

# امکان تعریف و توصیف خدا

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۶/۲۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۸/۱۹

محمدحسن قدردان قراملکی\*

## چکیده

خدا و صفات کمالی اش را چگونه می‌توان توصیف و تعریف نمود؟ آیا انسان همان‌طور که معانی صفاتی منسوب به خود، چون وجود، علم، قدرت را می‌شناسد، معانی صفاتی منسوب به خدا را می‌تواند بشناسد؟ مقاله زیر درصدد پاسخ به این پرسش است که به تحلیل و بررسی شش نظریه (اشتراک لفظی، اشتراک معنوی، توصیف ناپذیری، بی‌معنائی، الهیات سلبی و تمثیل) می‌پردازد و با تحلیل و نقد نظریات مختلف از فرضیه (اشتراک معنوی) دفاع می‌کند.

**واژگان کلیدی:** خدا، توصیف، معنا، تصور، اشتراک لفظی و معنوی، الهیات سلبی،

نظریه تمثیل.

\* دانشیار گروه کلام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

## طرح مسئله

باور به وجود خداوند از آموزه‌ها، بلکه از بن‌مایه‌های آفرینش انسانی است؛ لکن هر نوع باور و اعتقاد بر شناخت، ولو اجمالی، مبتنی است. انسان متأله از شناخت ذات الهی - به عللی که نگارنده تفصیل آن را در مجال دیگر ارائه خواهد داد\* - ناتوان است. نهایت آنکه می‌تواند اسما و صفات خدا را بشناسد.

پرسش این است که شناخت اسما و صفات خدا چگونه ممکن و میسر است؟ برخی از مؤمنان بر این نکته اشاره می‌کنند که واژگان و الفاظی که انسان با آنها سخن می‌گوید و معنا و مطلبی را به موجودی نسبت می‌دهد یا نفی می‌کند، در بیشتر موارد، به معنا و مفهوم مادی و ذهن مادی بشری مأنوس است. آیا با چنین انس و کاستی معرفت بشری، باز می‌توان با همین الفاظ از خدا نیز سخن گفت و مطلبی را به او نسبت داد یا نفی کرد؟ آیا معانی که به خدا نسبت می‌دهیم، معانی پیشین و مأنوس الفاظاند (اشتراک معنوی)؟ در صورت مثبت بودن، آیا اشکال تشبیه و قیاس مجرد و لایتناهی به مادی و متناهی و انسان‌وارانگارانه خدا لازم نمی‌آید؟ و در صورت منفی بودن (داشتن معانی خاص = اشتراک لفظی) آیا اشکال نامفهوم بودن خدا و تعطیل شناخت بشری درباره خدا پیش نمی‌آید؟ یا اینکه برای دوری از دو اشکال اخیر، تفسیرهای دیگری، مانند نظریه تمثیل و کارکردگرایی ارائه نمود؟

در پاسخ به پرسش‌های پیش گفته از سوی اندیشوران، دیدگاه‌های مختلفی عرضه شده است که به نظر می‌آید برای نخستین بار نظریات آنها همراه ادله‌شان در یک مقاله تدوین شده و اینک به تحلیل و تبیین آنها می‌پردازیم.

## نظریه اول: اشتراک معنوی

نخستین و معروف‌ترین نظریه درباره شناخت خدا و توصیف آن، معناداری و امکان معرفت و شناخت بشر از خداوند و صفات کمالی اوست. انسان چنان‌که معانی اوصافی

\* ر.ک: این اثر در آینده نزدیک با عنوان «خدا در تصور انسان» توسط انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی منتشر خواهد شد.

مانند «عدل» «علم»، «قدرت»، «مهربان»، «بخشنده» در هنگام نسبت دادن به دیگران متوجه می‌شود، معانی صفات فوق را نیز هنگام انتساب به خداوند، متوجه شده و آنها را می‌فهمد؛ مثلاً در دو گزاره:

الف) «حسن مهربان، عالم و قادر است»

ب) «خدا مهربان، عالم و قادر است»

معانی مهربان، علم و قدرت برای انسان در دو گزاره فوق قابل فهم و یکی است. البته باید توجه کرد در خود گزاره اول شاید شدت و ضعف صفات فوق در حسن و جعفر مختلف و متفاوت باشد؛ مثلاً تجلی وصف مهربانی حسن از جعفر بیشتر یا قدرت جعفر از حسن زیادتر باشد. با این وجود هر دو شخص واجد اصل صفات کمالی مزبور هستند.

طرفداران نظریه فوق بر این باورند که معانی صفات فوق در گزاره دوم نیز مثل گزاره اول است؛ نهایت اینکه فرق در شدت و ضعف صفات است؛ به این صورت که تحقق صفات کمالی در خداوند به علت وجود صرف و بی نهایت بودن در حد اعلی و کمال و بی نهایت، اما در غیر خدا به علت محدودیت وجود، مرتبه نازل و پایین دارند. به تعبیر منطقی، مفهوم صفات کمالی در اطلاق بر ممکن الوجود (انسان) و واجب الوجود (خدا) مشترک معنوی از سنخ متشکک است؛ مانند مفهوم نور که هم بر نور شمع و هم بر نور خورشید اطلاق می‌شود که هرچند اصل معنای نور در هر دو مشترک است، اما در ضعف و کمال تفاوت فاحش وجود دارد.

این نظریه بین فلاسفه و متکلمانی مثل *فارابی* (فارابی، ۱۹۹۶م، ص ۴۹-۵۰)، *خواجه طوسی* (طوسی، [بی تا]، ص ۱۰۶)، *فخر رازی* (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۸)، *قاضی ایچی و جرجانی* (جرجانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، صص ۱۱۳ و ۱۱۶)، *فاضل مقداد* (مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸)، *لاهیجی* (لاهیجی، [بی تا]، ج ۱، ص ۲۵)، *صدرالمتألهین* (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۵)، *سبزواری* (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۶۷۵)، *طباطبایی* (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۸۳) طرفدارانی دارد.

## ادله دیدگاه

### دلیل اول: نفس تقسیم مثبت وجه اشتراک

«وجود» و دیگر صفات کمالی مثل علم، قدرت و غنی در نظر ابتدائی به دو بخش مستقل و غیرمستقل، بی نهایت و بانهایت و کامل و ناقص تقسیم و توصیف می شوند. با همین ارتکاز ذهنی و فهم عرفی و اولیه، انسان آنها را به خدا و انسان نسبت می دهد. انسان صفات فوق را به عنوان یک مقسم و کلی لحاظ نموده و برای آن اقسامی را ذکر می کند. نفس این کار (اخذ یک مقسم و ذکر اقسام) بر فهم اجمالی مقسم و اقسام و به عبارتی، بر وجود معنای مشترک در مقسم (الوجود = هستی) و امکان شناخت آن بر انسان دلالت می کند. به تعبیر منطقی، در عملیات تقسیم «مقسم» به عنوان یک کلی و وجه جامع به بخش هایی تقسیم می شود که همه اقسام دارای معنای جامع و مقسم به اضافه خصوصیات و قیود دیگر است.

حاصل آنکه انسان اصل معانی و مفاهیم صفات کمالی را می شناسد، اما درک کامل و حقیقت صفات بستگی به مرتبه علم و ایمان خود دارد. در واقع، بازگشت این بحث به امکان شناخت حقیقت الهی و صفات است؛ در حالی که محل بحث در مسئله اشتراک لفظی یا معنوی بودن صفات کمالی بین انسان و خدا، به معنا و مفهوم آنها برمی گردد. به دیگر سخن، در نسبت دادن اسامی و صفاتی مثل وجود، علم و قدرت به انسان و خداوند، نسبت دهنده آگاهانه یا ناآگاه، وجود معنای جامع و مشترک در صفات فوق را مفروض گرفته و از این رو، آنها را در دو مصداق مختلف (خدا و انسان) استعمال می کند.

سبزواری در یک مصرع، دلیل فوق را چنین بیان می دارد:

«یعطی اشتراکه صلوح المقسم. کذلک اتحاد معنی العدم» (سبزواری، ۱۴۱۳، ص ۹).

استاد مطهری در شرح آن می نویسد:

وجود، صلاحیت دارد که منقسم شود به اقسامی و تنها مشترک معنوی صلاحیت انقسام را دارد.

توضیح اینکه: معنای انقسام عقلی - در مقابل انقسام خارجی و عینی - این است که یک مفهوم عام به اضافه یک قید، قسم خاص می شود و به اضافه قید دیگر، قسم دیگر؛

مثلاً می‌گوییم: حیوان یا ناطق است یا غیر ناطق. حیوان به‌علاوه «ناطق» یک نوع از حیوان است و به‌علاوه «غیر ناطق» انواع دیگر است. اگر اشتراک فقط در لفظ باشد و هیچ‌گونه معنا و مفهوم مشترکی در کار نباشد، انقسام که از ضمیمه‌شدن قیود به معنای مشترک تحقق می‌یابد، تحقق نمی‌یافت. از طرفی، می‌بینیم وجود منقسم می‌شود به وجود بالفعل و وجود بالقوه، وجود خارجی و وجود ذهنی، وجود قدیم و وجود حادث، وجود واجب و وجود ممکن، پس معلوم می‌شود مشترک معنوی است (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۰۲).

حکم سایر صفات کمالی مثل علم، قدرت و جود، مانند حکم وجود است؛ به این معناکه صفات مزبور نیز به کامل و ناقص تقسیم شده و وجود مقسم، یعنی نفس علم، قدرت و جود بر اشتراک معانی آنها در نسبت خدا و انسان دلالت می‌کند.

### دلیل دوم: وحدت نقیض وجود

دلیل دیگر بر وحدت مفهوم وجود و اشتراک همه مصادیق وجود، اعم از ممکن و واجب در اصل وجود، وحدت نقیض وجود، یعنی «لا وجود = عدم» است. از آنجاکه «عدم» به‌عنوان نقیض وجود واحد است؛ چراکه عدم، صرف نیستی و بطلان محض است و در آن، وجه اشتراک و افتراقی وجود ندارد تا به تعدد، مثل دوئیت متصف شود. [اتصاف به تعدد، فرع بر داشتن وجه اشتراک و افتراق است؛ چراکه وجودهای متعدد دو صورت بیشتر ندارند: یا وجود مشترک صرف و فاقد نقطه اختلاف یا وجود بدون اشتراک و صرف اختلاف‌اند. صورت اول (وجود اشتراک و فقدان افتراق) با وحدت ملازمه دارد. دومی (افتراق محض) نیز معقول نیست؛ زیرا دست‌کم وجودهای مفترق در اصل وجود مشترک‌اند. پس، از یک اشتراک و افتراقی تشکیل شده است]. بنابراین، نقیض عدم، یعنی وجود نیز واحد است و گرنه - یعنی در صورت تعدد وجود - یکی از دو محذور ذیل لازم می‌آید:

**الف) اجتماع نقیضین:** اگر با عدم مطلق، هر دو نقیض عدم - یعنی حداقل دو وجود برحسب اشتراک لفظی - وجود داشته باشد، اجتماع نقیضین (همان دو وجود متفاوت) لازم می‌آید (نمودار ذیل):

عدم وجود + وجود (الف) + وجود (ب) < اجتماع نقیضین

ب) ارتفاع نقیضین: اگر با عدم مطلق، یکی از دو وجود، موجود و دیگری معدوم باشد، لازم می‌آید دو نقیض (یکی عدم مطلق و دیگر عدم وجود دوم) مرتفع شوند. از آنجاکه اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است، پس نقیض عدم، یکی بیش نیست و آن مطلق وجود است (نمودار ذیل):

عدم وجود + وجود (الف) + عدم وجود (ب) < ارتفاع نقیضین

استاد مطهری در تبیین آن می‌نویسد:

بدون شک وجود و عدم، نقیض یکدیگرند. در فارسی «نیستی» نقیض «هستی» است. فرضاً لفظ «وجود» را مشترک بدانیم، در لفظ «عدم» نمی‌توانیم احتمال بدهیم که اشتراک فقط در لفظ است؛ زیرا آن وقت مجبوریم قائل شویم لفظ «عدم» از یک سلسله معانی متعدد حکایت می‌کند که همه در مقابل وجود و نقیض وجودند، و حال آنکه اعدام - چنان‌که بعداً خواهیم گفت - تمایز واقعی از یکدیگر ندارند. پس عدم - که نقیض وجود است - مشترک معنوی است؛ یعنی یک لفظ است که از یک مفهوم عام حکایت می‌کند. از طرف دیگر، می‌دانیم که نقیض واحد، واحد است؛ یعنی یک چیز نمی‌تواند دو نقیض داشته باشد؛ زیرا اگر فرض کنیم فقط یکی از دو نقیض آن تحقق یابد و دیگری تحقق نیابد، در این صورت، اگر خود آن طرف، تحقق داشته باشد، مستلزم اجتماع نقیضین است که محال است و اگر تحقق نداشته باشد، مستلزم ارتفاع نقیضین است و ارتفاع نقیضین نیز محال است. پس وحدت «مفهوم عدم» - که نقیض «مفهوم وجود» است - دلیل وحدت مفهوم وجود و عدم تعدد آن است. پس «وجود» مشترک معنوی است (همان).

حکم سایر صفات کمالی، مانند علم، قدرت و جود، مانند حکم وجود است؛ به این معنا که نقیض صفات مزبور - که جهل، ناتوانی و بخل است - نیز واحد است؛ زیرا از آنجاکه نقیض علم، عدم علم و آن، عدم محض و واحد است، پس نقیض واحد نیز واحد خواهد بود که نتیجه آن، وحدت معنای علم است. به تعبیر دیگر، در صورت تعدد معنای علم، یکی از دو محذور ذیل لازم می‌آید:

الف) اجتماع نقیضین: اگر با عدم علم (جهل)، هر دو نقیض عدم علم - یعنی دست‌کم دو معنای علم برحسب اشتراک لفظی - وجود داشته باشد، اجتماع نقیضین

(همان دو معنای متفاوت علم) لازم می‌آید (شکل ذیل):

عدم علم + معنای علم (الف) + معنای علم (ب) < اجتماع نقیضین

(ب) ارتفاع نقیضین: اگر با عدم علم، یکی از دو معنای علم، موجود و دیگری، معدوم باشد، لازم می‌آید دو نقیض (یکی عدم علم و دیگر عدم معنای دوم علم مثلاً) مرتفع شوند. از آن‌جاکه اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است، پس نقیض عدم علم، یکی بیش نیست و آن، علم مطلق است (شکل ذیل):

عدم علم + وجود معنای (الف) علم + عدم وجود معنای (ب) علم < ارتفاع نقیضین

### دلیل سوم: سلب وجود و صفات کمال از خدا

در گزاره: «خداوند موجود است»، یا معنای «موجود» قصد شده یا نه؟ صورت دوم، به نظریه تعطیل منجر می‌شود. صورت اول، از دو فرض زیر بیرون نیست:

(الف) قصد معنای متعارف وجود در حمل آن بر ممکنات: این، همان اشتراک معنوی است.

(ب) قصد نقیض معنای متعارف وجود یعنی عدم: لازمه آن، نسبت عدم به خدا و به عبارتی، سلب وجود از خداست (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۹).

دلیل فوق در صفات کمالی منسوب به خدا نیز جاری و ساری است؛ مثلاً در گزاره «خداوند عالم است»، یا معنای «عالم» قصد شده یا نه؟ صورت دوم، به نظریه تعطیل منجر می‌شود. صورت اول، از دو فرض خارج نیست:

(الف) قصد معنای متعارف «عالم» در حمل آن بر ممکنات: این، همان اشتراک معنوی است.

(ب) قصد نقیض معنای متعارف «عالم»: این، یعنی عدم (= خداوند، عالم نیست) که لازمه‌اش نسبت عدم به خدا و به عبارتی، سلب علم از خداست.

### نظریه دوم: اشتراک لفظی

دیدگاه دیگر ضمن دفاع از معناداری مفهوم و صفات خدا آن را فراتر و متفاوت از فهم بشری دانسته و آن را «مشترک لفظی» توصیف می‌کند که مانند دو معنای واژه «شیر» (حیوان جنگلی و شیر مایع سفیدرنگ) است که وجه مشترکی - جز در لفظ - ندارند.

این دیدگاه در کلام و فلسفه طرفدارانی دارد که در اینجا می‌توان از *ابوالحسن اشعری* (ایبجی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۱۲ / *تفتازانی*، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۰۷)، *ابوالحسن بصری معتزلی* (همان)، *ابن میمون* (ابن میمون، ۱۹۷۲م، ص ۱۳۴)، *فیض کاشانی* (فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۸) و *ملارجبعلی تبریزی* (رساله «اثبات واجب»، مندرج در: آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۹) نام برد.

*ابن میمون* در توضیح آن می‌گوید اختلاف معانی صفات خدا و انسان در حد کمال و نقصان نیست که مثلاً گفته شود علم خدا کامل‌تر و علم انسان ناقص‌تر است؛ چون شرط به‌کاربردن «افعل تفضیل» وجود مشترک متواطی است و در صورت وجود آن، تشبیه بین خالق و مخلوق لازم می‌آید (ابن میمون، همان، ص ۱۳۵).

## ادله دیدگاه

با تأمل در عبارتهای قائلان دیدگاه فوق می‌توان ادله ذیل را استخراج نمود:

### دلیل اول: تفاوت ذاتی و جوهری بین خدا و انسان

مهم‌ترین دلیل طرفداران نظریه اشتراک لفظی، تفاوت فاحش وجود میان خداوند و ممکنات و درمورد بحث انسان و صفات کمالی است. آنان معتقدند چون وجود خدا وجود کامل، بی‌نهایت، مستقل و وجود انسان و صفاتش وجود ناقص، محدود و وابسته و وجود ربطی به واجب الوجود است، پس بین آن‌دو، وجه شبهی نیست تا به اعتبار آن، صفت وجود و دیگر صفات کمالی به‌صورت مشترک معنوی به هر دو وجود اطلاق شود (غزالی، [بی‌تا]، ج ۱۴، ص ۹۷ / فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۸).

### تحلیل و بررسی

#### ۱. نفس تقسیم، مثبت وجه اشتراک

درباره دلیل اول باید گفت اینکه خود قائل به اشتراک لفظی، وجود را به دو بخش مستقل و غیر مستقل، بی‌نهایت و بانهایت و کامل و ناقص تقسیم و توصیف می‌کند، بر وجود معنای مشترک در مقسم (الوجود = هستی) و قابل شناخت بودن آن برای انسان دلالت می‌کند. به تعبیر منطقی، در عملیات تقسیم «مقسم» به‌عنوان یک کلی و وجه





مفهوم پیدا می‌کند. درحالی‌که مدعای اشتراک معنوی نه ادعای شناخت حقیقت الهی که ادعای فهم معنای صفاتی مانند «وجود»، «علم» و «قدرت» در موقع اسناد به انسان و خداوند است که در هر دو مورد انسان معانی دو نوع گزاره را با حفظ مرتبه کمال و نقصان می‌فهمد. اما اینکه قدرت و علم خدا و نیز گستره آن چگونه است، بحث آن را در جای دیگر باید طلبید.

### دلیل دوم: عرضی بودن صفات تشکیکی

ابن‌میمون در رد اشتراک معنوی از نوع تشکیک می‌گوید: تشکیک فرع بر این است که معنای مشترک عرض باشد. درواقع، معنای تشکیکی، مقوم ذات نیست و لذا صفاتی، مثل علم و محبت عارض انسان است و چون عروض عرض بر خداوند محال است، پس تشکیک در آن نیز راه ندارد تا ادعای اشتراک معنوی مشکک شود (ابن‌میمون، ۱۹۷۲م، ص ۵).

### تحلیل و بررسی

۱. اصل فلسفی حکمت متعالیه، یعنی «اصالت وجود و تشکیکی بودن آن» صریحاً دلالت می‌کند که نفس وجود، تشکیک‌پذیر است؛ لذا وجود بحت و کامل به واجب الوجود اختصاص دارد؛ اما وجودهای نازل، اعم از مجرد تام، مثالی و وجود مادی، واجد اصل وجود و هستی بوده، نسبت به وعای خود از وجود کامل به دورند؛ مانند نور که امر وجودی دارای درجات مختلف است. پس ادعای عرضی بودن همه وجودهای مشکک، ادعای بدون دلیل است که تشکیک در اصل وجود، آن را ابطال می‌کند.

۲. اما نسبت به صفات دیگر، مثل علم و اراده، باید گفت این صفات هرچند عارض بر نفس انسان می‌شود، لکن معتقد اشتراک معنوی مدعی فهم و شناخت معنای آن است که بر دو قسم ناقص و کامل قابل تصور است که وجود کامل آن در خداوند یافت می‌شود؛ اما اینکه نحوه وجود صفات فوق از حیث ذاتی یا عرضی بودن در انسان و خدا چگونه است؟ دیدگاه اشتراک معنوی بحث آن را به فلسفه و عقل حواله می‌دهد و در آنجا ثابت می‌کند که به علت وجود محض و بحت و بسیط بودن خداوند، همه صفات کمالی در آن مقام به اصل وجود برگشته و عروض و تغییری در آن راه ندارد و لذا صفات فوق در خداوند به نحو صرف وجود و نه عرض است.

## دلیل سوم: لزوم شباهت میان خالق و مخلوق در اشتراک معنوی

طرفداران اشتراک لفظی مدعی بوده‌اند که در صورت قول به اشتراک معنوی، لازم می‌آید میان خالق و مخلوق وجه شباهت به وجود آید؛ لذا برای پرهیز از این محذور، نباید به اشتراک معنوی ملتزم شد.

نتیجه آنکه بین صفات خدا و انسان هیچ وجه شبهی وجود ندارد و این، عین اشتراک لفظی است (ابن میمون، ۱۹۷۲م، ص ۱۳۴ / فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۸).

### تحلیل و بررسی

اگر مقصود از لزوم شباهت، شباهت و اشتراک در صفت نقص باشد، قائل به اشتراک معنوی به هیچ وجه به آن ملتزم و معتقد نیست؛ آنچه مدعاست، لزوم شباهت در اصل معنا و وجود صفات کمالی است؛ مثلاً هم خدا و هم انسان در اصل هستی و وجود مشترک‌اند و بر هر دو می‌توان وصف «موجود» را اطلاق نمود؛ چنان‌که در بعضی از روایات کلمه «شیء» بر خداوند اطلاق شده است؛ مانند: «سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ ع أَيُجُوزُ أَنْ يُقَالَ إِنَّ اللَّهَ شَيْءٌ قَالَ نَعَمْ يَخْرُجُهُ مِنَ الْحَدِّينِ حَدَّ التَّعْطِيلِ وَ حَدَّ التَّشْبِيهِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۸۵ / مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، صص ۲۵۷ و ۳۰۵، باب ۹). یا هم خدا و هم انسان واجد صفت کمالی، مثل علم و قدرت هستند. لکن در این اطلاق تذکر داده می‌شود که معنای کامل بی‌نهایت صفات کمالی در خداوند وجود دارد، اما انسان واجد مراتب ضعیف و ناقص آن است. بنابراین، از این تشابه هیچ محذوری لازم نمی‌آید. به عبارتی، اشتراک فوق نه اشتراک توطی و همسان است تا اشکال مستشکل وارد باشد، بلکه اشتراک از سنخ مشکک است که در آن، به مراتب کامل و ناقص نسبت و صفت توجه و دقت می‌شود.

اما اگر مقصود دلیل فوق، نفی هرگونه شباهت باشد، باید گفت بر چنین نفی و حکمی دلیلی اقامه نشده است و نباید از صرف لزوم شباهت بین خالق و مخلوق به صورت مطلق به اشتراک لفظی قائل شد؛ چراکه - چنان‌که ذکر شد - وجود اشتراک در اصل معنا و صفات کمالی بلاشکال است، بلکه قائل به اشتراک معنوی، خود، مدعی وجود وجه جامع و مشترک میان صفات کمالی منسوب به خدا و انسان است و در استدلال نباید مدعی رقیب را به عنوان صرف دلیل بدون ابطال آن ذکر کرد.

## دلیل چهارم: وضع الفاظ بر معانی مادی

دلیل دیگر این نظریه، بحث لغوی می‌باشد که مدعی وضع الفاظ بر معانی عرفی است که حقیقت آن نیز معانی محدود و مادی است که واضح لفظ یا استعمال‌کننده از آن قصد می‌کند و از آنجا که معنای خداوند و صفاتش به‌طور کلی از قالب فهم عرفی (محدودیت و انس با مادیات) بیرون است، پس هیچ وجه شباهتی میان آن دو معنا نیست تا ادعای اشتراک معنوی شود (غزالی، [بی‌تا]، ج ۱۴، ص ۹۸/ فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۸).

### تحلیل و بررسی

#### ۱. وضع لفظ بر گوهر معنا بدون لحاظ خصوصیت

اگر بپذیریم که لفظ توسط واضح مشخص به معنای متعین وضع شده، لکن باید توجه کرد که آیا موضوع‌له حقیقی الفاظ، ذات معنا بدون دخالت خصوصیات و قیود در وضع الفاظ و موضوع‌له است، یا اینکه خصوصیات و قیود نیز در وضع الفاظ دخالت دارد؟ یک دیدگاه، از جمله اهل لغت و ظاهرگرا بر رأی دوم معتقدند (سیوطی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۲)، اما دیدگاه دیگر، از جمله اصولیان، موضوع‌له حقیقی الفاظ را جوهر، روح و گوهر معنای لفظ یا گزاره توصیف می‌کنند و بر این باورند که خصوصیات و قیود دیگر برای توضیح و به‌صورت قید غالبی مذکور و لحاظ شده است؛ مثلاً واژه «صدا» بر مطلق صدا وضع شده است، اعم از آنکه از حنجره انسان یا حیوانی خارج شده باشد [چنان‌که در زمان انسان‌های اولیه صدا به آن منحصر بود] یا اینکه توسط ابزار و آلاتی مثل: نی، صور، رادیو و ضبط و امروزه توسط رایانه و امثال آن، تولید یا پخش می‌شود. همین‌طور نوشتن، چه با قلم چوبی یا پر پرنده یا خودکار و امروزه با رایانه و موبایل. استعمال صدا و نوشتن در تمام موارد فوق به‌نحو حقیقت است؛ چراکه ابزار فعل، مانند حنجره و قلم در موضوع‌له «صدا» و «نوشتن» دخالت و موضوعیتی ندارد. همچنین شنیدن و دیدن که بر شنیدن و دیدن ظاهری و باطنی و قلبی اطلاق می‌شود. بیشتر فلاسفه و عرفا از دیدگاه اول حمایت کرده‌اند؛ مثلاً امام خمینی آن را مستخرج از اشارات امامان و کلمات عرفا ذکر می‌کند: «هل بلغک من تضاعیف اشارات الأولیاء علیهم السلام و

کلمات العرفاء - رضی الله عنهم - ان الألفاظ وضعت لأرواح المعانی و حقائقها؟ و هل تدبرت فی ذلک؟» (خمینی، ۱۳۷۳، ص ۲۴۸-۲۴۹).

### پاسخ یک اشکال

تا اینجا روشن که با مبنای فوق - یعنی وضع الفاظ بر ذات و روح معانی - افق جدیدی در تفسیر زبان دین پیدا می‌شود. اما یک اشکال در امکان این اصل و مبنا وجود دارد - که البته خود امام (قده) خود متفطن این اشکال بود - و آن اینکه:

واضع الفاظ نظیر رحمن و رحیم، عرف عام است و آنان در وضع الفاظ، همان معانی را تصور کرده و الفاظ را بر آن وضع می‌کنند. به تعبیری، خصوصیت انفعالی و رقت در واژگان مثل رحمن و رحیم جزو حقیقت و موضوع‌له است. باری اگر واضع خداوند یا پیامبر یا حداقل فلاسفه بود، امکانی برای اصل فوق وجود داشت. (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۲۴۹).

پاسخ این اشکال از مطالب پیشین روشن می‌شود؛ چراکه گفته شد هرچند در وضع الفاظ خصوصیات و قیود بالضروره متصور می‌شود، اما تصور آن نه به‌عنوان جزء و حقیقت موضوع‌له الفاظ، بلکه به این دلیل بود که واضع از معنای لفظ، فقط از آن شناخت داشت؛ مثلاً لفظ نور یا آتش واضع فقط آن را در نور و آتش مادی و حسی می‌یافت که با ظلمت و عدم محدود است و چون از نور و آتش مجرد آگاهی نداشت، آن را تصور نکرده است. اما مقوم وضع لفظ نور و آتش همان نورانیت و سوزانیدن است که آن‌دو در نور آتش مجرد نیز به‌نحو تام وجود دارد (همان، ص ۲۴۹-۲۵۰).

امام خمینی در نفی استبعاد در وضع الفاظ بر روح معانی اضافه می‌کند که مقصود، وضع الفاظ بر معانی مجرد نیست تا اشکال استبعاد پیش آید، بلکه مقصود این است که واژگان برای معانی خود از جمله معانی حسی وضع شده است؛ به‌گونه‌ای که آن معانی قید وضع نیست، بلکه موضوع‌له واژگان و الفاظ نفس و حقیقت معنا بدون قید است و هرچه قید کمتر باشد، میزان حقیقت وضع نیز بیشتر خواهد بود. بنابراین، استعمال واژه نور برای نور حسی و مجرد حقیقت است، اما در استعمال دوم، به‌دلیل قرابت آن به اصل نوریت، حقیقه‌بودن آن بیشتر است (همان، ص ۲۵۰).

بنابراین، نگاه به وضع الفاظ استعمال واژگان در معانی حسی، مجرد و حق تعالی حقیقت خواهد بود.

## ۲. حقیقت در اسناد به خدا و مجاز در غیر خدا

نگاه دقیق و عرفانی به وضع الفاظ ما را به این سو رهنمون می‌شود که نسبت صفات کمالی به انسان را مجاز و نسبت آن به خدا را حقیقت توصیف کنیم؛ زیرا از آنجاکه الفاظ برای ذات معانی مثلاً نوریت و علمیت صرف وضع شده است، استعمال نور و علم در غیر خداوند نه صرف نور و علم، بلکه محدود به ظلمت و عدم و جهل است، لذا مجاز خواهد بود. به همین قیاس هر واژه و کلمه‌ای که بر معنای کمالی دلالت کند و برای آن وضع شده است که استعمال آن در غیر خداوند در موضوع له صرف نیست، مجاز خواهد شد (امام خمینی، همان، ص ۲۵۰).

نکته قابل ذکر اینکه - چنان که صدرالمتهین تذکر داده است (صدرالمتهین، ۱۳۵۴، ص ۱۵۶) - از انحصار حقیقت صفات کمالی به خداوند که مقتضای نگرش عرفانی است، التزام به مجاز در استعمال آن در غیر خداوند لازم نمی‌آید؛ زیرا از نگره عرفانی و نه لغوی نشئت گرفته، لازمه‌اش نیز مجاز عرفانی در استعمال صفات کمالی در غیر خداوند خواهد بود.

## ۳. خلط اشتراک علوم ادبی با علوم عقلی

ابتدا باید اشاره کرد که تعاریف و اصطلاحات در علوم مختلف فرق می‌کند. ممکن است یک اصطلاح در علم خاص با تعریف آن در علم یا لغت دیگر تفاوت کند؛ مثلاً اصطلاح «قیاس» در منطق به استدلال عقلی (استدلال از کلی به جزئی) و در علم فقه و اصول به «تمثیل منطقی» یعنی «استدلال از جزئی به جزئی» اطلاق می‌شود.

از این رو، باید در تعریف اشتراک لفظی و معنوی در علوم مختلف از جمله علم فلسفه و کلام دقت بیشتری نمود. با تأمل در علوم مزبور روشن می‌گردد که بعد از پذیرفتن تعریف اشتراک لفظی (تعدد وضع و استعمال آن در معانی مختلف) و اشتراک معنوی (وحدت وضع و استعمال آن در معنای جامع) و پذیرفتن دخالت قیود و خصوصیات الفاظ در مقام وضع واضع، باز در اثبات اشتراک معنوی می‌توان گفت خود این دو اصطلاح «اشتراک لفظی و معنوی» خود مشمول حکم خود (اشتراک لفظی) شده و تعریف آن دو در علم لغت با علوم عقلی متفاوت و دو نوع است: یکی، لغوی است که گذشت. دومین نوع تعریف خاص اشتراک در علوم عقلی است. مشترک لفظی در

این علوم نه به لحاظ وحدت وضع، بلکه اطلاق آن بر معانی و حقایق مختلف است؛ مثلاً کلمه «عرض» چون بر نه مقوله مختلف، مثل کم، کیف و هیئت به کار می‌رود، از این حیث در علوم عقلی «مشترک لفظی» تعریف می‌شود، هر چند همین واژه به لحاظ وحدت وضع آن در علوم ادبی «مشترک معنوی» توصیف می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۸۰ و ۱۳۸۶، ج ۱، صص ۲۵۱ و ۲۵۵ و ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۸).

#### ۴. ضدیت ممکنات با خدا!

لازمه دیگر نظریه فوق، تنزیه مطلق و به تعبیری، اثبات ماورای وجود ممکنات بودن خداوند است؛ به این صورت که وجود خدا از سنخ و حقیقت وجودهای شناخته شده نیست. استاد مطهری در این باره می‌نویسد:

پس صحیح است که خداوند مانند مخلوقات و مخلوقات مانند خالق نیستند و باید نفی مثلیت و ندایت کرد؛ ولی نفی مثلیت، مستلزم اثبات ضدیت نیست. این گونه تنزیه که بگوییم هر چه در مخلوق است، مغایر و مخالف و مباین است با آنچه در خالق است، اثبات نوعی ضدیت است میان خالق و مخلوق، و حال آنکه همچنان که خداوند را مثل نیست، ضد نیز نیست؛ مخلوق ضد خالق نیست، مخلوق پرتو خالق و آیت خالق و مظهر خالق است.

این گونه تنزیه و نفی تشبیه که سر از تضاد مخلوق و خالق بیرون می‌آورد، از آنجا ناشی می‌شود که مفهوم و مصداق با یکدیگر خلط شده‌اند؛ یعنی وجود خارجی مخلوق مانند خالق نیست، نه اینکه هر مفهومی که بر مخلوق صدق می‌کند، بر خالق نباید صدق کند.

از این گذشته، اگر مقتضای تنزیه و نفی تشبیه این باشد که هر معنایی که بر مخلوق صدق می‌کند، بر خالق صدق نکند، پس باید در مورد «موجود» بودن و «واحد» بودن خداوند نیز همین مطلب گفته شود؛ یعنی اگر می‌گوییم خداوند موجود است و واحد است، طبق این اصل تنزیهی باید آن دو لفظ را از معنای خودشان تجرید کنیم و لااقل بگوییم معنای «خدا موجود است» این است که خداوند معدوم نیست، اما نمی‌توانیم بگوییم خداوند واقعاً موجود است؛ و معنای «خداوند واحد است» این است که خداوند متکثر و متعدد نیست، ولی نمی‌توانیم بگوییم که خداوند واقعاً یگانه است؛ زیرا مستلزم تشبیه است.

بدیهی است که چنین نظری نه تنها مستلزم تعطیل حق از صفات، و مستلزم تعطیل عقل از معرفت و مستلزم ارتفاع نقیضین است، نوعی انکار خدا و یگانگی اوست (مطهری، ج ۶، ص ۱۰۳۵).

## نظریه سوم: توصیف‌ناپذیری

یک نظریه قدیمی درباره سخن گفتن از خدا به فلسفه فیثاغوریان در دوران فلسفه باستان و به تبع آن به فلوطین (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۷۲۷) و افلاطون (همان، ص ۱۶۷۲) برمی‌گردد که معتقدند حقیقت خداوند بیان و توصیف‌پذیر نیست؛ چراکه معرفت بشری به مادیات و به تبع آن، به تعیین‌ها و محدودها تعلق می‌گیرد، و چون وجود خداوندی (مثال خیر) فراتر از وجودهاست، لذا از قلمرو معرفت بشری بیرون است.

فلوطین تصریح می‌کند همه نام‌ها و اسامی که برای خدا اطلاق می‌کنیم، «تفسیر و بیان احساس و تجربه‌ای است که ما خود پیدا می‌کنیم» (همان، ص ۱۰۸۲).

## تحلیل و بررسی

### ۱. برگشت به استحاله معرفت ذات احدیت

نظریه فوق درصدد ارائه امکان یا عدم امکان شناخت ذات مقام الهی و به تعبیر عرفا «مقام احدیت» و مقام صفات و «واحدیت» است. ما در صفحات پیشین اشاره کردیم که شناخت ذات الهی و نیز شناخت تفصیلی صفات ذاتی الهی برای انسان به علل مختلف امکان‌پذیر نیست، لکن بحث معناشناختی اسما و صفات متناسب به انسان و خدا با بحث شناخت خدا متفاوت است؛ چراکه در معناشناسی بحث می‌شود که معنای وصف «وجود» یا «قدرت» — که به انسان و خدا نسبت داده می‌شوند — آیا قابل فهم و درک است؟ در صورت پاسخ مثبت (اشتراک معنوی)، لازمه‌اش ادعای شناخت مقام احدیت و صفات ذاتی و حتی فعلی خداوند به نحو کمال نیست تا با ادعای عدم امکان آن، نظریه اشتراک معنوی مخدوش شود.

### ۲. برگشت به الهیات سلبی

در صورت تأکید و اصرار نظریه فوق بر عدم شناخت خداوند به صورت مطلق،



به‌گونه‌ای که شامل شناخت معانی اسما و صفات کمالی منتسب به خداوند نیز باشد، لازمه‌اش رجوع به الهیات سلبی است که تفصیل آن در صفحات آینده خواهد آمد.

## نظریه چهارم: بی‌معنائی

اشاره شد که با رشد علوم تجربی در مغرب‌زمین، علوم نظری، به‌ویژه فلسفه نیز به طرف محسوسات تمایل بیشتری پیدا نمود که خروجی آن، تأسیس فلسفه تجربه‌گرایی، یعنی «امپریسم» شد که امثال هیوم مبلغان آن بوده‌اند. در این زمان بود که نه تنها اصل وجودهای فراتجربه مورد انکار قرار گرفت، بلکه با ظهور فلسفه پوزیتیویسم منطقی، معناداری یک گزاره به قابل تحقق، تجربه و آزمون‌بودن آن در خارج مشروط و متوقف شد. بر این اساس، آنان اصل معناداری هر نوع گزاره‌ای را به تحلیلی بودن\* یا به تحقیق و محسوس‌پذیری آن گزاره منوط کرده‌اند، نه اینکه چنین گزاره‌هایی معنادار، اما کاذب‌اند، بلکه اصلاً در دسته مهملات قرار دارند. بر این اساس، گزاره‌های ناظر بر عالم مجرد و خداوند، فاقد معنا خواهد بود و نوبت به صحت و کذب آن نمی‌رسد. پوزیتیویسم از این دیدگاه جانب‌داری می‌کند.

از منظر پوزیتیویست‌ها گزاره‌های ناظر به عالم غیرمادی، مانند «الله وجود دارد»، چون تحلیلی نیست و از سوی دیگر، قابل تحقق و آزمون و تأییدپذیر نیست، لذا بی‌معنا خواهند بود.

## نقد و نظر

تحلیل و بررسی مکتب پوزیتیویسم خود مجال مستقلی می‌طلبد و چون پایه‌های این دیدگاه امروزه سست شده، ما به چند نکته به‌صورت مختصر بسنده می‌کنیم.

۱. لزوم دور: اگر معناداری گزاره به تحقیق و تأییدپذیری (شرایط صدق) متوقف

---

\* خود مفهوم موضوع، قضیه‌ای است که محمول از تحلیل و تجزیه خود موضوع استنتاج گردد. در مقابل، قضیه ترکیبی یا پسین قرار دارد که محمول از مفهوم موضوع بر نیاید؛ مانند «هوا سرد است». پوزیتیویست‌ها شرط معناداری قضایای ترکیبی را تحقیق و تأییدپذیری مفاد آنها در خارج تفسیر کردند. آنان به مرور زمان و ورود نقد، از موضع خود عقب‌نشسته و معناداری را به آزمون‌پذیری و سپس به ابطال‌پذیری تنزل دادند.

گردد، دور لازم می‌آید، برای این که خود تأییدپذیری (شرایط صدق) به معناداری گزاره وابسته است، به عبارتی وقتی سؤال شود که از کجا روشن می‌شود که گزاره شرایط صدق را دارد؟ در پاسخ گفته می‌شود وقتی که گزاره معنادار باشد.

الف) معناداری گزاره < تحقیق‌پذیری

ب) تحقیق‌پذیری < معناداری

۲. ادعای «لزوم تحقیق‌پذیری گزاره‌های معنادار» خود گزاره ترکیبی آزمون‌ناپذیر معنادار:

پوزیتیویست‌ها اصرار دارند که معنای گزاره یا باید تحلیلی باشد یا ترکیبی از سنخ قابل تجربه و آزمون‌پذیر. با این فرض از خود ادعا سؤال می‌شود که: «معنای گزاره باید تحقیق‌پذیر باشد» از کدام یک از دو بخش فوق است. گزاره تحلیلی که نیست؛ چون محمول از تحلیل موضوع استنتاج نمی‌شود. علاوه بر اینکه در صورت تحلیلی بودن گزاره و ادعای فوق مطابق معنای قضیه تحلیلی از آن معنا و پیام جدید لازم نمی‌آید؛ درحالی که مدعی می‌گوید اصل و گزاره فوق درصدد افاده معنا و توصیه جدید است. پس یک فرض برای قضیه فوق باقی مانده و آن، این است که آن قضیه ترکیبی باشد. در این فرض، این اشکال مطرح می‌شود که با کدام تجربه و آزمون ثابت کردید که شرط معناداری همه گزاره‌ها تحقیق‌پذیری آنهاست.

پس اصل مدعای فوق مطابق اصول پوزیتیویسم در خارج محقق و تأیید نشده است، تا بتوان آن را یک اصل علمی و پذیرفته شده تلقی کرد (خرم‌شاهی، ۱۳۶۱، ص ۱۴).

۳. عدم صحت ادعای کلیت: اگر برفرض ادعای فوق با تجربه و حس تأیید و آزمون شده باشد، باز نمی‌توان ادعای کلیت کرد و آن را به همه گزاره‌های حسی و فراحسی تسری داد؛ زیرا قوانین علمی و طبیعی - چنان که خود عالمان تجربه اعتراف دارند - از ابطال‌پذیری برخوردارند و این گونه نیست که اعتبار یک اصل و قانون طبیعی ثابت و دائمی باشد (همان، ص ۱۶). با توجه به این اصل (تغییرپذیری قوانین طبیعی) پوزیتیویست‌ها تنها می‌توانند مدعی شوند که معناداری گزاره‌ها آن هم در قلمرو حسی فی‌الجمله و نه بالجمله - یعنی نه به صورت کلی - به تحقیق‌پذیری منوط است.

روشن است چنین ادعای دست و پا شکسته نمی‌تواند گزاره‌های ناظر به عالم

مجردات را بی‌معنا توصیف کند.

۴. عدم نفی گزاره‌های فرامادی: پوزیتیویست‌ها درصدد انکار معناداری گزاره‌های ناظر به خداوند بودند، لکن چنین ادعای نفی‌گرایانه، در حوزه صلاحیت آنان نیست. آنان حداکثر می‌توانند ادعای ایجاب، یعنی توقف معناداری گزاره‌های حسی آن به صورت موجه جزئیه - چنان‌که در شماره پیشین گذشت - نمایند، اما اینکه اگر گزاره‌ای شرط فوق (آزمون‌پذیری) را نداشته باشد، فاقد معنای محصلی است، با هیچ دلیلی ثابت نشده است.

به دیگر سخن، حس‌گرایان می‌توانند ادعا کنند که معانی گزاره‌های حسی و نه فراحسی برای ما قابل درک و شناخت است، اما اینکه گزاره‌های فراحسی فاقد معناست، این ادعا از صلاحیت حوزه تجربه و تحقیق‌پذیری خارج است و آنان نمی‌توانند به نامعنایی آن گزاره‌ها حکم کنند.

پوپر که خود روزگاری در شمار پوزیتیویست‌ها بود، درباره فاقد معنا توصیف کردن گزاره‌های متافیزیک می‌گوید:

خنده‌دار است که انسان صحبت کردن درباره چیزی که به علم [تجربی] مربوط نیست را قدغن کند. حلقه وین سعی می‌کرد چنین کاری کند. حلقه وین فهرست مسائل ممنوعه را تهیه کرد و گفت: تو فقط اجازه داری درباره علم صحبت کنی، بقیه‌اش حرف پوچ است» (پوپر، ۱۳۷۹، ص ۱۰۲).

۵. نسبیت: از دیگر مشکلات معرفت‌شناسی حسی و پوزیتیویسم، طرح (طرد) علم و قطع در حوزه معرفت‌شناسی و لزوم ظن و نسبیت است؛ چراکه وقتی تنها ملاک و میزان و منبع علم و معرفت و معناداری، حس و تحقیق‌پذیری باشد، آن‌هم برحسب اعتراف خود عالمان تجربی، متغیر و سیال است، نمی‌توان بر وجود یک شیء یا معناداری یک گزاره علم و جزم پیدا کرد و مدام باید از تغییر علم و همچنین احتمال عدم مطابقت با واقع (نسبیت) سخن راند.

۶. عدم انسجام و بطلان اصل فرضیه: پوزیتیویسم از همان ابتدا با نقدهایی مواجه شد که طراحان آن مجبور بودند هر روز از مدعایشان عقب‌نشینی کنند که این موجب می‌شد اصل نظریه، فاقد انسجام منطقی و اتقان فلسفی باشد. مذهب تحصلی نخست مدعی اصل تحقیق‌پذیری (Verifiability principle) گزاره‌ها شد، سپس از این ادعا

دست شسته، اصل تأییدپذیری (Confirmability) را مطرح کرد که براساس آن، ملاک معناداری، تأیید گزاره توسط مشاهده است و نه اثبات کامل آن.

سپس اثبات‌گرایان منطقی، تئوری «آزمون‌پذیری» (Testability) را مطرح و در مرحله آخر «ابطال‌پذیری» (Falsability) را جانشین صورت‌بندهای پیشین نمودند. با این وجود، نظریات بدیل و جانشین از اشکالات پیشین میرا نیست که تحلیل و تفصیل آنها در این مجال نمی‌گنجد و ما این موضوع را با سخن بزرگ‌ترین سخنگوی پوزیتیویسم یعنی آیر، به پایان می‌بریم. وقتی از او درباره مهم‌ترین اشکال کتاب معروفش به نام زبان، حقیقت و منطق - که در تأیید و اثبات پوزیتیویسم بود - سؤال کردند، گفت: «فکر می‌کنم مهم‌ترین نقیصه‌اش این بود که تقریباً یک‌سره عاری از حقیقت بود» (مگی، ۱۳۷۴، ص ۲۰۲).

وی درباره عدم صورت‌بندی منطقی مکتب پیشین می‌گوید: «اصل تحقیق هرگز درست صورت‌بندی نشد. چندبار سعی کردم، اما هر دفعه یا بیش از حد چیزهایی در آن گنجاندم یا کمتر از حد کافی. تا امروز آن اصل هنوز صورت‌بندی دقیق منطقی پیدا نکرده است» (همان).

## نظریه پنجم: الهیات سلبی

برخی از اندیشوران در توصیف خداوند از مدل جدیدی به نام الهیات سلبی سخن می‌گویند که البته پیشینه آن در فلسفه به فلاطون و ابن‌میمون یهودی و در اسلام به قاضی سعید قمی برمی‌گردد. حاصل این نظریه آن است که به علت بساطت وجود خداوندی و بی‌نهایت‌بودنش و از سوی دیگر، محدودیت بشر و معرفتش و آمیختگی آن به مادیات، انسان به‌هیچ‌وجه بر شناخت خدا قادر نیست و این آسیب و خطر وجود دارد که انسان به ادعای شناخت خدا به دام شرک و توهم بیفتد. لذا انسان نباید مدعی شناخت خدا و صفاتش باشد، بلکه می‌بایست در نسبت صفات کمالی نه در مقام حمل و نسبت معانی ظاهری آنها مثل علم و قدرت باشد، بلکه تأکید ورزد که مقصود نفی و سلب معانی مقابل صفات کمالی است؛ مثلاً «خدا عالم یا قادر است» بدین معناست که: «خدا جاهل و عاجز نیست»، اما معنای علم و قدرت در خداوند برای انسان شناخته‌شدنی نیست.

فلوطین می‌گوید: «کسی که همه چیز را از او سلب کند و هیچ چیزی را به او نسبت ندهد و ادعا نکند که چیزی در اوست، سخن درستی گفته است» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۷۳۶).

ابن‌میمون نیز به صورت شفاف بر الهیات سلبی چنین تأکید می‌کند: «اعلم ان وصف الله - عزوجل - بالسوالب هو الوصف الصحيح الذي لا يلحقه شيء من التسامح ولا فيه نقض في حق الله جملة ولا على حال واما وصفه بالايجابات ففيه من الشرك والنقص» (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، صص ۱۳۶ و ۱۴۲).

از برخی عبارات‌های شیخ صدوق این نظریه استفاده می‌شود. وی بعد از قول به عینیت صفات با ذات الهی در توضیح صفات ذات خدا می‌نویسد:  
«اذا وصفنا الله - تبارك و تعالی - بصفات الذات فانما نفى عنه بكل صفة منها ضدها فمتى قلنا انه حي نفينا عنه ضد الحياة وهو الموت... و لو لم نفعّل ذلك اثبتنا معه اشياء لم تزل معه» (قمی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۴۸).

قاضی سعید قمی در دو کتاب خود از نظریه سلبی دفاع کرده است. اتصاف واجب الوجود - تعالی شأنه - به هیچ امری از امور ممکن نیست، خواه آن امور سلبی باشند و خواه ایجابی... (قمی، ۱۳۶۳، ص ۷۰). صفات الله کلها راجعة الی سلوب الاضداد و النقيض لا انها معانی ثبوتية له (قمی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۷۹).

## تحلیل و بررسی

### ۱. خلط مفهوم و مصداق

اولین نکته قابل تأمل در این نظریه، مغالطه خلط مفهوم و مصداق است. آنچه برای بشر قابل دسترسی نیست، شناخت کنه باری تعالی و صفات ذاتی آن است که آن، حقیقت صرف الهی و مصداق وجود خداوند است؛ اما درک مفاهیم صفات کمالی منسوب به خدا و انسان، مثل وجود، علم و قدرت برای بشر قابل شناخت می‌باشد. مدعای اشتراک معنوی، شناخت مفهوم صفات کمالی خداوند و انسان است؛ اما چگونگی اتصاف خداوند به صفات فوق و امکان معرفت ذات خدا برای بشر به ادله پیش‌گفته، مثل کران‌مندی معرفت بشری و بی‌کرانی وجود الوهی، امر محال است. باری انسان‌های کامل نسبت به قوت علم حضوری

و تهذیب نفس خود تا حدی می‌توانند بر اسما و صفات خداوند علم پیدا کنند. بنابراین، دلیل طرفداران الهیات سلبی مبنی بر تفاوت وجود خداوند با انسان و نیز محدودیت معرفت بشری، خلط میان شناخت مفهومی و مصداقی است.

## ۲. تعطیلی معرفت خدا

دومین محذور نظریه فوق، لزوم جهل و نفی معرفت انسانی درباره خداوند است؛ چراکه وقتی گفته شود گزاره «خدا عالم و قادر است» بدین معناست که «خدا جاهل و عاجز نیست» لازمه‌اش این است که معنای علم و قدرت منسوب به خداوند برای انسان شناختنی نیست. این، عین جهل به شناخت الهی است که در علم کلام «نظریه تعطیل» نامیده شده و مورد نفی صریح روایات قرار گرفته و با ظاهر آیات نیز همخوانی ندارد.

شاید گفته شود این لازمه (جهل انسان به خدا) نه اشکال، بلکه عین مدعای طرفداران نظریه فوق است. در پاسخ آن باید گفت پذیرفتن این لازمه چون با نصوص دینی مثبت معرفت انسان به خدا، تعارض دارد، اشکال متوجه آنان می‌شود - نصوص دینی در شماره بعدی خواهد آمد.

نکته قابل تذکر دیگر اینکه نظریه اشتراک معنوی صرفاً بر وجود معنای جامع بین صفات کمالی خدا و انسان دلالت می‌کند. لذا با نکاتی که ذکر شد از آفت تشبیه به دور است و همچنین در کنار قول به معنای مشترک، به تنزیه و سلب صفات ناسازگار با ذات احدیت، مثل جهل و عجز و بخل می‌پردازد.

## ۳. مخالفت با نصوص دینی

در صفحات پیشین آیات و روایات متعدد دال بر امکان معرفت خداوند گزارش شد که با نظریه فوق سازگاری ندارند.

## نظریه ششم: تمثیل

یک نظریه مدعی است که واژگان حاکی از خداوند، نه مشترک معنوی و نه مشترک لفظی است. به تعبیری، معانی وجود و دیگر صفات کمالی خداوند به علت وجود

بی‌نهایت و کمال مطلق فراتر از فهم بشری بوده و لذا نسبت این صفات و صفات انسانی نه «یکسان = مشترک معنوی» و نه «اختلاف و تفاوت مطلق = مشترک لفظی»، بلکه بین آن‌دو نوعی مشابهت و تناسب وجود دارد.

بنیان‌گذار این نظریه در فلسفه غربی توماس آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴م) است که نخست با طرد نظریه اشتراک معنوی و لفظی در صدد طرح نظریه نو و سومی درباره شناخت خداوند و سخن‌گفتن از آن بر آمد. او به نسبت کلمه «خیر» به خدا و انسان اشاره نموده، می‌افزاید معنای آن در خدا و انسان به‌طور یکسان - یعنی دقیقاً به معنای واحد - به‌کار نمی‌رود. از سوی دیگر، آن‌دو کاملاً متفاوت، نظیر کلمه «شیر = مشترک لفظی» استعمال نمی‌شود، بلکه نسبت کلمه خیر به خدا و انسان حاکی از ارتباط آشکار و قطعی میان آن‌دو است. آکویناس از آن به «حمل تمثیلی» (Analogical predication) تعبیر می‌کند. شارحان نظریه وی تأکید می‌کنند که انگیزه توماس از تمثیل، دوری از افتادن در ورطه تشبیه و تعطیل است (پترسون، ۱۳۷۶، ۲۵۷/هیک، ۱۳۷۲، ص ۱۷۳/دان استیور، ۱۳۸۴، ص ۸۴).

۲۷

قیس

تفاوت بین صفات

جان هیک - از فلاسفه معاصر - در تبیین حمل تمثیلی به معنا و نسبت وفاداری به سگ و انسان اشاره نموده و ملاک و مجوز نسبت فوق و عدم تفاوت اساسی آن‌دو را چنین بیان می‌کند: «این به‌خاطر شباهتی است که میان کیفیتی خاص در رفتار سگ و هواداری توأم با اختیار و خدشه‌ناپذیر نسبت به یک فرد و یا عقیده به نمایش درآمده و ما آن را وفاداری در یک انسان می‌نامیم» (هیک، همان، ص ۱۷۳).

وی تفاوت آن‌دو را کمال و تفوق مطلق و غیر قابل قیاس انسان بر سگ ذکر می‌کند: به‌خاطر این اختلاف «وفادار» را به‌طور یکسان (دقیقاً به یک معنا) به‌کار نمی‌بریم. ما آن را به‌طور تمثیلی به‌کار می‌بریم. برای اینکه نشان دهیم در سطح آگاهی سگ کیفیتی وجود دارد که با آنچه وفاداری در سطح انسان می‌نامیم، مطابقت دارد. نوعی مشابهت قابل شناخت در ساختار نگرش‌ها و الگوهای رفتاری وجود دارد که موجب می‌گردد ما یک کلمه واحد را هم در مورد حیوانات و هم در مورد انسان‌ها به‌کار ببریم (همان). در نسبت صفات کمالی به خدا تمثیل، نه تنازلی که تصاعدی می‌شود. انسان موجود ناقص و خداوند موجود کامل و واجد صفات کمالی به‌نحو کمال و مطلق است. انسان

در تأمل بین صفات خود و خدا یک نوع شباهت و ارتباط و نه یکسانی درک می‌کند. به قول هیک تمثیل، نه ابزاری برای کشف و توصیف ذات لایتنهای خداوند، بلکه بیان و توصیف روشی الفاظ و تعبیراتی حاکی از خداست (همان، ص ۱۷۳ / پترسون، همان).

### تمثیل اسنادی و تناسبی

نظریه تمثیلی خود به دو دسته تقسیم می‌شود:

**الف) تمثیل اسنادی:** اگر تمثیل و به عبارت دقیق‌تر، مشابهت در حمل و اسناد واقع شود، تمثیل اسنادی نامیده می‌شود. آکویناس در توضیح آن، مفهوم سلامتی را مثال می‌زند. این کلمه گاهی به اشخاص و گاهی به علم پزشکی اطلاق می‌شود: «حسن سالم است» و «علم پزشکی، علم سالمی است». در اسناد اول، نسبت حقیقت است، اما در اسناد دوم، معنای سلامت با اولی متفاوت است؛ زیرا اطلاق سلامت به علم پزشکی به اعتبار نقش و علیت آن در ایجاد سلامت در اشخاص است.

آکویناس از این مثال نتیجه می‌گیرد که اطلاق صفات کمالی، مثل خیر و محبت به انسان‌ها حقیقت و به لحاظ تحقق معنای ظاهری آنهاست، اما معنای آنها در خداوند از باب مجاز و صرف مشابهت، مانند اطلاق سلامتی به علم طب است. از این حیث که خداوند خالق و مبدأ صفات کمالی، مانند محبت و خیر است، صفات فوق به آن مقام اطلاق می‌شود (استیور، ۱۳۸۴، ص ۸۶-۸۵).

**ب) تمثیل تناسبی:** نظریه تمثیل، دومین تقریرش را تمثیل در وجود تناسب بین گزاره‌های حاکی از خدا و انسان تبیین می‌کند. مقصود از تمثیل تناسبی وجود یک نوع تناسب و مشابهت در دو موضوع است؛ مثلاً وصف حیات و زندگی هم در گیاه و هم در حیوان و هم در انسان وجود دارد. البته هرکدام به تناسب قابلیت و هستی‌شان، بهره و نسبتی از حیات دارند. روشن است که حیات موجود در انسان یا حیوان با حیات گیاه قابل قیاس نیست، لکن هر سه تا در اصل حیات دارای مشابهت‌اند. پس وجه اطلاق حیات به نبات و انسان به لحاظ اشتراک و مشابهت در تناسب است.

در نسبت صفات کمالی به انسان و خدا نیز دقیقاً تمثیل فوق مورد نظر است و گفته می‌شود هم خدا و هم انسان عالم، قادر و بخشنده‌اند، مقصود نه وجود معنای مشترک و



جامع از صفات فوق در انسان و خدا، بلکه مقصود بیان وجود رابطه و مشابهت و تناسب است؛ یعنی هم خدا و هم انسان به صفت علم و قدرت متصف می‌شود، اما انسان به تناسب وجود محدود و ممکن خود و خداوند نیز برحسب وجود مطلق و بی‌نهایت خود از صفت قدرت و علم برخوردارند (همان/ علیزمانی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۷ به بعد).

## تحلیل و بررسی

۱. نخستین نکته، ابهام نظریه فوق در تفسیر «مشابهت» است که آکویناس مدعی است در خدا و انسان یافت می‌شود. پرسش و اشکال این است که مقصود از آن چیست؟ آیا صرف مشابهت لفظی مراد است؟ یا اینکه شخص ناظر به صفات کمالی موجود و منسوب به خدا و انسان، معنای مشترک و جامع از آن دو را درک می‌کند؟

اگر پاسخ، بخش اول (صرف مشابهت) باشد، به نظریه اشتراک لفظی برمی‌گردد که خود آکویناس از پذیرفتن آن ابا می‌کرد و اگر پاسخ، قسم دوم باشد، همان اشتراک معنوی است. این اشکال در هر دو بخش تمثیل نیز جاری است. در تمثیل اسنادی، مثل نسبت سلامتی یا وفاداری به خدا و انسان، یا انسان معنای جامع و مشترکی را از آن دو نسبت درک می‌کند یا درک نمی‌کند؟ در صورت عدم درک، چگونه آنها را به خدا و انسان نسبت می‌دهد و در صورت درک، لازمه آن، پذیرفتن فهم معنای مشترک و یکسان است (اشتراک معنوی).

همین‌طور در بخش تمثیل تناسبی، مانند برخورداری خدا و انسان از وصف قدرت به تناسب وجودی خودشان، انسان پیش از درک و اذعان به مقدار و تناسب وصف فوق در خدا و انسان، آیا اصل معنای آن را می‌فهمد؟ در صورت عدم فهم، چگونه نوبت به حکم در شدت و ضعف وصف مزبور می‌رسد؟ در صورت فهم، اشتراک معنوی لازم می‌آید.

حاصل آنکه نظریه تمثیل و ادعای مشابهت و تناسب اگر به تصور معنای مشترک و جامعی برگردد، آن، اشتراک معنوی خواهد و گرنه معنای مشابهت و تناسب، مجهولی بیش نخواهد بود و به عبارت دیگر، به الهیات سلبی منتهی می‌شود.

۲. درباره نقد آکویناس بر نظریه اشتراک معنوی مبنی بر تفاوت وجود خدا و

ممکنات و غیر قابل قیاس بودن آن بر انسان، باید گفت پاسخ آن در تقریر نظریه اشتراک معنوی و نقد اشتراک لفظی گذشت که دیدگاه مشترک معنوی نه مدعی یکسان‌انگاری وجود و صفات موجود ممکن با واجب الوجود است تا اشکال وارد باشد، بلکه مدعی درک و فهم اصل معنای وجود و دیگر صفات کمالی است. خود این نظریه تأکید دارد که صفات کمالی خدا و وجودش لایتناهی بوده، انسان وجود ناقص و وابسته بیش نیست، لکن نفس انسان و قوه مفکره‌اش می‌تواند معنای مطلق و کلی را درک نماید.

## نتیجه‌گیری

رهاورد این مقاله پاسخ به این پرسش است که آیا توصیف و تعریف خدا ممکن است؟ و در صورت امکان، با چه رویکردی می‌توان به توصیف و تعریف خدا پرداخت؟ در پاسخ آن، شش دیدگاه معروف (اشتراک معنوی، اشتراک لفظی، توصیف‌ناپذیری، بی‌معنائی، الهیات سلبی و تمثیل) مطرح شد و با تحلیل و ارزیابی ادله هر یک از دیدگاه‌ها روشن شد که ادله دیدگاه اشتراک معنوی نسبت به دیدگاه‌های رقیب از قوت بیشتری برخوردار است. نتیجه این شد که انسان می‌تواند معانی صفات کمالی منسوب به خدا مثل وجود، علم، قدرت، فاعلیت و خالقیت را بشناسد و با تحلیل و ترکیب آنها به تعریف و توصیف اجمالی خداوند بپردازد. با وجود وحدت معانی صفات کمالی منسوب به خدا و انسان، میان آن‌دو، تفاوتی از حیث شدت و ضعف و کمال و نقص از سنخ مشکک وجود دارد؛ به این صورت که تحقق صفات کمالی در خداوند به علت وجود صرف و بی‌نهایت بودن در حد اعلی و کمال و بی‌نهایت، اما در غیر خدا به علت محدودیت وجود از مرتبه نازل و پایین‌تر برخوردار است. مثل مفهوم نور که هم بر نور شمع و هم بر نور خورشید اطلاق می‌شود که هرچند اصل معنای نور در هر دو مشترک است، در ضعف و کمال، تفاوت فاحش وجود دارد.

## منابع و مأخذ

۱. ابن میمون؛ *دلالة الحائرين*؛ به اهتمام حسین آقایی؛ دانشگاه آنکارا، ۱۹۷۲م.
۲. استیور، دان؛ *فلسفه زبان دینی*؛ ترجمه ابوالفضل ساجدی، قم: نشر ادیان، ۱۳۸۴.
۳. افلاطون؛ *دوره آثار*؛ جمهور؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰.
۴. پترسون، مایکل و دیگران؛ *عقل و اعتقاد دینی*؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۵. پوپر، کارل؛ «علم و فرضیه»؛ *ذهن*، ش ۱، ص ۸۹-۱۱۰، بهار ۱۳۷۹.
۶. تبریزی، ملارجبعلی؛ «اثبات واجب»، *مندرج در: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*؛ ج ۱، تهران: انجمن حکمت ایران، ۱۳۷۸.
۷. تفتازانی، سعدالدین؛ *شرح المقاصد*؛ قم: انتشارات شریف رضی، ۱۴۰۹ق.
۸. جرجانی، سید شریف؛ *شرح المواقف*؛ قم: انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۵ق.
۹. جوادی آملی، عبدالله؛ *تحریر القواعد*؛ ج ۱، قم: اسراء، ۱۳۸۷.
۱۰. \_\_\_\_\_؛ *تفسیر تسنیم*؛ ج ۵، قم: اسراء، ۱۳۸۳.
۱۱. \_\_\_\_\_؛ *رحیق مختوم*؛ ج ۱ از بخش یکم، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۱۲. \_\_\_\_\_؛ *فلسفه صدرا*؛ ج ۱، قم: اسراء، ۱۳۸۷.
۱۳. خرمشاهی، بهاء الدین؛ *پوزیتیویسم*، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
۱۴. خمینی، سید روح الله (امام خمینی)؛ *آداب الصلوه*؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۷۳.
۱۵. سبزواری؛ *مجموعه رسائل*؛ تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
۱۶. \_\_\_\_\_؛ *شرح المنظومه*؛ قم: نشر مصطفوی، ۱۴۱۳ق.
۱۷. صدرالمتهلین، محمد؛ *اسفار*؛ قم: انتشارات بیدار، [بی تا].
۱۸. \_\_\_\_\_؛ *المبدأ و المعاد*؛ تهران: انجمن حکمت ایران.
۱۹. شیخ صدوق؛ *التوحید*؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۲۳ق.

۲۰. طباطبائی، سید محمد حسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ با تعلیقات مرتضی مطهری، قم: انتشارات اسلامی، [بی تا].
۲۱. \_\_\_\_\_؛ نه‌ایة الحکمة؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.
۲۲. \_\_\_\_\_؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۳. علامه حلی؛ کشف المراد؛ قم: نشر مصطفوی، [بی تا].
۲۴. علیزمانی، امیرعباس؛ سخن گفتن از خدا؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۲۵. غزالی، محمد؛ احیاء العلوم؛ بیروت: دارالکتب العربی، [بی تا].
۲۶. فارابی، ابونصر؛ السیاسة المدنیة؛ بیروت: دار و مکتبة الهلال، ۱۹۹۶م.
۲۷. فاضل مقداد؛ ارشاد الطالبین؛ قم: کتابخانه آیة الله نجفی، ۱۴۰۵ق.
۲۸. فیض کاشانی، محسن؛ اصول المعارف؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا.
۲۹. \_\_\_\_\_؛ علم الیقین؛ قم: بیدار، ۱۳۷۷.
۳۰. قمی، قاضی سعید؛ شرح توحید الصدوق (سه جلدی)؛ با تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی؛ تهران: وزارت ارشاد، [بی تا].
۳۱. \_\_\_\_\_؛ کلید بهشت، تهران: الزهراء، ۱۳۶۲.
۳۲. کلینی، محدث؛ الکافی؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۳۳. لاهیجی، عبدالرزاق؛ شوارق الالهام؛ اصفهان: انتشارات مهدوی، [بی تا].
۳۴. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الانوار؛ بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۳۵. \_\_\_\_\_؛ مرآة العقول؛ تهران: کتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.
۳۶. میرداماد؛ مجموعه مصنفات؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ایران، [بی تا].
۳۷. مگی، برابان؛ مردان اندیشه؛ عزت الله فولادوند؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.
۳۸. هیک، جان؛ فلسفه دین؛ ترجمه بهرام راد؛ تهران: انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۲.