معناشناسی اوصاف الاهی بر اساس نظریه روح معنا است، این است که مرز اختصاصی و محل افتراق اوصاف الاهی با اوصاف انسانی چیست؟ به عبارت دیگر، ما از اوصاف انسانی فقط متوجه اصل کمال نهفته در وصف نمی‌شویم، بلکه اصل کمال را مقید و آمیخته با نوعی کیفیت خاص می‌یابیم، که دقیقاً محذور اصلی ما در انتساب اوصاف انسانی به ذات لایتناهی، همین کیفیت اخیر است، نه آن اصل کمال به اشکالی که برخی از اندیشمندان اسلامی در این باره مطرح کرده‌اند توجه کنید:

از آنجا که معانی عرفی و لغوی اوصافی چون ید و رجل و استوی و نزول و ...، با کیفیت جسمانی‌شان آمیخته‌اند، پس اتصاف آن معانی به ساحت قدسی حق سبحانه امری مردود بوده، و حتی قید «بلاکیف» هم نمی‌تواند توجیهی برای آن محسوب شود، چراکه کیفیت جسمانی آن معانی، جزء لاینفک آن

محسوب می‌شود، و به هیچ ترفندی نمی‌توان چنین جزئی را از ساحت معنا جدا کرد (سبحانی، بی‌تا: ۲۰۶/۴).

این محدودیت‌ها و نقیصه‌های مطرح‌شده در اوصاف انسانی از کجا و چگونه پدیدار شده، که ما را بر آن داشته که به هنگام انتساب آن اوصاف به ذات مقدس، به تنزیه و نفی روی آوریم؟ آیا این کاستی‌ها و نقیصه‌ها داخل در ساحت معنا و جزئی از آن است؟ یا امری است خارج از ذات معنا؟ آیا مادی بودن وجود انسانی و زمانمندی و مکانمندی آن داخل در معنای وصف وجود است؟ در معنای علم انسانی گفته شده است حضور شیء نزد انسان و احاطه به آن به وسیله به‌کارگیری آلات و ابزاری مادی و آیا قید «به وسیله به‌کارگیری آلات مادی»، که بعد نقصانی معنای علم انسانی است، همچون قید اول «حضور شیء نزد انسان»، که بُعد کمالی معنا محسوب می‌شود، جزء معنا و داخل در ساحت آن است؟

اگر پاسخ مثبت باشد، آنگاه یا انتساب واژه «عالم» به ذات مقدس، به دلیل استعمال لفظ در بخشی از معنا، یعنی استعمال در بُعد کمالی فقط و نفی بعد نقصانی، مجاز است؛ که مضافاً بر خلاف اصل بودن خلاف ارتکاز مؤمنان به هنگام استفاده از چنین گزاره‌هایی است. یا باید چنین انتسابی را بر اساس معنایی کاملاً متفاوت با معنای انسانی‌اش توجیه کنیم، که به دیدگاه باطل اشتراک لفظی می‌انجامد.

در دیدگاه «جمع بین نفی و اثبات» (نک: طباطبایی، ۱۳۷۱: ۲۷۳/۱۰ و ۵۷/۸) مصحح انتساب اوصاف انسانی به ذات لایتناهی، همان قدر مشترک معنوی است که حکایتگر اصل کمال است و تنها مانع برای انتساب، آمیختگی آن اصل کمال و قدر مشترک، با کیفیتی خاص است که آن هم با تنزیه و تفکیک اصل کمال از لوث کیفیات انسانی مشکلس حل می‌شود.

اما اکنون می‌خواهیم پا را فراتر بگذاریم و در راستای تقریر نظریه روح معنا بگوییم آن آمیختگی اوصاف انسانی با محدودیت‌ها و نقایص حرف صحیح و دقیقی نبوده،

بلکه آن آمیختگی، محصول خلط بین مفاهیم و مصادیق بوده و بر آن اساس خصوصیات مصادیق به ساحت معنا راه پیدا کرده و ذهن انسان را به این تصور کشانده که گمان کند آن مفاهیم، آمیخته با نقص است، و نمی تواند کاربرد الاهیاتی داشته باشد. در حالی که نظریه روح معنا می خواهد بگوید هیچ آمیختگی ای وجود ندارد، و نفس مفهوم، الاهی و انسانی ندارد، و این مصداق و توجه به کیفیت تحقق خارجی مفهوم است که ما را به چنین تقسیمی می رساند.

طباطبایی در بیان منشأ خلط بین معنا و مصداق می گوید ما از جهت ارتباط و تعلق به عالم طبیعت، و چون در این عالم پدید آمده و در آن زندگی می کنیم، ذهنمان با مادیات مانوس شده، و از این رو از هر معنایی، مصداق مادی اش را در نظر می گیریم. اگر سخن کسی را بشنویم که از چیزی سخن می گوید و معنای کلامش را بفهمیم، آن را بر مصادیق مادی و نظام حاکم بر آن، که نزد ما معهود است، حمل می کنیم؛ زیرا می دانیم که گوینده، کسی مانند ما است و جز این، مقصودی ندارد. طباطبایی در ادامه می گوید گاه این نظام حاکم بر مصادیق به نظام مفاهیم سرایت می کند، و بر اساس آن، گاه عامی را تخصیص می زنیم، یا مفهوم خاصی را تعمیم می دهیم، یا به هر صورت در مفهومی تصرف می کنیم، که در اصطلاح این کار را تصرف در مفهوم، بر اساس قرائن غیرلفظی یا قرائن عقلی می نامیم. طباطبایی در ادامه می گوید شیوه مذکور یا همان حمل خصوصیات مصداق بر مفهوم، و سرایت دادن نظام حاکم بر مصادیق به نظام مفاهیم یکی از اقسام تفسیر به رأی باطل است (نک: همان: ۷۸/۳-۸۱).

طباطبایی با تأکید بر اینکه عامل اصلی نقص و حاجت در اوصاف انسانی، همان خصوصیات مصداق است که در ساحت معنا ورود پیدا کرده است، می گوید: «ما باید اصل معنا را حفظ و ثبت کنیم، و خصوصیات مصداقی را که موجب تحقق نقص و محدودیت در مفهوم شده است را سلب کنیم» (همان: ۳۵۱/۸). وی برای روشن تر شدن مطلب پیشین، به کیفیت وضع الفاظ اشاره می کند، و می گوید در وضع الفاظ برای معانی، آنچه مهم و حیاتی می نماید، گوهر و اصل معنا است نه خصوصیات مصداقی

شیء. و بر همین اساس است که اطلاق لفظ «چراغ» و «اسلحه» بر مصادیق امروزی آنها، علی‌رغم تغییرات و دگرگونی‌های بسیار که نسبت به مصادیق قبلی اتفاق افتاده، و تقریباً چیزی از آن خصوصیات باقی نمانده، اطلاق حقیقی است (همان: ۱۳۰/۱۴-۱۳۱).

وی با تأکید بر این نکته که ما در معناشناسی متشابهات قرآن به طور عام، و معناشناسی اوصاف خبری به طور خاص، اصل معنا را کشف و ضبط می‌کنیم و صرفاً از لوازم غیرمربوط معنا می‌کاهیم، درباره کیفیت کشف روح معنا می‌نویسد: «مقیاس برای شناختن اصل معنا این است که بگوییم معنایی که با بودن آن، اسم و عنوان باقی می‌ماند و با نبودنش اسم و عنوان از بین می‌رود، معنای اصلی است» (همان: ۱۲۹/۱۴).

بنابراین، معیار برای شناسایی اصل معنا و روح و گوهر آن، این است که ببینیم حفظ و صدق عنوان، دایرمدار چه چیزی است؟ آن هسته ثابت که اطلاق عنوان دایرمدار آن است روح معنا، و مابقی از لوازم و خصوصیات مصداق است و دخلی در گوهر معنا ندارد.

بررسی تطبیقی دو دیدگاه

طباطبایی مانند ابن تیمیه ضمن تفاوت قائل نشدن بین اوصاف عقلی و خبری در روش معناشناختی صفات، با تأکید بر این مطلب که جنس معانی اوصاف الهی از همان جنس معانی خلقی است، تمسک به مجاز و تمثیل در معناشناسی اوصاف الهی را رد می‌کند و با اشاره به بعد نقصانی و ویژگی‌های خلقی اوصاف انسانی تصریح می‌کند که: «این [کیفیت] از خصوصیات مصداق است و ابداً موجب تغییری در ناحیه معنا نمی‌شود. بنابراین، مفهوم [در همه کاربردها] یک مفهوم است؛ اما خصوصیات مصداقی و کیفیات پس هیچ دخلی در مفهوم ندارند. و این سخن حقی است که اهل حق بر آنند» (طباطبایی، بی‌تا: ۳۵). وی ضمن روشن دانستن معانی اوصاف الهی، درک کیفیت و حقیقت آنها را از طریق شناخت مفهومی می‌سور نمی‌داند و مانند ابن تیمیه معتقد است درک کیفیت حق تعالی برای همگان می‌سور نیست (همو، ۱۳۷۱: ۱۷۳/۱۷-۱۷۴). وی ذیل

آیه «سبحان الله عما یصفون * الا عباد الله المخلصین» (صافات: ۱۶۰) خدای متعال را از توصیفات بندگان منزّه می‌داند، جز توصیفات بندگان که به والاترین درجات اخلاص رسیده باشند. وی علت منزّه بودن خدای متعال از وصف واصفان و اختصاص آن به بندگان مخلص را این گونه بیان می‌کند:

مردم خداوند را با مفاهیم محدودی که عقل ایشان درک می‌کند، توصیف می‌کنند، حال آنکه خدای سبحان محدود به هیچ حدی نیست و هیچ وصفی او را به ادراک درنیامد و هیچ لفظی نتواند قالب تمام عیار اسماء و صفات او شود. پس، برتر از هر وصفی است که با آن توصیف شود و مغایر با هر چیزی است که درباره او وهم و خیال کنند، اما بندگان مخلص او که به درجات بالا و کمال اخلاص رسیده‌اند و خداوند، خود را به آنان شناسانده و غیر خود را از یاد ایشان برده است، زمانی که خدا را در نفسشان وصف کنند، به اوصافی وصف می‌کنند که لایق ساحت کبریایی و از جانب او است و هنگامی که با زبان و الفاظ قاصر و مفاهیم محدود او را وصف کنند، به قصور بیان و عجز زبان اعتراف می‌کنند (همان).

بر اساس این گفته، توصیف حق تعالی در دو ساحت انفسی شهودی یا مفهومی و زبانی اتفاق می‌افتد که در اولی، وصفی در خور شأن است؛ در آنجا چون مشاهده حق تعالی از نزدیک و با ابزار خاص خود اتفاق می‌افتد، درک کیفیت اوصاف او نیز بعید نیست، اما در مقام درک و وصف مفهومی، ما چیزی غیر از مفاهیم روشن و کیفیات مجهول نداریم. با این حساب هرچند معنا و مفهوم اوصاف الاهی برای ما روشن است، اما درک حقیقت اوصاف و کیفیت عینیت آنها با ذات الاهی، جز برای مخلصین و صالحین مجهول است. البته ظاهر کلام ابن تیمیه این است که این درک برای غیر حق تعالی مطلقاً ممتنع است.

ابن تیمیه و طباطبائی در دیدگاه مشترکی درباره تأویل اسماء و صفات الاهی معتقدند مراد از تأویل در آیه «و ما یعلم تأویله الا الله» (آل عمران: ۷) نه برگردان لفظ از معنای

ظاهری است و نه تفسیر کلام، بلکه مراد از آن حقیقت خارجی است (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ الف: ۲۹۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۱: ۴۴۳-۴۹) و چون مراد از کیفیت اوصاف الاهی همان درک تأویل و حقیقت آن است، پس باید گفت درک حقیقت اوصاف الاهی یا کیفیت آنها طلاقاً یا تنقیداً مجهول است. یعنی یا علی‌الاطلاق محال است، آنچنان که ابن تیمیه از آن پیروی می‌کند یا صرفاً مخصوص بندگان مخلص الاهی است و سایرین از چنین درکی محروم‌اند، آنچنان که از گفتمان طباطبایی برمی‌آید.

در بحث ظاهری‌گری نیز باید به این نکته توجه داشت که مراد ابن تیمیه از ظاهر، همان معنای آمیخته با نقص و خلقی نیست؛ چراکه چنین معنایی از منظر وی همان معنای آمیخته با خصوصیات مصداق یا به تعبیر وی، کیفیت است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۴۳/۳) در حالی که برای رسیدن به معنای ظاهر باید از خلط مصادیق با مفاهیم پرهیز کرد. به نظر می‌رسد ابن تیمیه به دنبال تبیین نظریه روح معنا بوده، اما عامل پراکنده‌گویی و نداشتن انسجام در بیان و استفاده نکردن وی از اصطلاحات معهود و رایج از طرفی و تفاسیر ناتمام سایرین از دیدگاه او از طرف دیگر مانع از تحقیق روشن و بین از دیدگاه وی شده است. مثلاً درباره اخذ به ظاهر الفاظ و اوصاف، ابن تیمیه تصریح می‌کند که مرادش از ظاهر لفظ چنین ظاهری که آمیخته با کیفیات جسمانی و صفات مخلوقات باشد نیست؛ وی در تفسیر کبیر می‌گوید: «لفظ ظاهر در عرف متأخران معنایش مجمل شده و دچار اشتراک شده است. اگر مراد از اجرای قرآن بر ظاهرش، اجرا بر ظاهری باشد که از خصایص مخلوقات است تا در نتیجه خداوند شبیه مخلوقاتش شود، این گمراهی است» (همان).

ابن تیمیه در جایی دیگر ضمن نفی چنین اعتقادی که اخذ به ظاهر به معنای تمثیل و اشارات معانی خلقی به واژگان باشد می‌گوید باید یقین داشت که خدا «لیس کمثله شیء» است، هم در ذات، هم در صفات و هم در افعالش؛ پس کسی که بگوید معنای استوای خدا بر عرش مانند استوای پادشاه بر تخت سلطنتش است این تفسیر و تبیین انکار می‌شود، زیرا ملک در استوایش به عرش محتاج است، در حالی که خدا حامل

معناشناسی اوصاف الاهی: بررسی تطبیقی نظریه «اثبات بلاکیف» ابن تیمیه و نظریه «روح معنا»ی طباطبایی / ۲۳۹

عرش است و بی‌نیاز مطلق و عرش و فرش همه به او محتاج و وابسته‌اند (همو، ۱۴۲۶: ۵۴۲/۸).

در پایان باید خاطر نشان کرد که اندک اختلافی در نصوص موجود، درباره قاعده بلاکیف وجود دارد؛ و آن اینکه برخی از نصوص، بر نامعقول بودن کیفیت برای صفات الاهی دلالت دارد و برخی دیگر بر نامعلوم بودن و مجهول بودنش (بی‌هی، ۱۴۱۳: ۳۰۵/۲-۳۰۶). همین نکته بستری را برای مطرح کردن شبهاتی درباره این قاعده فراهم کرده است، از جمله اینکه نامعقول بودن کیفیت به معنای سلب آن از ذات حق تعالی و نامعلوم بودن کیفیت به معنای اثبات به نحو مجهول آن برای حق تعالی است. در حالی که با بررسی روایت موجود، به وضوح مشخص است که مراد اصحاب از «نامعقول» همان «نامعلوم» است. برای نمونه درباره پرسش از معنا و کیفیت استوای حق تعالی بر عرش در آیه «الرحمن علی العرش استوی» (طه: ۷) نصوص مختلفی وجود دارد: از مالک بن انس نقل شده است که گفته: «الاستواء معلوم والکیف مجهول» (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۹۳/۱). ربیعۃ بن أبی عبد الرحمن همان پرسش را این گونه پاسخ داده است: «الاستواء معقول والکیف مجهول» (اللالکائی، ۱۴۲۳: ۵۸۱/۳). در نقلی دیگر پاسخ ربیعۃ این گونه بوده است: «الاستواء غیر مجهول والکیف غیر معقول» (همان: ۴۴۱). در این نقل‌ها به روشنی مشخص است که مراد از معقول بودن همان معلوم بودن است و به نظر می‌رسد به قرینه مقابله، مراد از نامعقول بودن باید نامعلوم بودن باشد.

ابن تیمیه ضمن اشاره به اختلافات نسخ در جمع بندی نهایی درباره آن اختلافات می‌گوید: «بر اساس این روایت، علی کل حال، علم به معنای استواء ثابت است و علم به کیفیت آن مجهول» (نک: ابن تیمیه، ۱۴۱۱: ۲۶۴/۶-۲۶۵). طباطبایی نیز با خاطر نشان کردن روایتی از أم سلمه که در معنای «استواء» گفته: «الاستواء غیر مجهول والکیف غیر معقول والإقرار به ایمان والجحد به کفر» می‌گوید این روایت، دلالت بر همان روش اهل بیت در معناشناسی اوصاف الاهی دارد (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۳۰/۱۴).

نکته پایانی اینکه مؤلفه اصلی قول به تشبیه و قول به تعطیل، مسئله کیفیت معنا و خلط آن با مسئله روح معنا بوده است؛ به طوری که کسانی که نتوانسته‌اند بین این دو تفکیک قائل شوند، یا تن به اثبات معنا و به تبع آن اثبات کیفیت داده‌اند که راه تشبیه را پیموده‌اند یا به تبع نفی کیفیت، اصل معنا را هم انکار کرده و راه تعطیل را برگزیده‌اند، حال آنکه از نگاه ابن تیمیه با جداسازی ساحت روح معنا و ساحت کیفیت معنا می‌توانیم اثباتی بدون کیفیت یا تنزیهی بدون تعطیل داشته باشیم. ضمن اینکه مراد از «کیفیت» در این دیدگاه نحوه‌ای تحقق خارجی است و ابداً «کیفیت» در اینجا به معنای «کیف» در اصطلاح فلسفه (که از عوارض جسم است) نیست. و این دقیقاً همان تحلیلی است که طباطبایی با ادبیاتی متفاوت اما محتوایی مشترک در قالب بحث روح معنا آن را مطرح می‌کند.

نتیجه

به نظر می‌رسد انس با کاربری خلقی یا بهتر بگوییم کاربری فیزیکی واژگان موجب شده است کاربرد آنها در خصوص موجودات متافیزیکی به معضل بزرگی تبدیل شود. در حالی که تفکیک بین ساحت معنا و کیفیت معنا از طرفی و توجه به اشتراک معنوی مفاهیم و جنبه اختصاصی آنها از طرف دیگر می‌تواند محل تأملی برای رسیدن به رهیافت‌های این مسئله باشد.

ابن تیمیه با نظریه‌پردازی و تحلیلی که درباره دیدگاه اثبات بلاکیف انجام داده، رهیافت فوق را به‌خوبی در این قاعده نشان داده است. وی با خاطرنشان کردن این نکته که مراد از «کیف» در قاعده اثبات بلاکیف، ماهیتی که از عوارض اجسام است نیست، بلکه مراد از آن نحوه تحقق خارجی اشیا است، به‌روشنی بیان می‌کند که قاعده مذکور نه قرائتی دیگر از دیدگاه تشبیه است و نه به روش تعطیل ختم می‌شود. بلکه در این روش، هیچ شائبه‌ای از تشبیه و تعطیل وجود ندارد، چراکه معلوم‌بودن معنا صرفاً برگرفته از اشتراک معنوی موجود بین مفاهیم کمالی است که علاوه بر اینکه طریق

معرفت‌شناسی مفهومی را برای ما می‌گشاید ابداً موجب تشبیه نمی‌شود، و مجهول‌بودن کیفیت نیز برگرفته از ناممکن‌بودن احاطه به حقیقت ذات و اسماء الاهی است. نکته‌ای که نباید از آن غافل بود این است که در تبیین ابن تیمیه از قاعده اثبات بلاکیف مراد از «اثبات»، اثبات معنا است نه اثبات وجود و از این رو است که دیدگاه وی فارغ از بعد هستی‌شناختی و صرفاً ناظر به بعد معناشناختی است. از طرف دیگر، می‌بینیم نظریه روح معنا که متفکران فلسفی مانند طباطبایی مطرح کرده‌اند مسئله تشبیه و تفویض را کاملاً نفی می‌کند و با پذیرش اشتراک معنوی و حمل تشکیکی تفاوتی میان الفاظ و اوصاف در حوزه مادی و معنوی نمی‌بیند. مشکل معناشناسی اوصاف الاهی با تحلیل مذکور مربوط به خلط مفهوم و مصداق خواهد بود و به اصل واژگان بازمی‌گردد. تقریب دیدگاه اثبات بلاکیف با تقریر دیدگاه روح معنا در منظر طباطبایی نشان از استواری این قاعده دارد، با این تفاوت که در نگاه طباطبایی درک عن قرب و شهودی حق تعالی که در نفس بندگان خاص و مخلص الاهی اتفاق می‌افتد می‌تواند مقدمات درک حقیقی اوصاف یا همان درک کیفیت آنها را رقم بزند؛ اما در حد شناخت مفهومی، ما همواره فقط و فقط، با معانی روشن و کیفیات مجهول مواجهیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. درباره دیدگاه اثبات بلاکیف تاکنون مقالاتی نوشته شده که نوع نگاه محققان در تحلیل مطرح‌شده از این قاعده با نگاه تحقیق پیش رو کاملاً متفاوت است، از جمله: سبحانی، محمدتقی؛ اقوام کرباسی اکبر (۱۳۹۰). «ایده بلاکیف در کشاکش دو خوانش وجودی و مفهومی»، در: *جاویدان خرد*، دوره جدید، ش ۲۰، ص ۳۹-۶۴؛ حجتی، سید محمدباقر؛ کبیری، سید تقی (۱۳۸۷). «نقد و بررسی قاعده بلاکیف اشاعره در آیات تشبیهی»، در: *پژوهش‌نامه قرآن و حدیث*، ش ۴، ص ۷-۲۲؛ میراحمدی، عبدالله؛ نیل‌ساز، نصرت؛ غروی نایینی، نهله؛ روحی برندق، کاوس (۱۳۹۴). «بررسی و نقد دیدگاه صاحبان تفسیر المنار درباره قاعده بلاکیف»، در: *اندیشه دینی*، دوره ۱۵، ش ۲ (۵۵)، ص ۱۳۳-۱۵۸.
۲. این اصل شامل تمامی مفاهیم وجودی می‌شود و اختصاصی به مفهوم «وجود» ندارد.

منابع

قرآن کریم.

آشتیانی، مهدی (۱۳۷۲). *تعاقبة رشيقة على شرح المنظومة السبزواری*، مقدمه: توشیهیکو ایزوتسو، تصحیح: جواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم.

ابراهیمی دینانی، غلام حسین (۱۳۸۶). *اسماء و صفات حق*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

ابن تیمیه الحرانی، احمد بن عبد الحلیم (۱۳۲۱). *منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقادرية*، قاهره: مطبعة الكبرى الاميرية.

ابن تیمیه الحرانی، احمد بن عبد الحلیم (۱۳۸۵). *مع عقيدة السلف: العقيدة الواسطية*، يقدمها: مصطفى العالم، دمشق: دار الثقافة، الطبعة الثالثة.

ابن تیمیه الحرانی، احمد بن عبد الحلیم (۱۴۰۸). *التفسير الكبير*، تحقيق: عبد الرحمن عميره، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن تیمیه الحرانی، احمد بن عبد الحلیم (۱۴۱۱). *درء تعارض العقل والنقل*، تحقيق: محمد رشاد سالم، السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

ابن تیمیه الحرانی، احمد بن عبد الحلیم (۱۴۱۶). *مجموع الفتاوى*، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

ابن تیمیه الحرانی، احمد بن عبد الحلیم (۱۴۲۵ الف). *الفتوى الحموية الكبرى*، رياض: دار الصميعي.

ابن تیمیه الحرانی، احمد بن عبد الحلیم (۱۴۲۵ ب). *شرح العقيدة الاصفهانية*، بيروت: المكتبة العصرية.

ابن تیمیه الحرانی، احمد بن عبد الحلیم (۱۴۲۶). *بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية*، مجموعة من المحققين، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

ابن تیمیه الحرانی، احمد بن عبد الحلیم (بی تا). *الاكلیل فی المتشابه والتأویل*، خرج احاديث و علق عليه: محمد الشيمى شحاته، اسكندرية: دار الايمان.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (۱۴۱۶). *مقدمة ابن خلدون*، بيروت: المكتبة العصرية.

ابن عربي، محیی الدین محمد بن علی (بی تا). *الفتوحات*، بيروت: دار صادر.

ابن قیم جوزی، ابو الفرج عبد الرحمن بن علی (۱۴۰۱). *مدارج السالكين*، تعليق و تحقيق: محمد کمال جعفر، قاهره: هیئة العامة للكتاب.

معناشناسی اوصاف الاهی: بررسی تطبیقی نظریه «اثبات بلاکیف» ابن تیمیه و نظریه «روح معنا» ی طباطبائی / ۲۴۳

ابن قیم جوزی، ابو الفرج عبد الرحمن بن علی (۱۴۰۸). *اجتماع جیوش الاسلامیة*، تحقیق: عواد عبد الله المعتق، ریاض: مطابع الفرزدق التجارية.

ابن میمون، موسی (۱۹۷۲). *دلالة الحائرين*، تحقیق: حسین آتای، بی‌جا: مكتبة الثقافة الدينية.

ابو زهره، محمد (۱۴۲۹). *ابن تیمیه: حياته و عصره؛ آراؤه و فقهه*، قاهره: دار الفكر العربي.

استیور، دان. آر. (۱۳۸۰). *فلسفه زبان دینی*، ترجمه: حسین نوروزی، تبریز: مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی انسانی دانشگاه تبریز.

اشعری، ابوالحسن (۱۳۹۷). *الإبانة عن أصول الديانة*، تحقیق: د. فویقه حسین محمود، القاهرة: دار الأنصار.

اشعری، ابوالحسن (۱۴۲۷). *مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين*، بیروت: دار صادر.

اشعری، ابوالحسن (۱۹۸۸). *رسالة اهل النغر*، تحقیق: عبد الله شاکر محمد الجنیدی، دمشق: مكتبة العلوم والحکم.

الله‌داشتی، علی (۱۳۸۹). «بررسی و نقد آرای سلفیه در معناشناسی صفات الاهی»، در: *اندیشه نوین دینی*، س ۶، ش ۲۲، ص ۹۱-۱۱۴.

بیهقی، احمد بن الحسین (۱۴۱۳). *الأسماء والصفات*، تحقیق: عبد الله بن محمد الحاشدی، السعودية: مكتبة السوادی.

پترسون، مایکل؛ و دیگران (۱۳۸۷). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.

تفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر (۱۴۰۹). *شرح المقاصد*، قم: الشریف الرضی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). *تفسیر تسنیم*، قم: اسراء.

رازی، فخر الدین محمد (بی‌تا). *اساس التقديس فی علم الکلام*، مقدمه: محمد العریبی، بیروت: دار الفكر اللبناني.

ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۳). *کلام تطبیقی*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

زمخشری، محمود (۱۴۰۷). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الكتاب العربي.

ساجدی، ابوالفضل (۱۳۹۲). *زبان قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

سالم، عبد الجلیل بن عبد الکریم (۱۴۲۵). *التأویل عند الغزالي: نظریة و تطبیقا*، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الاولى.

سبحانی، جعفر (۱۴۱۲). *الالهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل*، قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية.

- سبحانی، جعفر (۱۴۲۱). *رسائل و مقالات*، قم: مؤسسة الامام الصادق (ع).
- سبحانی، جعفر (بی‌تا). *بحوث فی الملل والنحل*، قم: النشر الإسلامی، مؤسسة الامام الصادق (ع).
- سعیدی روشن، محمداقرا (۱۳۸۹ الف). *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ چهارم.
- سعیدی روشن، محمداقرا (۱۳۸۹ ب). *زبان قرآن و مسائل آن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ تهران: سمت.
- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (۱۳۶۴). *الملل والنحل*، قم: الشریف الرضی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار، چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). *رسائل فلسفی*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ سوم.
- طباطبایی، سید محمد حسین (بی‌تا). *الرسائل التوحیدیة*، بیروت: مؤسسة النعمان.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، با پاورقی: مرتضی مطهری، تهران: صدرا، چاپ دوم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۱). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: اسماعیلیان.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۶). *نهایة الحکمة*، تصحیح: غلام‌رضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- العثیمین، محمد بن صالح (۱۴۱۹). *تقریب التدریة*، المملكة السعودية: دار ابن الجوزی.
- علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۷۵). *زبان دین*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۸۱ الف). «زبان دینی»، در: *جستارهایی در کلام جدید*، تهران: سمت.
- علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۸۱ ب). *خدا، زبان و معنا*، قم: انجمن معارف اسلامی ایران.
- علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۸۷). *سخن‌گفتن از خدا*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۶۴). *مشکاة الانوار*، تحقیق: الدكتور ابوالعلا عفیفی، قاهره: الدار القیومیة للطباعة والنشر.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵). *تفسیر الصافی*، تهران: مکتبه الصدر، الطبعة الثانية.
- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۹۰). «امکان تعریف و توصیف خدا»، در: *قبسات*، س ۱۶، ش ۶۲.

معناشناسی اوصاف الاهی: بررسی تطبیقی نظریه «اثبات بلاکیف» ابن تیمیه و نظریه «روح معنا» ی طباطبائی / ۲۴۵

ص ۳۲-۵.

قمی، قاضی سعید (۱۳۶۲). کلید بهشت، مقدمه، تصحیح، سعی و اهتمام: محمد مشکوه، تهران: الزهراء.

قمی، قاضی سعید (۱۳۸۱). شرح توحید الصادق، تصحیح و تعلیق: نجف‌قلی حبیبی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

گیسler، نورمن (۱۳۸۴). فلسفه دین، ترجمه: حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: حکمت.

اللالکائی، أبو القاسم (۱۴۲۳). شرح اصول اعتقاد اهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة، تحقیق: أحمد بن سعد الغامدی، السعودية: دار الطیبة.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۶). مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.

موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۸). آداب الصلاة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ شانزدهم.

نقدعلی، محسن (۱۳۹۱). معناداری گزاره‌های دینی: نقد و بررسی ملاک تحقیق‌پذیری، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).

نهج الفصاحة (بی‌تا). تهران: دنیای دانش.

References

Holy Quran.

Ashtiyani, Mahdi (1993). *Ta'liqat Rashiqat 'ala Shrh Al-Manzumat Al-Sabsewari* [in Arabi], Introduction: Toshihiko Izutsu, Edited by: Jawad Falaturi and Mahdi Muhaqiq, Tehran: Tehran University, Third edition.

Ibrahimi Dinani, Ghulam Hussain (2007). *True Names and Attributes*, Tehran: Organization of Printing and Publishing affiliated with the Ministry of Islamic Guidance and Culture.

Ibn Teimiyya Al-Harrani, Ahmad ibn 'Abd Al-Halim (1903). *Minhaj Al-Sunnat Al-Nabawwiya fi Naqd Kalam Al-Shi'a wa Al-Qadarriya*, (The ways of Prophetic Sunnah in rejecting Theology of Shi'a and Qadarriya), Cairo: Matba'at A-Kubra Al-Amiriyya.

Ibn Teimiyya Al-Harrani, Ahmad ibn 'Abd Al-Halim (1965). *Ma'a 'Aqidat al-Salaf: Al-'Aqidat al-Wasitiyya, Yaqdemuha: Mustafa Al-'Alam* [in Arabic], Damascus: Dar Al-Thiqafa, Third Edition.

Ibn Teimiyya Al-Harrani, Ahmad ibn 'Abd Al-Halim (1987). *Al-Tafsir Al-Kabir* (the great Exegesis), Research: 'Abdu Al-Rahman 'Umeira, Beirut: Dar AL-kutub Al-'ilmiyya.

Ibn Teimiyya Al-Harrani, Ahmad ibn 'Abd Al-Halim (1990). *Durr' Ta'arud Al-'Aql wa Al-Naql* [inArabic], Research: Mohammad Rashad Salim, AL-Su'udiyya: Jami'at Al-Imam Mohammad ibn Su'ud Al-Islamiyya [in Arabic].

Ibn Teimiyya Al-Harrani, Ahmad ibn 'Abd Al-Halim (1995). *Majmu' Al-Fatawa* (Collection of fatwas), Research: 'Abd Al-Rahman ibn Mohammad ibn Qasim, Al-Madinat Al-Nabawwiya: Majma' Al-Malik Fahad Li Taba'at Al-Mushaf Al-Sharif [in Arabic].

Ibn Teimiyya Al-Harrani, Ahmad ibn 'Abd Al-Halim (2004), *Al-Fatwa Al-Humawiyya Al-Kubra* [in Arabic], Riyad: dar Al-Sami'i.

Ibn Teimiyya Al-Harrani, Ahmad ibn 'Abd Al-Halim (2004). *Sharh Al-'Aqidat Al-Isfahaniya* [in Arabic], Beirut: Al-Maktabat Al-'Asriyya.

Ibn Teimiyya Al-Harrani, Ahmad ibn 'Abd Al-Halim (2005). *Bayan Talbis Al-Jahmiyya fi Ta'sis Bid'aham Al-Kalamiyya* [in Arabic], a group of researchers, Madinat Al-Nabawwiya: Majma' Al-Malik Fahad Li Taba'at Al-Mushaf Al-Sharif [in Arabic].

Ibn Teimiyya Al-Harrani, Ahmad ibn 'Abd Al-Halim. *Al-Aklil fi Al-Mutashabih wa Al-Ta'wil , Kharaj Ahadith wa 'Alaqa 'Alaih*[in Arabic], Iskandariyya: Dar- Al- Iman.

- Ibn Khaldun, 'Abd Al-Rahman ibn Mohammad (1995). *Moqqadamat ibn Khaldun* (Ibn Khaldun Introduction), Beirut: Al-Maktabat Al-'Asriyya.
- Ibn 'Arabi, Muhiyya Al-Din Mohammad ibn 'Ali. *Al-Futuhāt* (The Conquests), Beirut: Dar Sadir.
- Ibn Qayyim Jawzi, Abu Al-Faraj 'Abd Al-Rahman ibn 'Ali (1980). *Madarij Al-Salikin*, Research: Mohammad Kamal Ja'far, Cairo: Hei'at Al-'Amat lil Kitab [in Arabic].
- Ibn Qayyim al-Jawzi, Abu Al-Faraj 'Abd Al-Rahman ibn 'Ali. 1987. *Ijtima' al-Juyush al-Islamiyya* (The Gathering of Islamic Armies). Research: 'Awad 'Abdullah Al-mu'ataq. Riyad: Matabi' Al-Farzadaq Al-Tijariyya [in Arabic].
- Ibn Meimun, Musa (1972). *Dalalat Al-Ha'irin*, [in Arabic], Research: Hussain Atay. Maktabat Al-Thiqafat Al-Diniyya.
- Abu Zohre, Mohammad (2008). *Ibn Teimiyyah: Hayatohu wa 'Asru; Ara'uhu wa Fiqhu* (Ibn Teimiyyah's life, era, views and jurisprudence), Cario: Dar al-Fikr Al'Arabi.
- Dan Stiver.R. (2001). Philosophy of Religious language, Translated by: Hussain Nowruzzi, Tabriz: Research Institute for Humanitarian Islamic Sciences at Tabria University.
- Ash'ari, Abulhassan (1977). *Al-Ibanat 'an Usul Al-Diyanat* [in Arabic], Research: D. Fowqiya Hussain Mahmud, Cairo: Dar Al-Ansar.
- Ash'ari, Abulhassan (2006). *Maqalat Al-Islamiyin wa Aikhtilaf Al-Musalin* [in Arabic], Beirut: Dar Sadir.
- Ash'ari, Abulhassan (1988). *Risalat Ahl Al-Thaghar*, [in Arabic], Research: 'Abdullah Shakir Mohammad Al-Juneidi, Damascus: Maktabat Al-'Ulum wa Al-Hikam.
- Allah Bedashti, 'Ali (2010). Investigating and critiquing the views of Slafis in semantics of Divine Attributes. In: New Religious Thought, Year 6, Issue 22, pp 91 -114.
- Bayhaqi, Ahmad ibn al-Husayn. (1992). *Al-Asma' wa-l-Sifat* (The Names and Attributes). Research: 'Abdullah Ibn Mohammad Al-HAshidi, Al-Su'udiyya: Maktabat Al-Suwadi.
- Peterson, Micheal; and others (2008). Reason and Religious Belief, Translated by: Ahmad Naraqi and Ibrahim Sultani, Tehran: Tarh nuw.
- Taftazani, Sa'd Al-Din Mas'ud ibn 'Umar (1988). *Sharh Al-Maqasid* (Interpreting the destinations). Qom: Al-Sharif Al-Radi.

- Jawadi Amuli, 'Abdullah (1999). *Tasnim Exegesis*, Qom: Asra'.
- Razi, Fakhr Al-Din Mohammad. *Asas al-Taqdis fi 'Ilm al-Kalam* (The Foundation of Sanctification in the Science of Kalam). Introduction: Mohammad Al'Aribi, Beirut: Dar Al-Fikr Al-Lubnani.
- Rabbani Gulpayigani, 'Ali (2004). *Comparative Theology*, Qom: International Center for Islamic Sciences.
- Zamakhshari, Mahmud (1986), *Al-Kashshaf 'An Haqa'iq Ghawamid Al- Tanzil* (Uncovering the complex facts in revelation), Beirut: Dar Al-Kitab Al-'Arabi.
- SAjidi, Abulfadl (2013). *Language of Quran*, Qom: Imam Khomeini Center for Education and Research.
- Salim 'Abd Al-Jalil ibn 'Abd Al-Karim (2004). *Al-Ta'wil 'Inb Al-Ghazali: NAzariya wa Tatbiqaha* (Revelation in Ghazali's view: Theory and comparison), Cairo: Maktabat Thiqaafat Al-Diniyya, First Edition.
- Subhani, Ja'far (1991). *Al-Ilahiyyat 'Ala huda Al-Kitab wa Al-Sunnah wa Al-'Aql* [in Arabic], Qom: Markaz Al-'Alami lil Dirassat Al-Islamiyya [in Arabic].
- Subhai, Ja'far (2000). *Rasa'il wa Maqalat* (Essays and articles), Qom: Imam Sadiq (peace be upon him) Institute).
- Subhai, Ja'far. *Buhuth fi Al-Milal wa Al-Nihal* (Discussions on The Sects and the Creeds), Qom: Al-Nashr Al-Islamiyya, Imam Sadiq (peace be upon him) Institute).
- Sa'idi Rowshan, Mohammad Baqir (2012). *Analyzing the language of Quran and methodology of understanding it*, Qom: Reseach Center for Islamic Culture and Thought, Fourth Edition.
- Sa'idi Rowshan, Mohammad Baqir (2012). *Language of Quran and its Issues*, Qom: Research Institute of Hawzeh and University; Tehran: Samt.
- Shahristani, Muhammad ibn 'Abd al-Karim. (1945). *Al-Milal wa-l-Nihal* (the Sects and the Creeds). Qom: al-Sharif al-Radiyy. [In Arabic].
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. (1984). *Mafatih al-Ghayb* (The Keys of the Hidden). Tehran, The Ministry of Culture and Higher Education and Islamic Association of Wisdom and Philosophy of Iran and Istitute of Cultural Studies and Researches.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. (1987). *Holy Quran Exegesis*, Qom: Bidar, Second Edition.

- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. (2008). *Philosophical Essays*, Qom, The Office of Islamic Propagation affiliated to Hawzah, Third Edition.
- Tabatabaie, Seyyed Mohammad Hussain. *A-Rasa'il Al-Tawhidiyya* [inArabic], Beirut: Mu'assissat Al-Nu'man.
- Tabatabaie, Seyyed Mohammad Hussain (1385), *The Principles of Philosophy and the Method of Realism*, Footnote: Murtada Mutahari, Tehran: Sadra, Second edition.
- Tabatabaie, Seyyed Mohammad Hussain (1992). *Al-Mizan fi Tafsir Al-Quran* (Balance in the interpretation of Quran), Qom: Isma'ilian.
- Tabatabaie, Seyyed Mohammad Hussain (2007). *Nihayat Al-Hikmat* (Ultimate wisdom) , Edited by: Ghulam rida Fayyadi, Qom: Imam Khomeini Institute for Edcation and Research.
- Al-'Athimin, Mohammad ibn Salih (1998), *Taqrib Al-Tadammuriya* [in Arabic], Al-Mamlakat Al-Su'udiyya: Dar ibn Al-Jawzi.
- 'Ali Zamani, Amir 'Abbas (1996). *Language of Religion*, Qom: Publication affiliated to Islamic Propagation Office.
- 'Ali Zamani, Amir 'Abbas (2002). *Religious Language*, in: *Writings in New Kalam*, Tehran: Samt.
- 'Ali Zamani, Amir 'Abbas (2002), *God, Language and Meaning*, Qom: Iran Islamic Knowledge Associastion.
- 'Ali Zamani, Amir 'Abbas (2008). *Speaking of God*, Tehran: Research Institute for Islamic Thought and Culture.
- Ghazali, Abu Hamid Mohammad (1964). *Mishkat Al-Anwar* (Source of Lights), Research: Dr. Abu Al-'Ala' 'Afifi, Cairo: Al-Dar Al-Qayyumiyya li-Ltaba'at wa Al-Nashr.
- Feid Kashani, Mohammad ibn Shah Murtada (1994). *Tafsir Al-Safi* (Safi Exegesis), Tehran: Maktabat Al-Sadr, Second Edition.
- Qadrnan Qaramaliki, Mohammad Hassan (2012). *Possibility of Defining and Describnig God*. In: *Qabasat*, Year 16, Issue 62, pp 5 – 32.
- Qomi, Qadi Sa'id (1983). *The Key to Heaven*, Introdoucation, Edition and assistance: Mohammad Mushkuh, Tehran: Al-Zahra.
- Qomi, Qadi Sa'id (2002). *Sharh Tawhid Al-Saduq* (Interpreting Saduq's Unity), Edition: Najaf Quli Habibi, Tehran: Publication and Printing Office Affiliated to Ministry of Culture and Islamic Guidance.

- Gisler, Norman (2005). *Philosophy of Religion*, translated by: Hamid Rida Ayatullahi, Tehran: Hikmat.
- Al-Lakula'ie, Abulqasim (2002). *Sharh Usul 'Itiqad Ahl Al-Sunnah wa Al-Jama'a min Al-Kitab wa Al-Sunnah* (Explaining the beliefs of Sunnis based on Quran and Sunnah), Research: Ahmad ibn Sa'd Al-Ghamedi, Al-Su'udiyya: Dar Al-Tayyiba.
- Majlisi, Muhammad Baqir. (1982). *Bihar al-Anwar* (The Seas of the Lights). Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-'Arabi.
- Khomeini, Sayyid Ruhollah. (1997). *Misbah al-Hidaya ila-l-Khilafa wa-l-Wilaya* (The Light of Guidance to Succession and Guardianship). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Work. Third edition.
- Khomeini, Sayyid Ruhollah. (2009). *Adab al-Salat* (Manners of the Prayer). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Work. 16th edition. [In Persian]
- Naqd 'Ali, Mohsen (2012). *Meaningfulness of religious notions: critiquing and investigating the researchability criterion*, Tehran: Imam Sadiq University.
- Nahj Al-Fisaha* (the way to fluency). Tehran: World of Knowledge.