



دوفصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه دین
سال سیزدهم - شماره اول (پیاپی ۲۵)، بهار و تابستان ۱۳۹۴
صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)
مدیر مسئول: حسینعلی سعدی
سرمدیر: رضا اکبری
مدیر داخلی: سیدمحمد منافیان
ویراستار: محمدابراهیم باسط
امور اجرایی: امیرحسین محمدپور

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین ابراهیمی دینانی استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران
رضا اکبری استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
احمد پاکتچی استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)
محسن جوادی استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم
محسن جهانگیری استاد فلسفه غرب، دانشگاه تهران
نجفعلی حبیبی دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
سید حسن سعادت مصطفوی استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
محمد سعیدی مهر دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس
بیوک علیزاده استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
احد فرامرز قراملکی استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
محمدکاظم فرقانی استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
رضا محمدزاده دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
ضیاء موحد استاد فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
عبدالله نصری استاد فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبائی
حسین هوشنگی دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)

بر اساس مجوز شماره ۳/۴۸۰۰ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، پژوهش نامه فلسفه دین (نامه حکمت)
دارای رتبه علمی - پژوهشی است.

با نظر به هفتمین جلسه شورای راهبری ISC در مردادماه ۱۳۹۰، مجله علمی - پژوهشی پژوهش نامه فلسفه دین دارای نمایه ISC همراه با ضریب تأثیر می باشد، و در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام به آدرس ISC-gov.ir و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی به آدرس sid.ir نمایه می شود.

طراح جلد: مهیار نصراللهزاده

مقالات این دوفصلنامه لزوماً بیان کننده دیدگاه دانشگاه نیست. نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ رواست.

۱۸۰ صفحه / ۲۰۰,۰۰۰ ریال

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)

امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۲۶۱ نامبر: ۸۸۳۸۵۸۲۰

آدرس سامانه مجله: www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir

مدیریت امور فنی و توزیع: مرکز تحقیقات، اداره نشریات، صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵

داخلی ۲۴۵ تلفن و نامبر: ۸۸۵۷۵۰۲۵

راهنمای نگارش مقالات

از نویسندگان محترم، تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که مطابق شیوه‌نامه نیست، خودداری فرمایند؛ صرفاً مقالاتی در نوبت ارزیابی قرار می‌گیرند که مطابق شیوه‌نامه نگاشته شده باشند.

۱. پذیرش مقاله صرفاً به صورت الکترونیکی و از طریق سامانه مجله، به آدرس www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir انجام می‌گیرد. بدین منظور، با ورود به این سامانه، گزینه ثبت نام را انتخاب کرده و مراحل مربوط را انجام دهید. در نهایت، رمز ورود به سامانه، به پست الکترونیک شما ارسال می‌گردد و شما می‌توانید به صفحه اختصاصی خود دسترسی پیدا کنید.
 ۲. ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده‌شده داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:
۱-۲. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).
۲-۲. منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛ مثال: (Plantinga, 1998, p. 71).
- تکرار ارجاع یا اسناد مثل بار اول بیان شود و از کاربرد کلمات همان، پیشین و... (Ibid...) خودداری شود.
- چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
 ۳. تمام توضیحات اضافی و همچنین، معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات (در صورت لزوم) با عنوان «یادداشت‌ها»، در انتهای متن مقاله آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها مثل متن مقاله، روش درون‌متنی (بند ۲) خواهد بود).
 ۴. در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین (کتابنامه) به صورت زیر ارائه شود (ابتدا منابع فارسی و عربی و سپس منابع لاتین):
کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ)، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، جلد.
مثال: هارت‌ناک، یوستوس (۱۳۵۱)، ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.
Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford: Oxford University Press.
مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.
مثال: موحد، ضیاء (۱۳۷۶)، «تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید»، فصل‌نامه مفید، دوره سوم، ش ۱۰.
- Shapiro, Stewart (2002), "Incompleteness and Inconsistency", *Mind*, vol. 111.
- مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ): «عنوان مقاله»، نام کتاب (ایتالیک)، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.
- مثال: محمود بینا مطلق (۱۳۸۲): «فلسفه زبان در کراتیل افلاطون»، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، جلد هفتم.
- Rickman, H.P. (1972): "Dilthey", in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), New York: Macmillan Publishing Company.
۵. چکیده‌ای حداکثر دارای ۲۵۰ واژه و در بردارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژگان کلیدی (حداکثر ۷ واژه)، به طور جداگانه ضمیمه مقاله شود و در ذیل آن، رتبه دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت، آدرس دانشگاه و پست الکترونیکی نویسنده قید گردد.
 ۶. ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها همراه مقاله ارسال گردد.
 ۷. مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۳ یا ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم BLotus 13 (لاتین TimesNewRoman 10) و یادداشت‌ها و کتابنامه BLotus 12 (لاتین TimesNewRoman 10) حروف چینی شود.
 ۸. عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.
 ۹. حجم مقاله، از ۳۰۰۰ کلمه کمتر و از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
 ۱۰. مقاله ارسالی نباید در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
 ۱۱. مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد. لازم است نویسندگان محترم، تعهدنامه‌ای را مبنی بر عدم ارسال هم‌زمان مقاله به سایر نشریات، با ذکر تاریخ امضا کرده و تصویری از آن را برای مجله ارسال نمایند.
 ۱۲. در مقالاتی که چند نویسنده دارد، لازم است در ضمن نامه‌ای، نویسنده مسئول مقاله معرفی شود و پس از امضای همه نویسندگان، تصویری از آن برای مجله ارسال شود.
 ۱۳. «پژوهش‌نامه فلسفه دین» (نامه حکمت)، در اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است.
 ۱۴. مقاله ارسال‌شده، بازگردانده نمی‌شود.
- کلیه حقوق مادی و معنوی برای مجله پژوهش‌نامه فلسفه دین محفوظ است و آن دسته از نویسندگان محترمی که درصدد انتشار مقاله منتشره خود در مجله پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در مجموعه مقالات، یا بخشی از یک کتاب هستند، لازم است با ارائه درخواست کتبی، موافقت مجله را اخذ نمایند.
- مجله پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، علاوه بر پایگاه استنادی علوم جهان اسلام و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی، در پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags) و پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran) نیز نمایه می‌شود.

فهرست مقالات

- نظریه اعتبار-تفسیر در اندیشه علامه طباطبایی مقدمه‌ای بر فلسفه الهی اسلام..... ۱
زهیر انصاریان / رضا اکبریان / لطف‌الله نبوی
- جایگاه معرفت‌شناختی انبیا در سیر معرفتی انسان‌ها از دید غزالی: نقش تعلیمی..... ۲۵
میترا (زهرا) پورسینا
- واقع‌گرایی در فلسفه دین و بلیام جیمز..... ۴۷
عباس حاج زین‌العابدینی / محسن جوادی
- از سازگارگرایی تا ضدسازگارگرایی خداباوری و تکامل داروینی: بررسی و نقد چهار دیدگاه .. ۷۱
سید حسن حسینی
- دشواری‌های ابن‌سینا در پذیرش یا انکار معاد جسمانی..... ۸۹
فاطمه صادق‌زاده
- وجود خدا و صرفه‌مندی اخلاق..... ۱۱۱
مسعود صادقی / اسدالله آذیر
- تأملی در سازگاری درونی اندیشه فلسفی ملاصدرا درباره شناخت انسان از خداوند..... ۱۳۱
محمدکاظم فرقانی / علی غزالی‌فر
- بازخوانی مسئله منطقی شر و تئودیسۀ مبتنی بر خیرهای برتر از سوئینبرن..... ۱۴۹
توکل کوهی / جواد دانش
- درخواست اشتراک..... ۱۶۵
- فهرست و چکیده‌های انگلیسی..... ۱۷۵

نظریه اعتبار-تفسیر در اندیشه علامه طباطبایی مقدمه‌ای بر فلسفه الهی اسلام

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۲/۳

تاریخ پذیرش: ۹۳/۲/۲

زهیر انصاریان^۱

رضا اکبریان^۲

لطف الله نبوی^۳

چکیده

دیدگاه علامه طباطبایی درباره پیوند دین و فلسفه را می‌توان در دو مقام پدیداری و فهم ره‌گیری کرد. نسبت دین و فلسفه در مقام پدیداری از حیثیات مختلفی نظیر روش، مسائل، زبان و زمان مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این نظریه به جهت مرموز و مجهول دانستن روش و حیاتی امکان تبیین نسبت روشی دین و فلسفه وجود ندارد. متون دینی در تبیین معارف عالی خود از همان زبان مرسوم میان مردم بهره می‌برند که از جمله اعتباریات محسوب می‌شود و نسبت آن با حقایق محاکمی از آن نسبت مثل به مثل است. همچنین اوج دین از دیدگاه علامه طباطبایی زماناً متأخر از اوج فلسفه حادث شده است. مناسبات دین و فلسفه در مقام فهم نیز عبارت است از روش‌هایی زبانی مبتنی بر تفسیر قرآن به قرآن که دانش فلسفه را با فهم صحیح از متون دینی به جایگاهی می‌رساند که کمال آن در فلسفه‌ای دینی متجلی می‌شود که در آن همه قضایای نظری و عملی بالتحلیل به اصل توحید بازگشت داشته باشد.

کلیدواژه‌ها

علامه طباطبایی، دین، فلسفه، اعتبار-تفسیر، فلسفه دینی

zoheir.ansarian@gmail.com

dr.r.akbarian@gmail.com

nabavi_1@modares.ac.ir

۱. دکترای حکمت متعالیه از دانشگاه تربیت مدرس
(نویسنده مسئول)

۲. استاد گروه فلسفه و حکمت دانشگاه تربیت مدرس

۳. دانشیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه تربیت مدرس

۱. مقدمه

هر فیلسوف مدعی تأسیس فلسفه‌ای دینی باید روش خود را در اقتباس آموزه‌های دینی از متون دینی و انتقال آن‌ها به فلسفه به روشنی تبیین کند. لذا باید نسبت «دین در مقام فهم» را با اندیشه فلسفی روشن نماید. این نسبت عبارت است از قوانین حاکم بر سازوکارهای انتقال مفاهیم و گزاره‌های دینی به ساحت اندیشه فلسفی یا همان روش‌شناسی انتقال از متن دینی در مقام فهم به کمال فلسفه. از دیگر سو، شناخت نسبت دین در مقام فهم با اندیشه فلسفی خود مستلزم تبیین نسبت پدیداری تاریخی دین و فلسفه است. لذا هر نظریه‌ای درباره معنای فلسفه دینی دو پاره دارد که پاره نخست به نسبت دین و فلسفه در مقام پدیداری تعلق دارد و پاره دوم به نسبت دین و فلسفه در مقام فهم متن دینی برای انتقال آموزه‌های دینی به اندیشه فلسفی. در این نوشتار، خواهیم کوشید تا، بر اساس الگوی دوپاره فوق، به بازسازی دیدگاه علامه طباطبایی، به عنوان فیلسوفی که مدعی تأسیس فلسفه دینی است، درباره نسبت دین و فلسفه پردازیم و معنای فلسفه دینی را از زبان ایشان تبیین کنیم.

۲. اعتبار؛ نسبت دین و فلسفه در مقام پدیداری

مقام پدیداری دین و فلسفه به آن مرتبه‌ای از حقیقت این دو گوهر معرفتی نظر دارد که در آن به علم مخاطب درآمده باشند و در قالب مفاهیم و واژگانی صورت یافته باشند. به عبارت دیگر، هنگامی که دین و فلسفه از نفس‌الامر خود تنزل می‌یابند و به دیگر انسان‌ها عرضه می‌شوند، در مقام پدیداری و ظهور تاریخی قرار گرفته‌اند. نسبت دین و فلسفه در مقام پدیداری از عناصر گوناگونی تشکیل شده است، که از میان آن‌ها می‌توان به حیث روش، مسائل، زبان و زمان اشاره کرد. در نام‌گذاری نظر به وجه غالب آن یعنی اعتبار داشته‌ایم که بیانگر نسبت زبانی دین و فلسفه است و بیشترین تأثیر را در تبیین نهایی نسبت دین و فلسفه دارد.

از دیدگاه علامه، دین الهی، به ویژه اسلام، همان کمال فلسفه الهی است و تمایزی میان آن‌ها وجود ندارد (طباطبایی، ۱۴۲۶ ب، ص ۲۸۷). اما باید دانست که این تعبیر به معنای یکسانی دین با ظهورات تاریخی اندیشه فلسفی، که در قالب مکاتب گوناگون فلسفه دینی رخ نموده، نیست و فلسفه، به معنای محصول اندیشه‌ورزی خالص عقلانی فیلسوفان،

در عین اشتراکاتی که با دین الهی دارد، دارای تمایزاتی نیز با آن هست. این نقاط اشتراک و افتراق در قالب نسبت‌های روشی، زبانی، زمانی و از حیث مسائل مورد مطالعه قرار خواهد گرفت.

۱.۲. نسبت روشی دین و فلسفه

نسبت روش حاکم بر پدیداری دین نقش پررنگی در تبیین نسبت این دو گوهر معرفتی نزد فیلسوفان دارد و به نوعی همه دیگر ارکان پدیداری دین و فلسفه تحت تأثیر این عنصر معنا می‌یابند. گذشتگان از حکما، به ویژه صدرالمতألّهین، از تبیینی که درباره روش و حیانی، به عنوان طریق پدیداری دین، ارائه می‌کنند در جهت تشریح چگونگی پدیداری متن دینی به صورت زبانی و در قالب الفاظ بهره می‌برند و مبتنی بر این تحلیل زمینه را برای فهم زبانی و درک باطنی متون دینی فراهم می‌آورند. برای نمونه، بخشی از نظریه فهم صدرالمتألّهین در باب ادراک باطنی حقیقت کتاب‌الله مبتنی بر این است که وی ادارکات شهودی را هم‌سنخ وحی می‌داند و نیل به حقیقت متون و حیانی را در گرو هم‌روش شدن با انبیاء (ع) معرفی می‌کند. همچنین با تبیین سنخیت وحی با روش‌های عقلانی و منحصر دانستن تمایز آن‌ها به طریق و جهت زوال حجاب، عملاً زمینه را برای امکان فهم زبانی متن دینی و در نهایت اتحاد قرآن، برهان و عرفان فراهم می‌آورد. یا با تبیین چگونگی پدیداری الفاظ از معانی و صورت‌های مثالی و تشریح نسبت الفاظ متون دینی با موضوع‌له خود عملاً زمینه را برای ارائه نظریه‌ای در باب فهم زبانی فراهم می‌کند.

اما علامه طباطبایی، با مجهول دانستن حقیقت وحی و خودداری از نظریه‌پردازی در کیفیت حصول الفاظ از کلام الهی، عملاً مسیر دیگری را برای تبیین نسبت زبانی دین و فلسفه پیموده‌اند که اثر آن در موضوع فهم متون دینی به منظور نیل به کمال فلسفه نمایان خواهد شد. ایشان همانند عمده فیلسوفان میان سه روش دریافت حقایق هستی یعنی وحی، الهام و عقل تفکیک قائل می‌شود و بر این باور است که عمومی‌ترین و مهم‌ترین روش در حیات دنیوی انسان روش عقلانی است. وی روش و حیانی را مختص به انبیاء (ع) می‌داند و معتقد است که روش الهام و کشف نیز موهبتی است که جز شمار اندکی از اهل اخلاص و یقین بدان دسترسی ندارند. اما روش عقلی روشی است که حتی خود اهل وحی و کشف نیز در امور زندگی دنیوی خود بدان نیازمند هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۲۹۲-).

۲۹۳). البته وی بر این باور است که وحی و نبوت امری خارج از حقیقت و فطرت انسانی نیست، بلکه این نوع از ادراک جزئی از حقیقت انسانی است و جدای از ذات او نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۵۲). اما این نوع از شعور با دیگر انواع ادراک بشری تمایز تامی دارد و نمی‌توان آن را با دیگر روش‌های ادراکی هم‌سنگ و هم‌سنخ دانست. وی به صراحت معتقد است که وحی و مدرکات وحیانی پیامبر غیر از ادراک حسی و حتی ادراک عقلی است و لذا وحی فکر صائب نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۸۷). خود کتب آسمانی، به ویژه قرآن، نیز بر غیریت این روش حصول معرفت نسبت به روش‌های ادراکی مرسوم تأکید دارند. سخنان منقول از انبیاء (ع) به ما می‌فهماند که نبوت یک موهبت مرموز و یک شعور مخصوص است که در ایشان وجود دارد و غیر از شعور فکری انسان‌های دیگر است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ب، ص ۱۵۰-۱۵۱). لذا از دیدگاه علامه، اضافه بر دوگانگی شعور وحیانی و ادراک عقلی، این غیریت موجب ناشناخته بودن این نوع از شعور هم شده و حقیقت آن را برای انسان‌ها به امری مجهول بدل کرده است. انسان‌ها تنها به پاره‌ای از آثار آن همانند کتب آسمانی و بخشی از اوصاف منعکس در متون دینی دست پیدا می‌کنند، و این به معنای شناخت حقیقت وحی نیست، بلکه شاید وحی ویژگی‌های دیگری نیز داشته باشد که برای ما تشریح نشده باشد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ب، ص ۱۱۹).

به این ترتیب، علامه در آثار خود، بر خلاف عمده فیلسوفان اسلامی، کمتر با ادبیاتی فلسفی متعرض فرآیند نزول وحی شده و در تبیین این شعور مرموز تنها به تشریح اوصاف مندرج در متون دینی بسنده کرده است. ایشان از تبیین فرآیند وحی به نحو جزئی و بر اساس مبانی فلسفی، آن گونه که امثال صدرالمতألهین کرده‌اند، تحاشی دارد و لذا حتی در برخی از آثار فلسفی خود درباره نبوت و وحی نیز تنها به طرح کلیاتی از مبانی فلسفی ادراکات غیرعقلی از جمله وحی پرداخته و متعرض جزئیات مذکور در دیگر کتب فلسفی نشده است. ایشان، در تبیین فرآیند اخبار وحیانی انبیاء (ع)، به ادراک حق تعالی به عنوان بالاترین مدرک توسط ایشان و ادراک عوالم عقلی و مثالی اشاره و تأکید می‌کند که عوالم عالی باطن عوالم سافل هستند، اما به تبیین فلسفی چگونگی ارتباط پیامبران (ع) با حق تعالی و فرشته وحی و نحوه پدیداری الفاظ کتب آسمانی و مانند آن‌ها، که در آثار گذشتگان فراوان یافت می‌شود، پرداخته است (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج، ص ۴۰۷-۴۲۳).

اکنون پرسش این است که با توجه به باور علامه طباطبایی، مبنی بر مجهول بودن حقیقت و فرآیند وحی، چگونه می‌توان سخن از یگانگی دین و فلسفه به میان آورد و آیا ایشان بدون در نظر گرفتن نسبت روشی دین و فلسفه می‌تواند تبیینی کامل از تعاملات دین و فلسفه ارائه و فلسفه دینی مورد ادعای خود را تحلیل کند؟ در پاسخ به این پرسش باید دانست که علامه برای تبیین مناسبات دین و فلسفه نیاز مبرمی به نسبت روشی دین و فلسفه ندارد و تبیین ویژه وی از زبان دین — که از آن با عنوان نظریه اعتبار یاد می‌شود — و نیز نسبت مسائل دین و فلسفه، او را از پرداختن به اموری همچون چیستی فرآیند نزول وحی بی‌نیاز می‌کند. در واقع، این که ایشان دین الهی و فلسفه الهی را دارای مسائل یکسان معرفی می‌کند و غایت هر دو آن‌ها را نیل به سعادت از راه آگاهی به این معارف می‌داند، و همچنین این که معتقد است هیچ آموزه‌ای از معارف دینی به ویژه معارف متعلق به نگاه کلان هستی‌شناختی و نظایر آن نیست مگر آن که به زبان برهان درآمده است، راه را برای ارائه نظریه‌ای جامع از تعاملات دین و فلسفه فراهم می‌آورد که در آن عنصر روشی کم‌اهمیت جلوه می‌کند. در واقع، گرچه ایشان روش و حیانی را ناشناخته معرفی می‌کند، بر آن است که مضامین و معارف حاصل از این روش در قالبی به انسان‌ها ارائه می‌شود که برای ایشان قابل فهم است و در تبیین مسائل آن از همان روش فطری عقلانی بهره می‌برد که میان همه انسان‌ها به نحو مشترک موجود است. لذا ایشان تأکید دارد که ظواهر دینی هرگز انسان‌ها را به تقلید کورکورانه آموزه‌های خود فرامی‌خواند و علاوه بر تأیید روش‌های منطقی عقلانی، خود نیز آن روش‌ها را به کار می‌اندازد.

۲.۲. نسبت مسائل دین و فلسفه

بعد دیگری از نظریه علامه طباطبایی درباره نسبت دین و فلسفه بررسی نسبت این دو گوهر معرفتی از حیث مسائل مطرح در آن‌هاست. در بخش پیشین به مقایسه روش‌های نیل به معرفت دینی و فلسفی پرداختیم و اکنون باید به مقایسه مضامین حاصل از این دو روش پردازیم و اشتراکات و افتراقات آن‌ها را بررسی کنیم. از این مضامین با عنوان مسائل دین و فلسفه یاد خواهیم کرد.

علامه طباطبایی همانند همه فیلسوفان اسلامی به نحو کلی معتقد به همسانی مسائل دین و فلسفه است و بر این باور است که دین در حوزه امور نظری و عملی همان مسائلی را

دنبال می‌کند که فیلسوفان در دانش فلسفه به معنای عام آن، مشتمل بر حکمت نظری و حکمت عملی، پیگیری می‌کنند. ایشان در تبیین یکسانی مسائل دین و فلسفه از یکسانی غایت و هدف این دو و نیز تأیید و به‌کارگیری روش عقلانی در متن دینی بهره می‌گیرد. علامه بر این باور است که هدف اصلی انبیاء (ع)، به دستور خداوند، رهبری جوامع بشری به سوی سعادت حقیقی و زندگی ایدئال بوده است. وی در تشریح معنای سعادت می‌گوید سعادت حقیقی انسان چیزی نیست جز شناخت حقایق با دستگاه شناختی دقیقی که خداوند او را بدان مجهز کرده است، و به دنبال آن زندگی عملی مبتنی بر عدل و راستی. لذا این که انسانی معارفی را از راه استدلال و شناخت عقلانی به دست آورد و آن‌ها را در زندگی عملی خود به کار گیرد تأمین‌کننده سعادت اوست. از دیگر سو، معتقد است که بین روش انبیاء (ع) در دعوت مردم به حقیقت و آنچه انسان از طریق استدلال درست و منطقی به آن می‌رسد فرقی وجود ندارد. لذا از دیدگاه علامه میان آموزه‌های دینی و یافته‌های عقلانی تمایزی وجود ندارد و می‌توان گفت که مسائل دین و فلسفه با یکدیگر همسان هستند (طباطبایی، ۱۴۲۶ ب، ص ۲۸۳).

بر اساس همین تحلیل، ایشان معارف مندرج در قرآن کریم و دیگر کتب آسمانی را بر اساس معارف علمی و عملی انسان طبقه‌بندی می‌کند. معارف علمی معارفی هستند که به حق تعالی، اسماء و صفات او، افعال او، ملائکه مقررین، و آغاز و انجام نظام خلقت می‌پردازند. معارف عملی نیز معارفی هستند که به کمالات ضروری نفس انسانی از حیث فردی، و کمالات بدنی او (افعال) به عنوان حافظ کمالات نفسانی، و نیز کمالات ضروری نفسانی از حیث اجتماعی، و افعالی که عامل حفظ این کمالات جمعی است، می‌پردازند، و مجموعه این معارف شریعت نامیده می‌شود (طباطبایی، ۱۴۲۷ ج، ص ۴۲۳-۴۲۴).

بنابراین از دیدگاه علامه همه آنچه در فلسفه به معنای عام خود به عنوان مسئله مورد مطالعه قرار می‌گیرد، در متون دینی نیز منعکس است و می‌توان هر دو شاخه کلان اندیشه فلسفی، یعنی حکمت نظری و حکمت عملی، را در متون دینی به وضوح مشاهده کرد. همچنین باید دانست که ایشان بر خلاف ملاصدرا هیچ‌گاه سخن از کنار نهادن حکمت عملی به بهانه اکتفا به شریعت به میان نمی‌آورد (ملاصدرا، ۱۴۲۲، ص ۱۰) و همان‌گونه که دین و فلسفه را از حیث مسائل حکمت نظری همسان می‌داند، بر هماهنگی مسائل این

دو گوهر معرفتی در حکمت عملی نیز پای می‌فشرد و معتقد است که کلیات علوم ناظر به عمل انسان، همانند معارف ناظر به هستی، باید در دانش‌هایی مرتبط با موضوع گردآوری شود و تنظیم و ترتیب یابد. البته باید دانست که از نظرگاه ایشان، علاوه بر این اشتراک، تمایزهایی نیز در مسائل این دو وجود دارد که نتایج خود را در کیفیت نیل به کمال فلسفه نمایان می‌کند:

۱. نپرداختن متن دینی به مسائل علوم طبیعی و ریاضی: مسائلی که پیش از این ذکر شدند اموری هستند که شریعت مشتمل بر آنهاست، اما دیگر علوم و صناعات از متن شریعت خارج هستند، مگر این که از حیث صحت یا فساد دانشی بالاجمال در متن دینی بدان پرداخته شده باشد؛ همانند لزوم وجود نوعی طب یا نوعی هندسه. معنای این سخن آن است که در چنین مواردی نیز دین نوع و ویژگی‌های آن دانش یا صنعت را معین نکرده و آن را به انسان‌ها واگذار کرده است. لذا، بنا بر نظر ایشان، دین در مسائل متعلق به حکمت نظری به علوم طبیعی و علوم ریاضی نمی‌پردازد و تنها لزوم وجود آن‌ها را مورد تأکید قرار داده و خطوط قرمزی را برای تبیین صحت یا فساد یافته‌های آن‌ها مشخص کرده است (طباطبایی، ۱۴۲۷ ج، ص ۴۲۴).

۲. عدم امکان نیل به جزئیات حکمت عملی: متن دینی راهی است که با پیمودن آن می‌توان به اصول و فروع معارف دینی پی بُرد و مسائل اعتقادی و عملی، یعنی اصول معارف و اخلاق، را به دست آورد. لکن، گرچه با به کار بردن روش‌های عقلی می‌توان مسائل اعتقادی و اخلاقی و کلیات مسائل عملی را به دست آورد، با توجه به این که مصالح خاص جزئیات احکام در دسترس عقل قرار ندارد، لذا از شعاع فعالیت آن خارج هستند (طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۷۴-۷۵).

۳. ترتیب مسائل و تنظیم مطالب: از آنجا که هدف و غایت قرآن کریم و دیگر متون دینی هدایت همه انسان‌هاست، این متون هیچ گاه به صورت یک متن علمی به معنای مصطلح آن شکل نیافته‌اند. به تعبیر دقیق‌تر، متون دینی و کتب آسمانی مشتمل بر یک سلسله رشته‌های علمی (دیسپلین) نیستند و از قواعد مرسوم در علوم پیروی نمی‌کنند. اما مسائل دانش فلسفه، در عین اشتراک با مسائل دین، از نظام خاصی برخوردار هستند که بر اساس آن می‌توان دانش فلسفه را یک رشته علمی به حساب آورد. بر همین اساس، علامه

تأکید می‌کند که اگر بخواهیم مسائل عالی معرفتی را از متون دینی استخراج و در دانش فلسفه منعکس کنیم، چاره‌ای جز ترتیب مطالب و تنظیم مسائل نیست (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۱۷۴).

۴. تمایز زبانی: علامه، همانند همه فیلسوفان مسلمان، بر این باور است که گرچه پیغمبران برای کسب معرفت از مبدأ غیبی بهره می‌گرفتند و به واسطه ارتباط با عالم بالا مقام والایی داشتند، خود را تنزل می‌دادند و در سطح فهم عامه انسان‌ها سخن می‌گفتند و البته از انسان‌ها نیز می‌خواستند که نیروی فطری و همگانی عقل خود را برای فهم این معارف به کار بیندند (طباطبایی، ۱۴۲۶ ب، ص ۲۸۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۷۴). لذا، با توجه به این افتراق زبانی میان دین و فلسفه، فیلسوفان برای تبیین مطالب خود به شکل صحیح چاره‌ای جز وضع سلسله‌ای از اصطلاحات ندارند (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۱۷۴).

۳.۲. نسبت زبانی دین و فلسفه

نسبت زبانی بین دین و فلسفه همواره محوری‌ترین نقش را در تبیین نسبت این دو در مقام پدیداری بر عهده دارد. دیدگاه علامه درباره نسبت زبانی دین و فلسفه، در عین اشتراکاتی که با گذشتگان از حکما به ویژه فارابی و ملاصدرا دارد، تمایزهای مهمی نیز با گذشتگان دارد که باعث می‌شود به همراه برخی نکات دیگر بتوان سخن از حصول فلسفه دینی دیگری در اندیشه علامه طباطبایی به میان آورد.

از دیدگاه ایشان، انسان‌ها از حیث توانایی درک و تفکر امور ماوراء مادی مراتب گوناگونی دارند. برخی در تصور معنویات هم‌افق صفر هستند و برخی کمی بالاتر، و به همین ترتیب تا انسان‌هایی که به آسانی وسیع‌ترین امور غیرمادی را نیز درک می‌کنند. این تفاوت میان انسان‌ها ناشی از میزان تعلق آن‌ها به جهان ماده است، و هر چه تعلق انسانی به ماده کمتر باشد، توانایی بیشتری در درک معنویات پیدا می‌کند. البته باید دانست که انسان‌ها همگی استعداد این درک را دارند و اگر استعداد خود را ابطال نکنند، قابل تربیت هستند (طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۴۷).

بر اساس این طبقه‌بندی، این امکان وجود ندارد که معارف الهی به همان وضع عمیق در اختیار عموم انسان‌ها قرار گیرد. لذا باید برای القای این معارف از روشی استفاده می‌شود

که این آموزه‌ها برای عموم انسان‌ها قابل استفاده باشد، چرا که تحمیل معلومات هر یک از مراتب مختلف فهم به مرتبه پایین‌تر از خود نتیجه معکوس خواهد داد. به ویژه، اگر معنویاتی که سطحشان از سطح ماده و جسم بسی بالاتر است بی‌پرده به فهم عامه مردم که از حس و محسوس تجاوز نمی‌کند تحمیل شود، ناقض غرض خواهد بود و عامل گمراهی ایشان خواهد شد (طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۴۷).

البته از دیدگاه ایشان عرضه این معارف عالی در سطح عامه انسان‌ها به معنای نادیده گرفتن نیازهای معرفتی انسان‌های برتر نیست؛ زیرا اسلام، بر خلاف تعالیم موجود در برخی ادیان، هیچ‌گونه محرومیتی در مزایای مذهبی برای کسی قائل نیست و همه انسان‌ها را در امکان نیل به امتیازات مذهبی مساوی می‌داند. از همین رو، قرآن در تعالیم خود انسانیت را مورد نظر قرار داده و هر انسانی را از آن جهت که انسان است قابل تربیت و تکمیل می‌داند و در نتیجه تعلیم خود را در جهان بشریت بسط و توسعه داده است (طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۴۸). بر همین اساس، در عین رعایت حال افکار عامه انسان‌ها، برای تأمین حقوق معرفتی انسان‌های خاص، بدون پرده‌داری، معارف عالی و حقایق هستی را در لفافه ایما و اشاره با لطیف‌ترین تلویح به افهام خاصه نیز عرضه کرده است (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف، ص ۹۸).

بر اساس تحلیل پیشین، علامه نیز همانند همه فیلسوفان مسلمان بر اصل لزوم رعایت جانب عامه انسان‌ها در بیانات دینی پای می‌فشرد و آن را اصلی انکارناپذیر تلقی می‌کند، لکن در تبیین چگونگی تنزل حقیقت هستی در قالب‌های زبانی و فرآیند تلبس این معارف به لباس الفاظ تفاوت آشکاری با فیلسوفان گذشته دارد. این تمایز را باید به پای باور ایشان بر مجهولیت فرآیند وحی و نزول این معارف از ساحت قدس خود نوشت. صدرالمتألهین الفاظ دینی را رقایق همان حقایق عالم هستی می‌داند که در قالب صورت‌های مثالی عالم مثال متنزل شده‌اند و سپس همین صورت‌ها، به شکل الفاظ مسموع و مرئی، پای در عالم محسوسات گذاشته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۷-۲۸). ولی علامه، بر اساس ناشناخته دانستن فرآیند وحی، به شدت از ارائه چنین تبیینی از روند لفظی شدن متون دینی پرهیز می‌کند. ایشان بر این باور است که دلالت الفاظ دینی بر معنا و موضوع له خود، همانند دلالت الفاظ زبان عرفی بر معانی، دلالتی وضعی و تعینی است و در واقع این بدان

معناست که دین برای القای معارف مورد نظر خود از همان زبانی بهره می‌برد که انسان‌ها عادتاً از آن بهره می‌برند. از همین رو، قرآن تصریح می‌کند که حقیقت قرآن احکامی دارد که با تنزل تفصیل می‌یابد. تفصیل قرآن عبارت است از تمییز اجزای آن از یکدیگر به نحوی که مقتضای عرضه به افهام انسان‌های عادی گردد. از دیدگاه قرآن، تفصیل آن حقیقت تلبس آن به لباس قرائت و زبان عربی است تا امکان بهره‌برداری عامه مردم از آن فراهم آید (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۶-۱۷).

بنابراین، از دیدگاه علامه طباطبایی، زبان متون دینی نیز ویژگی‌های زبان عرفی مرسوم میان انسان‌ها را به خود می‌گیرد که در آن نسبت لفظ و معنا نسبتی اعتباری است. از نظر علامه، زبان از جمله اموری است که انسان‌ها برای رفع یک سلسله نیازها و احتیاج‌های خود آن را اعتبار کرده‌اند و لذا ایشان زبان و کلام را از امور اعتباری می‌داند. کلام در عرف انسانی لفظی است که به دلالت وضعی بر مافی الضمیر دلالت می‌کند. برای همین امری است اعتباری و فرد آشنا با زبان را بر مافی الضمیر گوینده آگاه می‌سازد. لذا آن را وجود لفظی معانی ذهنی، و آن معانی ذهنی را وجود ذهنی دانسته‌اند و مصداق خارجی آن را وجود خارجی نامیده‌اند (طباطبایی، ۱۴۲۷، د، ص ۳۰۷). اعتبار از دیدگاه علامه عبارت است از این که وهم حد یا حکم چیزی را به چیز دیگر اعطا کند (طباطبایی، ۱۴۲۷ الف، ص ۳۴۶-۳۴۷). در موضوع مورد بحث، معنای اعتباری بودن زبان عبارت است از اعطای حد و حکم معنا به لفظ، لفظ به لفظ، معنا به معنا یا لذا ایشان وضع را به «صیرورة اللفظ وجود المعنی اعتباراً بعد ما لم یکن هو هو حقیقة» تعریف کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۱، ص ۳۰).

اولین چیزی که انسان‌ها پس از اجتماعی شدن بدان پی می‌برند نیاز به تفهیم مقاصد خود به دیگران از طریق ایجاد ارتباط با آن‌هاست (طباطبایی، ۱۴۲۷ الف، ص ۳۵۶-۳۵۷). برقراری ارتباط با دیگران نخستین بار به طور خیلی ساده از یک فطرت بی‌آلایش سرچشمه می‌گیرد، و لذا نخستین ارتباط میان نوزاد و مادرش، اعم از انسان و حیوان، از محسوسات آغاز می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۴، ص ۲۲۳). از دیدگاه علامه طباطبایی، قدیم‌ترین نوع تفهیم انتقال مفاهیمی است که تحت حس درمی‌آیند. برای این نوع از انتقال، در گام نخست، خود محسوس به مخاطب عرضه می‌شود و اگر عرضه خود مقصود ممکن

نباشد انتقال مقصود با اشاره یا ایجاد صدا صورت می‌پذیرد (طباطبایی، ۱۳۶۱، ص ۱۷). در این مرحله، دلالت صدا به معنای مقصود دلالتی عقلی و بالملازمه است و خود معنای مقصود با وجود خارجی‌اش به مخاطب نشان داده می‌شود. پس از چند بار تکرار، ذهن مخاطب میان مقصود و صدا ملازمه‌ای در نظر می‌گیرد و با شنیدن آن صدا به همان مقصود رهنمون می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۴، ص ۲۲۳).

اکنون می‌توان پرسید که دلالت بر معانی غیرحسی چگونه صورت می‌گیرد؟ از دیدگاه ایشان، نخستین نمونه از این گونه از معانی آن دسته از مفاهیم هستند که از طریق محاکات امکان عرضه آن‌ها به حس وجود داشته باشد. همانند اسماء اصوات آن دسته از معانی که به واسطه اشتغال بر مقدار یا شکلی خاص می‌توان با اشاره از آن‌ها حکایت کرد (طباطبایی، ۱۳۶۱، ص ۱۸). به این ترتیب، در این مرحله گوینده یک گام فراتر می‌گذارد و با صداهای مختلف و همراه با نوعی محاکات از امور حسی به معانی غیرحسی دلالت می‌کند. در این مرحله نیز هنوز دلالت صدا بر مقصود دلالتی عقلی است. بر اثر کثرت استعمال، کار به جایی می‌رسد که انسان هنگام سخن گفتن یا شنیدن از الفاظ غافل می‌شود و تنها به معنا توجه می‌کند. این عنایت به لفظ تا آنجا پیش می‌رود که هنگام استعمال لفظ گویی معنا را می‌گوید یا می‌شنود. در این موقعیت، معنا، به حسب عقیده وی، خود لفظ شده است. اینجاست که کار اعتبار تمام می‌شود و، به حسب اعتبار، لفظ عین معنا می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۴، ص ۲۲۳-۲۲۴). لذا انسان، در مسیر تحولات زندگی خود، ابتدا با خود معانی و از طریق دلالت عقلی ارتباط برقرار می‌کرده و سپس قوه وهمیه او الفاظ را به جای معانی اعتبار کرده و حد معنا را به لفظ بخشیده است. در نتیجه، به حسب اعتبار، لفظ همان معنا می‌شود. در واقع، این نوع از دلالت همانند دلالت شیء بر خودش می‌شود، اما در ظرف اعتبار و به حکم وهم (طباطبایی، ۱۳۶۱، ص ۱۹). در این مسیر نیز انسان ابتدا از معانی محسوس آغاز می‌کند و معانی غیرمحسوس را نیز از طریق تناسبی که با معانی محسوس دارند اعتبار می‌کند.

کتب آسمانی نیز، برای القای معارف خود در سطحی که بتواند مورد استفاده همه طبقات انسان‌ها قرار بگیرد، از همین زبان معمول و رایج میان انسان‌ها بهره می‌گیرند. لذا ایشان به تصریح زبان دین را «زبان اعتبار» دانسته‌اند، و ما نیز برای همین پاره نخست نظریه

را با این عنوان نام‌گذاری کردیم:

إن ما تعرض لبيانه و شرحه الدين، من المعارف المتعلقة بالمبدأ، و من الأحكام و المعارف المتعلقة بما بعد هذه النشأة الدنيوية، كل ذلك بيان بلسان الاعتبار. (طباطبایی، ۱۴۲۶ الف، ص ۲۰۶)

پس برای عرضه تعالیم دین در قالبی که مناسب ساده‌ترین افهام باشد، باید معارف عالی معنوی با زبانی ساده و عمومی بیان شود و ظواهر الفاظ مطالبی از سنخ حس و محسوس را القاء کند، که به این ترتیب معنویات در پشت پرده ظواهر قرار می‌گیرند و از پشت این پرده خود را فراخور حال افهام مختلف به آن‌ها نشان می‌دهند و هر کس به حسب حال و اندازه درک خود از آن‌ها بهره‌مند می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۴۹). بر این اساس، خداوند برای القای حقایقی که از قبیل مفاهیم حاصل از دلالت الفاظ نیست از روابط فکری مرسوم میان انسان‌ها بهره می‌برد و آن‌ها را در قالب الفاظ درمی‌آورد. این الفاظ در حقیقت به منزله مثل‌هایی است که برای نزدیک کردن ذهن شنونده به مقصود گوینده زده می‌شود، تا مطلب بر حسب فهم شنونده روشن گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۴۹).

نتیجه این گونه سخن گفتن با انسان این است که بیانات قرآن نسبت به بطون خود جنبه مثل دارند و این یعنی ظواهر کتاب نسبت به معارف الهی، که از سطح افهام عادی انسان‌ها بسی بلندتر و بالاتر است، مثل‌هایی هستند که برای تقریب این معارف به افهام زده شده‌اند. خدای متعال در همین موضوع می‌فرماید: «و تلك الأمثال نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ و ما يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (العنکبوت: ۴۳). گرچه در قرآن با امثال بسیاری مواجه می‌شویم، ولی آیات مذکور و نمونه‌های آن‌ها مطلق هستند و اختصاصی به مثال به معنای مرسوم ندارند. لذا باید گفت همه بیانات قرآنی، نسبت به معارف عالی‌ای که خود مقاصد حقیقی قرآن‌اند، امثال هستند (طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۴۹-۵۰).

البته لزوم القای معارف کلی مجرد با زبان مرسوم انسان‌ها، که عمدتاً در قالب امور حسی و جسمانی ارائه می‌شود، موجب پیدایش یکی از دو محذور می‌شود: یا شنونده در مواجهه با این متن در مرتبه حس و محسوس باقی می‌ماند و خود مثال‌ها برای وی تبدیل به حقیقت می‌شود، که در این صورت موجب بطلان حقایق و از بین رفتن مراد و مقصود متکلم می‌شود؛ یا شنونده، از طریق تجرید مثال از ویژگی‌هایی که در حقیقت آن دخالتی

ندارند، از معانی محسوس به معانی مجرد منتقل شود، که در این صورت خوف آن می‌رود که به معنای آن چیزی بیفزاید یا از آن بکاهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۶۲).

نتیجه این که انس و عادت انسان‌ها به معانی مادی و محسوس موجب می‌شود که در هنگام شنیدن یک واژه یا گزاره معنای مادی آن زودتر به ذهن آدمی خطور کند. از آنجا که بدن و قوای بدنی انسان در حیات دنیوی دائماً با ماده سروکار دارد، مثلاً از واژه‌های حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، کلام، اراده، رضا، غضب، خلق و امر معنایی مادی به ذهن می‌آید. همچنین وقتی کلمات آسمان، زمین، لوح، قلم، عرش، کرسی، فرشته، بال فرشته، شیطان و لشکریان، پیاده‌نظام و سواره‌نظامش را می‌شنویم، مصادیق طبیعی و مادی آن‌ها به ذهن ما متبادر می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۹-۱۰). توضیح آن که در عین این که کلام خدا با سایر کلام‌ها تمایز دارد، فرق آن‌ها در نحوه استعمال الفاظ، تنظیم جملات و به کار بردن صناعات ادبی و لفظی نیست؛ زیرا قرآن کلامی است عربی که همه قواعد زبانی مورد اتباع در این زبان در آن رعایت شده است، حتی خود فرموده است که «و ما أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم: ۴)، بلکه اختلاف آن‌ها از جهت مراد و مصادیق است که مفهوم کلام بر آن منطبق می‌شود. در واقع انس و عادت انسان‌ها به امور مادی موجب می‌گردد که هر مفهومی را بر مصادیق محسوس و مادی آن حمل کنند و در پی آن نظام حاکم در مصادیق را در مفهوم نیز جاری سازند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۷۸-۷۹).

علامه معتقد است که عامل متشابه بودن برخی از آیات قرآن، یعنی واجد مدالیل متعدد بودن در نظر بدوی، نیز همین درآمدن معارف الهی در قالب مثل‌های محسوس است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۲). بر این اساس، از میان آیات قرآن تنها آیاتی که به معارف عقیدتی و ملاکات احکام و قوانین می‌پردازد می‌تواند در دایره آیات متشابه قرار گیرد و دیگر آیات از این زمره خارج هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۶۲).

از آنچه تاکنون گذشت می‌توان به نکات ذیل در راستای تحلیل زبان متون دینی از دیدگاه علامه طباطبایی دست یافت:

۱. از آنجا که الفاظ در بدو استعمال برای معانی محسوس اعتبار می‌شوند و برای حکایت از معانی غیر محسوس نیز ابتدا از مفاهیمی استفاده می‌شود که از طریق محاکات

امکان عرضه آن‌ها به حس وجود داشته باشد، زبان از بنیان با مفاهیم حسی عجین شده و عمده الفاظ در ابتدا و نزد عموم مردم دارای معانی محسوس و جسمانی هستند. دین نیز برای القای معارف خود از همین زبان بهره می‌برد و حقایق هستی را در قالب همین الفاظ می‌ریزد. لذا به ناگزیر از معانی عقلی و کلی با الفاظ اعتبارشده برای محسوسات و جسمانیات حکایت می‌کند. به نظر می‌رسد که علامه از این فرآیند با عنوان «زبان اعتبار» دین و از الفاظ و مفاهیم محسوس حاکی از حقایق با عنوان «مثل» یا «صورت» یاد می‌کند. از دیدگاه علامه، حقایق دینی از قبیل مفاهیم لفظی نیست، بلکه از امور حقیقی و خارجی است که نسبتش به معارف و مقاصد مطرح در قرآن نسبتاً مثل به مثال است. همچنین بیانات لفظی قرآنی نیز مثل‌هایی است که برای آن معارف و مقاصد ذکر شده است. لذا معارف قرآن با حقایق هستی نسبت مثل دارند و الفاظ قرآن نیز با آن معارف نسبت مثل دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۶۴).

۲. بر اساس تحلیل پیش‌گفته، الفاظ ابتدا برای مسّمیات مادی وضع شده‌اند تا عهده‌دار تسهیل برقراری ارتباط انسان با دیگران برای رفع نیازهای مادی او در اجتماع شوند. لذا هر لفظی در ابتدا معنای محسوسی را به ذهن متبادر می‌کند. لکن باید دانست که امور مادی، با توجه به تغییر نیازهای انسان، دائماً در حال تبدل و تکامل هستند. برای نمونه، واژه «چراغ» در بدو استعمال به ظرفی اشاره داشت که در آن روغن و فتیله‌ای قرار داشت و با اشتعال آن فتیله روشنایی پدید می‌آمد. اما این وسیله روزبه‌روز پیشرفت کرد تا این که امروزه به صورت چراغ برق درآمده است. در این چراغ هیچ یک از اجزاء چراغ اولیه وجود ندارد. بنابراین گرچه مسمی و مصداق نام‌ها به حدی تغییر کرده است که از اجزاء سابقش نه ذاتی مانده و نه صفاتی، لکن این واژه‌ها همچنان باقی است. دلیل این امر را باید در این مسئله جستجو کرد که مراد از وضع و اعتبار اولیه انسان‌ها غایتی بوده که از آن مسمی عاید می‌شده است، نه شکل و صورت آن‌ها، و لذا تا زمانی که آن غرض حاصل باشد، آن واژه هم بر شیئی که آن غرض را تأمین می‌کند صادق است و نباید نسبت به دلالت خود واژه بر صورت و مصداق خاصی جمود به خرج داد. مثلاً تا آن هنگام که غرض روشنایی باقی است، واژه چراغ باقی خواهد بود و بر اموری از این دست دلالت خواهد کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۰).

۳. می‌دانیم که فلسفه دانشی است که غرض از بحث‌های مطرح در آن اثبات وجود اشیاء و کشف موقعیت وجودی و روابط هستی آن‌ها با اشیاء دیگر بیرون از خود است. در پی چنین بحث‌هایی، اشیائی که حقیقتاً هستند و سهمی از واقعیت خارجی دارند، از اشیاء موهوم و خرافی متمایز می‌شوند. به اقتضای چنین بحثی، فیلسوف ناچار است موضوعات را به نحو عموم و کلیت، یعنی با اسقاط خصوصیات و مشخصات زمانی و مکانی و مادی، و با اغماض از پیرایه‌های افکار اجتماعی و عواطف و احساسات گوناگون انسانی، در تفکر خود جای دهد. این یعنی مفاهیم کلی را با تجرید از مقارنات مادی اخذ می‌کند و خواص عمومی واقعیت و هستی را به دست می‌آورد و یکی یکی انواع اشیائی را که احتمال واقعیت در آن‌ها داده می‌شود با خواص مذکور می‌سنجد و واقعیات را از خرافات تمییز می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۹۶).

از دیگر سو، گفتیم که انسان‌ها برای انتقال مفاهیم چاره‌ای جز استفاده از همان زبان عرفی رایج ندارند، و زبان فلسفه نیز از این قاعده مستثنی نیست. لذا هنگامی که بحث‌های فلسفی و به ویژه مباحث ماوراءالطبیعه، که در باب کلیات جهان هستی و بدون قیود ماده و طبیعت و در واقعیت‌های بیرون از گردش زمان و مکان است، در قالب بیان لفظی طرح می‌شوند، مشکلات زبان عرفی نمایان می‌شود. هزاران لفظ از قبیل بزرگی و کوچکی، دوری و نزدیکی، بالا و پایین، قوت و ضعف، وحدت و کثرت، علت و معلول، تأثیر و تأثر و... در بحث‌های فلسفی مطرح می‌شوند که چاره‌ای از استعمال آن‌ها نیست. این مفاهیم، به حسب عرف و لغت، مفهومی جز ماده و خواص ماده ندارند، در حالی که بحث‌های فلسفی هیچ‌گونه ارتباطی با ماده ندارند. در نتیجه همین نارسایی الفاظ، مسائل کلی فلسفی برای غیر اهل فن به هیچ وجه قابل هضم نیست و نزد متدینین مطالبی کفرآمیز و نزد غیرمتدینین سخنانی واهی و خرافی پنداشته می‌شود و برای متوسطین از اهل فن اشکالات فراوانی را پدید می‌آورد (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۹۸). چنان که پیداست، وضعیتی که زبان دین با آن مواجه است بعینه در متن فلسفی نیز نمایان می‌شود. زبان فلسفه نیز چیزی جز همان زبان عرفی انسان‌ها نیست، اما فلسفه در مقام تکامل می‌کوشد تا از آفات زبان عمومی انسان‌ها خود را به دور دارد و از اصطلاحاتی بهره ببرد که کمتر موهوم معانی مادی باشد.

۴.۲. نسبت زمانی دین و فلسفه

برخی از فیلسوفان اسلامی، نظیر صدرالمآلهین، با اتکا به برخی روایت‌های تاریخی درباره ظهور فلاسفه و ارتباط ایشان با پیامبران (ع)، به تبیین روابط تاریخی دین با فلسفه می‌پردازند و مبتنی بر آن معتقد به تقدم زمانی دین بر فلسفه می‌شوند. علامه طباطبایی بر این باور است که این گزارش‌های تاریخی چندان قابل اعتماد نیست و لذا نمی‌توان بر اساس آن‌ها به قضاوتی صحیح رسید. برای نمونه، ایشان پس از ذکر گزارش‌های تاریخی موجود درباره این که هرمس یا همان ادریس (ع) واضع حکمت است و از طریق الهام الهی به این معارف دست یافته است، می‌نویسد این دست‌گزارش‌های تاریخی، که به ماقبل تاریخ بازمی‌گردد، قابل اعتماد نیست و نمی‌توان بر اساس آن‌ها حکم کرد؛ اما همین که نام او نسل‌اندنسل در میان فلاسفه و اهل علم زنده مانده و از او با عظمت یاد کرده‌اند و اصول همه علوم را به او منتهی می‌کنند خود نشانگر این است که از قدیمی‌ترین و بلکه اولین فردی از بزرگان علم بوده که عالم بشری را به ساحت اندیشه‌ورزی استدلالی و توجه به معارف الهی هدایت کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۷۲-۷۳).

ایشان علاوه بر نکته فوق در مسئله نسبت زمانی دین و فلسفه بر این باور هستند که تاریخ اوج فلسفه را پیش از اوج دین نشان می‌دهد. وی با رد دیدگاه آگوست کنت درباره تقسیم تاریخ اندیشه بشری به اعصار اسطوره، دین، فلسفه و علم، تأکید می‌کند که بر اساس تاریخ دین و تاریخ فلسفه‌ای که امروزه در اختیار داریم، این سخنی ناصواب است و نشان از آن دارد که طلوع دین ابراهیم (ع) پس از عهد فلسفه در هند، مصر و کلدان بوده است و دین عیسی (ع) نیز متأخر از فلسفه یونان شکل گرفته است و دین محمد (ص) نیز پس از فلسفه یونان و اسکندریه پای به عرصه هستی نهاده است؛ لذا اوج فلسفه از لحاظ تاریخی پیش از نیل دین به اوج خود بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۲۳-۴۲۴).

۳. تفسیر؛ نسبت دین در مقام فهم با فلسفه در مقام تکامل

پس از بررسی نسبت دین و فلسفه در مقام پدیداری از دیدگاه علامه طباطبایی، اکنون باید مبتنی بر گام پیشین به بررسی روش تکامل فلسفه به واسطه دین در مقام فهم پرداخت. در این مرحله، به کیفیت ارتباط فلسفه با متن دینی و نحوه برداشت و فهم متن دینی برای نیل به کمال معرفت فلسفی پرداخته خواهد شد؛ و چنان که پیش از این نیز گذشت، شناخت

نسبت فلسفه در مقام تکامل با دین در مقام فهم وابستگی تامی با شناخت نسبت دین و فلسفه در مقام پدیداری دارد.

در بخش‌های پیشین گفته شد که از دیدگاه علامه تمایز دین و فلسفه در دو چیز است: نخست تنظیم مطالب و ترتیب مسائل و دوم زبان دین و فلسفه. بر این اساس، برای تبیین کمال فلسفه و سیری که فلسفه برای نیل به آن طی می‌کند، باید دیدگاه علامه را درباره نحوه پرداختن به این دو عنصر در انتقال از اندیشه دینی به اندیشه فلسفی مطالعه کرد. این دو مسئله را در دو بخش با عنوان فهم زبانی و نظام‌سازی توحیدی به بحث و بررسی خواهیم گذاشت.

۱.۳. فهم زبانی

در بخش‌های پیشین تبیین شد که از دیدگاه علامه طباطبایی زبان متون دینی همان زبان رایج میان انسان‌ها و روابط فکری مرسوم آن‌هاست که در نتیجه بیانات دینی در مقایسه با حقایقی که از آن‌ها حکایت می‌کنند حکم مثل نسبت به ممتل را دارند که خود محذوراتی را در فهم پدید می‌آورد. اما به هر حال برای نیل به معارف اصیل و حقیقی متون دینی چاره‌ای جز تجرید الفاظ از ویژگی‌های مادی و جسمانی آن‌ها نیست.

از اینجا بود که اندیشمندان مسلمان به لزوم تدوین دانشی که عهده‌دار تفسیر متون دینی باشد ملتفت شدند. ایشان برای برون‌رفت از این محذورات معمولاً به روش‌هایی از تفسیر مبتنی بر مباحث علمی یا فلسفی روی می‌آوردند که قرآن کریم آن‌ها را نمی‌پسندد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۱). اما از نظرگاه علامه چاره این مسئله در خود متنی است که متکلم القاء می‌کند. بر این اساس، متکلم باید معانی مورد نظر خود را — که در قالب مثل‌هایی درآورده است — به گونه‌ای در میان کلام متفرق کند که برخی از آن‌ها مفسر برخی دیگر شوند و در نتیجه مخاطب بتواند با تقابلی که میان این مثل‌ها به وجود می‌آید، اولاً، دریابد که این بیانات و قالب‌ها همه مثل‌هایی است که در پس آن‌ها حقایق ممثلی قرار دارد و مراد متکلم از آن‌ها منحصر در معنای محسوس نیست؛ ثانیاً، بعد از درک مثالی بودن این الفاظ، دریابد که باید چه مقدار از ویژگی‌های ظاهر کلام را کنار نهد و چه مقدارش را حفظ کند. البته فهم این مسئله نیز خارج از خود متن نیست، و ظاهر کلام خود متضمن میزان تجرید آن از برخی ویژگی‌ها و حفظ برخی دیگر از خصوصیات است (طباطبایی، ۱۴۱۷،

ج ۳، ص ۶۳). این همان چیزی است که علامه طباطبایی از آن با عنوان «تفسیر قرآن به قرآن» یاد می‌کنند و بر این باورند که برای فهم صحیح الفاظ قرآن کریم، پس از آن که معنای اولیه این الفاظ به حسب عرف و لغت مورد بررسی قرار گرفت، باید برای دست یافتن به مصداق حقیقی آن مفهوم در خود متن مطالعه کرد و بر اساس تفسیری که متن از خود ارائه می‌دهد مصداق کلام را شناسایی کنیم (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۸۹). لذا تفسیر قرآن به قرآن از دیدگاه ایشان عبارت است از عرضه آیات متشابه به آیات محکم برای نیل به مدلول و مصداق مورد نظر متکلم از میان مدلول‌های متعددی که لفظ در بدو نظر بدان‌ها دلالت می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۴۳).

بنا بر این روش، می‌توان از خود قرآن دریافت که اتکای بر انس و عادت در فهم الفاظ آن موجب تشویش در مقاصد استعمال الفاظ در این متون می‌شود. ظواهر آیاتی همچون «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشوری: ۱۱) خود دال بر این موضوع هستند که اخذ به ظاهر الفاظ کتاب و سنت، بدون ملاحظه برخی امور دیگر، روشی ناصواب و مخل به مقاصد این متون است. این آیات انسان را به عدم اتکای بر مصادیق مأنوس و عادی برای ذهن در فهم الفاظ متون مقدس دعوت می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۰-۱۱).

علامه طباطبایی، که یکی از دو تمایز اساسی متن دینی با متن فلسفی را در تفاوت اصطلاحات می‌داند، برای خلاصی از اشکالات آن، بر لزوم جایگزینی مصطلحات خاص فلسفی در متن انتقالی از نصوص دینی تأکید می‌ورزد. در واقع، چنین به نظر می‌رسد که از دیدگاه ایشان فیلسوف در مواجهه با متن دینی درمی‌یابد که این متون برای استفاده همه انسان‌ها نازل شده و لذا از زبان مرسوم میان انسان‌ها بهره برده است. پس نتیجه می‌گیرد که این الفاظ به تنهایی می‌توانند موهم معانی محسوس باشند و چاره‌ای هم از آن‌ها نیست. اما او که با استفاده از روش تفسیر قرآن به قرآن دریافته است که این معارف منحصر در امور محسوس و جسمانی نیست، هنگامی که برای نیل به کمال فلسفه قصد انتقال این معارف به متن فلسفی را دارد، برای اجتناب از آن محذور، واژگان و مصطلحات جدیدی وضع می‌کند که حتی المقدور شائبه مادی نداشته باشند و در میان اهل فن تمایز آن‌ها با زبان عمومی مورد استفاده در متون دینی به وضوح روشن باشد. از دیدگاه علامه، نخستین فیلسوفی که دست به چنین ابتکاری زده و در زبان عربی الفاضلی را برای معارف فلسفی وضع کرده کسی نیست

جز علی (ع). از دیدگاه ایشان، استفاده از اصطلاحات فلسفی‌ای نظیر قدم، ازلیت، عدم، وحدت غیرعددی، حقیقت، استعداد، قوه، علت و معلول از ابتکارات ایشان است (طباطبایی، ۱۴۲۶ ب، ص ۳۳۶).

۲.۳. نظام‌سازی توحیدی

از دیدگاه علامه، دومین کاری که فیلسوف دینی برای نیل به کمال فلسفه مندرج در متن دینی می‌کند عبارت است از تنظیم مطالب و ترتیب مسائل. البته این را هم باید دانست که به نظر ایشان فلسفه، در مسیر تاریخی خود، رو به سوی تکامل داشته و در مواجهه با متن دینی به اوج کمال خود رسیده است. مطابق این برداشت، اندیشه فلسفی در طول تاریخ بشر مراحل زیر را پشت سر گذاشته است: بحث فلسفی، فلسفه عامه (الهیات بالمعنی الاعم و سپس الهیات بالمعنی الاخص)، فلسفه الهی (طباطبایی، ۱۴۲۶ ب، ص ۲۷۹-۲۸۱). پس از این مرحله نیز نوبت به فلسفه الهی اسلام می‌رسد که از آن با عنوان کمال فلسفه یاد می‌شود. از دیدگاه ایشان، اوج کمال فلسفه هنگامی رقم می‌خورد که در اندیشه فلسفی هیچ مسئله‌ای نماند مگر آن که با توحید به عنوان اول الاوائل مسائل پیوند تامی برقرار کند و این پیوند به گونه‌ای باشد که همه قضایای فلسفی بالتحلیل به توحید بازگردند و توحید نیز بالترکیب به قضایای نظری و عملی فلسفه بدل شود. چرا که بر اساس تعالیم اسلام، «توحید» یگانه اصل حاکم بر تمام شئون جهان هستی است؛ از نظر اسلام، همه قضایای علمی و عملی در حقیقت همان توحید است که به صورت‌های مختلفی متلبس شده و در این قضایا جلوه‌گر شده‌اند (طباطبایی، ۱۴۲۶ ب، ص ۲۸۷-۲۸۸). بر همین اساس، علامه با این اعتقاد در طول اندیشه‌ورزی فلسفی خود کوشیده است تا اولاً نشان دهد که اصل توحید اول الاوائل است و ثانیاً تلاش کرده تا منطق بازگشت همه مسائل فلسفی، اعم از نظری و عملی، به این اصل را تبیین و اندیشه فلسفی را بر این مبنا بازسازی کند.

بی‌شک یکی از مهم‌ترین ابتکارات فلسفی علامه طباطبایی برهانی است که تحت عنوان «برهان صدیقین» تقریر کرده‌اند و تمایز عمده‌ای با براهین صدیقین پیشین دارد. علامه، در این به اصطلاح برهان، وجود واجب تعالی را، به عنوان اصل واقعیت، بدون نیاز به دیگر مبادی تصدیقی فلسفی، به عنوان اولین مسئله فلسفه الهی به اثبات می‌رساند، که البته ما از پرداختن به جزئیات این برهان در این نوشتار می‌پرهیزیم. به طور خلاصه، از بیان

علامه روشن می‌شود که از دیدگاه ایشان اصل واقعیت در خارج متحقق و ثابت است و هر صاحب شعوری ناگزیر از پذیرش این حقیقت است که ثبوت و تحقق هر چیزی وابسته به پذیرش اصل واقعیت است، خواه آن واقعیت وجود باشد یا ماهیت؛ زیرا این تقریر مبتنی بر هیچ مبدأ تصدیقی و مسئله فلسفی نیست، و چون محور بحث، در اثبات اصل مبدأ، خود ذات واجب است، نه اوصاف و اسماء حسناى او، می‌توان با احراز اصل واقعیت، به نحو ضرورت ازلی، پی به واقعیت یک حقیقت ازلی برد، بدون این که در اصالت او از لحاظ وجود یا ماهیت اطلاعی در اختیار باشد. از این بیان روشن می‌شود که تحقق واجب الوجود بالذات، یعنی اصل واقعیت، امری ضروری و بدیهی است که بی‌نیاز از هر برهان و استدلال است. همچنین، از آنجا که در این برهان به هیچ مقدمه تصدیقیه‌ای از قبیل ماهیت و امکان ماهوی، یا اصالت وجود و امکان فقری و نظایر آن‌ها نیاز نیست، تحقق ذات واجب تعالی نزد ایشان به عنوان اولین مسئله فلسفی مطرح می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۴؛ طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۷۷-۸۶).

بنابراین، از دیدگاه علامه، همان طور که اصل توحید محوری‌ترین مسئله متون دینی دانسته می‌شود، تحقق واجب الوجود و توحید آن نیز اولین مسئله فلسفی به حساب می‌آید. معنای این سخن آن است که این اصل از دیدگاه علامه پایه‌ای‌ترین اصل فلسفی است و مرجع علمی همه قضایای فلسفی محسوب می‌شود. از همین رو، ایشان بر این باور است که از نظر اسلام همه قضایای علمی و عملی در حقیقت همان توحید است که به صورت‌های مختلفی متلبس شده و در قضایای علمی و عملی جلوه‌گر شده‌اند؛ هر قضیه‌ای از قضایای علمی و عملی با «تحلیل» به توحید بازمی‌گردد و با «ترکیب» حقیقت واحدی می‌شوند، به نحوی که تجزیه و تفرقه توحید از آن قضایا امکان‌پذیر نیست (طباطبایی، ۱۴۲۶ ب، ص ۲۸۷-۲۸۸).

در تبیین دقیق‌تر سخن فوق باید دانست که «تحلیل» و «ترکیب» دو صنعت منطقی هستند که از فروع فن قیاس تلقی می‌شوند. تحلیل عبارت است از تفصیل و تفریق معرّف یا حجت برای نیل به اجزای تشکیل‌دهنده آن و ترکیب نیز، بعکس صنعت تحلیل، عبارت است از تألیف اجزا برای دست یافتن به معرّف یا حجت (طباطبایی، ۱۴۲۷ ب، ص ۳۲۸).

۴. نتیجه: معنای فلسفه دینی بر اساس نظریه اعتبار-تفسیر

پس از آشنایی با دیدگاه علامه طباطبایی درباره پیوندها و تعاملات دین و فلسفه، لازم است، برای جمع‌بندی نتایج این بررسی و مطالعه، نگاهی به معنای دینی بودن فلسفه مبتنی بر نظریه اعتبار-تفسیر بیندازیم. می‌توان نکات راجع به معنای فلسفه دینی از دیدگاه علامه را در چند گام ذیل خلاصه کرد:

۱. علامه طباطبایی، همانند صدرالمآلهین، میان فلسفه الهی و فلسفه دینی تفکیک قائل می‌شود، هرچند اعمیت فلسفه الهی نسبت به فلسفه دینی مد نظر ایشان نیز هست. بر این اساس، فلسفه الهی اسلام را، به عنوان کمال فلسفه، نوعی از فلسفه الهی به حساب می‌آورد.

۲. بر پایه تحلیل‌هایی که تاکنون از نگاه‌های فیلسوفان اسلامی به تعاملات دین و فلسفه و قواعد و روش‌های حاکم بر آن به دست آمد، بهتر آن است که به جای «فلسفه دینی» یا «فلسفه اسلامی» سخن از «فلسفه‌های دینی» یا «فلسفه‌های اسلامی» به میان آوریم. باید توجه داشته باشیم که چون اندیشمندان مسلمان، در عین قرابت‌های فراوان فکری و مبنایی، در روش‌های انتقال معارف دینی به متون فلسفی تمایزهای جدی و عمیقی با هم دارند، بهتر است حاصل اندیشه‌های ایشان را فلسفه‌های متعدد دینی به شمار آوریم. بر همین مبنا، می‌توان پیشنهاد داد که مکتب فلسفه اسلامی علامه طباطبایی را، در عین نزدیکی فراوانی که در مبنایی با حکمت متعالیه دارد، فلسفه اسلامی مستقلی به شمار آورد و ایشان را فیلسوفی مؤسس تلقی کرد. هرچند هیچ‌گاه علامه خود بدین مهم اشاره‌ای نکرده است، بنا به تمایز اساسی روش انتقال زبان دین به زبان فلسفه، و از آن مهم‌تر تغییر اصل زیربنایی فلسفه از مطلق وجود به مطلق واقعیت و اصل توحید، می‌توان سخن از مکتب فلسفی مستقلی به میان آورد که البته در بسیاری از مسائل روبنایی با حکمت متعالیه مشترکاتی دارد.

۳. پس از آن که دانستیم بهتر آن است که از تعدد فلسفه‌های اسلامی مبتنی بر تمایز نظریات فیلسوفان درباره نسبت دین و فلسفه سخن بگوییم، لازم است بدانیم که به نظر نگارنده همچنین می‌توان سخن از دینی‌تر بودن برخی از این فلسفه‌ها در مقایسه با دیگر مکاتب اندیشه فلسفی به میان آورد. توضیح آن که هرچه نظریه فیلسوف ما در پیوند دین و

فلسفه به متن دینی نزدیک‌تر باشد و با اهداف و مقاصد آن همخوانی بیشتری داشته باشد و به ویژه در حوزه نسبت زبانی دین و فلسفه به غایت زبان دین، که همانا انتقال معارف عالی هستی به انسان‌ها با زبانی همه‌فهم است، قرابت بیشتری داشته باشد، می‌توان آن نظریه را دینی‌تر تلقی کرد.

بر اساس این تحلیل، بر این باور هستیم که مکتب فلسفی علامه، در پرتو نظریه اعتبار-تفسیر و پایه‌ای دانستن اصل توحید نسبت به همه معارف فلسفی، بیش از دیگر مکاتب رایج فلسفی در جهان اسلام شایسته عنوان «دینی» است. لزوم رعایت تفسیر قرآن به قرآن؛ خودبسنده بودن قرآن کریم در فهم؛ بی‌نیازی تبیین زبان دین به اصول حکمی، نظیر عالم مثال و وحدت تشکیکی وجود و تطابق عوالم؛ و همچنین تلقی اصل توحید به عنوان گزاره پایه اندیشه دینی و فلسفی و بی‌نیازی آن از دیگر اصول فلسفی، نظیر اصالت وجود یا وحدت وجود، را می‌توان نشانه‌هایی روشن بر این مدعا دانست.

۵. بنا بر آنچه در تبیین نظریه اعتبار-تفسیر گذشت، فلسفه اسلامی، در قالب مکتب حکمی علامه طباطبایی، فلسفه‌ای است تفسیری مبتنی بر اعتبار مثالی الفاظ متون دینی نسبت به معارف و اعتبار مثالی معارف آن‌ها نسبت به حقایق که دارای عناصر و ویژگی‌های زیر است:

- اتحاد با مسائل اسلام در حوزه حکمت نظری و حکمت عملی
- کسب کمال بلاواسطه از زبان تصدیقی متون اسلامی (در حکمت نظری از برهان و در حکمت عملی از جدل)
- کسب کمال با واسطه تفسیر زبان اعتباری متون اسلامی
- هماهنگی معارف آن با معارف حاصل از شهود در پرتو متن دینی

بر اساس ویژگی‌های فوق‌الذکر، می‌توان فلسفه الهی اسلام را در دیدگاه علامه طباطبایی این چنین تعریف کرد: فلسفه‌ای است که مسائل نظری و عملی و زبان تصدیق و استدلال‌های موجود در متن دینی را مستقیماً اخذ می‌کند و زبان اعتباری مثالی دین را بر اساس روش تفسیر قرآن به قرآن به زبان متناسب فلسفه بدل می‌کند و دانشی منسجم با محوریت موجود بماهو موجود و با اصل پایه‌ای توحید شکل می‌دهد، به نحوی که همه معارف نظری و عملی بالتحلیل به توحید بازگشت داشته باشند و توحید بالترکیب به این معارف تبدیل شود.

کتاب‌نامه

- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۱)، حاشیة الکفاية، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران: صدرا، چ ۲.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۸)، تعلیقه بر الأسفار الأربعة، در الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مکتبه المصطفوی، چ ۲.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۵)، شیعه (مصاحبات علامه طباطبائی با هانری کرین)، به کوشش محمدامین شاهجویی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چ ۵.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷ الف)، رسالت تشیع در دنیای امروز، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، چ ۲.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷ ب)، «وحي یا شعور مرموز»، در مجموعه رسائل علامه طباطبائی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، چ ۱.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸ الف)، بررسی‌های اسلامی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، چ ۲.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸ ب)، شیعه در اسلام، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، چ ۵.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۵.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۶ الف)، «رسالة الولاية»، در مجموعه الإنسان و العقيدة، تحقیق علی الأسدی، قم: مکتبه فدک لإحياء التراث، چ ۲.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۶ ب)، «علی و الفلسفة الإلهية»، در مجموعه الإنسان و العقيدة، به تحقیق علی الأسدی، قم: مکتبه فدک لإحياء التراث، چ ۲.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۷ الف)، «رسالة الاعتبارات»، در مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی، تحقیق صباح الربيعی، قم: مکتبه فدک لإحياء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۷ ب)، «رسالة التحليل»، در مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی، تحقیق صباح الربيعی، قم: مکتبه فدک لإحياء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۷ ج)، «رسالة المنامات و النبوات»، در مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی، تحقیق صباح الربيعی، قم: مکتبه فدک لإحياء التراث.

٢٤ پژوهش نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال سیزدهم، شماره اول، بهار و تابستان ١٣٩٤، پیاپی ٢٥

طباطبایی، سید محمد حسین (١٤٢٧ د)، نهاية الحکمة، به تحقیق عباسعلی زارعی سبزواری، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرسين بقم، ج ١٢.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (١٣٦٨)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مكتبة المصطفوی، ج ٢.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (١٤٢٢)، شرح الهدایة الأثریة، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.

Convention-Interpretation Theory of Tabatabaei: An Introduction to Divine Philosophy of Islam

*Zoheir Ansarian*¹

Reception Date: 2014/02/22

*Reza Akbarian*²

Acceptance Date: 2014/04/22

*Lotfollah Nabavi*³

Tabatabaei's view about the relationship between religion and philosophy can be considered in two stages: formation and understanding. He introduces revelation as an unknown method. Therefore, the methodological relation between religion and philosophy cannot be explained well. To provide its content, scripture uses a common language which is conventional. Besides, religion has reached its summit later than philosophy. The relationship between religion and philosophy in the understanding stage in Tabatabaei's view is based on interpretation of Quran by Quran. This method of interpretation can be used for completion of philosophy that all its theorems are rooted in Monotheism.

Keywords: Tabatabaei, Religion, Philosophy, Convention-interpretation, Religious Philosophy.

¹ Tarbiat Modares University, Ph.D in Islamic Philosophy and Theology
(zoheir.ansarian@gmail.com)

² Tarbiat Modares University, Professor of Philosophy and Theology
(dr.r.akbarian@gmail.com)

³ Tarbiat Modares University, Associate Professor of Philosophy and Theology
(nabavi_l@modares.ac.ir)

Contents

Convention-Interpretation Theory of Tabatabaei: An Introduction to Divine Philosophy of Islam	1
<i>Zoheir Ansarian / Reza Akbarian / Lotfollah Nabavi</i>	
The Epistemological Role of Prophets in the Course of Human Knowledge from al-Ghazali's Perspective: The Educational Role...	25
<i>Mitra (Zahra) Poursina</i>	
Realism in William James's Philosophy of Religion.....	47
<i>Abbas Haj Zeinolabedini / Mohsen Javadi</i>	
From Inconsistency to Consistency of Theism and Darwinian Evolution: A Critical Approach to Four Perspectives	71
<i>Seyed Hassan Hosseini</i>	
Ibn Sina's Difficulties on the Adoption or Rejection of Bodily Resurrection.....	89
<i>Fatemeh Sadeqzadeh</i>	
The Existence of God and the Efficacy of Morality.....	111
<i>Masoud Sadeghi / Asadollah Azhir</i>	
A Meditation in Internal Coherency of Mulla Sadra's Philosophical Thought Concerning Human Knowledge of God.....	131
<i>Mohammad Kazem Forghani / Ali Ghazali Far</i>	
Revisiting the Logical Problem of Evil and Swinburne's Greater Goods Theodicy.....	149
<i>Tavakkol Kouhi Giglou / Javad Danesh</i>	
Subscription Form.....	165
Abstracts (in English)	175

In the name of Allah the compassionate the merciful

PHILOSOPHY OF RELIGION RESEARCH

Biannual Journal of Philosophy of Religion
Vol. 13, No. 1, (Serial 25), Spring & Summer 2015

Publisher: Imam Sadiq (p.b.u.h) University

Director: Hoseinali Sa'di

Editor in Chief: Reza Akbari

Director of Internal Affairs: Sayyed Mohammad Manafiyani

Literary Editor: Mohamad Ebrahim Baset

Director of Executive Affairs: Amir Hossein Mohamadpur

Editorial Board:

Gholamhosein Ebrahimi Dinani (professor)

Reza Akbari (professor)

Ahmad Pakatchi (assistant professor)

Mohsen Javadi (professor)

Mohsen Jahangiri (professor)

Najafqoli Habibi (associate professor)

Sayyed Hasan Sa'adat Mostafavi (professor)

Mohammad Sa'idi Mehr (associate professor)

Boyook Alizadeh (assistant professor)

Ahad Faramarz Qaramaleki (professor)

Mohammad Kazem Forqani (assistant professor)

Reza Mohammadzadeh (associate professor)

Zia Movahhed (professor)

Abdollah Nasri (professor)

Hosein Hooshangi (associate professor)

180 Pages / 200,000 RIS

Imam Sadiq (p.b.u.h) University, Modiriat Bridge,
Shahid Chamran Exp.way Tehran, Islamic Republic of Iran
Scientific & Editorial Affairs:

Departement of Islamic Philosophy and Kalam, Faculty of Theology

Tel: 88094001-5

Fax: 88385820

www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir

Subscription & Distribution: Office of Magazines

P.O. Box: 14655-159

Fax: 88575025