

تبیین مباحثی از توحید در پرتو معارف اهل بیت علیهم السلام

* دکتر هادی صدر

چکیده: نویسنده در این مقاله، سلسله مقالات «توحید از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه» را - که در شماره‌های ۴ و ۵ و ۶ سفینه منتشر شد - بررسی و واکاوی کرده است.

امکان معرفت خدا، عدم سنتیت خالق و مخلوق، اشتراک لفظی و قرابت برخی از دیدگاههای نویسنده مقالات یاد شده با فلسفه، محورهای اصلی نوشتار حاضر است.

کلید واژه‌ها: معرفت خدا / حدّ تعطیل و تشییه / سنتیت / صفات خداوند / علم حصولی / علم حضوری تصوّر و تصدیق / اشتراک لفظی / مفهوم و مصادق.

مقدمه

موضوع توحید شریف‌ترین موضوعات در معارف الهی است و اهل بیت علیهم السلام به تفصیل، مباحث مختلفی از آن را تبیین فرموده‌اند. در این میان، مکاتب بشری با همه تنوع و تعدد آرائی که در آنها وجود دارد، نظامهایی را سامان داده‌اند که با



بررسی دقیق آنها روش می‌شود که در بحث توحید نوعاً یا به ورطه تعطیل، یا به ورطه تشبیه افتاده‌اند. از این‌رو، تبیین معارف اهل بیت در این بحث، به‌گونه‌ای که مرزهای تعطیل و تشبیه حفظ شود، از اهمیّت بسزایی برخوردار است.

این نوشتار در صدد روشن ساختن زوایایی از این بحث است و در قالب بررسی نظریه‌ای درباره معرفت و توحید خدای متعال عرضه می‌شود. این نظریه به صورت مقالاتی در فصلنامه «سفینه» منتشر شد.^۱ از آنجاکه از انتشار این مقالات زمان نسبتاً زیادی می‌گذرد، مناسب است ابتدا چکیده آن مقالات را در ضمن نکاتی چند یادآور شویم و سپس به بررسی چهارچوب کلی آن بپردازیم:

چکیده مقالات

پیش از ورود به بحث، چهارچوب کلی مقالات یاد شده را مطرح می‌کنیم.

۱. نظریه

معرفت پروردگار را به پیروی از پیشوایان معصوم دین، بین دو حدّ تعطیل و تشبیه دانسته و آنگاه به معروفی وردّ دوگروه مخالف پرداخته است. ابتدا فلاسفه‌ای که طرفدار سنتیت بین خالق و مخلوق‌اند، فروافتادگان به ورطه تشبیه معروفی شده‌اند. اینها کسانی‌اند که هستی را یک حقیقت واحده ذومراتب دانسته و کمالاتی مانند علم و قدرت و حیات و... رانیز از شئون همان حقیقت تلقی کرده‌اند. (شماره ۶، ص ۱۱)

اصل عدم مشابهت بین خدا و خلق دیدگاه این گروه را باطل می‌کند. در این مقالات، این اصل به لحاظ عقلی، فطری و ضروری دانسته شده و به صراحت گفته شده است: «اگر بناست خالقی در کار باشد (که البته هست) باید حکم او غیرحکم مخلوقات و سنخ او غیر سنخ ممکنات باشد». (شماره ۴، ص ۵۶) سپس این اصل فطری با

۱. مقالاتی تحت عنوان «توحید از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه»، در شماره‌های ۴ و ۵ و ۶.



مؤیدات نقل (قرآن و نهج البلاغه) تأیید شده است (شماره ۴، ص ۵۴ و ۵۶) طبق این اصل، منتهای معرفت خدا، همان مغایرت خالق و مخلوق خواهد بود. (شماره ۴، ص ۵۸) یکی از تصريحات مقامات در این خصوص چنین است:

وقتی معرفت ذهن به خدا صحيح است که بفهمد او مانند مخلوقات نیست و طورش طور دیگر است. (شماره ۴، ص ۵۴)

بر اساس همین اصل، گفته شده است:

از سخنان حضرت امیرالمؤمنین و دیگر امامان از فرزندانش علیهم السلام چنین استفاده می‌شود که هیچ‌گونه مشابهت و مسانختی بین خدا و خلق وجود ندارد: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خُلُوٌّ مِّنْ خَلْقِهِ وَ خَلْقُهُ خُلُوٌّ مِّنْهُ. (مجلسی، ج ۳، ص ۲۶۳ و ۳۲۲)

همانا خدای متعال بیگانه و تهی از آفریدگان است و آفریدگانش بیگانه و تهی از اویند. (شماره ۵، ص ۱۲۵)

همچنین آمده است:

حضرت امیرالمؤمنین علیهم السلام در صدد بیان این معنی است که خدای متعال را نباید به سایر اشیاء قیاس کرد. این توصیفهایی که ما در مورد سایر موجودات (مخلوقات) سراغ داریم، درباره او جاری نیست؛ باید در شناخت ذات اقدس او به ناشناخته بودن و نفی صفات جسمانی از او بسنده کنیم. (شماره ۵، ص ۱۲۸)

البته بلاfacله تذکر داده شده که نفی این صفات منجر نمی‌شود به اینکه - به اصطلاح پیروان فلسفه صدرایی - حق متعال را وجود نامتناهی و مطلق بینگاریم. در اینجا باید تذکر دهیم که سلب اوصاف محلودکننده از خدای متعال، به معنای نامحدود بودن و نامتناهی بودن ذات اقدس او نیست. (شماره ۵، ص ۱۲۸)

نتیجه‌گیری مقامات از اصل عدم مشابهت این است که ذات پروردگار برای ما ناشناخته می‌ماند: «ذات حق تعالی ناشناخته است». و به همین دلیل، از بحث در ذات



اونهی اکید شده است: «وَإِنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى» (نجم ۵۳ / ۴۲) (شماره ۴، ص ۴۹) این امر در خصوص صفات حق متعال هم جاری است. به عنوان مثال می خوانیم: نحوه بصیر بودن خدای تعالی بر ما معلوم نیست و به آفریدگان نتوان قیاس کرد و داخل در حوزه «السدد المضروبة دون الغیوب» است. (شماره ۵، ص ۱۳۳)

به همین جهت، گفته می شود:

از اینجا دانسته می شود که کوششها یی که فلاسفه در بحث علم ذاتی حق تعالی کرده‌اند، همه بسی مورد است... همچنین سایر فلاسفه که وجوده دیگری ارائه کرده‌اند، همه بیهوده، بلکه ممنوع است و مصادق «اقتحام در سدد مضروبة دون الغیوب» است. (شماره ۴، ص ۵۹)

یعنی ناشناخته بودن در مورد افعال حق تعالی هم صادق است. « فعل حق - جل جلاله - به افعال ما قیاس نمی شود... لهذا در نحوه صدور فعل از خدا نیز نمی توانیم بیندیشیم.» (شماره ۵، ص ۱۳۴)

پس در نظریه عرضه شده در این مقالات، خدای متعال در ذات، صفات و افعال خود ناشناخته است و باید چنین باشد و این نتیجه همان اصل عدم مشابهت است. ۳. اما طرف دیگر مسئله، کسانی‌اند که به تعطیل افتاده‌اند. در این نظریه، اینها همان قائلان به اشتراک لفظی معروفی شده‌اند که می‌گویند:

الفاظی که بر خدا و خلق اطلاق می‌شود، نمی‌تواند به یک معنی اطلاق شود. مثلاً عالم در خدا معنایی دارد غیر آن آن معنا که در خلق است؛ همچنین لفظ قادر و حی و حکیم و هر لفظ دیگر. (شماره ۶، ص ۱۱)

کسانی که برای صفات الهی معانی سلبی قائل‌اند نیز داخل در همین گروه اهل تعطیل‌اند. منظور کسانی‌اند که می‌گویند:

وقتی می‌گوییم خدا عالم است، بدان معنی است که: لیس بجاهل؛ وقتی می‌گوئیم قادر است، یعنی: لیس بعاجز. (شماره ۶، ص ۱۲)

در این مقالات، قول به اشتراک لفظی به ابوالحسن اشعری نسبت داده شده و



بیان شده که این قول در قرن یازدهم توسط قاضی سعید قمی به تبع استادش مولی رجیلی تبریزی دویاره زنده شده است. (شماره ۶، ص ۱۲) آنگاه در پایان بحث در مورد این گروه، با قاطعیت حکم شده است که:

مرحوم میرزا مهدی اصفهانی - قدس سرّه - و تلامذه‌اش در این بحث، متأثر از سخنان قاضی سعید بوده‌اند. (شماره ۶، ص ۱۷)

و برای تأیید این نظر، عباراتی از مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی نقل گردیده و در مقام قضایت، حکم به وجود تهافت در آنها شده است. (شماره ۶، ص ۱۸)

۴. مبرّا بودن از هر نقص به عنوان اصل دوم در بحث توحید، برای ردّ اهل تشبيه مطرح شده (شماره ۴، ص ۴۹) و آیاتی از قرآن که وصف کمال برای خدای - عزّ و جلّ - می‌کند، در همین راستا تفسیر شده است. (شماره ۴، ص ۵۰)

توضیح این مسئله بیشتر در مقاله دوم و سوم آمده است. در آنجا مفاهیمی که در خلاّق با لوازم جسمانی مقرّون است، با تجرید، قابل نسبت دادن به حق تعالی دانسته شده است. (شماره ۵، ص ۱۲۸) این تحرید صرفاً از اوصاف و کیفیّات جسمانی است و گرنه:

صفاتی که قرآن کریم برای خدای متعال ذکر می‌فرماید، او را مانند مخلوقات محلود نمی‌کند. (شماره ۵، ص ۱۲۸)

آری اگر برای آن صفات در مورد خلاّق، کیفیّات جسمانی و حدودی باشد، در مورد خدای تعالی آن کیفیّات و خصوصیّات، نفی می‌شود و مثلاً اگر او را به علیم بودن و قدیر بودن وصف کنیم، از داشتن اعصاب و عضلات تنزیه می‌کنیم. (شماره ۵، ص ۱۲۸)

با همین دیدگاه در توضیح جملات امیر المؤمنین علیه السلام در خطبه اول نهج البلاغه «فن وصف الله سبحانه فقد قرنه...» آمده است:

این جملات صفاتی را که در مخلوقات دیده می‌شود، یعنی صفات جسمانی (همچون رنگ و سایر خصوصیّات) از خدای متعال نفی می‌کند و

به اوصافی که در قرآن کریم آمده - مانند علیم و قدیر - نظر ندارد. (شماره ۵، ص ۱۳۰)

نیز در نتیجه گیری از این سخنان آمده است:

خلاصه سخن اینکه در شناخت خدای متعال لازم است [او را] از همه تعبیرات مختصه اجسام (مانند مورد اشاره قرار گرفتن...) تنزیه کنیم.» (شماره ۵، ص ۱۳۱)

آنگاه در پایان این بحث، دفع دخل مقدّری صورت گرفته و توجه داده شده که اطلاق صفاتی بر خدا که از طریق تجرید مورد نظر به دست می‌آید، به تشبیه او با خالق منجر نمی‌شود. دلیل این امر آن است که ملاک مشابهت و مماثلث، اشتراک در اطلاق مفاهیم ماهوی است از مقولات ثانیهٔ فلسفی. البته در این نظریه، از به کار بردن اصطلاحات فلسفی در بحث مورد قبول خود احتراز شده، ولی توضیح داده شده در این خصوص، دقیقاً منطبق بر اصطلاحی است که بیان شد. (شماره ۶، ص ۱۷) ۵. به این ترتیب، از دیدگاه این مقالات، بر اساس اصل دوم (میرا بودن از هر نقص) قول به تعطیل نفی می‌شود، بدون آنکه تشبیهی لازم آید. البته در ابتدای مباحث این نظریه، در کنار دو اصل مزبور، اصل سومی هم تحت عنوان «توقیفیت اسماء» مطرح شده که شرح و بررسی آن را به نوشتار دیگری موكول می‌کنیم. فعلاً براساس چکیده و عصاره‌ای که از چهارچوب کلی نظریهٔ مطرح شد، به بررسی و نقد آن می‌پردازیم. این بررسی ما را در بحث درباره اصل سوم مورد نظر این مقالات یاری خواهد کرد.

نقد و بررسی ابعاد عقلی نظریه

۱. توجه به جایگاه انحصاری عقل در مباحث

به عنوان مقدمه‌ای لازم برای ورود به بحث، باید به جایگاه منحصر به فرد عقل در مباحث اعتقادی، به خصوص مبحث توحید، توجه داشت. گرچه غرض

توضیح روش اهل بیت علیهم السلام در مورد توحید و معرفت خداست، اما در فهم و تفسیر این ادله نقلی، احکام قطعی عقل جایگاه بی بدیلی دارد. مقصود ما از عقل، احکام بدیهی عقلی است که آنها را مستقلات عقلی می نامیم؛ نه تئوریها و فرضیه های فلسفی که صرفاً خود فلاسفه ادعای عقلی بودن آنها را دارند. معتقدیم که مباحث اعتقادی نقلی - و در رأس آنها توحید - به طور کامل، با اساس و پایه عقلی هماهنگی دارد و به همین دلیل، اگر بدون هیچ گونه پیش فرض و ذهنیت قبلی، به قرآن کریم همراه با مجموعه احادیث اهل بیت علیهم السلام رجوع کنیم و چیزی را از خارج به آنها ضمیمه نکنیم، در تشخیص مستقلات عقلیه اشتباه نخواهیم کرد و از خطا در شناخت احکام عقلی مصون خواهیم ماند. بنابراین، عقل و نقل هر کدام به نحوی، در بهره بردن صحیح از دیگری مؤثرند.

اما آنچه استنباط صحیح از کتاب خدا و سخنان اهل بیت علیهم السلام را مشکل ساخته، وجود یکسری پذیرفته شده های قبلی است که در بسیاری اوقات، نزد شخص، به عنوان احکام عقلی، مسلم و قطعی تلقی می شود و همین امر حجابی در برداشت از آیات و روایات می گردد. به همین دلیل، برای رسیدن به یک نتیجه روشی و مقبول، و اسناد آن به قرآن و احادیث، خوب است جنبه های عقلی بحث تا حد ممکن شکافته شود و از این طریق، موانع فهم صحیح از ادله نقلیه برطرف گردد. بر این اساس، می کوشیم تا بررسی و نقد خود را بر محور یافته های عقل روشن و بدیهی که هر عاقلی آن را تصدیق می کند، عرضه کنیم و سپس به استنباط از آیات و روایات پردازیم. به همین جهت، در این نوشتار صرفاً مباحث عقلی را طرح می کنیم و شواهد نقلی آن را به نوشتار بعدی - ان شاء الله - موكول می نماییم.

۲. لزوم مقایسه بین نظریه مورد بحث با دیدگاه فلاسفه

اصل اولی و محوری بحث که مبنای مقالات مورد نظر بوده، یعنی «اصل نفی حدّین» کاملاً صحیح و مقبول است. اینکه معرفت خدا باید بین دو حدّ تعطیل و

تشبیه باشد، هم از جهت عقلی و هم براساس ادله نقلیه، متقن و غیرقابل تردید است. آنچه مورد نقد و اشکال ماست این است که در این نظریه به منظور پرهیز از سقوط در وادی تعطیل، مسیر نفی تشبیه به طور ناقص طی شده و به همین دلیل عملاً به تشبیه گرفتار شده است.

نکته مهم این است که در مقالات مذکور هرجا که عقیده فلاسفه نقد شده، مطلب با استفاده از اصطلاحات فلسفی بیان شده؛ اما در مواردی که به گمان ما همان مضامین فلسفی مورد استفاده و تأیید قرار گرفته، اصطلاحات فلسفی استعمال نشده است. البته این کار فی نفسه هیچ اشکال و ایرادی ندارد، ولی اگر در این دو فضایکسان عمل می شد، خوانندگان مواضع اعتقادی نظریه را در مقایسه با دیدگاههای فلسفی بهتر تشخیص می دادند و نقاط اشتراک و تفاوت آنها را خوب درمی یافتد. اکنون هم کسانی که با مباحث فلسفی - بخصوص فلسفه صدرایی - عمیقاً آشنا هستند، می توانند این امر را تشخیص دهند.

مقایسه این نظریه با دیدگاههای فلاسفه از این جهت لازم است که در فلسفه صدرایی اصول و پایه هایی مفروض و مقبول دانسته شده که التزام به آنها یکسری نتایج قهری و ضروری به دنبال می آورد و کسی که به یکی از آن اصول تن می دهد، باید به لوازم آن هم ملتزم گردد. به گمان ما در این مقالات، با آنکه برخی از اصول فلسفی به صراحة رد شده، اما بعضی از مبانی آنها به طور کامل پذیرفته شده است. هر مبنایی لوازم و نتایجی دارد که عقلاً از آن، لازم می آید و نمی توان مینا را پذیرفت، ولی نتایج ضروری آن را نپذیرفت. جالب اینجاست که خود فلاسفه (صدرایی) به نتایج مبانی پذیرفته شده خود ملتزم شده اند، ولی این مقالات، در عین پذیرش عملی مینا به برخی از لوازم آن ملتزم نشده است.

این است که روشن کردن برخی مبانی فلسفی مقالات مذکور مفید و بلکه لازم است. البته ادعای ما این نیست که هرچه در فلسفه مقبول تلقی شده، صحیح



نیست؛ اما چون این نظریه در کلیت خود موضع ضد فلسفی صریحی دارد، باید نقاط مشترک آن با فلاسفه کاملاً روشن شود تا نتایج نامطلوب آن مبنای فلسفی در این نظریه هم آشکار گردد.

۳. تعریف و تفسیر انحصاری فلاسفه از علم

یکی از مبناهایی که در فلسفه صدرایی مفروض گرفته شده، تعریفی است که از «علم» عرضه شده و تقسیم‌بندی خاصی است که در مورد آن پذیرفته شده است. در فلسفه، علم را به طور کلی، به دو قسم حصولی و حضوری منحصر دانسته و خارج از این دو قسم را جهل تلقی کرده‌اند. علم حصولی همان است که گفته می‌شود: «العلم هو الصورة الحاصلة من شيء عند العقل» و سپس آن را به «تصوّر» و «تصدیق» تقسیم می‌کنند. فلاسفه این تقسیم (حصولی و حضوری) را جامع همه اقسام علم و معرفت می‌دانند و آن را شامل معرفت بشر نسبت به خالق خویش هم می‌انگارند.

البته در تطبیق این دونوع علم بر معرفت به خدا، دچار مشکل شده، مجبور می‌شوند که هریک از آن دو قسم را به «من و وجه» (یا مِن و وجه) و «به کنه» تقسیم کنند و تنها «معرفت من و وجه» را نسبت به خداوند مطرح نمایند؛ اما به هر حال، خارج از این دوگونه علم را جهل می‌شمارند.

یکی از فلاسفه شارح حکمت متعالیه که به روشنی، اصطلاح «بوجه» و «بکنه» را مطرح ساخته «ملا عبدالله زنوی» از فلاسفه قرن ۱۳ هجری و از اعاظم تلامذه آخوند ملاعلی نوری است. ایشان در کتاب خود به نام «اللمعات الإلهية» پس از تقسیم علم به حصولی و حضوری، هرکدام از آنها را دونوع دانسته است: بوجه و بکنه.

اجمال سخن ایشان در مورد علم حصولی این است که اگر صورت تمام ذات یا ذاتیات شیء در ذهن مدرک حاصل شود، علم حصولی بکنه خواهد بود؛ مانند



صورت حیوان ناطق که تمام ذاتیات انسان است. اما اگر صورتِ صفتی و خاصه‌ای از خواص شیء در ذهن مدرک حاصل شود، علم نسبت او بوجه می‌شود؛ مانند حصول صورت ضاحک و کاتب از آن جهت که صفتی و خاصه‌ای از خواص انسان‌اند. (زنوزی، ص ۸۳)

براساس این اصطلاح، نسبت به هر چیزی دوگونه علم حصولی متصور است: اگر ذاتیات آن چیز را تصور کنیم، می‌گویند که آن را شناخته‌ایم و علم مانسبت به آن «بالکنه» خواهد بود و در صورتی که تنها یکی از خواص و اوصاف آن را تصور کنیم، در واقع، وجهی از وجود آن شیء را شناخته‌ایم و شناخت وجه یک شیء معادل با شناخت آن شیء بوجه خواهد بود.

با این ترتیب، کسی که انسان را به «حیوان ناطق» بشناسد، معرفتش به انسان بالکنه است. این‌گونه معرفت را «اكتناه» (یعنی رسیدن به کنه شیء) می‌نامند. اما اگر صرفاً ضاحک بودن انسان را بداند، در واقع، تنها وجهی از وجوده او را شناخته است. چنین شناختی معرفت بوجه نامیده می‌شود. زنوزی درباره تقسیم علم حضوری به بالکنه و بالوجه هم توضیحاتی آورده است که چون محل بحث‌ما نیست، از نقل و توضیح آن صرف نظر می‌کنیم.

این معنا از علم حصولی -که توضیح داده شد- در بیانات عموم فلاسفه صدرایی آمده است. کسانی هم که به این تعبیر تغوه نکرده‌اند، مفهوم آن را در سخنان خود عیناً به معنایی که ذکر شد، آورده‌اند.

۴. بیان فلاسفه صدرایی در لزوم و چگونگی تصور خدا
ملاصدرا در بیان چگونگی معرفت خداوند، دقیقاً همین معنا را آورده است. ایشان در کتاب اسفار، عبارت امیرالمؤمنین علیهم السلام را در نخستین خطبه نهج البلاغه: «أول الدين معرفته» این‌گونه شرح می‌دهد:

إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ تَعَالَى وَ لَوْ بِوَجْهٍ، ابْتَدَأُ الْإِعْيَانُ وَ الْيَقِينُ فَإِنْ مَا

**لَمْ يُتَصَوَّرْ شَيْءٌ لَا يَكُنْ التَّصْدِيقُ بِوُجُودِهِ. وَهَذَا قِيلُ: مَطْلُبُ «مَا» الشَّارِحة
مَقْدَمٌ عَلَى مَطْلُبِ «هَلْ» كَتَقْدِمَ البَسِيطَ عَلَى الْمَرْكَبِ.** (شیرازی، ج ۶، ص ۱۳۶)

مالحظه می شود که از نظر صاحب کتاب اسفار، مراد امیرالمؤمنین علیه السلام از معرفت خداوند -که پایه و اساس ایمان شمرده شده- تصور بوجهی از ذات اقدس باری تعالی است و دلیلی که او برای پایه بودن چنین تصوری از خداوند می آورد، این است که اگر هیچگونه تصوری از یک شیء نتوان داشت، وجود او را هم نمی توان تصدیق کرد؛ فلذاتنها راه تصحیح ایمان و اعتقاد به خداوند (که همان تصدیق اوست) قائل شدن به امکان تصور اوست.

شارحان فلسفه ملاصدرا نیز در این بحث، دقیقاً راه او را طی کرده‌اند. به عنوان مثال، مرحوم علامه سید محمدحسین طباطبائی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم فصلی را تحت عنوان «ما خدا را چگونه تصور می‌کنیم؟» منعقد کرده‌اند که در آن چگونگی تصور بوجهی را از خداوند توضیح داده‌اند. مرحوم شهید مطهری نیز در پاورقیهای همان قسمت که سخنان استاد را به طور کامل و روشن، شرح و بسط داده‌اند، بحث خود را در این خصوص چنین آغاز کرده‌اند:

بشر می‌خواهد به خدا معتقد گردد و به او معرفت پیدا کند. اولین پرسشی که به میان می‌آید، این است که آیا بشر قادر است خدا را تصور کند تا بدو معتقد گردد یا نه؟ زیرا اعتقاد تصدیق است و تصدیق فرع بر تصور است و اگر تصور خدا غیرممکن باشد، تصدیق و اعتقاد به او نیز غیرممکن خواهد بود. (طباطبائی، ج ۵، پاورقیهای ص ۹۹)

روشن است که از نظر مرحوم مطهری عدم امکان تصور خدا منتهی به تعطیل و نفي اعتقاد به او می‌شود. ایشان معتقدند که:

در کلمات ائمه اطهار و مخصوصاً امام الموحدین امیرالمؤمنین علیه السلام نیز جمله‌هایی دیده می‌شود که در ابتدا به نظر می‌رسد، طرفدار تعطیل و تعبد در معارف الهی می‌باشند و هرگونه مداخله عقل را در ساحت معارف الهی



ناروا می‌شمارند. (همان، ص ۱۰۰)

سپس برخی از این شواهد را ذکر کرده‌اند؛ از جمله:

در خطبۀ اول نهج البلاغه می‌فرماید: «الذی لا يدركه بُعد الهم و لا يناله
غَوْصُ الْفَطْنِ...» در بعضی از آثار دینی آمده است: «احتجب عن العقول
كما احتجب عن الابصار.» (همان، ص ۱۰۰) در خطبۀ ۴۹ نهج البلاغه
می‌فرماید: «لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صَفَتِهِ وَلَمْ يَحْجِبَا عَنْ وَاجْبِ
مَعْرِفَتِهِ»؛ یعنی: عقلها را اجازت نداده که حدود صفات او را مشخص
کنند، اما در عین حال، آنها را از مقدار لازم معرفت ممنوع نساخته است و
پرده‌ای میان عقول و آن «مقدار واجب» قرار نداده است. (همان،
ص ۱۰۱-۱۰۰)

جمع‌بندی مرحوم مطهری از مجموع بحث عقلی و نقلی در این خصوص،
چنین است که:

آنچه عقلاً و نقاً ممنوع دانسته شده، دسترسی عقل به کنه معرفت باری
تعالی است که «اکتناه» نامیده می‌شود؛ اما آنچه ممکن و بلکه لازم و واجب
می‌باشد، تصور بوجه از آن ذات مقدس است. تصور خداوند از نوع تصور
ماهیّات نیست تا لازم آید ذهن قبلاً بر فرد و مصادق آن از راه حواس
ظاهره یا باطنه رسیده باشد تا بتواند آن را تخیل و سپس تعقل نماید؛ بلکه
این تصور از نوع تصور آن سلسله معانی و مفاهیم است که «معقولات ثانیه»
فلسفی نامیده می‌شود؛ از قبیل مفهوم «وجود»، «وجوب»، «قدم»، «علیت»
و امثال اینها... تصور خداوند از ناحیه ترکیب چند مفهوم از این مفاهیم یا
یکی از این مفاهیم با مفهومی از نوع ماهیّت صورت می‌گیرد؛ از قبیل
مفهوم «واجب الوجود»، «علت نخستین»، «خالق کل»، «ذات ازلی»، «کمال
مطلق» و امثال اینها. اینها اختصاص به خداوند ندارد؛ تصور ما درباره ماده
اولی جهان نیز از همین قبیل است. ما تصوری از ماهیّت و ذات و کنه ماده
اولی جهان نداریم؛ ولی او را به عنوان ماده اولی که یک عنوان انتزاعی و
ثانوی است تصور می‌کنیم و احياناً برهان بر وجودش اقامه و وجودش



راتصادیق می‌کنیم. پس ما خدا را هم تصور می‌کنیم و هم تصور نمی‌کنیم.
ما او را تحت یک عنوان عام انتزاعی از قبیل «خالق کل» تصور می‌کنیم، اما
کنه ذاتش را تصور نمی‌کنیم. (همان، ص ۱۰۳-۱۰۴)

۵. قرابت راه خداشناسی در نظریه مورد بحث با راه فلاسفه

به نظر می‌رسد که علی‌رغم موضع ضد فلسفی مقالات مورد بحث، طریقی که در آنها طی شده، دقیقاً راهی است که مرحوم مطهری به تبع استاد خود علامه طباطبایی بر مبنای اصول فلسفه صدرایی طی کرده‌اند. در این طریق، آنچه مسلم انگاشته شده، این است که «معرفت» یعنی «تصوّر ذهنی»؛ بنابراین اگر هیچ‌گونه تصوّری از خداوند ممکن نباشد، معرفت و اعتقاد به او نیز امکان‌پذیر نخواهد بود. نخستین ایرادی که بر این نظریه وارد می‌باشد، دقیقاً در همین نقطه است. سؤال این است که چه دلیل عقلی یا نقلی بر این فرض وجود دارد؟ چگونه می‌توان ثابت کرد که معرفت یک شیء صرفاً از طریق تصوّر آن حاصل می‌شود؟ البته فلاسفه علم و معرفت را به حصولی و حضوری تقسیم کرده و برخی از آنان معرفت خداوند را به علم حضوری هم ممکن دانسته‌اند.

اما چون در این نظریه، بحثی از علم حضوری نسبت به خداوند به میان نیامده است، ما سؤال خود را به علم حصولی اختصاص می‌دهیم. آیا دلیلی بر حصر معرفت در صورت ذهنی داشتن از یک شیء وجود دارد؟ ممکن است مطلب بدیهی تلقی شده باشد، اما با رجوع به وجودانهای افراد عاقل بطلان این تلقی روش می‌گردد.

ما در اینجا دوگونه بحث داریم: یکی درباره علم و معرفت به طور کلی و دوم در خصوص معرفت به خداوند عز و جل. در بحث اول، معتقدیم که اصولاً هیچ علم و معرفتی از سنخ تصوّر و فکر نیست و این امر اختصاص به معرفت خدای سبحانه ندارد. نتیجه این بحث آن است که آنچه فلاسفه علم حصولی نامیده‌اند، خود «علم»

نیست؛ بلکه یکی از انواع «معلومات» ماست و برای ایشان خلط میان «علم» و «علوم» صورت گرفته است. البته ما در این نوشتار وارد تشریح و توضیح این بحث نمی‌شویم و علاقه‌مندان را به برخی از منابع موجود در این بحث ارجاع می‌دهیم.
 (نک: بنی‌هاشمی، گوهر قدس معرفت؛ همو، کتاب عقل)

بحث دوم که آن را در اینجا ذکر می‌کنیم، این است که هرچند معرفت مانسبت به اشیاء به تصوّر ذهنی داشتن از آنها نیست، اما پس از تحقیق معرفت، امکان تصوّر برخی از آنها وجود دارد. در مورد خدای -عزّ و جلّ - چنین امکانی هم وجود ندارد؛ یعنی نه تنها معرفت پروردگار از طریق تصوّر ذهنی نسبت به ذات مقدّسش نمی‌باشد، بلکه اصولاً هیچ‌گونه تصور مطابق با واقعی از آن ذات قدوس - حتی پس از معرفت او - هم امکان ندارد. بنابراین اگر کسی در بحث اول ما ایراد و مناقشه‌ای داشته باشد و معرفت مخلوقات را به تصوّر ذهنی از آنها بداند، اما در خصوص معرفت خدا نمی‌تواند به چنین چیزی قائل شود؛ چون اصولاً ذات مقدس ربوی قابل تصوّر نمی‌باشد (دقیقت فرمایید).

ما این مطلب را هم عقلاً می‌توانیم اثبات کنیم و هم با استفاده از ادلهٔ نقلی. از جنبهٔ عقلی، می‌توان گفت که اگر کسی حقیقتاً خداوند را شبیه به مخلوقات نداند و هرگونه مسانخت و مشابهت بین خدا و خلق را مُحال بشمارد، به سادگی، تصدیق می‌کند که امکان تصوّر خداوند وجود ندارد. کسانی که خواسته‌اند برای خدا صورت ذهنی درست کنند و آن تصوّر را معرفت بوجه خدا قرار دهند، در واقع، به نوعی شبیه گرفتار آمده‌اند، بدون آنکه خود توجه داشته باشند. این مطلب با بررسی آنچه فلاسفه‌ای نظری مرحوم علامه طباطبائی و استاد مطهری تحت عنوان «چگونگی تصوّر خدا» آورده‌اند، قابل اثبات است.

ما پیش از ورود به طرح و نقد مباحث فلاسفه، آنچه را نظریهٔ مورد بحث در چگونگی تصوّر خدا بیان کرده، مطرح می‌کنیم و پس از بررسی و نقد آن به بیان

دیدگاه فلسفی می‌پردازیم. با مقایسه میان این نظریه و دیدگاه فلاسفه روشی می‌شود که آنچه در این مقالات آمده است، بیان دیگری از آراء فلاسفه صدرایی می‌باشد و هر دو دیدگاه مبتلا به یک اشکال عقلی هستند و آن مشابهت میان خدا و خلق است. این در حالی است که در این مقالات، تصریح بر اصل عدم مشابهت شده است؛ بنابراین انتظار این بوده که بیان این نظریه خالی از اشکال وارد به سخنان فلاسفه باشد؛ ولی برخلاف این انتظار، نوع طرح مسئله در آن، در مقایسه با آراء فلسفی اشکال پذیرتر به نظر می‌رسد (این مدعای پس از طرح آراء فلسفی و مقایسه آنها با دیدگاه نویسنده در مقالات بعدی روش می‌گردد).

ع. لزوم تجرید اختصاص به اوصاف جسمانی ندارد

همان‌طور که در چکیده مقالات توضیح دادیم، صاحب این نظریه معتقد است که مفاهیمی که به مخلوقات نسبت داده می‌شود، به شرط تجرید از لوازم و صفات جسمانی، بر خدای متعال قابل اطلاق‌اند. بر این امر تصریح و تأکید شده که این تجرید صرفاً از خصوصیات جسمانی است؛ بنابراین وقتی می‌خواهیم صفاتی همچون سمیع و بصیر یا علیم و قدیر را -که در قرآن برای خداوند به کار رفته است- بر ذات خدای متعال اطلاق کنیم، کافی است کیفیات و خصوصیات جسمانی آنها را که در عالم مخلوقات است، نفی کنیم و مثلاً در مورد سمیع و بصیر، جارحه و ابزار داشتن رانفی کنیم و در مورد علیم و قدیر، داشتن اعصاب و عضلات رانفی نماییم.

(شماره ۵، ص ۱۲۸ و ۱۳۱)

علّت اینکه بیش از این حدّ از تجرید، لازم دانسته نشده، پرهیز از فروغ‌گنیدن به ورطه تعطیل می‌باشد. سؤالی که در اینجا باید از صاحب این نظریه پرسید، این است که: به چه دلیل صفات مخلوقات را از خصوصیات جسمانی شان تجرید می‌کنید و بدون این تجرید، اطلاق آنها را بر خدای متعال جایزن نمی‌شمارید؟ آیا جز این است که اوصاف جسمانی دال بر ویژگی مخلوقیت‌اند و چون عقلاً بین خدا و

خلق هیچ شباهتی نیست، پس نمی‌توان صفتی را که ویژگی مخلوقیت دارد به خالق نسبت داد؟ حال سخن در این است که اگر چنین است - و باید باشد - پس هر وصف دیگری هم که ویژگی مخلوقیت است، به همین دلیل باید از خدا نفی گردد. آیا ویژگی مخلوقیت تنها اعصاب و عضلات داشتن است؟! به طور کلی، آیا خصوصیتی در مخلوقات هست که ویژگی مخلوقیت نداشته باشد؟! به تعبیر دیگر آیا می‌توان در مخلوقات چیزی یافت که نشان مخلوقیت بر آن نباشد؟

به عنوان مثال، همان علم و قدرتی را که مثال زده شده است، توضیح می‌دهیم. علم و قدرتی که ما در بشر سراغ داریم، چگونه است؟ صرف نظر از ابزار و جارحه داشتن، هر آنچه ما آن را مصدق علم خود می‌شماریم، دارای خصوصیت «بالغیر بودن» است؛ یعنی همه علومی که در مخلوقات وجود دارد (چه حصولی و چه حضوری، چه کم و چه زیاد، چه آن را مجرّد بنامند و چه نامند) یک ویژگی مشترک دارد و آن عبارت است از ذاتی و مستقل نبودن. هر علمی که ما در خود سراغ داریم، می‌یابیم که از خودمان نیست؛ بلکه به ما داده شده است. پس نمی‌توانیم آن را ذاتی خود بدانیم. به عبارت دیگر، هیچ یک از علمهای ما بالذات نمی‌باشد و ما در داشتن آن متکی بر غیر خودمان هستیم. همین طور است قدرت بشر. ما به خود هیچ قدرتی نداریم. هیچ یک از قدرتهای ما از ماناشی نمی‌شود؛ بلکه آن را دیگری به ما داده است.

این خصوصیت (وابسته به غیر بودن و ذاتی نبودن) از روشن‌ترین نشانه‌های نقص و مخلوقیت همه اوصافی است که در مخلوقات می‌بینیم. بنابراین، ویژگی مخلوقیت در مخلوقات بسیار فراتر از اعصاب و عضلات داشتن (نفی جوارح و...) است که مورد تأکید این نظریه می‌باشد. البته در روایات هم این تصریح وجود دارد و اگر قرار است که طبق اصل «میرا بودن از هر نقص» هر خصوصیتی را که دال بر نقص مخلوقات است، از خدای متعال نفی کنیم، پس نمی‌توانیم علم و قدرتی که

در خود می‌یابیم صرفاً با تجربه از خصوصیات جسمانی مورد نظر مقالات (از قبیل ابزار و جارحه داشتن) بر خداوند اطلاق نماییم. مگر فقط عضلات و اعصاب داشتن نقص است؟ دقت شود که روایات نیز در عین تنزیه خداوند از اوصاف جسمانیت، او را از کلیه اوصاف مخلوقی هم تنزیه و تجربه می‌کنند.

حقیقت این است که ما در مخلوقاتی همچون انسان دوگونه صفت می‌شناسیم: برخی از صفات را صفات نقص و برخی دیگر را صفات کمال می‌شماریم. جسم داشتن و محدود به مکان بودن از قبیل گروه اول هستند و علم و قدرت داشتن از نوع دوم. نقص و کمال بودن این دو دسته صفات برای انسان که یک مخلوق است، معنا پیدا می‌کند؛ ولی هر دو گروه در خصوصیتی که آن را «بالغیر بودن» و «ذاتی نبودن» نامیدیم، مشترک هستند. این نظریه تنزیه خداوند را صرفاً از صفاتِ گروه اول لازم می‌داند، در حالی که به دلیل اصل عدم مشابهت که خود بر آن تأکید ورزیده، باید تنزیه را به صفاتِ گروه دوم هم تعمیم داد.

بنابراین، معنایی از تنزیه که در حق خدای متعال روا و لازم شمرده شده، ناقص و ناکافی به نظر می‌رسد و همان‌طور که گفته شد، پرهیز از افتادن به ورطه تعطیل، علت اصلی این امر می‌باشد. منشأ این پرهیز نیز چیزی نیست جز حصر معرفت خداوند به علم حصولی (به اصطلاح فلاسفه) که همان تصور ذهنی داشتن از ذات مقدس باری تعالی است و نگرانی از اینکه اگر هیچ گونه تصوری از خداوند نتوان داشت، به طور کلی، باب معرفت مسدود می‌گردد.

۷. تصدیق بلا تصور ممکن است

به نظر می‌رسد که کلید حل معمما در توجه به یک واقعیت وجودی است و آن امکان داشتن باور و اذعان به یک امر بدون تصور آن است. اگر به این امر که بیان آن خواهد آمد، توجه شود، تصدیق خواهد شد که هیچ مشکل و نقصی در بحث پیش نمی‌آید؛ بلکه برعکس، تنها با این نگرش جدید است که هر دو اصل مورد نظر

(اصل عدم مشابهت و اصل مبراً بودن از هر نقص) به طور کامل رعایت می‌شوند. معلوم نیست فرض تساوی معرفت با تصوّر از کجا و به چه دلیل آمده که چنین مسلم و بدیهی انگاشه می‌شود. تمام این نظریه این است که اگر تصوّر را در مورد خدای متعال نفی کند، به محدود «تصدیق بلا تصوّر» گرفتار می‌آید که در کلام شهید مطهّری هم آمده بود. ولی آیا واقعاً چنین است؟ هرکس برای چند لحظه در این خصوص تأمل کند، به راحتی، خلاف آن را اذعان می‌کند؟ ما وجود بسیاری از امور را در خود اقرار و اذعان می‌کنیم، بدون آنکه تصوّری از آنها در ذهن بیاوریم. به عنوان مثال، وقتی کسی درد می‌کشد، آیا در همان وقت وجود درد را اذعان و تصدیق نمی‌کند؟ دقّت شود که واقعیّت درد مورد نظر است نه فکر و صورت ذهنی آن. برای اینکه کسی در حال درد کشیدن وجود آن را تصدیق کند، هیچ احتیاجی به تصوّر کردن آن ندارد. البته ممکن است درباره همین واقعیّت خارجی فکر کنیم؛ یعنی آن را در ذهن خود مواجه هستیم نه خود آن. خود درد واقعیّت خارجی آن است که بدون هیچ‌گونه تصوّری و بی دخالت ذهن، وجودش را تصدیق می‌کنیم. اما اگر فکر کنیم و آن‌گاه تفسیرهای ذهنی را که شامل موضوع و محمول و نسبت بیان آن دوست، تشکیل دهیم، در آن صورت تصدیق ما هم ذهنی می‌شود؛ ولی سخن ما در این فرض نیست، این وقتی است که ما یک گزارش فکری از واقعیّت خارجی تهیّه می‌کنیم. اما صرف نظر از گزارش فکری دادن، حقیقت این است که ما پیش از آنکه اموری و جدانی همچون درد را تصوّر کنیم، واقعیّت آنها بدون وساطت هیچ تصوّری برایمان مکشوف و معلوم شده است و تصدیق مورد بحث مربوط به همین واقعیّت و جدانی می‌شود.

این تعبیر از تصدیق، البته در اصطلاح منطقیّین و فلاسفه، تصدیق نامیده نمی‌شود. آنها تصدیق را در کنار تصوّر از اقسام علم حصولی می‌شمارند و می‌گویند: «العلم إن كان إذاعاناً للنسبة فتصديق و إلا فتصوّر». (یزدی، ص ۱۴) و مرادشان

از علم که آن را مقسم تصور و تصدیق قرار داده‌اند، همان است که گفته‌اند: «العلم هو الصورة المعاصلة من الشيء عند العقل.» (البته مرادشان از عقل همان ذهن است که کارش صورت ذهنی دادن اشیاء می‌باشد).

ملاحظه می‌شود که تصدیق مورد نظر فلاسفه خود نوعی صورت ذهنی است، در حالی که ما از تصدیقی سخن می‌گوییم که حقیقت آن، صورت واقع در ذهن نیست و این‌گونه تصدیق در همه انسانها به وفور یافت می‌شود. هر انسانی در امور وجودانی از قبیل درد، محبت، شوق، اختیار و... چنین تصدیق‌هایی را می‌یابد. ناگفته نماند که برخی از فلاسفه خواسته‌اند همین امور را در قالب «علم حضوری» (با تعریف و اصطلاح خاص خودشان) بگنجانند؛ اما حقیقت این است که این‌گونه امور وجودانی نقض‌کننده قالبهای پیش‌ساخته فلسفی در معرفت است و اصولاً «وجودان» ربطی به علم حضوری مورد ادعای فلاسفه ندارد که این بحث در مجال مناسب خود طرح و بحث می‌شود. (نک: رحیمیان، مسئله علم)

به هر حال، چه علم حضوری مصطلح فلاسفه با وجودان تطبیق بکند و چه غیر از آن باشد، مهم این است که ما می‌توانیم به وجود واقعیت‌هایی اذعان و اعتراف کنیم بدون آنکه آنها را تصور نماییم. مراد ما از تصدیق بلاتصور همین‌گونه از اقرار و اذعان‌هاست. حال که چنین است، در مورد تصدیق به وجود خدای متعال هم مشکلی پیش نمی‌آید. لذا با نفی تصور از خداوند عز و جل (که به معنی نفی معرفت نیست)، به تعطیل نخواهیم افتاد.

البته در جای مناسب خود بحث می‌شود که وقتی از وجودان خداوند سخن می‌گوییم، هیچ شباهتی بین آن و وجودان سایر امور (مخلوقات) قائل نیستیم؛ مثلاً هیچ‌گاه وجودان خداوند را مانند وجودان درد نمی‌دانیم؛ اما وجودان هر دو (خدا و خلق) بدون نیاز به تصور ذهنی از آنها ممکن و بلکه محقق است. بنابراین، تنها وجه مشترک در این دو‌گونه وجودان، این است که هیچ کدام دارای صورت فکری و ذهنی نیستند. این وجه مشترک، چون در یک وجه سلبی است، مستلزم هیچ شباهتی بین

یا اینکه:

ادراک ما در مورد خدای متعال، این است که او موجودی است مغایر همه اشیایی که ما می‌توانیم بشناسیم و احکام این اشیاء -که از جمله آنها فرض کثرت و تعدد است -بر او جاری نمی‌باشد. (شماره ۴، ص ۴۹)

خدا و خلق نیست و با تباین میان آنها سازگار می‌باشد.

تا اینجا سعی کردیم تاروشن کنیم که اگر نظریهٔ مطرح شده در مقالات مورد نظر به اصل عقلی و بدیهی عدم مشابهت بین خدا و خلق ملتزم باشد، باید از قول به هرگونه صورت ذهنی (علم حصولی) از خدای متعال صرف نظر کند. ملاک تشبيه در آنچه از خدا نفی شده (خصوصیات و اوصاف جسمانی) و غیر آن (اموری همچون علم و قدرت که در مخلوقاتی مانند انسان می‌بینیم) یکسان می‌باشد. در گام بعد، واضح شد که نفی تصوّر از خدای متعال به تعطیل معرفت نمی‌انجامد، بلکه تنها چیزی که نقض می‌شود، حصر معرفت در قالب علم حصولی (به ادعای نظریه) است و این حصر نه تنها دلیل و منطقی ندارد، بلکه در تمامی امور وجودانی خلاف آن روشن است. نتیجه اینکه تصدیق بلا تصوّر (به اصطلاح فلاسفه) هیچ منع عقلی ندارد و به این معنی است که آنچه را می‌یابم، باور دارم.

۸. تنزیه خداوند باید از همه اوصاف مخلوقی باشد نه فقط اوصاف اجسام

در اینجا پیش از ادامه بحث، لازم است به دو اعتراض مقدّر پاسخ دهیم: اول اینکه ممکن است گفته شود که به این نظریه، درست توجه نشده ولذا گمان شده که تنزیه یا نفی تشبيه به صورت ناقص مطرح شده است؛ در حالی که چنین نیست. آنگاه برای اثبات این مطلب، شواهدی از عبارات مقالات شاهد آورده شود؛ به عنوان مثال:

هیچ گونه تشابه و تسانحی بین خدا و خلق نمی‌باشد و اساساً شناخت او بر مبنای مغایرت با مخلوقات است و الا آنچه مشابه مخلوقات فرض شده است، خدا نیست. (شماره ۴، ص ۴۷-۴۸)

همچنین:

خدای متعال هیچ‌گونه ثانی و لوتقریبی ندارد، چه آنکه او عالم بالذات است و همه خلائق جاہل بالذات می‌باشند. او غنی بالذات است و همه خلائق فقیر بالذات هستند. قال الله تعالیٰ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفَقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾. (فاطر (۳۵) / ۱۵) (شماره ۴، ص ۴۹)

از این قبیل عبارات، در هر سه مقاله به چشم می‌خورد که مطابق آنچه بیان کردیم، قابل تفسیر و توضیح‌اند. در این عبارات، مطلق شباہت بین خدا و خلق محال دانسته شده و تصریح شده که ذات مقدس ربوی با همه اشیایی که ما می‌توانیم بشناسیم و با احکام آنها مغایراست. همچنین به اینکه خداوند عالم بالذات و غنی بالذات است ولی خلائق جاہل و فقیر بالذات‌اند، اشاره شده است. در این عبارات، نفی تشبیه، مختص به اجسام و خصوصیات جسمانی نیست؛ بلکه عامّتر مطرح شده است.

سخن ما در اینجا این است که اگر مراد نظریه از تنزیه پروردگار نفی تشبیه از ذات اقدیش به همان گستردگی است که ما بیان نمودیم و ظاهر عبارات نقل شده هم گویای همان است، فهو المطلوب. بنابراین اختلافی از این جهت وجود ندارد. اما مشکل این است که برخی از عبارات دیگر در این مقالات به معنای صحیح مورد بحث قابل تفسیر نیستند. به عنوان مثال در توضیح عبارات نهج البلاعه (فن وصف الله سبحانه فقد قرنه) آمده است:

این جملات صفاتی را که در مخلوقات دیده می‌شود، یعنی صفات جسمانی (همچون رنگ و سایر خصوصیات) از خدای متعال نفی می‌کند و به اوصافی که در قرآن کریم آمده - مانند علیم و قادر - نظر ندارد. بلکه در حقیقت، مثل علم و قدرت از عنوان وصف خارج است (زیرا که این مفاهیم، حدود اشیاء را تعیین نمی‌کند و متصوّر از وصف تعیین حدود است). (شماره ۵، ص ۱۳۱)

در اینجا صرف نظر از عبارت مولا امیرالمؤمنین عليه السلام، بحث عامّتری مطرح شده





که حساب مفاهیمی همچون علم و قدرت را از اوصاف جسمانی جدا نماید و در معرفی اوصاف گروه اول، آمدن در قرآن کریم را شاخصه اصلی دانسته است. ما نسبت به این مطلب دو ایراد داریم:

یکی اینکه گفته شده: «اوصافی که در قرآن کریم آمده». آیا مگر اوصاف اجسام در قرآن برای خدای متعال به کار نرفته است؟ آیاتی نظیر: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوْى» یا «وَجْهُهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرٌ إِلَيْهِ نَاظِرٌ» یا «يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» همگی اوصافی به خداوند نسبت داده‌اند که در عالم مخلوقات، اوصاف جسم و جسمانیت به شمار می‌آیند. ما در تفسیر این آیات با توجه به اصول مسلم عقلی -از جمله عدم مشابهت خالق و مخلوق - و با رجوع به احادیث ائمّه علیهم السلام که شارح و مفسّر معصوم قرآن کریم هستند، معنایی را استنباط می‌کنیم که از همه ویژگی‌های مخلوقات به طور کلی تنزیه شده باشد. در این کار، تفاوتی بین علم و قدرت و استواء بر عرش و نظر به رب وجود ندارد. بنابراین آمدن یک صفت در قرآن، ملاکی برای جدا کردن اوصاف از هم نیست. تکمیل این بحث موکول به بحث درباره معنای صحیح توقیفیت اسماء الهی است.

ایراد دوم این است که گفته شده: مفاهیم علم و قدرت حدود اشیاء را تعیین نمی‌کنند و به همین جهت از شمول اطلاق وصف، خارج هستند. با توضیحی که در عنوان شماره ۶ (در همین نوشتار) گذشت، روشن شد که این مفاهیم تا آنجا که در عالم مخلوقات کاربرد دارند یا قابل فرض در مخلوقاتی مشابه آنچه دیده‌ایم، هستند، دلالت بر علم و قدرت «بالغیر» دارند نه «بالذات». و همین ویژگی به معنای تعیین حدود اشیائی است که بر آنها اطلاق می‌شوند (یعنی مخلوقات)؛ بله لزوماً حدّ جسمانی را تعیین نمی‌کنند، ولی بر حدّ مخلوقیت دلالت دارند. بنابراین چون علم و قدرت خداوند بالذات است نه بالغیر، مفاهیمی نظیر علم و قدرت قابل اسناد به خدای متعال نمی‌باشند و جدا کثر مفاهیم جهل و عجز را از ساحت ربویی

به دور می‌نمایند؛ همان‌گونه که در صریح روایات هم به آن اشاره شده (لیس بعاجز - لیس بجاهل)؛ ولی در این نظریه آنها را مساوی تعطیل دانسته‌اند.

۹. پاسخ به ایراد خلط مفهوم با مصدق

اعتراض دومی که ممکن است وارد شود، این است که: «شما در سخنان خود بین مفهوم و مصدق خلط کرده‌اید. همهٔ مطالب شما مربوط به این است که مصاديق مفاهيمى نظير علم و قدرت، مخلوق و محدود هستند و اين امر كاملاً پذيرفته است؛ ولی لازمه محدود بودن مصدق، محدوديت مفهوم نیست. ما می‌توانیم مفاهيمى را به صورت مشترک بین خدا و خلق به کار ببریم، بدون آنکه تشبيهی در مصاديق آنها کرده باشیم. ملاک تشبيه اشتراک در مصدق است؛ نه اشتراک در مفهوم. با این ترتیب، تصوّر ذات و صفات الهی هم مشکلی ندارد؛ چون تصوّر به مفهوم مربوط می‌شود نه به مصدق.»

در پاسخ به این اعتراض مقدّر می‌گوییم:

در قدم اول، باید ببینیم که مفاهيمى نظير علم و قدرت چگونه و از چه طریق به ذهن ما آمده است. آیا ما از پیش خود آنها را ابداع کرده‌ایم یا اینکه کمالاتی در برخی از مخلوقات در مقایسه با برخی دیگر مشاهده کرده‌ایم و به هر کمالی با مفهومی خاص اشاره می‌کنیم؟ فرض اول قطعاً نادرست است و بعید است کسی به آن ملتزم گردد. تنها فرض صحیح فرض دوم است؛ یعنی اینکه پس از شناخت اشیاء و مقایسه آنها با یکدیگر یا احياناً با دریافتهای درونی و وجودانی خود، برخی را واجد کمال تشخیص داده‌ایم که دیگری فاقد آن است. از آن کمال خاص، مفهومی در ذهن ما حاصل شده که حکایت از همان کمال می‌کند. یکی از این کمالات علم است. دیگری کمال قدرت است و...

این مفاهيم هیچ‌کدام از معقولات اولی یا ماهوی (به اصطلاح فلاسفه) نیستند؛ بلکه جزء مقولات ثانیه فلسفی به شمار می‌آیند. به بیان این نظریه - که گفتیم در



اصول مشترک خود با فلسفه مقید بوده که از تعابیر فلسفی استفاده نکند - علم و قدرت از مفاهیمی نیستند که حقیقت اشیاء را بیان می‌کنند (مراد از حقیقت آن چیزی است که در پاسخ به سؤال «چیست آن؟» می‌آید)؛ یعنی ما در خارج چیزی سراغ نداریم که وقتی از ماهیّت آن سؤال شود، بگویند: قدرت یا قادر - همچنین است مفهوم علم یا عالم - بلکه همیشه ماهیّتی همچون انسان یا فرشته یا جن و... داریم که آن را به وصف عالم و قادر می‌شناسیم و اگر نخواهیم وصف را به موصوف حمل کنیم، علم و قدرت تعبیرمی کنیم.

پس این مفاهیم (علم و قدرت و...) چیستی اشیاء را بیان نمی‌کنند؛ لذا از قبیل مفاهیمی همچون موجود و واحد هستند که در مقاله سوم مثال زده‌اند (شماره ۶، ص ۱۷) اما در عین حال، می‌بینیم که این مفاهیم به طور غیرمستقیم و با واسطه مخلوقات و مقایسه آنها با یکدیگر انتزاع شده‌اند. بنابراین، تفکیک دو دستهٔ مفاهیم از یکدیگر - که در مقاله سوم آمده است - مشکل تشبیه را که در نظریه وجود دارد، حل نمی‌کند. ملاک تشبیه این است که مفهومی متنزع از مخلوقات را به خالق نسبت دهیم. مفاهیم علم و قدرتی که از مخلوقات در ذهن داریم، حاکی از یک حد و نقص ذاتی هستند که این حد و رای اوصاف و کیفیّات جسمانی است. انسان که دارای علم و قدرت است، ممکن است علم و قدرتش محدود و مقید به آلات و ابزار جسمانی باشد که باید از این‌گونه حد و قید تجرید شود؛ ولی با وجود این تجرید - یعنی اگر مقید به قیود جسمانی هم نباشد - باز هم علم و قدرتی «بالغیر» و «غیر بالذات» هستند.

ممکن است گفته شود: ما کاری به «بالذات» یا «بالغیر» بودن علم و قدرت نداریم، بلکه اصل آنها مورد نظر ماست؛ بنابراین، وقتی الفاظ علیم یا قدیر را استعمال می‌کنیم، مفهوم آنها اصل آگاهی و توانایی است و خصوصیات آن مورد نظر نیست.



پاسخ این است که بسیار خوب، اما وقتی اصل علم و قدرت را اراده می‌کنید، مقصود چیست؟ آیا مفهوم علم و قدرتی را که از مخلوقات برگرفته‌اید، از ویژگی «بالغیر بودن» تجرید می‌کنید؟ در این صورت، چه مفهومی باقی می‌ماند که از آن به اصل آگاهی یا توانایی تعبیر می‌نمایید؟ توّجه شود که ویژگی «بالغیر بودن» ذاتی مفهوم علم یا قدرت باقی نمی‌ماند. مقصود از مفهوم ایجابی این است که به نحوی درباره طور آن بتوان سخن گفت. به عنوان مثال، فلاسفه که مطلق علم را به علم حصولی و حضوری تقسیم می‌کنند، علم خداوند را نیز با کمک مفهوم «حضور» توضیح می‌دهند و در واقع مفهوم علم حضوری را به خداوند سرایت می‌دهند. اما اگر کسی معتقد باشد که ذات و صفات و نحوه فاعلیّت خداوند حقیقتاً ناشناخته است؛ چنان‌که در این نظریه آمده است: «نحوه بصیر بودن خدای تعالیٰ بر ما معلوم نیست و به آفریدگان نتوان قیاس کرد... کوشش‌هایی که فلاسفه در بحث علم ذاتی حق تعالیٰ کرده‌اند، همه‌بی مورد است.» (شماره ۵، ص ۱۳۳) با هیچ مفهومی که دلالت بر طور علم یا قدرت و... کند، نمی‌توان از ذات و صفات پروردگار حکایت کرد. نتیجه این می‌شود که آنچه از علیم و قدیر بدون خداوند می‌فهمیم، هیچ بار ایجابی و اثباتی ندارد و به همین جهت، بهتر است که آنها را سلبی و تنزيهی معنا کنیم تا همین نکته مهم را روشن کرده باشیم. و این چیزی است که در احادیث ائمّه اطهار ﷺ به صورت متعدد و مکرّر به آن تصریح شده و ما در بحث نقلی به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد. در اینجا به ذکر نمونه‌ای اکتفا می‌کنیم:

از امام رضا علیه السلام نقل شده است که فرمودند: إِنَّمَا سُبْيَ اللَّهُ عَالِمًا لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ شيئاً. جز این نیست که خدا به این جهت عالم نامیده شده که به هیچ چیز جاهل نیست. (کلینی، ج ۱: ص ۱۲۱)

پس سلبی یا ایجابی معنا کردن صفات پروردگار فرع بر این حقیقت است که مفاهیمی که از مخلوقات انتزاع می‌شوند، اگر بر خارج از حوزه مخلوقات اطلاق گرددند، باید از ویژگیهای مخلوقیّت تجرید گرددند. این ویژگیها به اوصاف و کیفیّات

جسمانی محدود و منحصر نمی‌باشند؛ بلکه مهم‌تر از هر خصوصیّتی، بالغیر و غیر ذاتی بودن آن اوصاف است. با سلب این ویژگی آنچه می‌ماند، چیزی جز نفی تغییر و صفتی نیست؛ مثلاً از عالم بودن تنها جاهم نبودن، از قادر بودن تنها عاجز نبودن، از سمیع بودن تنها ناشنوایی نبودن و... می‌ماند.

اماً اشتباه نشود، این بحث به هیچ وجه یک بحث لفظی نیست؛ بلکه حکایت از فهم بسیار عمیقی در امر شناخت ذات و صفات پروردگار می‌کند. سرّ مطلب چیزی جز همان نفی تشبیه که اصل اصول در معرفت خداوند است، نمی‌باشد. در اینجا هم مطلق جاهم را نفی می‌کنیم و هم مطلق علم بالغیر را و از هیچکدام هم تعطیل به دست نمی‌آید؛ چراکه چون خداوند را می‌شناسیم و به معرفت فطری وجودانی خود، نظر داریم، می‌یابیم که او جاهم نیست و در عین حال، از این علم ناقصی هم که ما داریم، مُبرّئ است و ماحصل این دریافت همان است که جاهم نیست و عاجز نیست و همهٔ این احکام سلبی حکایت از آن دارد که ما معرفت را تعطیل نکرده‌ایم که اگر تعطیل کرده بودیم، دیگر اعتراف به لیس بجاهم، بیجا بود (دقّت شود).

۱۰. بحث اشتراک لفظی و معنوی

نکتهٔ دیگر این است که مسئلهٔ سلبی معناکردن صفات خدا تلازمی با اشتراک لفظی در مورد اسامی پروردگار ندارد و ارتباط دادن این دو بحث به یکدیگر نشانه عدم توجه به اصل و حقیقت موضوع است. ممکن است کسی صفات پروردگار را سلبی معنا کند، اماً قائل بر اشتراک لفظی بین صفات خدا و خلق نباشد. توضیح مطلب این است که اگر کسی معنای «عالّم» را در مورد خداوند «لیس بجاهم» بداند و معنای « قادر» را «لیس بعاجز»، می‌تواند همین معنای سلبی را مشترک بین خدا و خلق دانسته، اشتراک لفظی را رد نماید. بحث اشتراک لفظی یا معنوی باید جدا از سلبی یا ایجابی معناکردن اوصاف مشترک بررسی شود.

یک جهت بحث این است که مقصود از کلمهٔ «معنا» در لغت و لسان روایات

روشن شود. ما خلاصه و عصاره مطلب را در اینجا ذکر می‌کنیم و شواهد نقلی آن را به شماره بعد که اختصاصی به بحث نقلی دارد، موكول می‌کنیم.

موضوع این است که کلمه «معنی» در لغت به معنای «ما عُنِّيَ به» به کار می‌رود. اگر به این معنای لغوی توجه شود، می‌توانیم ادعا کنیم «معنای» یک لفظ همان شیء موجود در خارج، یا ظرف تحقیق واقعی خودش است که برآن دلالت می‌کند. مثلاً معنای آب، آب موجود در خارج است.

البته مباحث زیادی در اینجا طرح می‌شود که باید در جای خود به آن پرداخت؛ از جمله اینکه حساب مفاهیم کلیه و جزئیه با این عنایت چگونه خواهد شد. فعلاً به این‌گونه مباحث نمی‌پردازیم. اصل مطلب در اینجا مورد بحث می‌باشد. اگرکسی از کلمه «معنی» چنین اراده کند، در آن صورت می‌تواند بگوید معنای لفظ «عالَم» برای مخلوقات با معنای همین لفظ در مورد خداوند متفاوت است. مقصود او این است که لفظ «عالَم» در مخلوقات دلالت بر علمی محدود (بالغیر) می‌کند، در حالی که همین لفظ اگر برای خداوند به کار رود، چنین معنایی ندارد؛ زیرا علم خداوند بالغیر نیست و بالذات می‌باشد. به تعبیر دیگر «ما عُنِّيَ به» از لفظ «عالَم» در خدا و خلق یکی نیست.

این امر مبتنی بر همان مباحث عقلی پیش‌گفته می‌باشد. بنابراین، اگر با عنایت بر همین معنا از لفظ «معنی»، اشتراک «معنوی» بین خدا و خلق نفی شود، چه مخدور عقلی به دنبال خواهد داشت؟ البته مقصود مرحوم قاضی سعید قمی و استادش چنین معنایی نبوده، اما این نگرش در کلمات مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی به صراحة مشاهده می‌شود که شواهد آن در مقاله بعدی، پس از نقل روایات ذکر خواهد شد. پس نفی اشتراک معنوی با این عنایت خاص، به هیچ وجه، تعطیل صفات را نتیجه نمی‌دهد و صرفاً ناظر به نفی تشبيه است.

پرسش مهم این است که آیا می‌توانیم قائل به اشتراک مفهومی بین خدا و خلق



بشویم؟ مقصود از مفهوم همان چیزی است که در اصطلاح رایج فلسفی (که مورد قبول مقالات هم قرار گرفته است) از کلمه «معنی» اراده می‌شود. در این صورت، باید ابتدا موضع عقلانی ما در بحث قبلی (شماره ۹ همین نوشتار) روشن شود. یعنی باید مشخص کنیم که مثلاً مقصودمان از مفهوم الفاظی مانند «عالی» و « قادر» چیست.

از آنجا که مفاهیم این الفاظ - همان‌طور که گفته شد - از عالم مخلوقات انتزاع شده‌اند، پس اطلاق آنها بدون تجزید از ویژگی مخلوقیت بر خدای متعال روا نمی‌باشد و تجزید آنها از ویژگی «بالغیر بودن» آنها را از هرگونه بار اثباتی عاری می‌سازد و چیزی جز همان مفهوم سلبی (مثلاً غیرجاهل و غیرعاجز) باقی نمی‌ماند.

با توجه به این نکته، از اینجا به بعد، دیگر بحث صرفاً لفظی می‌شود. ممکن است کسی بگوید: من لفظ «عالی» را صرفاً برای اینکه ذاتی را از جاهل بودن تنزیه کنم، به کار می‌برم. در این صورت، مفهوم «عالی» بار اثباتی ندارد ولذا قابل اطلاق بر خدا و خلق با همین مفهوم سلبی خود به طور یکسان خواهد بود. همچنین است لفظ « قادر» و سایر اوصافی از این قبیل. به همین ترتیب، اگر کسی لفظ «موجود» یا «شیء» یا... را صرفاً برای دلالت بر اینکه چیزی را از حد تعطیل و نفی و معدوم بودن خارج کند، به کار ببرد، هیچ مشکلی ندارد و این‌گونه الفاظ با همین مفهوم (اخراج از حد تعطیل) به طور مشترک بر خدا و خلق قابل اطلاق خواهند بود. اما باید در همان حال، توجه داشت که سخن معرفت خدا و معرفت نسبت به مخلوقات هیچ‌گاه یکی نمی‌شوند و آن‌گونه که خدارا از حد تعطیل خارج می‌کنیم، منحصر به خود است و سخن نفی تعطیل در مخلوقات قابل سرایت به خداوند نیست.

پس اشتراک مفهومی بین خدا و خلق، اگر و فقط اگر چنین عنایتی در کار باشد، محدود رشیبه را به دنبال نمی‌آورد؛ اما معمولاً به عنایت فوق توجه نمی‌شود، یا اگر توجه شود، تا آخر بحث به آن وفادار نمی‌مانند؛ لذا خیلی زود و حتی بدون توجه،



علاوه بر معنای سلبی، یک مفهوم اثباتی بر لفظ بار می شود؛ یعنی کسی که لفظ «عالم» را به کار می برد، معمولاً نمی تواند به همان مفهوم سلبی آن اکتفا کند و اگر چنین شود، مشکل تشبیه پیش خواهد آمد.

پس به طور خلاصه، اگر از الفاظ مشترک بین خدا و خلق صرفاً مفهوم سلبی و تزییه‌ی آنها اراده شود، قول به اشتراک مفهومی محذور تشبیه را به دنبال نمی آورد؛ ولی اگر به این مفهوم سلبی اکتفا نشود، چنین قولی عقلاً صحیح نخواهد بود. نکته اساسی و مهم در اینجا این است که به چه مجوزی می توان به کسی که خدارا جاهم و عاجز و مجبور و... نمی داند، اهل تعطیل گفت؟ آیا واقعاً این همه اعتقاد سلبی، با نبودنش هیچ تفاوتی ندارد؟

نتیجه کل بحث درباره اشتراک لفظی و معنوی این می شود که اگر مرادمان از «معنی»، «مفهوم» لفظ باشد^۱ (یعنی آنچه در ذهن از یک شیء می آید)، در این صورت، قول به اشتراک معنوی همان چیزی می شود که تحت عنوان «اشتراک معنوی» مطرح کردیم و گفتیم که بسته به نوع استعمال و قصد گوینده دو حالت مختلف پیدا می کند.

حال با توجه به این نکات، می توانیم بگوییم که اگر کسی قائل به اشتراک لفظی در اوصاف مشترک بین خدا و خلق گردد، باید دید مقصودش چیست. اگر مرادش صرفاً این باشد که هرگونه مفهوم اثباتی مشترک را بین خدا و خلق نفی کند و از نفی چنین مفهومی به اشتراک لفظی تعبیر کرده، این امر عقلاً مورد تأیید است و لازمه نفی تشبیه بین خدا و خلق می باشد. چنین کسی در واقع، می خواهد بگویید که خدا و خلق صرفاً در یک امر تزییه و سلبی اشتراک دارند که این هم موجب تشبیه نمی شود و به طریق اولی، تعطیل را هم به دنبال نخواهد داشت؛ اما اگر چیزی غیر

۱. بزرگانی چون مرحوم میرزا مهدی اصفهانی مرادشان از کلمه «معنی»، ماغنی به و همان مصدق است و وقتی اشتراک معنوی را رد می کنند، در واقع، مقصودشان انکار اشتراک مصدقی است و گرنه اشتراک مفهومی به معنایی که توضیح داده شد، مورد قبول آنهاست. تبیین این موضوع به نوشتار دیگری نیاز دارد.

از این را از اشتراک لفظی اراده کند، وجهی برای تصحیح آن وجود ندارد. با این معیار، می‌توان درباره اقوالی که از عالمان گذشته نقل شده، قضاوت نمود. در اینجا بحث عقلی را در خصوص مقالات یاد شده به پایان می‌برم. بررسی مباحث نقلی و نیز مقایسه آراء فلسفه صدرایی با نظریه مورد بحث همچنین اصل سوم مطرح شده در نظریه که توقيفیت اسماء الهی است، به نوشتارهای دیگری نیاز دارد.

فهرست منابع

۱. بنی‌هاشمی، سید محمد. **گوهر قدسی معرفت**. تهران: انتشارات منیر، ۱۳۸۶ ش.
۲. رحیمیان، علیرضا. **مسئله علم**. تهران: انتشارات منیر، ۱۳۸۵ ش.
۳. زنوزی، عبدالله. **اللمعات الالهیة**. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۲ ش.
۴. شیرازی، صدرالدین. **اسفار اربعه**. بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۲ میلادی.
۵. طباطبایی، سید محمدحسین. **اصول فلسفه و روش رئالیسم**. (پاورپوینت همه‌های شهید مطهری). قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، ۱۳۵۰ ش.
۶. کلینی، محمدبن یعقوب. **الکافی**. تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۶۵ ش.
۷. مجلسی، محمدباقر. **بحار الأنوار**. بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۸. یزدی، ملاعبدالله. **الحاشیة على تهذیب المنطق**. قم: مؤسسه النشر الإسلامي، ۱۴۱۲ ق.