

کلام الهی، زبان و فاهمه بشری در حکمت صدرایی (با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی)

محمود قیوم زاده^۱

چکیده

ارتباط انسان با خدا در حالی که یکی مخلوق و بسیار محدود و دیگری خالق و نامتناهی است، یکی از چالشهای فکری و فلسفی جدی بشر بوده و هست و دیدگاهها و نظریات گوناگونی پیرامون آن مطرح شده است. با توجه به مبانی حکمت متعالیه صدرایی می توان نظریه‌ای را با نام «اشتراک معنوی و تشکیک وجودی» طرح نمود؛ در این مشرب فکری قویم معنای اتصاف پذیری خدا به صفات جمال و کمال چون کلام و تکلم خدا این است که خداوند تمامی کمالات وجودی را به کاملترین نحو داراست و صفات سلبيه نیز چیزی جز سلب نقص، یا همان اثبات کمال، نیست. همچنین صفات خدا عین یکدیگر و عین ذات الهی دانسته می شود و باید توجه داشت که «وحدت تشکیکی حقیقت وجود»، اشتراک معنوی صفات الهی با صفات انسانی را در پی داشته و مستلزم اشتراک مصداقی خدا و انسان و افتادن در ورطه‌ی تشبیه نمی باشد. در مشرب فکری صدرایی و تابعین آن خصوصاً علامه طباطبایی در دوره اخیر با تکیه بر «اشتراک معنوی مفهوم وجود» و «تشکیک حقیقت اصیل وجود» و «تفکیک مقام معنا از مقام

تاریخ دریافت: ۹۵/۹/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۷

۱. استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، maarefteacher@yahoo.com

مصدق» و با توجه به مراتب معنا و کاربرد الفاظ، بر اشتراک اصل معنای صفاتی همچون تکلم، علم، قدرت، حیات و ... در انسان و خدا تأکید کرده و انحصار معنا در مرتبه‌ی مادی و جسمانی غیر صحیح و نامفهوم انگاشته شده است.

واژگان کلیدی: کلام الهی، حکمت صدرایی، تشکیک وجودی، کمال مطلق، زبان بشری.



مقدمه

حکمت صدرایی، رهیافتی خاص از تفکر فلسفی است که صدرالدین شیرازی آن را با استفاده از حکمت مشائی و کلام سنتی و عرفان اسلامی، پی‌ریزی کرد و به سبب ظرفیت خاصی که در جواب به مجهولات و ابهامات عقلی و فلسفی داشت و افق جدیدی که در این مشرب فلسفی، کلامی و عرفانی به روی بشر گشوده شد، پس از پایه‌گذار آن، به یکی از پرطرفدارترین دیدگاه‌های فلسفی در حوزه تفکر اسلامی بدل گردید.

حکمت صدرایی بازخوانی خاصی از فلسفه اسلامی است که امکان و ظرفیت مطلوبی در جواب به مجهولات و ابهامات عقلی دارد. به علاوه افقی جدید در این مشرب فلسفی، کلامی و عرفانی به روی بشر گشوده می‌شود.

یکی از دغدغه‌های فکری فلاسفه و عقل‌گرایان، تبیینی روشن‌مند از خدا و صفات او و چگونگی معناشناسی آن است. گرچه تلقی‌های گوناگون در باب خداوند (که می‌تواند ناشی از اسطوره‌ها، تجربیات دینی، کشف و شهودهای عرفانی، عبادات، نیایش‌ها و مناسک دینی و سخنان قدیسان و معلمان دینی و مذهبی و... باشد) یکسان نیست و اختلافاتی با یکدیگر دارد، اما در عین حال می‌توان هسته مشترکی برای آن‌ها یافت. مثلاً اینکه همگی به نحوی به موجودی برتر یا قدسی یا متعالی و به تعبیر دیگر، به یک «واقعیت غایی»^۱، توجه خاص دارند.

سؤال از چگونگی وجود خدا، از دیرباز ذهن انسان را به خود مشغول داشته است و در سنت‌های دینی، پاسخ‌های گوناگونی یافته (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، صص. ۹۶-۱۲۳) که برخی از این پاسخ‌ها به حدی «انسان‌وارانگاران»^۲ است که انتقاد برخی فیلسوفان دین را برانگیخته است (تالیا فرو، ۱۳۸۲، ص. ۲۴۷). بنابراین انسان کوشیده است تا تصور خود از خدا را توصیف کند و از خدا سخن بگوید. اینجاست که سؤالی دیگر به طور جدی مطرح می‌شود.

آیا می‌توان با زبانی طبیعی، محدود و عادی، از موجودی فراطبیعی، نامحدود و متعالی

1. Ultimate Reality
2. Anthropomorphic

سخن گفت؟ و نیز آیا محدودیت و تنگنای زبان بشری، مانعی بر سر راه توصیف خداوند به عنوان موجودی قدسی و فرا بشری نیست؟

در پاسخ به این پرسش مهم است که بسیاری از اندیشمندان در صدد برآمده‌اند تا توصیفی از خدا به دست دهند که هم قابل فهم بوده، بر معرفت انسان در باب خدا بیفزاید و هم به دور از «انسان‌وارانگاری»^۳ و تشبیه خدا به موجودات مادی و جسمانی و مکانی و زمانی باشد. در واقع دیدگاه‌های متعددی که در باب «سخن گفتن از خدا»^۴ مطرح شده است، کوششی ستودنی و تحسین‌برانگیز در پاسخ به پرسش پیش گفته و در ارائه چنین تصویری از خداوند است (علیزمانی، ۱۳۸۶، صص. ۲۰-۲۷) و لذا برخی بر این باورند که:

«زبان دینی مخاطرات زیادی دارد. از طرفی باید از بت‌پرستی زبانی پرهیزد و از طرف دیگر باید از تهی بودن تجربی بر حذر باشد. اگر زبان دینی کاملاً متعالی باشد، از مبنایی تجربی برای معنی دادن انحراف خواهد یافت و اگر کاملاً حلولی و درون‌ماندگار باشد، تسلیم الحاد معناشناختی خواهد شد» (گیسلر، ۱۳۸۴، صص. ۳۵۰-۳۵۱).

در این نوشتار، پس از اشاره به برخی دیدگاه‌های مطرح در باب سخن گفتن از خدا، با شیوه توصیفی-تحلیلی و با تأکید بر دیدگاه علامه سید محمدحسین طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ ش.)، به بررسی دیدگاهی مبتنی بر حکمت متعالیه پرداخته‌ایم که می‌توان آن را نظریه «اشتراک معنوی و تشکیک وجودی» نامید؛ با این هدف که به شکلی ضابطه‌مند به توصیف خداوند نزدیک شویم و نیز ظرفیت و توانمندی فلسفه اسلامی در عرصه زبان دین مبرهن شود.

کلام الهی و دیدگاه‌های مطرح

دیدگاه‌ها و نظریات گوناگونی که با رویکردهای مختلف در باب «سخن گفتن از خدا» مطرح شده است، زمینه مناسبی برای تحقیق و پژوهش پیرامون آن را آشکار می‌سازد.

-
3. Anthropomorphism
 4. Speaking of God

۱. نادری‌گری و توقف

این دیدگاه، که ریشه در تفکر افلاطونی و پیش از آن مکتب فیثاغوریان دارد، در مکتب نوافلاطونی ظهور بیشتری می‌یابد؛ چراکه مکتب نوافلاطونی بر جنبه‌ای از اندیشه افلاطون تأکید می‌کرد که «امر واحد» یا «مثال خیر» را فراتر از ذهن و زبان می‌دانست (استیور، ۱۳۸۴، ص. ۷۴). فلوطین (۲۰۴-۲۷۰ م.)، که رهیافتی عرفانی در باب خداوند دارد، بیش از متفکران دیگر بر تعالی و تنزیه «أحد» از همه ویژگی‌های مخلوقات (حتی ویژگی موجود بودن) تأکید می‌ورزید و لذا او را «غیرقابل شناخت» و «بیان‌ناپذیر» می‌دانست. در واقع اگر خدا به لحاظ وجودشناختی، به کلی متفاوت و متعالی و برتر از موجودات باشد و ما به لحاظ معرفت‌شناختی، ناتوان از ادراک و شناخت او باشیم، در مقام توصیف زبان‌شناختی چنین واقعیتی، چاره‌ای جز سکوت نداریم.

عرفا از یک سو با تجربه وجودی و درونی واقعیت متعالی مواجه‌اند و از سوی دیگر نمی‌توانند این تجربیات عرفانی را در قالب زبان صورت‌بندی کنند و لذا به سکوت روی می‌آورند؛ سکوتی که از ناتوانی‌شان در پرده‌برداری از مواجهه با بی‌کرانگی هستی و ترس از بدفهمی مخاطبان، ناشی می‌شود. مایستر اکهارت (۱۲۶۰-۱۳۲۷ م.)، عارف مشهور آلمانی، شبیه‌ترین چیز به خداوند را سکوت می‌دانست (دباغ، ۱۳۸۶، صص. ۳۴-۳۵). هرچند اقتضای منطقی چنین دیدگاهی، پرهیز از هرگونه قضاوت ایجابی یا سلبی و در واقع سکوت در برابر خداوند است، اما هم عارفان در سنت‌های عرفانی ادیان ترجیح می‌دهند به شیوه سلبی در باب تجارب عرفانی خویش سخن بگویند و هم خود فلوطین به سوی الهیات سلبی کشیده شده است (علیزمانی، ۱۳۸۶، صص. ۶۱-۶۳). جالب توجه اینکه برخی از شارحان رساله منطقی-فلسفی لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱ م.)، با توجه به احوال عرفانی ویتگنشتاین در محدوده زمانی نگارش رساله و با عنایت به تأثیر معنوی برخی نویسندگان و فلاسفه بر او و با تأکید بر فقراتی از رساله که در آن به «امر برتر» اشاره شده است، بر این باورند که فقره پایانی رساله منطقی-فلسفی (از آنچه نمی‌توان درباره‌اش سخن گفت، باید به سکوت گذشت)، ناظر به سکوت عرفانی است و به آن ساحت قدسی، رازآلود و بی‌کرانه هستی اشاره می‌کند که سخن گفتن از آن ناممکن است (دباغ، ۱۳۸۶، صص. ۲۱ و ۳۵-۳۶؛ هادسن، ۱۳۷۸، صص. ۶۱-۶۳). البته

این تفسیر و تلقی از رساله ویتگنشتاین، می‌تواند از این جهت قابل مناقشه باشد که هرچند توصیه ویتگنشتاین به سکوت در باب «امر رازآمیز» رنگ و بوی عرفانی دارد، اما از نظر مبانی و غایات، با سکوت عرفانی متفاوت است (زندیه، ۱۳۸۶، صص. ۱۸۲-۱۸۹).

۲. آگاهی غیرمستقیم

اعتقاد به متعالی بودن خداوند و بیان‌ناپذیری او، به‌طور گریزناپذیری به سخن گفتن سلبی از خدا انجامید و راه را برای رشد «الهیات سلبی» فراهم آورد، که در واقع نوعی آگاهی غیرمستقیم نسبت به خداوند به شمار می‌آید (تالیا فرو، ۱۳۸۲، ص. ۲۸۴). فلوظین با تأکید بر تعالی و تنزیه «أحد»، بهترین شیوه توصیف او را توصیف به امور سلبی می‌داند که بنا بر آن تنها می‌توان گفت که خدا چه چیزی نیست. کسانی همچون دیونوسیوس آریوپاگی (دیونوسیوس مجعول)، موسی بن میمون (۱۱۳۵-۱۲۰۵ م.) و قاضی سعید قمی (۱۰۴۹-۱۱۰۷ ق.)، از طرفداران این دیدگاه هستند و تنها راه درست توصیف خداوند را روش سلبی و تنزیه محض می‌دانند که به عقیده آنان، دور از خطر تشبیه (انسان‌وارانگاری) و تعطیل (لاادری‌گری)^۱ است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص. ۳۶۱؛ علیزمانی، ۱۳۸۶، صص. ۹۱-۱۰۲).

اما باید توجه داشت که نظریه تنزیه محض و سلب مطلق صفات الهی، همچون نظریه تشبیه، مشکل‌آفرین است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص. ۳۷۷، ج ۳، ص. ۳۴۲؛ مطهری، بی‌تا، ج ۵ صص. ۱۲۷-۱۲۸) و از آنجا که هر سلبی مستلزم اثباتی پیشینی است، سخن گفتن کاملاً سلبی از خداوند، بی‌معناست و به تعطیل عقل در باب خدا می‌انجامد. بنابراین هرچند الهیات سلبی راهی برای تثبیت تعالی و تنزیه خداوند از مخلوقات به شمار می‌آید، اما الهیات سلبی بدون الهیات ایجابی، نه ممکن است و نه مفید و اگر هیچ معرفت و توصیف ایجابی از خداوند در کار نباشد، خدا باوران به نوعی لا‌ادری‌گری کشیده می‌شوند (گیسلر، ۱۳۸۴، ص. ۳۹۷؛ علیزمانی، ۱۳۸۶، صص. ۱۱۶، ۱۷۵ و ۲۰۶). بنابراین اگر از شیوه سلبی و غیرمستقیم برای سخن گفتن از خدا استفاده می‌شود، باید

تلویحا یا تصریحاً با گزاره یا گزاره‌هایی ایجابی و حقیقی همراه باشد تا آنچه مورد گفت‌وگوی ما و متعلق توصیفات سلبی است، مشخص شود (پیلین، ۱۳۸۲، ص. ۲۶۵).

۳. تمثیل بدون تشبیه

توماس آکوئیناس (۱۲۲۴-۱۲۷۴ م.)، فیلسوف و الهی‌دان مشهور و پرنفوذ مسیحی، دیدگاه «تمثیل»^۱ را برای توصیف خدا و سخن گفتن از او مطرح کرد. بنا بر نظریه تمثیل، می‌توانیم با استفاده از زبان بشری، حقایقی را در باب خداوند بیان کنیم، بدون اینکه به ورطه تشبیه یا تعطیل بلغزیم. آکوئیناس با طرح این نظریه می‌کوشد با نفی «اشتراک معنوی و اشتراک لفظی» اوصاف و محمول‌هایی که هم بر انسان و هم بر خدا اطلاق و حمل می‌شوند، راه میانه‌ای برای سخن گفتن از خدا فراهم آورد و نشان دهد که چگونه می‌توان معانی الفاظ را از سیاق متعارف و مأنوس، به سیاق دینی منتقل کرد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص. ۲۵۷). از نظر آکوئیناس، تصدیق تمثیلی مفاهیم مشترک میان خدا و انسان به این معناست که تعریف صفتی که هم برای خدا و هم برای مخلوقات به کار می‌رود، یکسان است، اما اسناد آن متفاوت است؛ زیرا آن صفت بر خدا به‌طور نامحدود و بر انسان به‌طور محدود اطلاق می‌شود (گیسلر، ۱۳۸۴، ص. ۴۲۰). آکوئیناس و پیروانش، از یک سو با ارائه «قواعد تمثیل»، که تمثیل را از حالت دلخواهانه خارج می‌سازد و مقید به قیودی می‌کند، و از سوی دیگر با طرح «تمثیل تناسبی» و تمایز آن از «تمثیل اسنادی»، می‌کوشند تا اشکالات وارد بر نظریه تمثیل را پاسخ گویند؛ اما به نظر می‌رسد این نظریه همچنان با مشکلاتی مواجه است (برای بررسی بیشتر، نک: پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، صص. ۲۵۸-۲۶۰؛ علیزمانی، ۱۳۸۶، صص. ۲۰۹-۲۶۲).

۴. سمبلیک بودن تکلم الهی

در کوششی دیگر برای «سخن گفتن از خدا»، زبان دین و گزاره‌های ناظر به خداوند دارای معنایی «نمادین»^۲ یا «غیرحقیقی»^۳ دانسته می‌شود. در این روش برای توصیف

1. Analogy
2. Symbolic
3. Non literal

صفاتی که اسناد مستقیم آن‌ها به خداوند دشوار یا محال است، از «نمادها، الگوها، استعارات، حکایات و تمثیل‌ها» استفاده می‌شود. برخی فیلسوفان و متألهان معاصر، با توجه به این مبنای وجودشناختی که خداوند موجودی «متعالی» یا «به کلی دیگر»^۳ است، بر این باورند که زبان ناظر به خداوند، زبانی نمادین است و نمی‌توان زبان انسانی را به‌طور حقیقی^۴ (غیرنمادین) برای سخن گفتن از خدایی به کار گرفت که یکسره متفاوت با همه چیز است (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، صص. ۲۷۵-۲۷۶؛ پیلین، ۱۳۸۳، صص. ۲۶۲-۲۶۳). این دیدگاه بیش از همه با نام پل تیلیش (۱۸۸۶-۱۹۶۵ م.) گره خورده است که خدا را نه یک موجود در عرض سایر موجودات، بلکه «اساس وجود»^۵ و به تعبیر دیگر «صرف الوجود»^۶ می‌داند و لذا سخن گفتن حقیقی (غیرنمادین) درباره خدا را نادرست می‌شمارد؛ چراکه چنین سخنانی خداوند را موجودی جزئی و متمایز، در عرض سایر موجودات قرار می‌دهد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، صص. ۲۷۶-۲۷۷). از نظر تیلیش، تنها یک گزاره حقیقی و غیرنمادین در باب خدا می‌توان گفت و آن اینکه «خدا صرف الوجود است». تنها این گزاره دارای معنایی صریح و روشن است؛ اما تمامی گزاره‌های دیگری که در باب خدا گفته می‌شود، معنایی نمادین خواهد داشت (تیلیش، ۱۳۸۱، ج ۱، ص. ۳۱۹). بنابراین در اندیشه تیلیش، زبان ایمان زبانی نمادین است و لذا پرسش از صدق و کذب حقیقی گزاره‌های دینی، پرسشی نابجاست (برای بررسی بیشتر، نک: هیک، ۱۳۸۱، صص. ۲۰۴-۲۰۹؛ توماس، ۱۳۷۶، صص. ۳۷-۴۵).

۵. کارکردی دانستن سخن گفتن از خدا

ویلیام آلتون (۱۹۲۱-۲۰۰۹ م.) می‌پذیرد که خداوند «صرف الوجود» است و در ذات الوهی او هیچ تمایزی راه ندارد و مصداق هیچ نوعی از وجود نیست؛ لذا ساخت زبان بشری (یعنی ساخت «موضوع-محمول») که مبتنی بر فرض تمایز میان «عین»^۷ و اوصاف

-
- 3 . Utterly Other
 - 4 . Literal
 - 5 . The Ground of Being
 - 6 . Being - Itself
 - 7 . Object

آن است، برای سخن گفتن از خدا چندان مناسب نیست. با این حال از نظر آلتون ما می-توانیم مفاهیمی همچون عشق، علم و قدرت را پالایش کنیم؛ از تمامی ویژگی‌های مخلوقانه‌ای که متناسب با زمانمندی، جسمانیت و دیگر محدودیت‌های مادی است، بپیراییم و هسته‌ای از معنا را باقی بگذاریم که قابل اطلاق بر خداوند باشد، و با استفاده از چنین مفاهیم پیراسته‌ای، به نحو حقیقی و صادق در باب خداوند سخن بگوییم. بنابراین هرچند آلتون همانند تیلش بر تفاوت اساسی خداوند با مخلوقات تأکید می‌کند، اما زبان انسان را برای سخن گفتن حقیقی از خدا کاملاً ناتوان نمی‌داند و بر این باور است که باید مفاهیم زبان بشری را تا آنجا که ممکن است پالایش کنیم و نگذاریم «صورت‌های زبان» ما را فریب دهد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، صص. ۲۷۸-۲۸۱). عنصر اصلی و کلیدی در نظریه «کارکردگرایی»^۱ این است که با وجود تفاوت آشکار میان خدا و انسان، می‌توان مفاهیم واحد و مشترکی را از اوصاف و افعال خدا و انسان انتزاع کرد و خاستگاه انتزاع این مفاهیم مشترک، کارکرد و عمل مشترک این اوصاف در خدا و انسان است (علیزمانی، ۱۳۸۶، صص. ۷۷-۷۸). البته دیدگاه آلتون با اشکالاتی مواجه است که در این نوشتار مجال پرداختن به آن نیست (برای بررسی تفصیلی، نک: علیزمانی، ۱۳۸۶، صص. ۲۶۵-۳۱۱).

۶. پوزیتیویسم منطقی و نظریه بی‌معنایی

برخلاف فیلسوفان دین سنتی، که همواره گزاره‌های ناظر به خداوند را معنادار می-دانستند، پوزیتیویست‌های منطقی در ابتدای قرن بیستم، در معناداری این دسته از گزاره‌ها تردید کردند. بنا بر رویکرد پوزیتیویسم منطقی، که با توجه به مبانی معرفت‌شناختی تجربه‌گرایانه به نقد زبان دینی می‌پردازد و به اصل تحقیق‌پذیری تجربی متوسل می‌شود، گزاره‌های دینی و از جمله گزاره‌های ناظر به خداوند، گزاره‌هایی مهم، بی‌معنا، غیر-واقعی و غیرشناختاری هستند (آیر، ۱۳۸۴، ص. ۱۳۹؛ استیور، ۱۳۸۴، ص. ۱۱۴). اعضای «حلقه وین» از جمله ای. جی. آیر (۱۹۱۰-۱۹۸۹ م.)، رودلف کارناب (۱۸۹۱-۱۹۷۰ م.) و نیز کسانی همچون آنتونی فلو (۱۹۲۳-۲۰۱۰ م.) - که رویکرد پوزیتیویست‌ها را در قالب

اصل ابطال‌پذیری بیان کرد- از طرفداران این دیدگاه به شمار می‌آیند. البته این رویکرد با انتقاداتی مواجه شد؛ از جمله اینکه اصل تحقیق‌پذیری تجربی، با استناد و ارجاع به خودش بی‌معنا می‌شود؛ زیرا در هیچ شرایط معین تجربی نمی‌توان درستی یا نادرستی آن را نشان داد. در واقع یکی از اشتباهات پوزیتیویست‌های منطقی این بود که مسأله معنا و مسأله صدق را با یکدیگر در آمیختند (نک: پترسون و دیگران، ۱۳۷۶؛ صص. ۲۶۰-۲۶۹؛ علیزمانی، ۱۳۸۶، صص. ۴۲۸-۴۴۶).

البته نظریات دیگر در باب توصیف خداوند، از جمله نظریه دوقطبی^۱ چارلز هارتسهورن (۱۸۹۷-۲۰۰۰م). نیز قابل توجه و بررسی است (نک: پیلین، ۱۳۸۳، صص. ۲۷۴-۲۷۹). اما به نظر می‌رسد آنچه گفته شد، زمینه مناسبی برای پرداختن به غرض اصلی این نوشتار، که در واقع بررسی و تحلیل نظریه‌ای دیگر در باب سخن گفتن از خداست، فراهم آورده باشد.

خدای متعال در اندیشه انسانی محدود

انس و الفت زندگی انسان با حس و محسوسات، موجب می‌شود که انسان همه‌چیز را به صورتی حسی و مادی تصور کند و تصورات و تخیلات او محدود و مشروط به حدود و قیود جسمانی و زمانی و مکانی باشد. از این رو انسان حتی اموری مثل کلیات عقلی و حقایق برتر از حس و خیال را نیز به صورتی حسی و مقید به قیود مادی، به تصویر می‌کشد. این ویژگی انسان موجب می‌شود که برای خداوند نیز صورتی خیالی، متناسب با امور مادی و محسوس که با آنها انس و الفت دارد، تصور کرده، به آسانی نتواند موجودی مطلق و بی‌قید و شرط را، به دور از قیود و شروط مادی و جسمانی، ادراک کند. این تلقی انسان‌وارانگارانه و آلوده به حدود و قیود مادی، به قدری در انسان شدید است که حتی بیشتر موحدین نیز از آن در امان نبوده، باینکه معتقد به تعالی ساحت قدسی الهی از جسم و ویژگی‌های جسمانی هستند، در ذهن خود برای خداوند صورتی مبهم و خیالی و جدای از عالم هستی تصور می‌کنند و هنگام دعا و نیایش و درخواست از خداوند، همان صورت به ذهنشان متبادر می‌شود. بنابراین وقتی انسان می‌شنود که فراتر

1. Dipolar

از طبیعت مادی و جسمانی، موجودی نیرومندتر، تواناتر و بزرگ‌تر وجود دارد که همه طبیعت در اختیار اوست و تنها به اراده و مشیت اوست که امری واقع می‌شود، از تمامی این‌ها چیزی دریافت می‌کند که مشابه اوصاف و نسبت‌های جسمانی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص. ۲۶۱؛ طباطبایی، بی‌تا، ج ۵، ص. ۱۰۵).

پس چه‌بسا انسان خدا را به‌صورت انسانی تصور کند که بالای آسمان‌ها بر تخت نشسته و با اندیشه و اراده و مشیت و امر و نهی خود، عالم هستی را تدبیر می‌کند؛ چنانکه مثلاً در کتاب مقدس آمده است که خدا آدم را به‌صورت خود آفرید (کتاب مقدس، سفر پیدایش، ۲۶/۱-۲۷). پس این به طبیعت انسان و به‌ویژه انسان ساده ابتدایی نزدیک‌تر است که برای خدای بی‌مانند و بی‌همتا، صورتی متناسب با موجودات جسمانی بسازد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، صص. ۲۶۱-۲۶۲).

در واقع انسان در تصور انسانوارانگاران خود از خدا، چون نمی‌تواند مطلق را با وصف اطلاق تصور کند، برای درک مطلق، از قیود و شروط مانوس و مألوف کمک می‌گیرد و مطلق را مقید می‌سازد. علامه طباطبایی در این خصوص این‌گونه بیانی دارد:

«ما اطلاق مفهومی را پیوسته با نفی نگهداری می‌نماییم و نیاز ما به این نفی در مورد علت جهان هستی، از هر مورد دیگری بیشتر است؛ زیرا هرچه را در مورد خدا اثبات کنیم، از ذات گرفته تا صفات، مطلق خواهد بود؛ چون تقید و اشتراط، معلولیت را در بر دارد و اطلاق را با نفی باید نگهداری کرد. لذا می‌گوییم خدا موجود است ولی نه مانند این موجودات. می‌گوییم خدا وجود دارد، علم و قدرت و حیات دارد، ولی نه از این وجودها، نه از این علم‌ها، نه از این قدرت‌ها و نه از این حیات‌ها. روی هم‌رفته صفات خدا اطلاق دارند و با نفی نگهداری می‌شوند» (طباطبایی، بی‌تا، ج ۵، صص. ۱۰۷-۱۱۰).

بنابراین از یک سو، کسانی خدا را آلوده به تشبیه تصور کرده، صفات او را به شیوه‌ای تشبیهی توصیف می‌کنند و از سوی دیگر کسانی خدا و صفات او را با نفی و سلب نقص و به شیوه‌ای تنزیهی توصیف می‌کنند. این شیوه‌ی تنزیهی سابقه‌ای طولانی داشته است و کسانی مثل صابئین نیز با منزه دانستن خدا از نقایص و زشتی‌ها، برای او صفات سلبی قائل بوده‌اند و خدا را به شیوه‌ای سلبی توصیف کرده‌اند. مثلاً می‌گفتند که خدا ناتوان و نادان نیست و نمی‌میرد و ظلم نمی‌کند و این‌ها را مجازاً اسما حسنا می‌نامیده-

اند. در واقع آنان خدا را با صفات ثبوتی و ایجابی توصیف نمی کردند و اسم حقیقی برای او قائل نبوده اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص. ۲۶۷).

اما تعالیم دینی، جامع نفی و اثبات است و میان تشبیه و تنزیه موازنه ایجاد می کند و برای معالجه شرک و بت پرستی، علاوه بر اینکه در نگاه توحیدی، استقلال در ذات و صفات را از تمامی موجودات، جز خدایی که قیوم بر همه چیز است، نفی می کند، فهم انسان را در معرفت خداوند، میان تشبیه و تنزیه نگه می دارد و در واقع خدا را این گونه توصیف کرده است که خدا حیات دارد اما نه مثل حیات ما، علم دارد نه مثل علم ما، قدرت و شنوایی و بینایی دارد، اما نه مثل قدرت و شنوایی و بینایی ما و خلاصه چیزی مثل او نیست و بزرگ تر از آن است که توصیف شود. در عین حال تعالیم دینی مردم را امر کرده است که در این باب سخنی جز از روی علم نگویند و تنها اعتقادی را بپذیرند که دلیل عقلی قابل فهم برای آن داشته باشند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، صص. ۲۶۱ و ۲۸۲-۲۸۳؛ ۱۳۶۲، ص. ۷۴).

بنابراین هر چند ما با عقل نظری، صفات کمالیه ای نظیر علم و قدرت و حیات و... را که در خود سراغ داریم برای خدا اثبات می کنیم، اما در عین حال می دانیم که این صفات کمال در انسان محدودیت هایی دارد که وجود مطلق الهی، منزله و برتر از آن محدودیت هاست و لذا برای جبران این نقصان معرفتی، به صفات سلبيه متوسل می شویم و می گوئیم که خداوند برتر از آن است که وصف شود و بزرگ تر از آن است که قیود و حدود بتوانند او را محدود و مقید کنند. پس مجموع تشبیه و تنزیه، ما را به حقیقت مطلب در باب صفات خدا نزدیک می سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص. ۵۸)؛ یعنی از یک سو، صفات کمال را به خداوند نسبت می دهیم و از این راه عقل را قادر به شناخت صفات خدا می دانیم و از سوی دیگر، برای جلوگیری از تشبیه خدا به مخلوقات، حدود و قیود و نقایصی را که این صفات در انسان دارد، از خدا سلب می کنیم و این چیزی نیست جز جمع میان تشبیه و تنزیه، که در واقع اصل معنای ثبوتی را برای خدا اثبات کرده، اما خصوصیت مصداق مادی و ممکن را که موجب نقص و نیاز است، از او سلب می کنیم (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص. ۳۵۵).

صاحب تفسیر المیزان، این حقیقت را از روایات نیز به دست آورده است و در شرح

حدیثی از امام رضا (ع) - که سه مذهب نفی و تشبیه و اثبات بلا تشبیه را بیان کرده‌اند و تنها دیدگاه اثبات بلا تشبیه را تأیید فرموده‌اند - چنین دارد:

«مراد از مذهب نفی، نفی کردن معانی صفات از خداوند متعال است؛ همچنانکه معتزله بر این باورند؛ و ارجاع صفات ثبوتیه به نفی ضد آن از خدا نیز از همین مقوله است. مثل اینکه بگوییم معنی قادر و عالم این است که خدا عاجز و جاهل نیست (البته اگر این دیدگاه به شیوه سوم یعنی اثبات بلا تشبیه برگردد، قابل قبول است)؛ و مراد از مذهب تشبیه این است که خداوند متعال را (با اینکه چیزی شبیه او نیست) به غیر خود تشبیه کنیم و همان معنای محدودی را که هر صفت نزد ما دارد و آن را از دیگر صفات متمایز می‌کند، به خدا نسبت دهیم و بگوییم که قدرت و علم و دیگر صفات او، مانند قدرت و علم و دیگر صفات ماست. این دیدگاه نیز نادرست است؛ زیرا مستلزم این است که خدا نیز همانند ما محتاج و نیازمند باشد و این با واجب‌الوجود بودن او ناسازگار است؛ و مراد از مذهب اثبات بلا تشبیه این است که اصل معنای صفات برای خدا اثبات شود و خصوصیتی که آن صفات در ممکنات و مخلوقات به خود گرفته است، از خدا نفی شود و به تعبیر دیگر اصل صفت، اثبات، و حدود و قیود آن نفی گردد» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، صص. ۴۲-۴۳).

علاوه بر روایات مورد تأکید صاحب‌المیزان، باید گفت که این اندیشه راقی در باب عینیت صفات الهی و حد وسط بین تشبیه و تنزیه، از سخنان امیرمؤمنان علی (ع) در نهج‌البلاغه هم استفاده شده است و گویا اگر امیرالمؤمنین (ع) چنین حقایقی را عنوان نمی‌فرمودند، بشر به سادگی آن نمی‌رسید (نهج‌البلاغه، خطبه اول). خطبه اول نهج‌البلاغه تبلور این اندیشه است؛ گرچه در جای جای کلام علی (ع) می‌توان این حقیقت را یافت.

علامه در بحث روایی در تفسیر آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵)، ضمن شرح حدیثی از امام صادق (ع)، بیان می‌کند که روش اهل بیت (ع) در تفسیر آیات متشابه قرآن، که در باب اسماء و صفات و افعال الهی بحث می‌کند، این است که آن‌ها را به آیات محکم ارجاع می‌دهند و لذا آنچه را که محکومات قرآن از ساحت قدس الهی نفی می‌کند، از معنا و مدلول آیات متشابه حذف کرده، اصل معنا را که خالی از شائبه نقص و امکان است، حفظ می‌کنند. به تعبیر دیگر، روش اهل بیت (ع) این است که برای پرهیز از تشبیه و تعطیل، همواره میان نفی و اثبات حرکت کرده، اصل کمالات را برای خدا اثبات،

و حدود و نقایص را از او نفی می کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، صص. ۱۲۸-۱۳۳).

مطلق دانستن خدا به‌طور مطلق

در خداشناسی توحیدی، خداوند با وصف کامل مطلق، یعنی موجودی دارای تمامی کمالات و فضایل ممکن، توصیف شده است. به تعبیر دیگر، خدا موجودی است که هیچ موجودی برتر و کامل‌تر از او قابل تصور نیست و این همان تعریفی است که آنسلم قدیس^۱ (۱۰۳۳-۱۱۰۹ م.) از خدا ارائه کرده است و آن را مقدمهٔ «برهان وجودی»^۲ خود قرار داده است (آنسلم، ۱۳۸۶، ص. ۴۵). بر همین مبناست که «الهیات مبتنی بر موجود کامل»^۳ یا همان «الهیات آنسلمی» شکل گرفته که برخی آن را رشتهٔ استواری دانسته‌اند که مباحث مربوط به صفات خداوند را به یکدیگر پیوند می‌دهد و وحدت می‌بخشد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، صص. ۱۰۱-۱۰۲).

علامه طباطبایی، با ادلهٔ روشن، اثبات می‌کند که «خدای هستی همهٔ کمالات را دارد» (طباطبایی، ۱۳۷۰، صص. ۱۹-۲۰)؛ چرا که خدا علت ایجاد و هستی‌بخش عالم و آفرینندهٔ تمامی کمالات است؛ پس باید دارای کمالاتی باشد که به معلول خود می‌دهد و چون او وجود مطلق است، پس کمالات و صفاتی که با تجزیه و تحلیل به سوی وجود برمی‌گردند و به‌راستی وجود خارجی دارند، به‌طور اطلاق برای خدای جهان ثابت هستند. افزون بر این، در جریان نظام وجود، آثار شعور و علائم قدرت الهی، به اندازه‌ای روشن است که با هیچ پرده و پوششی نمی‌توان آن را پوشانید (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص. ۷۳؛ بی‌تا، ج ۵، صص. ۱۲۴-۱۳۴).

از نظر علامه، خدای تبارک و تعالی که دارای الوهیت مطلق است، همهٔ کمالات را بدون اینکه محدود به حدی یا مقید به قیدی شود، و به دور از تمامی جهات نقص و نیاز، داراست (طباطبایی، ۱۳۷۰، ص. ۵۶؛ ۱۴۱۷، ج ۷، ص. ۷۲، ج ۸، صص. ۳۵۵ و ۳۶۹). بنابراین علامه از یک سو بیان می‌کند که معنای اتصاف خداوند به صفات کمال، این

1. Saint Anselm
2. Ontological Argument
3. Perfect – being Theolog

است که اولاً هیچ کمال وجودی از خدای واجب‌الوجود سلب نمی‌شود و ثانیاً او تمامی کمالات وجودی همچون علم و قدرت و حیات و... را به نحو اعلی و اشرف و متناسب با ساحت قدسی خود داراست (طباطبایی، ۱۳۷۲، ص. ۲۸۳). از سوی دیگر پس از تقسیم بندی صفات به ثبوتیه و سلبيه، یا صفات کمال و نقص، توضیح می‌دهد که صفات سلبيه در مورد خداوند، چیزی جز «سلب سلب کمال» نیست که در واقع «اثبات کمال» است؛ چرا که نفی صفات نقص، معنی صفات کمال می‌دهد. مانند نفی نادانی که معنی دانایی و نفی ناتوانی که معنی توانایی می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۲، ص. ۲۸۴؛ ۱۳۶۲، صص. ۷۴-۷۵). این دیدگاه علامه در واقع تأکید بر دیدگاه صدرالمتألهین است که صفات سلبيه را به صفات ثبوتیه بازمی‌گرداند؛ زیرا این صفات سلبيه، امور سلبيه و عدمی و نقایص را از حضرت حق سلب می‌کنند و سلب نقص، به معنای کمال وجودی است (ملاصدرا، ۱۴۲۸، ج ۶، ص. ۱۰۰). این دیدگاه، درست در نقطه مقابل دیدگاه طرفداران الهیات سلبيه است که سعی می‌کردند همه اوصاف به ظاهر ایجابی را به سلب بازگردانند (علیزمانی، ۱۳۸۶، ص. ۳۶۳).

علامه توضیح می‌دهد که حمل همه نام‌ها و اوصاف و کمالات وجودی و حقیقی خداوند سبحان بر «نفی نقص»، دور از طریق اعتدال است و در واقع انحرافی است که وجدان بر کذب آن شهادت می‌دهد. آنگاه در مقام استدلال بر نادرستی دیدگاه الهیات سلبيه، چنین می‌گوید:

«چنین دیدگاهی، اولاً بازگشت همه کمالات ذاتی به عدم و تهی بودن ذات از کمال موجود را موجب می‌گردد، که ادله فراوانی آن را نفی می‌کند؛ ثانیاً با صرف نظر از کمال وجودی، این اوصاف موجب کمال و امتیازی نمی‌گردد؛ همچنانکه معدوم مطلق نیز چنین است. بنابراین تمام نام‌ها، دربردارنده معانی ثبوتی و غیرسلبيه می‌باشند» (طباطبایی، ۱۳۷۰، ص. ۵۴).

ملاصدرا در شرح قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء»، با بیان اینکه خداوند بسیط الحقیقه است و هر بسیط الحقیقه‌ای همه اشیا وجودی است، نتیجه می‌گیرد که خداوند همه اشیا وجودی است و تمامی کمالات وجودی را داراست؛ زیرا اگر واجب‌الوجود که بسیط الحقیقه است، واجد برخی اشیا وجودی و فاقد برخی دیگر باشد، آنگاه ذات

او مرکب از دو حیثیت مختلف وجدان و فقدان می‌گردد؛ درحالی‌که ما فرض کردیم او حقیقتی است که از جمیع جهات بسیط است (ملاصدرا، ۱۴۲۸، ج ۶، صص. ۹۹-۱۰۰؛ ۱۳۶۰، صص. ۴۷-۴۸). علامه طباطبایی در حاشیه خود بر این برهان می‌نویسد:

«هر هویتی که صحیح باشد چیزی از آن سلب شود، پس آن هویت از ایجاب و سلب، تحصیل یافته است و هرآنچه که متحصّل از ایجاب و سلب باشد، مرکب خواهد بود. پس هر هویتی که چیزی از آن سلب شود، مرکب است. اگر این سخن صادق باشد، که صادق است، عکس نقیض آن نیز صادق است. بنابراین هر امر بسیط الحقیقه‌ای، هیچ چیزی از آن سلب نمی‌شود و این یعنی بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء» (ملاصدرا، ۱۴۲۸، ج ۶، ص. ۹۶، تعلیقه).

سخن علامه تا اینجا همان تقریر ساده و روشن قاعده «بسیط الحقیقه» است؛ ولی در

ادامه چنین می‌گوید:

«و ممّا یجب أن لاتغفل عنه أن هذا الحمل (أعنی حمل الاشیاء علی بسیط الحقیقه) لیس من قبیل الحمل الشائع. فانّ الحمل الشائع (کقولنا زید انسان و زید قائم) یحمل فیہ المحمول علی موضوعه بکلّتا حیثیتی ایجابیه و سلبه اللتین ترکبت ذاته منهنما و لو حمل شیء من الاشیاء علی بسیط الحقیقه بما هو مرکب صدق علیه ما فیہ من السلب فکان مرکباً و قد فرض بسیط الحقیقه، هذا خلف. فالمحمول علیه من الاشیاء جهاتها الوجودیه فحسب، و إن شئت فقلّ أنّه واجد لكلّ کمال أو أنه مهیمن علی کلّ کمال و من هذا الحمل حمل المشوّب علی الصرف و حمل المحدود علی المطلق» (ملاصدرا، ۱۴۲۸، ج ۶، ص. ۹۶).

نکته اصلی در بیان علامه همین است که حمل اشیاء بر خداوند (بسیط الحقیقه)، حمل شایع صناعی به معنای رایج و متعارف آن نیست؛ بلکه نوع دیگری از حمل است که به آن «حمل حقیقه و رقیقه» می‌گویند. چنین حملی در مورد حمل هر امر مشوب و مختلطی بر موضوع غیر مشوب و خالص و صرفی محقق می‌شود. در این نوع از حمل، محمول با تمام جهات وجودی و عدمی خود بر موضوع حمل نمی‌شود، بلکه تنها جهات وجودی و کمالی محمول بر موضوع صرف حمل می‌گردد. به این معنا که موضوع، واجد آن کمال وجودی است. پس همه اشیاء از حیث کمالات وجودیشان بر بسیط الحقیقه حمل می‌شوند. به بیان دیگر، بسیط الحقیقه که منبع و منشأ همه این کمالات محدود و متناهی است، به نحو اعلی و اتمّ و اکمل و متناسب با ذات احدی خود، واجد

این کمالات است (علیزمانی، ۱۳۸۶، صص. ۳۷۱-۳۷۲).

دیدگاه عینیت در تبیینی نو

آنچه در باب خداوند، به عنوان ذات کامل مطلق که دارای تمامی صفات کمال است، گفته شد، ما را به نکته دیگری رهنمون می‌شود و آن اینکه صفات کمالیه‌ای همچون علم و قدرت و حیات و... که آن‌ها را صفات ذاتی می‌نامند، عین ذات خداوند است. علامه طباطبایی پس از نقل دیدگاه‌های گوناگون در این باب (از جمله دیدگاه اشاعره که این صفات را زائد بر ذات و لازمه ذات و قدیم به قدم ذات دانسته‌اند و دیدگاه کرامیه، که صفات را زائد بر ذات و حادث دانسته‌اند و دیدگاه معتزله، که ذات را نایب-مناب صفات دانسته‌اند و نیز دیدگاهی که معنای صفات ذاتی ثبوتی را نفی و سلب مقابل آن‌ها می‌داند)، همگی را نادرست دانسته است و یکی از دلایل او در رد این دیدگاه‌ها این است که کمال مطلق الهی را به نحوی خدشه‌دار می‌سازند.

از سوی دیگر علامه دیدگاهی را که این صفات را عین ذات، ولی همگی آن‌ها را به معنای واحد و الفاظ آن‌ها را نیز مترادف دانسته است، نادرست و ناشی از خلط میان مقام مفهوم و مصداق می‌داند. بنابراین از نظر علامه دیدگاه صحیح، همان دیدگاه منسوب به حکیمان است که صفات ذاتیه را عین ذات متعالی خدا و هر کدام را نیز عین دیگری می‌داند؛ چرا که واجب بالذات، علت تامه‌ای است که هر موجودی به نحو بی‌واسطه یا با-واسطه به او منتهی می‌شود؛ به این معنا که حقیقت واجب‌الوجود، علت همه موجودات است و چون هر کمال وجودی‌ای که در معلول هست، علت آن معلول به نحو اعلی و اشرف واجد آن کمال است، پس واجب‌الوجود که علت همه موجودات است، واجد همه کمالات وجودی آن‌ها به نحو اعلی و اشرف می‌باشد، و چون او وجودی صرف و بسیط است که عدم و ترکیب در ذات او راه ندارد، پس هر کمال وجودی‌ای که در او فرض شود، عین ذات او و عین کمال وجودی مفروض دیگر است. بنابراین صفات ذاتیه واجب‌الوجود هر چند به لحاظ مفهومی، مختلف و متکثرند، ولی به لحاظ مصداقی و عینی واحد بوده، عین یکدیگر و عین ذات متصف به این اوصاف هستند (طباطبایی، ۱۳۷۲، صص. ۲۸۴-۲۸۷؛ ۱۳۷۰، ص. ۴۸).

علامه در حاشیهٔ *سفار* نیز بر دیدگاه صدر المتألهین در باب عنیت صفات با ذات و با یکدیگر تأکید می‌کند (ملاصدرا، ۱۴۲۸، ج ۶، صص. ۱۱۸-۱۱۹، تعلیقه). همچنانکه در تفسیر آیهٔ «یا صاحبِ السجْنِ ءأربابُ متفرقون خیرُ أم اللّهُ الواحد القهار» (یوسف/۳۹)، با توجه به اینکه ذات مقدس الهی حقیقتی مطلق، واجب و نامتناهی است که عدم و فنا به آن راه ندارد و هیچ حدی آن را محدود نمی‌سازد، نتیجه می‌گیرد که صفات او عین ذات اوست و نه تنها میان ذات و صفات او مغایرتی نیست، بلکه میان خود صفات ذاتی، از قبیل علم و قدرت و حیات نیز مغایرت و جدایی وجود ندارد. بنابراین خداوند متعال، «أحدی الذّات و الصّفات» است؛ یعنی اولاً در موجود بالذات و قائم بالذات بودنش واحد است و هیچ موجود مستقلاً در مقابل او نیست، بلکه همهٔ موجودات در وجود خود وابسته به اویند؛ ثانیاً در صفات خود نیز واحد است و صفات حقیقی او عین ذاتش هستند؛ لذا او بر همه چیز قاهر است و مقهور چیزی نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، صص. ۱۷۹-۱۸۰). بنابراین تمام صفات کمالیه‌ای که دیگران و از جمله انبیا و اولیای الهی دارند، وابسته به خدا و کمالات الهی است. علامه طباطبایی این اصالت و استقلال خداوند در صفات کمالیه و تبعیت و عدم استقلال دیگران در این صفات را، هم با روش عقلی و فلسفی و هم با تکیه بر آیات قرآنی اثبات کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، صص. ۲۰۱-۲۰۳؛ ج ۶، صص. ۸۶-۹۰). این همان قیومیت الهی است؛ به این معنا که تمامی موجودات و حیثیات وجودی، قائم به خداوند هستند و «اگر نازی کند روزی، فرو ریزند قالب‌ها».

از آنچه گفته شد، نکتهٔ دیگری نیز به دست می‌آید و آن اینکه هرچند صفات الهی به لحاظ مفهومی، متعدد و متکثرند و خداوند به اوصاف مختلفی همچون علم، قدرت، اراده، حیات و... متصف می‌شود؛ اما این کثرت مفهومی، موجب کثرت در مصداق نمی‌شود و تعدد این اوصاف، مستلزم تعدد و تکثر ذات الهی نمی‌گردد؛ بلکه تمامی این صفات که مفهوماً متعدد و متفاوت‌اند، مصداقاً به وجود واحدی موجود هستند که همان ذات احدی بسیط الحقیقه‌ای است که هیچ‌گونه کثرت و ترکیبی در او راه ندارد (ملاصدرا، ۱۴۲۸، ج ۶، ص. ۱۰۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۲، ص. ۲۸۵).

مبانی حکمی صدرایی در معناشناسی اوصاف الهی

با توجه به اینکه دیدگاه صدرالمألهین در باب معناشناسی اوصاف الهی، مبتنی بر دو اصل «اشتراک معنوی» و «وحدت تشکیکی» وجود است و می‌توان آن را «نظریه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی» نامید (علیزمانی، ۱۳۸۶، صص. ۳۹۵-۴۰۹)، علامه طباطبایی نیز، به‌عنوان یکی از شارحان حکمت متعالیه، دیدگاهی برگرفته از دیدگاه ملاصدرا و مبتنی بر همان اصول دارد. او از یک سو با تبیین اشتراک معنوی مفهوم وجود و تحسین سخن ملاصدرا، که اشتراک معنوی مفهوم وجود را نزدیک به بدیهیات اولیه دانسته است (ملاصدرا، ۱۴۲۸، ج ۱، ص. ۶۱)، دیدگاه قائل به اشتراک لفظی مفهوم وجود میان واجب و ممکن را مردود می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۲، صص. ۸-۹) و از سوی دیگر، حقیقت وجود را حقیقتی واحد می‌داند؛ چراکه از تمامی مراتب و مصادیق مختلف و متفاوت وجود، مفهوم واحدی انتزاع می‌شود. لذا حقیقت وجود، حقیقت واحد مشکک و ذومراتبی است که تمایز مراتب آن به خود وجود برمی‌گردد که مابه‌الاشتراک در آن عین مابه‌الامتیاز است؛ همچون نور که حقیقت واحدی است که اختلاف مراتب آن تشکیکی است و به شدت و ضعف خود نور بازمی‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۲، ص. ۱۸).

بر این اساس، علامه طباطبایی در معناشناسی اوصاف الهی و حمل محمولات انسانی بر خداوند، در تفسیر آیاتی از قبیل «هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام»^۱ (بقره/۲۱۰)، «و جاء ربك و الملك صفاً صفاً»^۲ (فجر/۲۲)، «فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا»^۳ (حشر/۲)، نخست با توجه به اینکه خداوند منزله از اوصاف جسمانی است و به صفات ممکنات، که مستلزم فقر و نیاز و نقص است توصیف نمی‌شود، بیان می‌کند که چنین آیات متشابهی، با توجه به محکمات قرآنی، مثل «لیس کمثله شیء» (شوری/۱۱)، «و الله هو الغنی» (فاطر/۱۵)، «الله خالق کل شیء» (زمر/۶۲) و... تفسیر می‌شود و لذا

۱. آیا (کافران) انتظار دارند که خداوند در پرده‌هایی از ابر بر آنان نازل شود؟

۲. و (در آن هنگام) امر خداوند و ملائک صف به صف به عرشه محشر درآیند.

۳. (عذاب) خداوند، از آنجا که گمان نمی‌بردند، به آن‌ها فرا رسید.

معنایی از آن‌ها فهمیده می‌شود که با اسماء حسنا و صفات علییای الهی منافات نداشته باشد؛ آنگاه از بحث ساده تفسیری فراتر می‌رود و چنین می‌گوید:

«از تدبر در آیات الهی چنین فهمیده می‌شود که نسبت‌های مذکور در آیات فوق، یک معنای لطیف‌تر و دقیق‌تری دارد و آن اینکه از آیاتی همچون «و الله هو الغنی» (فاطر/۱۵)، «العزیز الوهاب» (ص/۹) و «أعطی کل شیء خلقه ثم هدی» (طه/۵۰)، این معنا به دست می‌آید که خداوند متعال واجد تمامی کمالاتی است که به مخلوقات خود عطا می‌فرماید. هرچند تصور اینکه چگونه خدا واجد برخی صفات و شؤون وجودی مخلوقات است، برای ما به خاطر انس و عادتی که با امور مادی و جسمانی داریم، دشوار است؛ اما اگر این صفات عاری از قیود مادی و محدودیت‌های جسمانی باشد، نسبت آن به خداوند متعال اشکالی ندارد؛ زیرا ملاک سلب یا نفی برخی اوصاف از خداوند این است که نسبت آن‌ها به پروردگار، مستلزم نقص و نیاز است. بنابراین اگر جهات نقصی و عدمی از معانی این صفات زدوده شود و نسبت آن‌ها به پروردگار مستلزم نقص و نیاز نباشد، آنگاه اسناد این صفات به پروردگار صحیح است و حتی از آنجا که هر موجودی از خداست، لازم است که چنین صفاتی، متناسب با ساحت باعظمت الهی، برای او اثبات شود. بنابراین «آمدن» (مَجِئ و اتیان) - که بنا بر فهم ما یعنی اینکه جسمی مسافت میان خود و جسم دیگر را با حرکت و نزدیک شدن به آن پیماید - اگر از خصوصیات مادی و جسمانی تجرید گردد، به معنای نزدیک شدن دو موجود به یکدیگر و رفع موانع میان آنهاست و این معنا را به‌طور حقیقی و بدون مجاز می‌توان به خدا نسبت داد. لذا معنای «آمدن» در آیات مذکور، این است که موانع میان مردم و اجرای حکم الهی نسبت به آنان برداشته شده، حکم خداوند در مورد آنان محقق می‌گردد» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، صص. ۱۰۴-۱۰۶).

سپس علامه چنین نتیجه می‌گیرد:

«آنچه گفته شد، حقیقی از حقایق قرآنی است که بحث‌های عقلی استدلالی، تنها پس از مسیر طولانی و پیمودن فرازونشیب و اثبات تشکیک در حقیقت وجودی اصیل، موفق به کشف آن شده است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص. ۱۰۶).

بنابراین علامه طباطبایی، کشف چنین حقیقت ناب قرآنی در باب صفات الهی را، که فراتر از فهم و تفسیر عادی قرآن است، تنها در پرتو فهم اصالت وجود و تشکیک

حقیقت وجود، میسر می‌داند.

از نظر علامه آن دسته از اسماء الهی مانند «أعلى» و «اکرم»، که دارای صیغه افعال تفضیل هستند، بر اشتراک معنوی محمولات مشترک میان خدا و انسان دلالت دارند؛ چرا که صیغه تفضیل اشتراک طرفین مقایسه را در اصل معنا می‌رساند. همچنین اسماء و صفاتی مانند «خیرالحاکمین»، «خیرالرازقین» و «أحسن‌الخالقین»، به خوبی بیانگر اشتراک معنوی این صفات میان خدا و انسان هستند؛ زیرا در صورتی می‌توان کسی را بهترین حکم‌کنندگان و روزی‌دهندگان و نیکوترین آفرینندگان دانست که اصل معنای این صفات، میان او و دیگر دارندگان این صفات، مشترک باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص. ۳۶۳). به تعبیر دیگر، هرچند تفاوت مرتبه این صفات در انسان و خدا از زمین تا آسمان است و هرچند خدا این صفات را به نحو اصالت و به‌طور حقیقی داراست و دیگران به تبع خدا و با اعطای الهی دارای این صفات هستند، اما این حقیقت، مانع از آن نیست که اصل معنای این صفات، میان خدا و انسان مشترک باشد. در واقع با پذیرش اشتراک معنوی در باب اسماء و صفات خداوند، تفاوت در مصادیق این صفات از نوع تفاوت در مراتب تشکیکی به شمار می‌آید که نه تنها منافاتی با معنای واحد این اوصاف و محمولات مشترک میان خدا و انسان ندارد، بلکه مؤکد معنای واحد است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱، ص. ۷۳).

علامه با بیان اینکه مفاهیمی که اسماء و صفات الهی بر آن دلالت دارد، از جنس همان معانی و مفاهیمی است که درک و تعقل می‌کنیم، دیدگاه کسانی را که تمامی این اسماء و صفات را مجاز یا استعاره دانسته‌اند نادرست می‌شمرد و با تأکید بر اشتراک معنوی این مفاهیم، توضیح می‌دهد که ضابطه کلی در تبیین اسماء و صفات خداوند، آن است که مفاهیم آن‌ها را از ویژگی‌های مصداقی و ابعاد عدمی و نقص جدا و پیراسته‌سازیم (طباطبایی، ۱۳۷۰، صص. ۵۴-۵۵).

به این ترتیب، علامه طباطبایی با تفکیک مقام معنا از مقام مصداق، و بر مبنای «اشتراک معنوی و تشکیک وجودی»، می‌کوشد تا اولاً از انحصار معنا در مصادیق محدود و ممکن و ثانیاً از تنزل معنا به مرتبه‌ای صرفاً مادی و جسمانی و بشری پرهیز کرده، از این طریق پاسخی برای پرسش آغازین این نوشتار ارائه کند که چگونه می‌توان

با زبانی طبیعی، محدود و بشری، از موجودی فراطبیعی، نامحدود و متعالی سخن گفت؟ علامه طباطبایی بر این باور است که نمی‌توان و نباید تمامی مفاهیم زبان عادی را در مرتبه واحدی قرار داد و برای همه آنها حکم یکسانی صادر کرد؛ زیرا هرچند برخی از این مفاهیم از مصادیق محدود و ممکن انتزاع می‌شود و در کاربردهای اولیه خود نیز در مورد همان مصادیق به کار می‌رود، ولی خصوصیات مصداق، ذات معنا و اصل معنا را محدود نمی‌سازد و آن معنا می‌تواند از حیثیت و ویژگی عام و شاملی حکایت کند که مصادیق متنوع و مراتب متعددی را دربرگیرد (علیزمانی، ۱۳۸۶، ص. ۵۱۴).

از نظر علامه، هرچند ذهن ما انسان‌ها، به خاطر انس و عادت که با زندگی مادی و دنیوی دارد، با شنیدن الفاظی همچون حیات و علم و قدرت و... نخست متوجه مصادیق مادی این الفاظ می‌شود، اما باید دانست که این الفاظ تنها برای مصادیق مادی و طبیعی وضع نشده‌اند، بلکه انسان با توجه به نیازمندی خود به تفهیم و تفاهم در زندگی اجتماعی و برای رفع نیازهای خود در این زندگی، الفاظ را به‌عنوان نشانه‌هایی برای مسمای آنها وضع کرده است و در واقع غرض و غایت اصلی انسان در وضع الفاظ، رفع این نیازها و توجه به کارکرد و فایده‌ای است که این الفاظ در زندگی او دارند. لذا معنای این الفاظ منحصر در خصوصیات مصادیق مادی و منشأ انتزاع اولیه آنها نیست؛ همچنانکه مثلاً الفاظ «چراغ»، «ترازو» و «سلاح»، هم برای چراغ‌ها و ترازوها و سلاح‌های ساده و ابتدایی و هم برای نمونه‌های پیچیده و پیشرفته امروزی آنها به کار می‌رود؛ زیرا با تمامی تفاوتی که میان این مصادیق هست، فایده و کارکرد واحد و مشترکی دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، صص ۱۲-۱۳).

سخن گفتن از خدا در تفکر وحدت وجودی صدرایی

تیینی که علامه طباطبایی در باب سخن گفتن از خدا دارد، که در واقع برگرفته از دیدگاه صدرالمتهلین است، از یک سو با پذیرش اشتراک معنوی، وحدت معنای اوصافی که هم به خدا و هم به انسان نسبت داده می‌شود، محفوظ می‌ماند و از سوی دیگر با تأکید بر تشکیک وجودی، اختلاف و کثرت در مصادیق تبیین می‌شود و این چیزی است که جای خالی آن در نظریه «تمثیل» به‌خوبی دیده می‌شود. به تعبیر دیگر، چون توماس

آکوئیناس اشتراک در معنا را موجب اشتراک مصادیق و تشبیه خالق به مخلوق می‌داند. لذا اشتراک معنوی را نفی می‌کرد و اختلاف در مصادیق را به اختلاف در معنا نیز سرایت می‌داد و به این اندیشه نرسیده بود که می‌توان نوعی اشتراک معنوی را پذیرفت که در آن، وحدت معنا الزاماً به وحدت در مصادیق نمی‌انجامد و با توجه و توسل به تشکیک وجودی می‌توان کثرت مصادیق را توجیه کرد و از افتادن در ورطه تشبیه‌رهایی یافت. بنابراین نظریه «اشتراک معنوی و تشکیک وجودی»، نسبت به نظریه «تمثیل»، گامی به جلو در سخن گفتن از خدا به شمار می‌آید. با این حال در این نظریه نیز دقیقاً مشخص نمی‌شود که آن معنای ثبوتی مشترک میان اوصاف الهی و انسانی چیست و چگونه می‌توان به‌طور ایجابی از آن سخن گفت؟

درواقع هر چند علامه طباطبایی، به‌عنوان یکی از طرفداران این نظریه، برای پرهیز از انسان‌وارنگاری و لاادریگری، می‌کوشد در توصیف خداوند و سخن گفتن از او میان نفی و اثبات حرکت کند، اما به نظر می‌رسد در این موازنه میان تشبیه و تنزیه، ناگزیر به نوعی سخن گفتن سلبی تمایل یافته است. لذا در این نظریه هر چند صفاتی مثل سمیع و بصیر به علم خداوند ارجاع می‌شود (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص. ۳۲۱؛ ج ۱۸، ص. ۲۶؛ ج ۱۹، ص. ۱۵۳)، معنای ایجابی این صفات و تمایز آن‌ها از یکدیگر روشن نشده، مشخص نمی‌شود که علیم بودن، سمیع بودن و بصیر بودن خدا چه تفاوت معنایی با هم دارند و اگر همگی به معنای آگاهی خداوند است، چرا با چند صفت مجزا از آن یاد شده است؟ به نظر می‌رسد، همان‌طور که در صفحات پیشین این نوشتار آمده است، علامه طباطبایی در پاسخ به این پرسش می‌گوید که خدا می‌داند نه مثل ما، می‌شنود نه مثل ما، می‌بیند نه مثل ما و... وی در باب دیگر صفات و محمولات مشترک میان خدا و انسان نیز به روش سلبی متوسل می‌شود.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه تبیین شد و به‌عنوان برآیند تحقیق می‌توان بیان داشت، چگونگی تبیین صفات الهی و توصیف ذات احدیت، خصوصاً ارتباط مخلوق با خالق در قالب سخن گفتن با خدا و از خدا، از پیچیده‌ترین مباحث فلسفه دین و غامض‌ترین مسائل کلامی

است. در این خصوص دیدگاه‌هایی که متکلمان و فلاسفه دین طرح کرده‌اند، عبارت‌اند از:

۱. توقف در شناخت صفات و ذات خدا و لاادریگری و تعطیل عقل در این جهت، که ریشه در دیدگاه و تفکر افلاطونی و قبل از آن مکتب فیثاغورثی دارد.
 ۲. نظریه آگاهی غیرمستقیم که عمدتاً بر پایه شناخت سلبی و سخن گفتن غیرایجابی دور می‌زند و زمینه پیدایش الهیات سلبی را فراهم آورده است.
 ۳. تمثیل بدون تشبیه در باب صفات و سخن گفتن از خدا، که برگرفته از آرای متکلم شهیر مسیحی «توماس آکوئیناس» است، که در این دیدگاه بیان توصیف الهی صرف لفظ است و هیچ تشبیه و یا تنزیهی در آن نیست؛ به‌علاوه گوینده قائل است که به ورطه تعطیل هم نلغزیده است.
 ۴. دیدگاه نمادین بودن گزاره‌های ناظر بر خداوند که در این دیدگاه توصیف الهی را غیرواقعی دانسته، از آنجا که اسناد غیرمستقیم را به خداوند محال می‌داند، گزاره‌ها را الگو، استعاره، تمثیل و نماد می‌داند.
- این دیدگاه‌ها براساس چند محور طراحی شده است که قابل مناقشه جدی بوده، غیرقابل قبول است که عبارت‌اند از:
- الف. محور تعطیلی عقل و ناشناخته بودن خداوند، که طبیعی است دیدگاهی مانند لا ادریگری و توقف و یا نمادین بودن، هیچ‌گونه شناخت محصلی نسبت به ذات باری به دست نمی‌دهد.
 - ب. محور الهیات سلبی، که در برخی دیدگاه‌ها، مانند آگاهی غیرمستقیم، چنین نتیجه‌ای حاصل می‌شود. در این‌گونه دیدگاه‌ها هم شناخت کاملی از ذات باری حاصل نمی‌شود و توصیف حضرت حق و سخن گفتن از او ناممکن خواهد بود.
 - ج. محور تشبیه، که در برخی توصیفات از خداوند به وجود می‌آید. در شناخت تشبیهی از خداوند نمی‌توان خدا را موجود کامل و مطلق دانست و علاوه بر این که با الهیات نقلی و روایات دینی سازگاری ندارد، معقول و قابل دفاع نیز نیست.
- در مقابل این دیدگاه‌ها، نظریه‌ای مبتنی بر حکمت صدرایی در باب توصیف الهی و

کلام ذات باری و رویکردی به دیدگاه علامه طباطبایی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت و اثبات شد که دارای امتیاز و وجوه رجحان بسیاری است؛ از جمله:

۱. هماهنگی با الهیات نقلی و روایات دینی، به خصوص سخنان امیرالمؤمنین (ع)، در نهج البلاغه.

۲. هماهنگی بین فلسفه عقلی، عرفان شهودی و کلام سنتی که این دیدگاه بین چند مشرب شناخت الهی الفت ایجاد کرده است.

۳. دوری از تشبیه و تنزیه الهی، که در این دیدگاه به هیچ وجه تشبیه خالق به مخلوق نشده و تنزیه محض الهی صورت گرفته است.

۴. دوری از تعطیلی عقل در شناخت الهی، که دیدگاه صدرایی در توصیف الهی مبتنی بر شناخت ذات باری و امکان ارتباط با خالق است و بحث ناشناخته بودن معبود مطرح نیست.

محور دیدگاه صدرایی در باب صفات و کلام الهی، عینیت ذات و صفات الهی است و این ملاک ارشادات و تعالیم کتاب الهی و پیشوایان معصوم (ع) بوده که راز اهمیت و ماندگاری دیدگاه صدرایی در این خصوص، همین نکته است. البته قرائت علامه طباطبایی از این دیدگاه و تبیین ایشان از این نظریه، در معناداری، صادق بودن و توصیف ایجابی از خداوند نقش بسزایی داشته است.

فهرست منابع

- قرآن کریم، ترجمه آیه الله ناصر مکارم شیرازی.
- نهج البلاغه، گردآورنده، سید رضی.
- آنسلم قدیس، پروسلوگیون (خطابیه ای در باب اثبات وجود خدا)، ترجمه‌ی افسانه نجاتی، تهران، انتشارات قصیده سرا، ۱۳۸۶.
- آیر، آلفرد جولز، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه‌ی منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات شفیعی، ۱۳۸۴.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، اسماء و صفات حق، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۱ و ۳، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.
- استیور، دان، فلسفه‌ی زبان دینی، ترجمه‌ی ابوالفضل ساجدی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، نشر ادیان، ۱۳۸۴.
- پترسون، مایکل و همکاران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶.
- پیلین، دیوید ای، مبانی فلسفه‌ی دین، ترجمه‌ی گروه مترجمان، ویراسته‌ی سید محمود موسوی، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۳.
- تالیافرو، چارلز، فلسفه‌ی دین در قرن بیستم، ترجمه‌ی انشاء الله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲.
- توماس، جان هی وود، پل تیلیش، ترجمه‌ی فروزان راسخی، تهران، انتشارات گروس، ۱۳۷۶.
- تیلیخ، پل، الهیات سیستماتیک، ج ۱، ترجمه‌ی حسین نوروزی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۱.
- دباغ، سروش، سکوت و معنا (جستارهایی در فلسفه‌ی ویگنشتاین)، تهران، مؤسسه‌ی فرهنگی صراط، ۱۳۸۶.

- زندیه، عطیه، دین و باور دینی در اندیشه‌ی ویتگنشتاین، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۶.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱ و ۶، قم، منشورات طلیعه النور، ۱۴۲۸ق.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
- _____، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت - لبنان، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق.
- _____، شیعه در اسلام، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.
- _____، نهایت الحکمه، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۲.
- _____، رسائل توحیدی، ترجمه و تحقیق: علی شیروانی هرنندی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
- علیزمانی، امیر عباس، سخن گفتن از خدا، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
- همدانی، فاضل خان؛ گلن، ویلیام و مرتن، هنری، ترجمه کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۰.
- کتاب مقدس، عتیق و عهد جدید، بر گرفته از نسخ ویرایش، ۱۹۰۴.
- گیسلر، نرمن، فلسفه‌ی دین، ترجمه‌ی حمیدرضا آیت الهی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۴.
- مطهری، مرتضی، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
- هادسن، ویلیام دانالد، لودویگ ویتگنشتاین: ربط فلسفه‌ی او به باور دینی، ترجمه‌ی مصطفی ملکیان، تهران، انتشارات گروس، ۱۳۷۸.
- هیک، جان، فلسفه‌ی دین، ترجمه‌ی بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۸۱.