

معرفت تنزیهی و تشبیهی خداوند

علی.م. افضلی*

چکیده

یکی از مهم‌ترین مباحث تاریخ کلام و فلسفه، چه در مغرب‌زمین و چه در فرهنگ اسلامی، همواره این بوده است که آیا عقل انسان قادر است به ذات و صفات پروردگار، معرفت ایجابی پیدا کند یا تنها می‌تواند به معرفت سلبی (تنزیهی) دست یابد. در این مقاله کوشیده‌ام نشان دهم که هم دلایل عقلی و هم آیات و احادیث اسلامی اثبات می‌کنند که یگانه معرفت دست‌یافتنی برای ذهن ما دربارهٔ ذات و صفات الهی، معرفت سلبی است و هرگونه تلاش برای کسب معرفت ایجابی در این امر، به نظریه تشبیه می‌انجامد که به حکم عقل و نقل باطل است.

کلید واژه‌ها: ذات و صفات خدا، معرفت ایجابی، معرفت سلبی

(تنزیهی)، الهیات سلبی

هدف اصلی این مقاله دو چیز است: یکی این که بدانیم معنای دقیق و کامل معرفت تنزیهی (معرفت سلبی) و معرفت تشبیهی پروردگار چیست و دیگر این که مصادیق و نمونه‌های معرفت تشبیهی را بشناسیم و بدانیم بسیاری از مواردی را که اندیشمندان در باب شناخت خداوند متعال بیان کرده‌اند، در واقع بی آن که خود متوجه باشند، تشبیه خالق به مخلوق است که به حکم عقل و نقل باطل است.

به جهت محدودیت حجم مقاله از ذکر انبوه آیات و روایات مؤید این بحث خودداری و فقط به ذکر نمونه‌هایی معدود از آیات و روایات (و در برخی موارد با حذف متن عربی آن‌ها) بسنده کرده‌ام، ولی برای اطلاع بیشتر خواننده، نشانی بعضی از روایات دیگر را ذکر کرده‌ام. در ترجمه آیات و روایات هم برای روشن‌تر شدن مطلب، کلمه یا عبارتی را در داخل پرانتز یا کروشه افزوده‌ام. در ارجاعات مربوط به کتاب بحارالانوار علامه مجلسی، از چاپ (۱۱۰ جلدی) موسسه الوفاء (بیروت) استفاده کرده‌ام که از جلد ۵۴ به بعد آن، باید سه شماره به آن اضافه شود تا با چاپ ایران (و برخی دیگر از چاپهای کشورهای عربی) مطابقت داشته باشد. همچنین باز هم به دلیل پرهیز از طولانی شدن بیش از حد مقاله، از طرح بسیاری مطالب - در عین حال که مربوط به موضوع بود و برای تکمیل بحث ضروری می‌نمود - خودداری کردم و تفصیل این مبحث را به نوشته‌ای دیگر موکول می‌کنم.

نقش عقل در معرفت خدا

این پرسش که «نقش و توانایی عقل انسان در معرفت خداوند تا چه حد است؟»، در تاریخ معارف فلسفی و کلامی، بسیار حائز اهمیت است و مانند بسیاری موارد دیگر، در پاسخ به این پرسش هم، افراط و تفریط فراوانی صورت گرفته است. برخی از افراد، قوای فکری بشر را یکسره از هرگونه قضاوت (اعم از سلبی و ایجابی) در این امر، ناتوان می‌بینند و فقط ایمان یا اخلاق و یا متون مقدس را منابع صلاحیت‌دار در ورود به

عرصه معرفت الهی می‌دانند. در مقابل این تفریط، کسان دیگری راه افراط پیموده‌اند و چنان قدرتی برای ذهن آدمی در شناخت خداوند قائل شده‌اند که عملاً هیچ مجهولی در این شناخت باقی نگذاشته‌اند و - به زعم خود - پرده از تمام زوایای ذات و صفات الهی برداشته‌اند و با دقیق‌ترین تأملات عقلی از هر آن چه به خالق هستی مربوط است خبر داده‌اند.

اما آیات و روایات اسلامی در این بحث - همانند تمام مباحث دیگر - بر صراط‌اعتدال گام برداشته‌اند و به دور از هرگونه افراط و تفریط، به نحوی سخن گفته‌اند که هم عقل را خرسند می‌سازد و هم با وجدان و فطرت توحیدی سازگار است. احادیث معصومین (علیهم‌السلام) با عبارتی کوتاه، ولی پرمغز و قابل تأمل، حدود کسب معرفت الهی را توسط انسان، و به بیان دیگر، توحید حقیقی را چنین معرفی کرده‌اند که شناخت صحیح خداوند مبتنی بر «خارج کردن او از دو حد تعطیل و تشبیه است»^۱. اما توضیح این عبارت، براساس روایات یاد شده:

معنای «حد تعطیل»^۲ و «حد تشبیه»

تعطیل: مراد از اصطلاح «تعطیل» در احادیث مزبور، انکار وجود خداوند است. از دیدگاه کتاب و سنت اسلامی، عقل انسان این توانایی را دارد که از طریق آیات آفاقی و

۱. در منابع روایی، باب این احادیث با عنوانی به این مضمون آمده است که: «می‌توان واژه «شیء» را بر خدا اطلاق کرده. برای اطلاع از احادیث مربوط به خارج کردن خدا از دوحد مزبور، از جمله ر. ک به: اصول کافی، ج ۱، باب «اطلاق القول بانه شیء»، احادیث: ۲ و ۶ و ۷؛ توحید صدوق، باب «انه - تبارک و تعالی - شیء»، احادیث: ۱ و ۷ (فرازهای دیگر احادیث این ابواب، در واقع، توضیح معنای «تعطیل» و «تشبیه» و خروج از این دو حد است). همچنین ر. ک به باب «انه عزوجل لیس بجسم ولاصورة»، احادیث ۱۰ و ۱۵ و باب «الرد علی الثنویه والزنادقه»، ح ۱؛ بحارالانوار، ج ۳، باب ۹، احادیث: ۹ و ۱۸ و ۲۹ و نیز باب ۱۰، حدیث ۳ و ج ۶۶، ص ۴.

۲. در روایات، گاه به جای واژه «تعطیل»، تعبیر «نفی، ابطال، عدم» و نظایر آن به کار رفته است.

انفسی (یعنی از دو طریق برهان و وجدان) به وجود پروردگار پی‌برد و خود را عاجز از قضاوت در این امر نبیند. سراسر قرآن و احادیث، آکنده از ذکر دلایل و شواهد وجود خالق است. به بیان دیگر ما قادریم که خود را از «حد تعطیل» خارج سازیم و خدا را معدوم نپنداریم و - به تعبیر روایات یاد شده - او را «چیزی» (شیء) یا «موجودی» بدانیم و به این وسیله، از مرز انکار او خارج شویم. اما، نه تنها ما قادر به حصول این معرفت‌ایم، بلکه به حکم عقل و نقل، موظف و مکلف بر آنیم. حضرت علی(ع) (در خطبه ۴۹ نهج البلاغه) می‌فرماید:

«لم يطلع العقول على تحديد صفة ولم يحجبها عن واجب معرفة»

ترجمه: «خداوند، (از یک طرف) عقول را از چگونگی صفاتش آگاه نساخته و (از طرف دیگر) عقول را هم از تحصیل آن مقدار معرفتی که برای انسان، ضروری و واجب است، منع نکرده است».

همچنین، امیرالمومنین در خطبه دیگری می‌فرماید:

۱. باید توجه کرد که واژه «حدّه»، همیشه به معنای «مرز و نهایت» نیست و یکی از معانی آن «شناخت کامل یک چیز» است (که البته این معنا، بی‌ارتباط با آن معنای اول نیست). از این رو، عبارت «تحدید الشیء» به معنای «تبيين و تعريف و تعيين خصوصيات آن شیء» است. در اصطلاح روایات اسلامی، در بسیاری از موارد، واژه‌های «حدّه» و «تحدید» به همین معنای اخیر یعنی شناخت اوصاف و چگونگی یک چیز به کار رفته است، مانند این روایات:

امام باقر(ع): ولا کیف محدود (خداوند، کیفیتی که بر ما معلوم و مشخص باشد، ندارد (توحید صدوق، باب نفی المكان... عن الله عزوجل، ح ۲- و به همین مضمون از امام کاظم(ع)، همان، باب صفات الذات و صفات الافعال، ح ۶

علی(ع): الذی لیس لصفته حد محدود (برای صفات خداوند، چگونگی و کیفیتی که برای ما معلوم و شناخته شده باشد، وجود ندارد - خطبه اول نهج البلاغه)

علی(ع): لم تبلغه العقول بتحدید فیکون مشبهاً (عقول نمی‌توانند به تعیین و شناخت (چگونگی ذات و صفات وی) دست یابند تا مستلزم تشبیه او (به مخلوقات) باشد - خطبه ۱۵۴ نهج البلاغه فیض الاسلام).

«... و شهادة العقول انه جل جلاله صانع ليس بمصنوع، فصنع الله يستدل عليه و بالعقول يعقد معرفته و بالفكر تثبت حجته».

«ترجمه: عقول شهادت می‌دهند که خدای متعال، خالق است و مخلوق نیست. از این‌رو مخلوقات الهی بر وجود او دلالت می‌کنند و از طریق عقل است که شناخت او حاصل می‌شود و به‌وسیله فکر است که حجت او تثبیت می‌گردد (بحارالانوار، ج ۴، ص ۲۵۳، به‌نقل از احتجاج)

اما عقل انسان علاوه بر این‌که می‌تواند به وجود خالق پی‌برد، این توانایی را هم دارد که از طریق انواع آیات الهی به این امر نیز معرفت یابد که خداوند فاقد هرگونه نقصی است و جهل و عجز و ظلم و سایر نقایص در او راه ندارد و از این امر چنین تعبیر می‌کند که او جامع جمیع کمالات است و عالم و قادر و عادل و... است. این معرفت، یعنی شناخت این‌که «خداوند، معدوم نیست و هیچ نقصی ندارد»، معرفت تنزیهی یا سلبی نامیده می‌شود (هرچند با الفاظ ایجابی نظیر خدا موجود است یا خدا عالم است بیان شود). نقطه مقابل معرفت تنزیهی، معرفت تشبیهی است.

تشبیه: اما عقل انسان در عین حال که می‌تواند و باید خود را از حد تعطیل خارج کند، به حکم عقل و شرع موظف است که از حد تشبیه نیز خارج شود یعنی بداند علاوه بر آن‌که خالق هست و از هر نقصی پیراسته است، او نه در ذات و نه در صفات و کمالات خود، هیچ شبیه و نظیری ندارد. تعبیر خروج از دو حد (تعطیل و تشبیه) در معرفت خداوند که در روایات آمده است، در واقع تعبیر خلاصه و فشرده‌ای از مجموع آموزه‌های توحیدی در قرآن کریم است که از یک طرف، آیات الهی را حاکی از وجود خداوند و صفات و کمالات او می‌دانند (سنریم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق / فصلت - ۵۳)، اما از طرف دیگر هرگونه مثل و مانندی را برای او نفی می‌کنند (لیس کمثله شیء - و لم یکن له کفواً احد).

معنای دقیق و کامل تشبیه

تأکید بر نفی تعطیل برای منکران خداست، اما در نفی تشبیه، روی سخن عمدتاً با معتقدان است. خداشناسان را خطر تشبیه تهدید می‌کند نه خطر تعطیل، چرا که بسیاری از خداپرستان، بی‌آن‌که خود بدانند و یا قصد و نیت آن را داشته باشند، در ذهن خود به مثل و مانند برای خدا قائل شده‌اند و عملاً به وادی تشبیه و شرک خفی (اعم از عملی و نظری) لغزیده‌اند و پیامبر اکرم (ص) هم از همین امر بر امت خود بیم داشتند که فرمودند: «شرک، نامحسوس‌تر از راه رفتن مورچه در شب تاریک بر روی تخته سنگ سیاه است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۹، ص ۹۳، ح ۳).

اما نکته بسیار مهم و دقیق در این بحث این است که تشبیه، فقط قائل شدن به جسم و اندامهای جسمانی (مانند دست و پا) برای خدا نیست، بلکه مطلب بسیار دقیق‌تر از این است. تشبیه یعنی سرایت دادن هرگونه خصوصیت «ایجابی»^۱ مخلوقات به خالق؛ یعنی ماهر چه را که در خود یا مخلوق دیگری مشاهده می‌کنیم، تمام و یا بخشی از آن را به خدا نسبت دهیم، و این اختصاص به جسم ندارد. ما حتی اگر روح خود را هم که مجرد است به خدا نسبت دهیم، باز هم تشبیه است، چرا که یک امر عینی و محصل و ایجابی را که در مخلوق است به خالق نسبت داده‌ایم. اما عقیده به تشبیه به‌همین جا ختم نمی‌شود؛ زیرا ممکن است کسی در این‌جا بگوید که «نسبت دادن جسم و نظایر آن به خدا، تشبیه است، چون جسمیت مستلزم نقص است و خالق را شبیه مخلوق، ناقص معرفی می‌کند. اما اگر ما «کمالات» مخلوقات را (نظیر علم، قدرت، حیات و...) به خدا نسبت دهیم، این انتساب اشکالی ندارد و مستلزم تشبیه نیست». اما نکته دقیق‌تر در این‌جا این است که ما حتی اگر کمالات خود را هم به خالق

۱. معنای کامل‌تر اصطلاح «ایجابی» در این‌جا و دلیل تأکید بر آن، در ادامه مطلب روشن‌تر خواهد شد. این قید برای خارج کردن امور «سلبی» از معنای تشبیه است. در این مورد، توضیح خواهیم داد.

نسبت دهیم، باز هم مستلزم تشبیه است، زیرا در این مورد هم ما یکی از ویژگی‌های عینی و ایجابی یک مخلوق را به خدا نسبت داده‌ایم و خدا را در علم یا قدرت و یا در سایر کمالات، شبیه مخلوق قرار داده‌ایم.

قطعاً در این جا دو اشکال بر این سخن گرفته می‌شود: اشکال اول این است که اگر ما خدا را جامع جمیع کمالات می‌دانیم پس چگونه است که نسبت دادن کمالات به او تشبیه است و اگر چنین نکنیم پس چه صفاتی را به او نسبت دهیم؟ علاوه بر این، مگر خود شرع مقدس، صفات کمالیه را به خدا نسبت نداده و او را عالم و قادر و... نخوانده است؟ اشکال دوم این است که کمالات مخلوقات، با نقایصی همراه است؛ از این رو اگر ما همین کمالات محدود و ناقص را به خدا نسبت دهیم، خالق را هم شبیه مخلوق قرار داده‌ایم؛ ولی مراد از انتساب کمالات مخلوق به خالق این است که ابتدا این کمالات را از هرگونه نقصی (مانند: حدوث، تغییر، متناهی بودن و...) پیراسته می‌سازیم و آن‌گاه کمال خالص و محض را که از هر نقصی مبرا کرده‌ایم به خدا نسبت می‌دهیم و با این کار، دیگر گرفتار تشبیه نمی‌شویم.

برای پاسخ به اشکال اول، باید ابتدا تفکیکی را متذکر شویم تا مشخص شود که به چه معنا، اشتراک در کمالات میان خالق و مخلوق به تشبیه می‌انجامد. هنگامی که ما کمالی را (مانند علم) به خالق یا مخلوق نسبت می‌دهیم، سه چیز را در این انتساب باید از هم تفکیک کنیم:

۱- لفظ مربوط به آن صفت، یعنی - مثلاً - «ع» و «ل» و «م»

۲- معنایی که این لفظ بر آن دلالت می‌کند، که در مورد صفت علم، این معنا

عبارت است از همان با خبر بودن و یا جاهل نبودن نسبت به یک چیز

۳- کیفیت و چگونگی آن صفت

سخن در این جا این است که امور اول و دوم، میان خالق و مخلوق مشترک است و این اشتراک، مستلزم تشبیه نیست، اما اشتراک در مورد سوم است که به همان تشبیه می‌انجامد که نزد عقل و شرع، مذموم است و همین امر است که بسیاری از اندیشمندان

را، بی آن که خود بدانند و بخواهند، گرفتار تشبیه کرده است. حال به توضیح این سه بند می‌پردازیم:

۱- برخی تصور کرده‌اند که شرع هم گونه‌ای از تشبیه را تجویز کرده است، چرا که در خود کتاب و سنت هم برای توصیف خداوند از همان الفاظ مربوط به انسان (مانند عالم، قادر، سمیع، بصر و...) استفاده شده است و این نشان می‌دهد که فقط با تنزیه محض نمی‌توان به توصیف خدا پرداخت و تنزیه مطلق و محض، مردم را از خداشناسی دور می‌کند. محی‌الدین بن عربی در زمره این افراد است. وی معتقد است که تبلیغ حضرت نوح در خداشناسی ناقص بود، زیرا وی در دعوت خود فقط بر تنزیه محض تکیه می‌کرد و از تشبیه دوری می‌نمود، از این‌رو قوم وی به او ایمان نیاوردند. اما اگر او همانند پیامبر اسلام، تنزیه و تشبیه را با هم تبلیغ می‌کرد، قومش دعوت او را به خداشناسی اجابت می‌کردند. به نظر ابن‌عربی، قرآن کریم، دعوت به تنزیه و تشبیه را با هم جمع کرده است و برای مثال، در همان آیه‌ای که با عبارت «لیس کمثله شیء»، تشبیه را نفی می‌کند، با عبارت بعد از آن که می‌گوید «و هو السميع البصير»، مرتبه‌ای از تشبیه را می‌پذیرد و سمع و بصر را که از اوصاف خلق است به خالق نسبت می‌دهد.^۱

۱. به نظر شارحان ابن‌عربی، اگر (طبق تفسیر بالا) حرف کاف در عبارت «کمثله» را کاف زائد بگیریم، بخش اول آیه، تشبیه را نفی و بخش دوم آن، تشبیه را اثبات می‌کند. ولی اگر کاف را زائد ندانیم، بخش اول آن نفی تشبیه و بخش دوم، اثبات تشبیه می‌کند؛ به هر حال در نتیجه نهایی آیه که به اعتقاد وی، جامع تشبیه و تنزیه است تفاوتی ایجاد نمی‌کند. برای اطلاع بیشتر از نظر ابن‌عربی درباره تشبیه و تنزیه، ر.ک به کتاب «محی‌الدین ابن‌عربی»، تألیف دکتر محسن جهانگیری، بخش دوم، گفتار سوم، «تشبیه و تنزیه»

در سخنان ابن‌عربی در اینجا نکاتی وجود دارد که جای تأمل دارد. زیرا اولاً: منظور از این که «حضرت نوح فقط دعوت به تنزیه می‌کرد، ولی قرآن میان تشبیه و تنزیه جمع کرده است» چیست؟ آیا منظور این است که حضرت نوح، هرگز «الفاظ» ایجابی (مانند خدا عالم است، خدا واحد است و...) به کار نمی‌برده و فقط از تعابیر سلبی (نظیر خدا جاهل نیست و خدا کثیر نیست و...) استفاده می‌کرده است؟

در پاسخ به این ادعا که اشتراک الفاظ میان خالق و مخلوق، به معنای تشبیه است، باید بگوییم که این اشتراک، به هیچ وجه مستلزم قبول نظریه تشبیه - به آن معنایی که در شرع مذموم است نیست - زیرا صرف به کارگیری الفاظ مشترک، میان دو موجود دال بر اشتراک و شباهت در ذات آن‌ها نیست و اگر اشکال شود که تا در ذات دو چیز، این شباهت وجود نداشته باشد، ذهن نمی‌تواند، جهت مشترکی را انتزاع کند و الفاظ مشابهی به کار ببرد، پاسخ این است که به نظر خود فلاسفه اسلامی، ما می‌توانیم بر ذوات متباین، عناوین مشترکی را اطلاق کنیم، بی‌آن که لازمه آن، اشتراک در ذات آن‌ها باشد. مثلاً، کم و کیف، دو موجود متباین‌اند که به هیچ وجه اشتراکی در ذات خود ندارند، اما به هر دوی آن‌ها عنوان مشترک «عرض» اطلاق می‌شود. همچنین فیلسوفان مسلمان، «عقول» را متباین بالذات و از این رو آن‌ها را نوع منحصر به فرد می‌دانند، چرا که اگر وجه اشتراکی در ذات آن‌ها بود، برای تمایز نیاز به فصل داشتند و در نتیجه هر یک از «عقول» مرکب از جسم و فصل بودند و این با تجرد و بساطت محض مجردات ناسازگار است. اما علی‌رغم تباین ذاتی عقول، به همه آن‌ها واژه مشترک «عقل» اطلاق می‌شود. دلیل این که در این گونه موارد، اشتراک در مفاهیم، مستلزم اشتراک در ذات

مرواح است که چنین نیست و نوع و نحوه دعوت نوح که در آیات و احادیث اسلامی آمده است، به وضوح برخلاف این ادعا است. اما اگر منظور این است که نوح، فقط «معرفت» سلبی از خدا ارائه می‌کرده ولی در دعوت پیامبر اسلام، علاوه بر آن، «معرفت» تشبیهی هم وجود داشته است، باید گفت که قرآن و سنت اسلامی هم هرگز این معرفت تشبیهی را عرضه نکرده‌اند و به بیان دیگر اگر منظور فقط الفاظ و اسماء شبیه و مشترک بین خالق و مخلوق است، این امر در دعوت هر دو پیامبر وجود داشته است و اگر منظور، محتوای حقیقی تشبیه است، در دعوت هیچ کدام وجود نداشته است. در ادامه مقاله، دیدگاه کامل متون اسلامی در این بحث روشن خواهد شد.

ثانیاً: اگر در دعوت نوح نقصانی وجود داشته است و از این رو قوم وی به او ایمان نیاوردند، پس این چه پیامبری است که حتی به اصلی‌ترین پیام رسالت، که همانا خداشناسی صحیح است، جاهل است و چرا خداوند قوم او را به دلیل تبلیغ ناقص و نادرست پیامبرشان در دنیا و آخرت مجازات می‌کند؟

نیست، این است که (برخلاف مفاهیم ماهوی) در مفاهیم مربوط به معقولات ثانیه فلسفی (که از وجود یا نحوه وجود یک چیز حکایت می‌کنند) این استلزام وجود ندارد. ذهن می‌تواند از «نحوه وجود» کم و کیف (که برای تحقق، نیاز وجودی به موضوع دارند) معنای مشترکی را به نام «عرض» انتزاع کند و نیز از «نحوه وجود» عقول که همان مجرد محض و مطلق آن‌ها باشد، مفهوم مشترکی را به نام «عقل» (برای رساندن این نحوه وجود) انتزاع کند، بی‌آن که این اشتراک مفهومی، دلالت بر اشتراک در ذات و ماهیت آن‌ها داشته باشد. به همین دلیل است که ما بر تمام موجودات (از خدا تا یک تکه سنگ) واژه مشترک «موجود» را به کار می‌بریم و یا بر ممکنات (اعم از مجرد و مادی) مفاهیم مشترکی از قبیل «ممکن»، «حادث»، «معقول» «علت» و... و یا مثلاً بر اجناس عالیّه، عناوین مشترکی مانند «جوهر» یا «عرض» و یا... اطلاق می‌کنیم، با آن‌که میان برخی از این موجودات تباین ذاتی و ماهوی برقرار است.^۱

حال در مورد خالق و مخلوق هم، ما برای رساندن یک معنای سلبی، یعنی این مطلب که «خدا به هیچ چیز جاهل نیست» از لفظی به نام «عالم»، که میان خدا و انسان مشترک است، استفاده می‌کنیم، بی‌آن که این لفظ مشترک، هیچ دلالتی بر اشتراک خالق و مخلوق در ذات داشته باشد (این نکته را در بخش بعد توضیح خواهیم داد). به علاوه، هم انسان و هم شرع‌ناگزیر است که برای سخن گفتن درباره خدا از همین زبان و الفاظ بشری استفاده کند. ما که زبانی به نام «زبان خدایی» با الفاظ و کلماتی کاملاً غیر بشری نداریم که خدا از آن زبان برای سخن گفتن با بشر استفاده کند، که اگر هم می‌بود برای ما قابل فهم نبود و برای فهماندن این زبان به انسان، باز هم باید از الفاظ انسانی استفاده می‌شد. بنابراین راهی غیر از این نیست که خداوند، در عین حال که بی‌مثل و مانند است

۱. در این مورد که اشتراک مفهومی، لزوماً حاکی از اشتراک ذاتی مصادیق آن‌ها نیست، رک: به: محمد

تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، دروس ۲۱ و ۲۲ و ۳۰

و شبیه و نظیری ندارد، برای این که به ما بفهماند که از هر نقصی مبرا است و جهل و عجز و... در او راه ندارد و از تمام دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها باخبر است، همین الفاظ بشری (مانند عالم و قادر و سمیع و بصیر) را به کار گیرد. البته از آن جا که حتی همین الفاظی که از کمالات مخلوق حکایت می‌کنند، در مصادیق خود میان مخلوقات، با نقایص بسیاری همراه‌اند، در قرآن و روایات اسلامی توضیحات بسیاری در کنار این الفاظ داده شده است تا انسان، علم و قدرت و سایر کمالات خدا را شبیه به کمالات خود نپندارد و همین استفاده شرع از الفاظ مشترک را حاکی از نوعی شباهت میان خالق و مخلوق تلقی نکند. در همان زمان ائمه معصومین (علیهم‌السلام) همین تصور برای افراد پیش آمده بود که «آیا این الفاظ و مفاهیم مشترک بین خدا و خلق، دال بر اشتراک و شباهت ذاتی این دو نیست؟» و پیشوایان مقدس دینی، در پاسخ خود این تفکر را نفی کرده و به کارگیری چنین الفاظ و مفاهیمی را ناشی از ضیق تعبیر دانسته‌اند. امام صادق (ع) در پاسخ به سؤال فردی، برای معرفی خداوند از الفاظی نظیر «شیء» و «سمیع» و «بصیر» و... استفاده می‌کند و برای این که او این الفاظ را حاکی از شباهت نپندارد، توضیح می‌دهد که شئیت و سمیع و بصیر بودن او کاملاً با مخلوقات تفاوت دارد و اظهار می‌دارد که: «من می‌خواهم (با به کارگیری این الفاظ)، آنچه را که در ذهن و نفس خود دارم بیان کنم، زیرا تو از من سؤال کرده‌ای و من باید مطالب را به تو بفهمانم (و از این رو ناگزیرم که از این الفاظ استفاده کنم)». در پایان حدیث نیز حضرت از واژه‌های «مائیت» (ماهیت) و «کیفیت» در توصیف خدا استفاده می‌کند ولی تصریح می‌کند که مرادش از این دو لفظ، فقط تصدیق وجود خداست و کیفیت و ماهیت خدا، به گونه‌ای است که هیچ موجود دیگری شایسته آن نیست و با وی در آن شریک نیست و فقط هم خود خداوند به آن عالم است.^۱

۱. اصول کافی، ج ۱، باب «اطلاق القول با نه شیء»، ح ۶.

همچنین در حدیث دیگری، فردی از امام (علیه السلام) می پرسد:

«شما فرمودید که خدا یگانه است... اما خدا یکی است و انسان هم یکی است، آیا این (الفاظ مشترک) مستلزم این نیست که یگانگی آنها شبیه هم باشد؟ حضرت در پاسخ فرمود: سخنی محال گفتمی، چرا که تشبیه (در الفاظ نیست، بلکه) در معانی است». سپس حضرت در ادامه حدیث، هرگونه شباهتی را میان انسان و خدا، علی رغم به کارگیری الفاظ مشترک، نفی می کند و تفاوت ما بازاء خارجی این الفاظ را در خدا و انسان بیان می نماید.^۱

در حدیث دیگری نیز، امام صادق (ع) می فرماید که «برخی از افراد، از یک طرف شنیده اند که خدا شبیه و نظیری ندارد، و از طرف دیگر دیده اند که در توصیف خدا از همین الفاظ بشری استفاده می کنیم و از این رو می پرسند اگر خدا مثل و مانندی ندارد، پس چگونه با انسان در این اسماء شریک است؟ این خود دلیل بر این است که میان خدا و انسان، شباهتی برقرار است». حضرت در پاسخ می فرماید که خداوند انسان را

۱. اصول کافی، ج ۱، باب فرق میان اسماء خدا و اسماء مخلوقین، ح ۱.

باید به این نکته توجه کرد که در بسیاری از روایات مربوط به بحث حاضر، منظور از اصطلاح «معانی»، «معنای لغوی» الفاظ نیست، بلکه منظور، مصادیق خارجی و مدلول عینی این الفاظ است. به عبارت دیگر، هنگامی که در روایات گفته می شود که «تشبیه در معانی است نه در الفاظ» منظور این است که معیار تشبیه در خالق و مخلوق، تشابه الفاظ نیست، بلکه تشابه و اشتراک در واقعیات خارجی و ما بازاء عینی این الفاظ است. همچنین وقتی که احادیث چنین تعبیر می کنند که «اسامی خالق و مخلوق مشترک است ولی معانی آنها متفاوت است» (همان، ح ۲) مراد این است که اسمائی که ما در توصیف خالق و مخلوق به کار می بریم مشترک است، ولی مصادیق خارجی آنها متفاوت است و اشتراک و تشابهی در مدلول خارجی این اسماء نیست. برای اطلاع از برخی روایاتی که در آنها اصطلاح «معنا» به معنای مصداق خارجی آمده است. از جمله رک به: بحارالانوار ج ۴، ص ۱۵۷، ح ۲ و ص ۱۵۸ سطر ۲ و ص ۱۶۶ سطر ۱ تا ۳ و صص ۱۷۷-۹ و ص ۲۲۹ سطور آخر و اصول کافی، ج ۱، باب «اطلاق القول بانه شیء»، ح ۶.

ملزم کرده است که این اسماء را به کار بگیرد. ولی معانی (یعنی مصداق خارجی) آن‌ها متفاوت است. سپس حضرت، همانند حدیث قبل، تفاوت استعمال این اسماء و الفاظ مشترک را بین خدا و مخلوق توضیح می‌دهند و در تمام این موارد، دائماً تکرار می‌کنند که «قد جمعنا الاسم و اختلف المعنى» (پس اسامی مشترک است ولی معانی آن‌ها در خدا و مخلوق متفاوت است).^۱

۲- علاوه بر اشتراک الفاظ، معانی لغوی این الفاظ هم میان خالق و مخلوق، مشترک است و در این مورد هم این اشتراک مستلزم تشبیه خالق به مخلوق نیست، زیرا در مورد کمالات، این معنای مشترک (چه در خالق و چه در مخلوق)، یک امر «سلبی» است. وقتی به موجودی (اعم از خالق یا مخلوق)، لفظ «عالم» را اطلاق می‌کنیم، معنایی که ابتدا برای این لفظ به ذهن ما متبادر می‌شود این است که آن موجود، «جاهل نیست». یعنی در معنای «عالم» (حتی در مخلوق هم) فقط «جاهل نبودن» گنجانده شده است و امور دیگری مانند نحوه این عالم بودن، حدوث یا قدم آن، حصولی یا حضوری بودن آن و... در آن گنجانده نشده است. دلیل این که کیفیت خاصی و یا سایر خصوصیات عالم بودن، در معنای لغوی «عالم» مندرج نیست این است که اگر علم این عالم دارای خصوصیت خاصی باشد و آن خصوصیت از بین برود و خصوصیت دیگری جای آن را بگیرد، باز هم به او «عالم» می‌گوئیم و تغییر این خصوصیت، لطمه‌ای به عالم بودن او نمی‌زند. به طور کلی اگر ویژگی خاصی به نام x ، ذاتاً در معنایی مانند A گنجانده شده باشد و تحقق A بدون x محال باشد، پس وقتی خصوصیت x تغییر می‌کند و ویژگی دیگری مانند y جای آن را می‌گیرد، دیگر آن چیز، A نخواهد بود. اما اگر مشاهده کردیم که با قرار گرفتن y به جای x ، لطمه‌ای به معنای A وارد نمی‌شود، در می‌یابیم که هیچ کدام از x و y در معنای A گنجانده نشده است. مثلاً اگر در معنای

۱. همان، ص ۱۶۲، ح ۲.

«میز»، لزوماً «چوبی بودن» گنجانده شده باشد، پس دیگر نباید به شیء «فلزی» میز بگوئیم. اما اگر می‌بینیم که به میز «چوبی» و «فلزی»، هر دو میز می‌گوئیم، نتیجه می‌شود که در معنای «میز» از آن جهت که «میز» است، نه چوبی بودن گنجانده شده است و نه فلزی بودن. به همین ترتیب هم، اگر در مورد انسان، در معنای «عالم»، «ویژگی و نحوه خاصی» از عالم بودن گنجانده شده باشد، با تغییر آن ویژگی، دیگر نباید به انسان، عالم بگوئیم. مثلاً اگر در معنای عالم، ذاتاً ویژگی «درس خواندن از طریق معمول و طبیعی» و یا «حصولی بودن» و یا «مسبق بودن این علم به جهل پیش از آن» و نظایر آن گنجانده شده بود، پس دیگر نمی‌بایست به انسانی که از طریق معمول درس نخوانده و به اصطلاح، علم او «لدنی» و یا به تعلیم الهی است (مانند پیامبر اکرم (ص)) و یا به کسی که علمش «حضوری» است و یا «مسبق به جهل قبل نیست و از همان اول تولد، عالم است» (مانند حضرت عیسی (ع)) که از همان ابتدای تولد، خود را عالم معرفی می‌کند)،^۱ عالم بگوئیم؛ در حالی که به وضوح می‌بینیم، چنین نیست. از این‌جا درمی‌یابیم که حتی در مورد انسان هم، طور و کیفیت خاصی در معنای عالم بودن او گنجانده نشده است. حال با کنار گذاشته شدن تمام انواع این اطوار و کیفیات خاص از معنای واژه «عالم»، درمی‌یابیم که تنها چیزی که در معنای «عالم» گنجانده شده است، فقط همان حیثیت «جاهل نبودن» است.

جدا از استدلال عقلی یاد شده، کتب لغت هم حاکی از همین امرند. اگر برای فهم معنای واژه‌های بشری، استعمال آن را در جامعه و نیز لغتنامه‌ها را ملاک اعتبار قرار دهیم (که واقعاً هم چنین است)، مشاهده می‌کنیم که برای لفظ عالم، به معنایی غیر از همان «جاهل نبودن» و یا مترادف‌هایی مانند آگاه، با اطلاع، با خبر استناد نمی‌شود، و اگر هم در کنار معنای واژه عالم، به قید و کیفیت خاصی اشاره شده باشد (مانند این که

۱. انی عبدالله آتانی «الکتاب» و جعلتی نبیاً (مریم / ۳۰)

کسی درس خوانده باشد)، از باب غلبه این معنا بر سایر موارد است، نه این که از نظر دانشمندان لغت، این قید، جزء ذاتی و ضروری معنای عالم باشد. همچنین در عرف آدمیان نیز وقتی به کسی عالم گفته می‌شود، ذهن به تنها معنایی که منتقل می‌شود فقط همین است که این فرد، با خبر است و جاهل نیست و در این جا هم اگر قید و کیفیت خاصی به ذهن متبادر شود، به دلیل همان غلبه و اکثری بودن این کیفیت است و مثلاً اگر کسی تصور کند که حتماً برای عالم بودن، قید خاصی (مثلاً رسیدن به سن خاصی) لازم است، بعداً با مطلع شدن از مورد حضرت عیسی (ع) می‌فهمد که اشتباه می‌کرده و این قید در معنای عالم وجود ندارد. در مورد سایر قیود و کیفیات هم همین امر صادق است.

نتیجه نهایی آن چه گفته شد این است که معنای واژه عالم، میان خدا و خلق مشترک است و این معنای مشترک، چیزی غیر از یک معنای سلبی که همان «جاهل نبودن» است، نیست و بنابراین برخلاف آن چه برخی افراد تصور کرده‌اند، اسماء مشترکی که بر خالق و مخلوق اطلاق می‌شود، مشترک لفظی نیست، بلکه مشترک معنوی است، به شرط آن که این معنای مشترک را مستلزم اشتراک در ذات ندانیم و آن را فقط همان معنای سلبی (مانند: جاهل نبودن، عاجز نبودن و...) در نظر بگیریم.

بنابراین اگر بر خدا و مخلوقی (مانند انسان)، معنای سلبی مشترکی را اطلاق کنیم، این اشتراک هم، مستلزم اشتراک در ذات این دو و در نتیجه تشبیه خالق به مخلوق نیست، زیرا وقتی که یک امر سلبی را به خدا نسبت می‌دهیم و مثلاً می‌گوئیم «خدا جاهل» نیست (و گاه این معنای سلبی را با واژه‌ای ایجابی بیان می‌کنیم و می‌گوئیم خدا عالم است)، با این انتساب، هیچ امر محصل و عینی و ایجابی را به او نسبت نداده‌ایم، یعنی نگفته‌ایم که او «چگونه» است (تا برای ذات و صفات او کیفیت و چگونگی خاصی را مشخص کرده باشیم و از این جا گرفتار تشبیه شده باشیم)، بلکه فقط گفته‌ایم که او «این گونه نیست». همان طور که قبلاً هم گفتیم، تشبیهی که در شرع نسبت به خدا نفی شده است، انتساب یک «چگونگی و کیفیت ایجابی و محصل» به خداست به

گونه‌ای که این کیفیت ایجابی، میان خالق و مخلوق مشترک باشد. بخش بعد، توضیح معنای دقیق و صحیح تشبیهی است که در قرآن و حدیث، مورد ذم و انکار قرار گرفته است. ۳- آن چه به صراحت از سخنان معصومین (علیهم‌السلام) برمی‌آید و عقل هم بعد از تدبر و تأمل کافی بر آن گواهی می‌دهد این است که تشبیه به این معناست که ما برای ذات یا صفات الهی، طور و چگونگی خاصی را تعیین کنیم و بگوییم ذات خداوند و یا فلان صفت او، «این گونه» است و یا به تعبیری که قبلاً هم اشاره شد، یک ویژگی و کیفیت ایجابی خاصی را که بر ما معلوم است، به او نسبت دهیم. دلیل این امر آن است که ما به ذات الهی دسترسی نداریم که در آنجا کاوش کنیم و با همین قوای ادراک ناقص و محدود بهفهمیم که ذات و صفات او واقعاً چگونه است. پس اگر بخواهیم یک کیفیت ایجابی خاصی را بشناسیم و به خدا نسبت دهیم باید این امر ایجابی را «در میان مخلوقات» جستجو کنیم و از آن‌ها بگیریم و به خدا سرایت دهیم و سرایت دادن یک صفت ایجابی از مخلوق به خالق، چیزی غیر از تشبیه نیست.

در فرازهای مربوط به نفی تعطیل گفتیم که عقل ما قادر است که وجود خدا را اثبات کند و نقایص را از او سلب نماید و به بیان دیگر این معرفت سلبی و تنزیهی را کسب کند که خدا معدوم نیست و هیچ نقصی (از قبیل جهل و عجز و ظلم و...) در ذات مقدسش راه ندارد. حال سخن در نفی تشبیه این است که اگر بخواهیم از این معرفت سلبی پا را فراتر بگذاریم و به ذات و صفات خدا معرفت ایجابی پیدا کنیم به دام تشبیه خواهیم افتاد، زیرا کسب معرفت ایجابی درباره چیزی غیر از تعیین «کیفیت و چگونگی» وجود آن نیست. در فرازهای گذشته گفتیم که در انتساب یک صفت به خدا، ما با سه امر مواجهیم: ۱- لفظ مربوط به آن صفت. ۲- معنای لغوی آن صفت ۳- کیفیت و چگونگی آن صفت. توجه خواننده دقیق را به این نکته جلب می‌کنیم که در این جا شق چهارمی وجود ندارد. یعنی اگر بخواهیم بیش از لفظ و معنای یک صفت کمالی (که همان سلب یک نقص خاص است)، چیز بیشتری درباره خود آن صفت بدانیم، تنها چیزی که باقی می‌ماند این است که به «چگونگی» آن صفت معرفت پیدا کنیم.

مثلاً ما در مورد خودمان کم و بیش و تا حدی می‌دانیم که چه اتفاقی در ما می‌افتد که به چیزی عالم می‌شویم و مثلاً در علم حصولی صورتی (اعم از حسی و خیالی و عقلی) در ذهن یا نفس ما نقش می‌بندد و یا در علم حضوری، نحوه و چگونگی این علم، عبارت است از حضور خود معلوم نزد عالم. این معرفتی است بیش از معرفت سلبی، یعنی بیش از این است که فقط بدانیم ما جاهل نیستیم، و از آن‌جا که بین سلب و ایجاب واسطه‌ای نیست، پس کسب این معرفت ایجابی مساوی است با آگاهی از «کیفیت و چگونگی» علم انسان.

حال در مورد معرفت خدا هم، برخی افراد به معرفت سلبی قانع و خرسند نیستند و مایلند درباره ذات و صفات خدا بیش از این بدانند که خدا هست و هیچ نقصی ندارد. اما، همان‌طور که گفته شد، اگر ما بخواهیم - مثلاً - درباره علم ذاتی الهی معرفتی بیش از این که «خدا جاهل به هیچ چیز نیست» کسب کنیم، و به بیان دیگر غیر از معرفت سلبی مزبور، معرفتی ایجابی به علم خدا پیدا کنیم، این معرفت ایجابی چیز دیگری نمی‌تواند باشد جز این که بخواهیم بدانیم علم خدا «چگونه» است (و مثلاً حصولی است یا حضوری یا...). حال برای تعیین این چگونگی، ما باید در میان تمام انواع علم‌هایی که می‌شناسیم جستجو کنیم و چون غیر از مخلوقات و علوم آن‌ها چیز دیگری را سراغ نداریم، پس باید این انواع علم را در میان مخلوقات مشاهده و از بین آن‌ها، آن نوع علمی را که شایسته ذات پروردگار می‌بینیم انتخاب کنیم و به او نسبت دهیم، و به عبارت دیگر کیفیت خاصی را از مخلوق به خالق نسبت دهیم و این همان تشبیه است. اگر بخواهیم استدلال مزبور را در چند فراز خلاصه کنیم، چنین می‌شود:

الف- فراتر رفتن از معرفت سلبی به معنای کسب معرفت ایجابی است.

ب- معرفت ایجابی درباره یک چیز به معنای علم به «کیفیت و چگونگی» آن چیز

است.

ج- ما (به دلیل عدم دسترسی مستقیم به ذات الهی) هرگونه چگونگی و کیفیت را باید از مخلوق بگیریم.

د- گرفتن صفات و کیفیات ایجابی از مخلوق و نسبت دادن آن به خالق، همان تشبیه است.

به عنوان مثال، دو نمونه از این بحث را متذکر می شویم: یکی درباره علم خداوند و دیگری درباره فاعلیت او.

بعضی از فیلسوفان، علم خدا را حصولی دانسته اند و در مقابل، برخی دیگر علم حصولی را مستلزم نوعی نقص درباره ذات الهی می دانند و قائل به علم حضوری درباره او شده اند. اما همه سخن در این جا است که ما به وجود این نحوه از علوم چگونه پی برده ایم. آیا غیر از این است که ما ابتدا به وجود خود (یا مخلوق دیگری) نظر کرده ایم و این نحوه از علوم را در آن یافته ایم؟ اما باید توجه کرد که هرگونه علمی در مخلوق (اعم از حصولی یا حضوری) یکی از ویژگیهای مخلوق است و نباید به خالق سرایت داده شود. قبلاً اشاره شد که ما نمی توانیم دست و پا و سایر اندامهای جسمانی خود را به خدا نسبت دهیم و در این مورد، میان بدن مادی و روح مجرد ما هیچ فرقی نیست و از این رو نباید، روح خود را هم که مادی نیست به خدا نسبت دهیم، چرا که روح ما هم یک مخلوق است و از این جهت فرقی با بدن ما ندارد. به همین ترتیب هم علم ما همانند جسم و روح ما، مخلوق خدای متعال است و نباید به خالق انتساب یابد و در این مقام، میان علم حصولی و علم حضوری هیچ تفاوتی نیست. علم حصولی نقایص خاص خود را دارد و از این رو شایسته خالق نیست. علم حضوری انسان، از جهتی نقایص علم حصولی را ندارد ولی از این جهت با علم حصولی مشترک است که از سنخ شئون و اطوار مخلوق است و انتساب آن به خالق مستلزم تشبیه است.

البته در این جا باید توجه کرد که گاه ممکن است مراد و تعریف افرادی از علم حضوری این باشد که «علم حضوری یعنی علمی که حصولی نیست، یعنی از طریق واسطه و صورت نیست». در واقع این تعریف یک تعریف سلبی است و حاکی از کیفیت ایجابی خاصی نیست و همان طور که قبلاً هم گفته شد، انتساب امور سلبی به

بدنش باشد
یعنی سلبی

خدا مانعی ندارد و مستلزم تشبیه نیست. اما حقیقت آن است که اصطلاح علم حضوری از نظر حکمای اسلامی، معنایی بیش از معنای سلبی دارد و دقت در گفتار آنان به روشنی حاکی از این است که مرادشان از علم حضوری، تعیین طور و چگونگی خاصی از علم است که همان «حضور ذات و خود معلوم نزد عالم» است، یعنی این گونه از علم در شرایط و موقعیتی حاصل می شود که اولاً خود معلوم «وجود» دارد و ثانیاً این خود معلوم (و نه صورت آن) است که نزد عالم حضور می یابد؛ بنابراین اصطلاح «علم حضوری» نزد فلاسفه اسلامی، معنایی بیش از معنای سلبی «حصولی نبودن» دارد، یعنی معنایی ایجابی دارد که همان حاکی بودن از «کیفیت و چگونگی» تحقق این علم است (که چند سطر قبل با عبارات «اولاً» و «ثانیاً» بیان شد و اطلاق این «نحوه خاص» از علم (که از مخلوق گرفته شده است) بر خالق، مستلزم تشبیه است.^۱

نمونه دیگری از این دیدگاه تشبیهی، نظریات مختلف اندیشمندان مسلمان درباره نحوه فاعلیت الهی است. آنان فهرست بلندی از اقسام فاعل هایی را که وجود دارد و می شناخته اند (که دست کم به حدود ده نوع فاعل بالغ می شود) تهیه کرده اند^۲ و سپس به بحث نهشته اند که نحوه فاعلیت خداوند با کدام یک از این اقسام مطابقت دارد و در این میان، هر کسی یا گروهی، یکی از آنها را که لایق ذات الهی دیده است، برگزیده است. اما همان اشکالی که درباره علم الهی گفته شد در این جا هم وارد است و آن این است که آیا آنان مستقیماً به ذات الهی نظر کرده اند و به آن نحو از فاعلیت در خدا پی

۱. قول به حضوری بودن علم الهی، علاوه بر اشکال اصلی ای که ذکر شد (تشبیهی بودن این قول)،

مشکلات دیگری هم به دنبال دارد؛ امیدوارم در مقاله ای مستقل توفیق بیان آن را یابم.

۲. فاعل بالطبع، فاعل بالقسر، فاعل بالجبر، فاعل بالاراده، فاعل بالقصد، فاعل بالعنايه، فاعل بالرضا،

فاعل بالتجلی، فاعل بالعشق، برخی از نمونه های این امرند. برای اطلاع بیشتر از اقسام فاعل و تعاریف و

مصادیق آنها، از جمله، رجوع کنید به: نهایة الحکمة، علامه طباطبائی، مرحله ۸ (فی العلة والمعلول)،

فصل ۷ (فی اقسام العلة الفاعلیة)

برده‌اند؟ واضح است که این‌طور نیست، بلکه عملاً چنین کرده‌اند که هر یک از مصادیق این اقسام را در مخلوقی از مخلوقات مشاهده کرده‌اند و طبق مبانی خود، یکی از آن‌ها را برای خدا مناسب دیده و به او نسبت داده‌اند و یا اگر هم یکی از آن‌ها را به تنهایی مناسب ندانسته‌اند، از تلفیق نقاط قوت بعضی از آن‌ها و به ابتکار و خلاقیت خود نوع جدیدی از فاعلیت را ابداع و بر خدا اطلاق کرده‌اند^۱ (که در واقع دستمایه اولیه این انواع جدید، باز هم از مخلوقات گرفته شده است). اما همان‌طور که گفته شد، برگرفتن نوع و کیف خاصی از مخلوق و سرایت دادن آن به خالق، چیزی غیر از تشبیه نیست. این‌که ما یکی از اقسام علم مخلوقات را (مانند علم حضوری) و یا یکی از انواع فاعلیت آن‌ها را (مانند فاعلیت بالعنایه) انتخاب کنیم و به خدا نسبت دهیم، پیش‌فرض سترگی در خود دارد و آن این است که در مرحله اول مسلم می‌گیریم که علم یا فاعلیت (و یا هرگونه صفت دیگری) در خدا، از همین سنخ و چگونگی اوصاف مخلوقات است (و در مرحله هم بعد این کیفیت و چگونگی را مورد اصلاح قرار داده و آن‌گاه به خدا نسبت می‌دهیم). اما همه سخن در همین است که چه کسی گفته است و از کجا ثابت شده است که علم یا خصوصیات دیگر خداوند، از سنخ علم و سایر خصایص مخلوقات است (و فرق آنها، مثلاً در تناهی یا عدم تناهی آن‌ها و یا استقلال و عدم استقلال آن‌ها است)؟ آیا تا به حال برهانی اقامه شده است که ثابت کند انواع فاعلیت در عالم هستی (اعم از خالق و مخلوق) منحصر به همان موارد یاد شده است و اصلاً شق دیگری (حتی در مورد خالق هم) نمی‌تواند وجود داشته باشد؟ و به فرض این انحصار در مخلوقات، آیا ضرورتی دارد که فاعلیت الهی هم از همین سنخ باشد؟

۱. این مطلب که آیا با حذف نقاط ضعف و نقص خصوصیات ایجابی مخلوقات و اخذ و حفظ کمالات آن‌ها می‌توان به معنای جدیدی دست یافت و این دستور جدید را به خدا نسبت داد یا نه، در ادامه بحث مورد بررسی قرار خواهد گرفت. همچنین نقد و بررسی هر یک از نظریات مطرح شده در نحوه فاعلیت الهی، نوشتاری مفصل و مستقل می‌طلبد و از این‌رو جای پرداختن به آن در این مقاله نیست.

این مطلب در سایر صفات و خصوصیات الهی هم صادق است.

اما ممکن است کسی به این دلایل چنین پاسخ دهد که: «ما در علم حضوری الهی و یا فاعلیت او، همین سنخ از علم یا فاعلیت مخلوقات را به او نسبت نمی‌دهیم، زیرا این صفات و خصایص در مخلوق، آمیخته با حدود و نقایص بسیاری است؛ از این‌رو ما ابتدا باید با دقت‌های عقلی هر چه تمام‌تر، صفات مخلوق را از تمام نقایص (مانند: جسمیت، تناهی، حدوث، تغییر، زمان، امکان و...) پیراسته سازیم و آنگاه آن صفات را به خدا نسبت دهیم. به عبارت دیگر ما در انتساب خصوصیات مخلوق به خالق، نه نقایص مخلوق، بلکه کمالات آن را آن هم با زدودن تمام حدود و نهایات این کمالات به خدا نسبت می‌دهیم. به این ترتیب، مثلاً علم ما حضوری است و علم خدا هم حضوری است، ولی فرق زیادی بین این دو علم وجود دارد. مثلاً علم حضوری ما محدود به چند مورد خاص است (مانند علم به وجود خودمان و صور ذهنی و کیفیات نفسانی)، اما علم حضوری خدا نامحدود است و همه چیز (اعم از ذات الهی و ماسوی الله) را شامل می‌شود؛ همچنین علم حضوری ما، همانند وجود خود ما، حادث و غیر قائم به ذات است، در حالی که علم حضوری خدا، قدیم و قائم به ذات است. بنابراین اگر ما علم حضوری خود را با همین حدود و نقایص به خدا نسبت دهیم، دچار تشبیه می‌شویم ولی اگر حدود و نقایص مزبور را از این علم حضوری (که در حد خود کمال است) بزدائیم و کمال خالص آن را به خدا نسبت دهیم، دیگر تشبیه نیست، زیرا آنچه که بعد از زدودن این حدود و نقایص باقی می‌ماند و به خدا انتساب می‌یابد، صفت مخلوق نیست و از این‌رو اطلاق آن بر خدا مانعی ندارد»^۱

اما برخلاف آنچه تصور می‌شود، این راهکار هم مشکل تشبیه را حل نمی‌کند

۱. برای آگاهی بیشتر از این نحو رویکرد، از جمله، رجوع کنید به: اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبائی (و به‌ویژه باورقی‌های استاد مطهری) ج ۵، بخش‌های: «ما خدا را چگونه تصور می‌کنیم؟» و «خدای هستی، همه کمالات هستی را دارد».

زیرا سؤال اصلی این است که بعد از آن که از یک صفت مخلوق با کیفیت و چگونگی خاص آن، حدود و نقایص آن را برمی داریم، آیا در نهایت یک بخش ایجابی از آن باقی می ماند (تا با کامل و نامتناهی کردن آن، آن را شایسته ذات الهی سازیم) یا دیگر هیچ چیزی از آن باقی نمی ماند؟ اگر هنوز هم یک یا چند ویژگی آن حفظ می شود، پس باز هم انتساب این امر ایجابی به خدا مستلزم تشبیه است و اگر هیچ چیز از آن باقی نمی ماند، پس آن چه در پایان به خدا انتساب می یابد، بیش از یک معنای سلبی نخواهد بود. با مثال مطالب را روشن تر می کنیم:

اکثر قریب به اتفاق الهیون معتقدند که نسبت دادن دست و پا و اندام مادی به خدا تشبیه است. حال اگر کسی بگوید انتساب این دست محدود و ناقص و متناهی به خدا تشبیه است ولی اگر حدود و نقایص آن را برداریم و دستی نامتناهی و به دور از هر نقصی را به خدا نسبت دهیم، دیگر گرفتار تشبیه نخواهیم شد.

پاسخ به این سخن این است که آیا وقتی حدود دست را در ذهن خود از میان برمی داریم و آن را نامتناهی می کنیم، چیزی ایجابی از معنای دست، یعنی چیزی که حکایت از یک وجود ایجابی با کیفیت و چگونگی خاصی کند، در انتها باقی می ماند یا خیر؟ اگر بعد از کامل و نامتناهی کردن دست، هنوز هم یک کیفیت و معنای ایجابی خاصی از دست باقی بماند، انتساب آن به خدا تشبیه است. به بیان دیگر، اگر ما دست یک متری خود را به خدا نسبت دهیم، تشبیه است. اما اگر دست خود را نامتناهی کنیم، انتساب دستی با طول بی نهایت به خدا، ما را از تشبیه خارج می کند؟ واضح است که چنین نیست، چون هنوز در این جا معنای «دست»، یعنی یک وجود ایجابی با خصوصیات و کیفیاتی خاص که بر ما معلوم است و «مخلوق» است، حفظ شده است. حال اگر از این دست نامتناهی، سایر خصوصیات دیگر آن را هم که شایسته ذات الهی نیست (مانند رنگ، شکل و جسمیت و...) حذف کنیم، چه چیز محصلی به عنوان کمال خالص باقی می ماند تا به خدا انتساب یابد؟ اگر از مجموع خصوصیات دست، فقط حتی یک مورد ایجابی هم باقی بماند، باز هم همان یک خصوصیت باقیمانده، مخلوق

است و انتساب آن به خدا تشبیه است؛ ولی اگر در انتهای این نقص زدائی، هیچ چیز ایجابی و محصلی باقی نماند، در این صورت تنها یک معنای سلبی از «دست» باقی می‌ماند که همان «قدرت انجام فعل» و یا به بیان دیگر «عاجز نبودن از انجام فعل» است. همین امر در تمام صفات و ویژگی‌های دیگر مخلوقات هم (از قبیل علم، قدرت، حیات، فاعلیت و...) صادق است.

اگر ما، مثلاً، از آن علم حضوری که در خودمان می‌یابیم و آمیخته با انواع حدود و نقایص است، تمام این نقایص و اطوار مخلوقیت را حذف کنیم، چه چیز محصلی باقی می‌ماند؟ حتی اگر یکی از این اوصاف ایجابی باقی بماند، از آن‌جا که این کیفیت ایجابی، یک موجود محصل است، پس مخلوق خداست و انتساب این کیفیت به خدا، تشبیه است. اما اگر هیچ چیز ایجابی باقی نماند، پس تنها چیزی که از علم حضوری باقی می‌ماند، فقط یک معنای کلی سلبی است و آن این است که همه چیز نزد خدا حاضر است و یا به بیان دیگر هیچ چیز از خدا پوشیده نیست.

امام باقر(ع) در حدیثی نغز و پرمعنا به همین نکات به عباراتی کوتاه اشاره می‌کند و می‌فرماید:

«كل ما میزتموه باوهامکم فی ادقّ معانیه مصنوع مثلكم مردود الیکم و لعل النمل الصغار تتوهم ان الله تعالی زبانیتین فانّ ذلک کمالها و یتوهم ان عدمها نقصان لمن لا یتصف بهما و هذا حال العقلاء فیما یصفون الله تعالی به».

ترجمه: «تمام چیزهایی را که شما به دقیق‌ترین دقت‌های ذهنی از هم تفکیک می‌کنید (و پس از تمیز و تفکیک ذهنی به خدا نسبت می‌دهید)، همه این‌ها مخلوقی است همانند خود شما و به شما برمی‌گردد (و نسبت می‌یابد نه به خدا) و چه بسا مورچه ریز هم تصور می‌کند که خدای متعال هم (همانند خود او) دو شاخک دارد، چرا که این شاخک‌ها برای خود او کمال است و تصور می‌کند که نداشتن آن‌ها برای کسی که فاقد آن‌ها است، نقص است. وضعیت عقلاء هم در صفاتی که به خدا نسبت

می‌دهند همین‌گونه (یعنی همانند کار آن مورچه) است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۶۶ ص ۲۹۳).

در این حدیث، که کاملاً مؤید مطالبی است که در تشبیه گفته شد، نکاتی قابل تأمل وجود دارد: اولاً: مصداق تشبیه، فقط جسم و جسمانیات نیست، بلکه تمام چیزهایی است که از سوی ما به خدا انتساب می‌یابد. ثانیاً: سخن حدیث در این نیست که نباید صفات مخلوق را با تمام آن نقایصی که در ظاهر آن به چشم می‌خورد به خدا نسبت داد، بلکه ما مجاز نیستیم که حتی بعد از دقیق‌ترین تفکیک‌های ذهنی و عقلی یعنی بعد از جدا کردن نقص از کمال هم، آن چه را که به گمان خود کمال و لایق ذات الهی تصور می‌کنیم، به خدا نسبت دهیم. ثالثاً: آن چه بعد از تمام این تفکیک‌های دقیق و جدا کردن کمال (به زعم خودمان) از نقایص مخلوقات، باقی می‌ماند (همان‌گونه که مثلاً از میان تمام انواع علوم، علم حضوری را به زعم خودمان کمال مطلق حتی برای خدا) محسوب می‌کنیم، به تعبیر حدیث، باز هم مخلوق و مصنوعی است همانند خود ما، یعنی برخلاف آن چه آن را کمال خالص و عاری از نقص می‌پنداریم، باز هم مخلوق و ناقص است زیرا ذهن ما آن را براساس کیفیات مخلوقات ساخته است و از این‌رو باید به اما انتساب یابد (مردود الیکم) نه به خدا. رابعاً: تشبیه بسیار زیبا و پرمعنایی در این حدیث وجود دارد. امروزه از نظر علمی می‌دانیم که بسیاری از اطلاعات و توانایی‌های مورچه به شاخک‌های او بستگی دارد و اگر مورچه شاخک‌های خود را از دست بدهد، عملاً اغلب کارایی‌های خود را از دست می‌دهد و از این‌رو و بالاترین کمال را در همین شاخک‌های خود می‌داند. اما همانند خود ما، که نه نقایص بلکه کمالات خود را به خدا نسبت می‌دهیم، او هم این کمال یعنی شاخک‌های خود را به خدا نسبت می‌دهد و تصور می‌کند که خدا هم مانند او دو شاخک دارد. البته او هم می‌داند که این شاخک‌های بسیار کوچک، شایسته انتساب به خدا نیست و از این‌رو همانند ما چه بسا گمان کند که اگر حدود و نقایص این شاخک‌ها را حذف کند و شاخکی با طول و قدرت نامتناهی به خدا نسبت دهد، مشکلی در انتساب آن‌ها به خدا وجود ندارد. خامساً: بعضی معتقدند که نهی از ورود افراد به توصیف خداوند در

در حدیثی آمده است که خداوند را نباید توصیف کرد.

این گونه روایات، فقط شامل حال کسانی می‌شود که توانایی لازم فکری را برای ورود به این گونه مباحث ندارند، در حالی که صدر و ذیل حدیث به روشنی نشان می‌دهد که در این روایت (و روایات مشابه آن) روی سخن دقیقاً با عقلاء و اندیشمندانی است که اهل آن باریک‌بینی‌ها و دقت‌های عقلی‌اند و روایت، چنین عملی (یعنی تفکیک و تمیزهای دقیق ذهنی برای نسبت دادن کمالات به خدا) را نه کار عوام، بلکه کار عقلاء دانسته و در واقع، همین گروه را از چنین کاری نهی کرده است نه توده عامی مردم را که معمولاً کاری به این گونه مباحث دقیق عقلی ندارند. در حقیقت این حدیث حاکی از این نکته دقیق و قابل تأمل است که ما هنگامی که حتی با دقیق‌ترین دقت‌های عقلی، وصفی از اوصاف خود را به عنوان کمال (مانند علم حضوری و یا فلان نوع از فاعلیت) به خدا نسبت می‌دهیم و همین سنخ از علم یا فاعلیت را در این انتساب حفظ می‌کنیم و فقط حدود آن را در ذهن خود از میان برمی‌داریم، حکم همان مورچه‌ای را داریم که شاخک‌های خود را بزرگ‌تر و قوی‌تر کرده و به زعم خود آن را لایق وجود الهی دیده است.

نکات پایانی

در انتهای این بحث قطعاً دو سؤال به ذهن خواننده می‌رسد: یک سؤال این است که اگر به ادعای این مقاله، مثلاً، علم خدا نه حصولی است و نه حضوری، پس علم خدا چگونه است؟ روح سخن در مقاله حاضر همین است که بر مبنای آیات و روایات اسلامی اساساً تعیین هرگونه طور و چگونگی خاصی برای علم (یا سایر صفات) خدا^۱

۱. آنچه در مقاله حاضر درباره امتناع معرفت ایجابی در مورد صفات خدا گفته شد، مربوط به صفات ذاتی (نظیر علم و قدرت و حیات و...) است. اما در مورد صفات فعل (مانند فاعلیت، خالقیت، رازقیت و...) باید توجه کرد که این صفات را از دو جنبه می‌توان لحاظ کرد: گاهی صفات فعل را از آن جهت که به ذات خالق مربوط است ملاحظه می‌کنیم؛ در این صورت هم، مانند صفات ذات نمی‌توانیم به نحو ایجابی به چگونگی آن‌ها معرفت یابیم، یعنی بفهمیم که این نحوه فاعلیت یا خالقیت خدا چگونه است. ←

نادرست است و هرگونه تلاش ذهنی برای فهم چگونگی اوصاف الهی به نظریه تشبیه می‌انجامد. به تصریح متون و حیانی اسلام، عقل انسان عاجز است از این‌که بیش از معرفت سلبی و تنزیهی، به این معرفت ایجابی دست یابد که بفهمد صفات الهی چگونه و از چه سنخی است.^۱ در متون مزبور، نحوه‌ای از معرفت، مخصوص خود خداوند معرفی شده و فقط اوست که می‌داند ذات و صفاتش چیست و چگونه است. به‌عنوان نمونه، فقط به ذکر چند مورد از سخنان معصومین (علیهم‌السلام) بسنده می‌کنیم:

امام صادق (ع): من نظرفی الله کیف هو هلك (کسی که در این امر تفکر کند که خدا چگونه است، هلاک می‌شود. (مجلسی، ج ۳ ص ۲۶۴) و امام رضا (ع): من قال کیف، فقد شبهه (کسی که بگوید خدا چگونه است، او را به مخلوقات تشبیه کرده است. (همان، ج ۴ ص ۲۲۹) و علی (ع): حارت الاوهام ان یکیف المکیف للاشیاء (اذهان حیرانند از این‌که بتوانند برای کسی که خودش کیفیت‌بخش اشیاء است، کیفیتی تعیین کنند. (همان، ص ۲۹۴) و امام رضا (ع): اذا سألوک عن الکیفیه فقل «لیس کمثله شی» (اگر از تو درباره کیفیت ذات الهی پرسیدند، پاسخ ده که «هیچ چیز مانند او نیست». (همان، ص

اما گاهی صفات فعل را از آن جهت که به فعل خارجی خدا یعنی به مخلوق مربوط است ملاحظه می‌کنیم؛ در این گونه موارد می‌توانیم معرفت ایجابی کسب کنیم، زیرا از این منظر، شناخت خالقیت یا رازیت خدا به معنای شناخت آن فعلی است که در خارج رخ داده است و چون فعل خدا مخلوق خداست پس شناخت فعل الهی به منزله شناخت مخلوقی از مخلوقات اوست. به این معنا می‌توان فهمید که خدا در عالم خارج، چه کاری - مثلاً - به‌عنوان خلق کردن یا روزی دادن انجام می‌دهد، بی‌آن که لازمه این امر، شناخت ایجابی ذات و صفات ذاتی پروردگار باشد.

۱. حضرت علی (ع) در خطبه‌ای معروف به خطبه وسیله می‌فرماید: الحمد لله الذی منع الاوهام ان تنال الوجود و حجب العقول ان تتخیل ذاته لامتناعها من الشبه و التشاکل (سپاس خداوندی را که اذهان مردم را بیش از این‌که به وجود او پی ببرند بازداشته است و عقول آنان را مانع شده است از این‌که بتوانند ذات او را تصور کنند زیرا (لازمه این امر این است که برای خدا شبهه و نظیری در نظر بگیرند و حال آن‌که هرگونه مثل و مانند برای او محال است (کافی، ج ۸، ص ۱۸).

۲۹۷) و امام باقر(ع): ان ربی کان لم یزل حیاً بلا کیف... و لا کان لکونه کیف... کان اولاً بلا کیف (پروردگار من از ازل زنده بوده است بدون این که حیات او کیفیتی داشته باشد... وجود او کیفیت ندارد... و او اول بود بدون این که اولیت او کیفیت داشته باشد. (همان ص ۲۹۹) و امام رضا(ع): کیف الکیف بغیر آن یقال کیف؟... و هو منقطع الکیفه (خداوند، کیف را ایجاد کرده بدون این که در این مورد گفته شود چگونه؟... و خود او بدون کیفیت است. (همان، ص ۳۰۳) و امام صادق(ع): ان له کیفه لا یتحققها غیره و لا یشارک فیها و لا یحاط بها و لا یعلمها غیره (خداوند کیفیتی دارد که هیچ کس غیر از او شایسته آن نیست و در آن مشارکت ندارد و هیچ کس جز او بر آن احاطه و آگاهی ندارد. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، باب اطلاق القول بانه شیء، ح ۶) و علی(ع): یا من لا یعلم ما هو و لا کیف هو الا هو (ای کسی که جز خود او نمی داند که چیست و چگونه است. دعای مشلول).^۱

اما علاوه بر تصریحات نقلی، دلیل عقلی دیگری هم (علاوه بر دلایل گذشته) می توان اقامه کرد که چرا نمی توان به چگونگی صفات الهی پی برد و آن این است که تقریباً همگان متفقند که ذات الهی را نمی توان درک کرد (و آیات و روایات اسلامی هم بر این امر تأکید و تصریح دارند). اما از طرف دیگر دلایل عقلی و نقلی ثابت می کند که صفات خدا عین ذات اوست، یعنی او صفات زائد بر ذات ندارد. حال اگر ذات او را نمی توان درک کرد و صفات او هم عین ذات اوست، پس نتیجه می شود که صفات او

۱. همانند روایات یاد شده، در بعضی از احادیث اسلامی، از ذات و صفات خدا نفی کیفیت شده ولی در برخی دیگر اثبات کیفیت شده است. روشن است که جمع این احادیث به این صورت است که ذات و صفات خدا، کیفیتی همانند و مشابه مخلوقات ندارد، بلکه این کیفیت، چنان است که منحصر به خود اوست و جز او احدی به آن علم ندارد. همچنین نیازی به ذکر نیست که منظور از کیفیت در این جا همان اصل و حقیقت یک چیز است. بنابراین، عدم درک کیفیت ذات و صفات او به این معناست که نمی توان حقیقت و چگونگی ذات و صفات او را دریافت.

را هم نمی‌توان درک کرد؛ پس اگر، مثلاً، علم خدا عین ذات اوست، تعیین چگونگی برای علم او (که حصولی است یا حضوری) در حکم این است که برای ذات او چگونگی معین کنیم و این هم محال است.

آخرین نکته‌ای که در این جا لازم است که بیان شود این است که بعضی ممکن است این اشکال را مطرح کنند که اگر ما نمی‌توانیم هیچ‌گونه معرفت ایجابی از ذات و صفات الهی داشته باشیم، پس ما فقط باید در آیات و احادیث اسلامی، تعابیر سلبی درباره خدا داشته باشیم، در حالی که چنین نیست، بلکه سراسر متون اسلامی مملو از توضیحات ایجابی درباره خداوند است.

پاسخ اشکال این است که فرق است بین «الفاظ و تعابیر» ایجابی و «معرفت» ایجابی، این سخن درست است که کتاب و سنت، همیشه با الفاظ سلبی با ما سخن نگفته‌اند و در بسیاری موارد به جای این که مثلاً بگویند «خدا جاهل نیست»، گفته‌اند «خدا عالم است». اما سخن در این نیست که ما در شرع، «الفاظ» ایجابی نداریم، بلکه در این است که وقتی سراسر قرآن و حدیث، حصول هرگونه معرفت ایجابی را درباره خدا ناممکن می‌دانند، معلوم می‌شود که بازگشت تمام این الفاظ ایجابی به معرفت سلبی است (و برخی از احادیث به این امر تصریح می‌کنند)^۱ و مراد شرع هرگز این نبوده است که بخواهد با الفاظ ایجابی، چگونگی ذات و صفات الهی را بر ما مکشوف سازد. از این رو به جرئت می‌توان گفت که هرگز حتی در یک آیه یا حدیث هم مشاهده

۱. مانند این روایت از امام رضا (ع): «انما سمی الله عالماً لانه لایجهل شیئاً و سمی ربنا سمیعاً... انه لا تخفی علیه الاصوات... و هكذا البصیر... ولكن الله بصیر لایجهل شخصاً منظوراً الیه...».

ترجمه: خداوند را عالم می‌نامیم زیرا به هیچ چیز جاهل نیست و پروردگارمان را شنوا می‌نامیم، چرا که هیچ صدایی بر او پوشیده نیست و (واژه) بینا هم همین گونه است (یعنی) خدا بیناست (زیرا) از کسی که مورد نظر اوست، بی‌خبر نیست. بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۷۷، به نقل از توحید صدوق و عیون اخبار الرضا (ع).

نمی‌کنیم که از خدا معرفتی ایجابی ارائه شده باشد به این معنا که چگونگی صفات الهی را، آن‌گونه که در برخی از مباحث کلامی و فلسفی و عرفانی مشاهده می‌کنیم، برای ما توضیح داده باشند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- نهج البلاغه
- ۳- جهانگیری، محسن، محی الدین ابن عربی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۵.
- ۴- صدوق، محمدبن علی، التوحید، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۹۸ ه.ق.
- ۵- طباطبایی، محمدحسین (و مطهری، مرتضی)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، انتشارات صدرا، بی تا
- ۶- طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا
- ۷- کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵، ۸ جلد
- ۸- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ه.ق، ۱۱۰ جلد
- ۹- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی