

مبانی خداشناختی و فهم و معرفت دینی

حمیدرضا شاکرین*

چکیده

خداشناسی، یکی از زیرساخت‌های فهم و معرفت دینی است. گونه‌های خداشناسی و دیدگاه‌های مختلف در زمینه اوصاف الهی و معناشناسی اوصاف حق تعالی، نقش اساسی در سامان‌دهی معرفت دینی دارد. این نقش به گونه‌ها و در ساحت‌های گوناگونی رخ می‌نماید که عبارتند از:

۱. ساماندهی نگاه کلان به دین؛ ۲. تعیین ورد یا قبول منابع معرفت دینی؛ ۳. تبیین قداست داشتن یا نداشتن و نیز ثبات و تحول معرفت دینی؛ ۴. تأثیر در چگونگی فهم و تفسیر ما از نصوص و آموزه‌های دین.

نتیجه تحقیق حاضر آن است که در میان آرای خداشناختی، تنها خدای توحیدی ادیان در حل مسائل و پاسخ به پرسش‌های بنیادین کلامی قادر است. از سوی دیگر، فهم بسیاری از آموزه‌های دینی، مستقیم یا غیرمستقیم، به تنقیح مبانی مربوط به اوصاف الهی و معناشناسی اوصاف خداوند وابسته است. در این عرصه نیز، تنها دیدگاه راهگشا نظریه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی صدرالمألهین شیرازی است.

واژگان کلیدی: خداشناسی، معرفت دینی، فهم، معناشناسی، دین.

* عضو هیئت علمی گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۴/۲۵ تأیید: ۱۳۸۷/۶/۴

فهم و معرفت دینی مقوله‌ای روش‌مند، مضبوط و مبتنی بر بنیادها و زیرساخت‌های نظری گوناگونی است. بخشی از این بنیادها، مبانی مصدرشناختی است. مهم‌ترین پرسش‌های این عرصه عبارت از این است که اولاً منشأ صدور و پدید آورنده دین چه چیزی یا چه کسی است؟ ثانیاً ویژگی‌های منشأ و مصدر دین چه نقشی در فهم و معرفت دینی دارد؟ چنان‌که در بررسی فرا رو خواهیم دید، شناخت خدا - به مثابه خاستگاه دین - با آنکه خود معرفتی دینی است، اما معرفتی بنیادین است که در نگاه کلان ما به دین، پاسخ به پرسش‌های متعدد کلامی و مهندسی اندیشه و نیز فهم نصوص دینی تأثیر بسزایی دارد. از دیگر سو، باید دانست خداشناسی نیز سطوح و لایه‌های مختلفی دارد. لایه‌های زیرین خداشناسی، سطوح زبّین را سامان می‌بخشد و از رهگذر آن، بر کل هندسه معرفت دینی نور می‌تاباند. از همین رو، کاوش در این مسئله به جهت تأثیر آن در غنی‌سازی و پالایش معرفت دینی اهمیت والایی دارد. بررسی ژرف و جامع این بحث، پژوهشی طولانی می‌طلبد؛ آنچه در این مقال می‌آید، کاوشی کوتاه در گوشه‌ای از این مسئله است. امید که پسینان گام‌های بعدی را با پویایی و پایایی بیشتری بردارند.

مفاهیم

در این بحث، با واژه‌ها و مفاهیم چندی سر و کار داریم که توجه به آنها و روشن ساختن معنای مورد نظر در گام نخست ضروری می‌نماید. مهم‌ترین این مفاهیم عبارتند از:

۱. دین

دین در لغت، معانی گوناگونی دارد؛ چون: فرشته‌ای که به محافظت قلم مأمور است؛ روز بیست و چهارم ماه‌های شمسی، کیش، طریقت، شریعت و ... (ر.ک: دهخدا، ج ۸، ذیل واژه دین). در قرآن مجید، این واژه کاربردهای مختلفی یافته است؛ از جمله: جزا و پاداش (حمد(۱): ۳)، ملک و سلطنت (انفال(۸): ۳۹)، شریعت و آیین (کافرون(۱۰۹): ۶)، عقیده (بقره(۲): ۲۵۶) و ...

در اصطلاح نیز تعریف‌های مختلفی از آن شده است (ر.ک: جعفری، فلسفه دین). آنچه به اجمال در این جا مراد است مجموع نظام اعتقادی، ارزشی و رفتاری است که خداوند برای راهنمایی و هدایت بشر به پیامبران وحی کرده است و آنان بر اساس مأموریت الهی

خویش به بشر ابلاغ کرده و به تبیین آن همت گماشته‌اند. بر اساس این تعریف، ادیان ابتدایی چون پری آنیمیس، آنیمیس و هر دین دیگری که دارای بنیاد آسمانی نیست؛ همچون بودیسم، کنفوسیونیس، هندوئیسم و ادیان التقاطی چون سیکس و ... از گردونه خارج و موضوع بحث، تنها ادیان وحیانی می‌شود. در میان ادیان وحیانی نیز بحث ناظر به فہم دین اسلام است. اگر چه بسیاری از مباحث و نتایج آن‌ها می‌تواند فراگیر درباره همه آیین‌هایی باشد که در عرف جامعه شناسان دین خوانده می‌شود. از سوی دیگر، باید توجه داشت که منظور، دین نازل شده از سوی پروردگار است؛ نه دین ورزی و گرایش‌های دینی انسان‌ها.

۲. فہم

از واژه فہم معانی گوناگونی به دست داده شده است؛ از جمله:

الف) دانستن چیزی: «علم الشیء»؛ (بن زکریا، ۱۴۰۴ق: ج ۴، ص ۴۵۷)

ب) شناخت قلبی: «الفہم معرفتک الشیء بالقلب»؛ (ابن منظور، ۱۴۰۸ق: ج ۴، ص ۱۱۴۱)

ج) شناختن، در اندیشه آوردن: «فہمت الشیء: عرفته و عقلمته»؛ (الفراہیدی، بی تا: ص ۷۵۷)

د) تصور معنا از گفتار گوینده: «تصور المعنی من لفظ المخاطب»؛ (حرجانی، ۱۴۱۱ق: ص ۲۱۷)

هـ) حسن آمادگی ذهن برای تصور آنچه از خارج بر آن عرضه می‌شود؛ (الساوی، ۱۹۹۳م: ص ۲۷۵)

و) تصور چیزی از گفتار گوینده: «الفہم و هو تصور الشیء من لفظ المخاطب»؛ (شیرازی، ۱۴۱۹ق: ج ۳، ص ۱۵۲)

ز) فہم عبارت است از گونه‌ای اثرپذیری ذهن از خارج؛ یعنی نقش بستن صورت در آن؛ (الطباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۲، ص ۲۵۲)

ح) شناخت و درک معنای متن از طریق فرایند تفسیر؛ (شبستری، ۱۳۵۷: ص ۱۳ - ۱۵)*

اکنون در صدد نقد و ارزیابی تعاریف فوق نیستیم. آنچه در اینجا مهم است اینکه «فہم» در پژوهش حاضر به چه معنا به کار می‌رود و منظور از آن چیست؟

فہم به معنای مصدری (فہمیدن) عبارت است از «درک معنا» و به بیان دیگر، یعنی «دلالت شدن».

* ایشان اساساً در مقام تعریف واژه فہم نبوده است. از توضیحاتی که درباره فہم داده چنین معنایی به دست می‌آید.

در هر فهمی، وجود چهار سازه دال (نشانه دهنده)، دلالت کردن (معنا دادن، نشان دادن)، دلالت شدن (معنا شدن، نشان داده شدن) و مدلول (نشان داده شده، فهم شده) ضروری است و بدون آن‌ها فهم معنا ندارد. البته این که عناصر دیگری نیز در میان هست یا نه، بحث دیگری است که از حوصله این مقال بیرون است. از آنچه گذشت بر می‌آید که منظور ما از فهم معنایی است که در مواجهه با متن به آن دلالت می‌شویم. نکته دیگر اینکه معنای دلالت شده را بتوانیم به گوینده یا نویسنده متن نسبت دهیم و منظور او را از متن به حساب آوریم. بنابراین، مراد از فهم متن دینی کشف مراد خدا یا پیامبر یا دیگر حجت‌های الهی از طریق نصوص معتبر دینی است.

۳. معرفت دینی

معرفت دینی دستخوش تعریف‌های گوناگونی شده است. (ر.ک: لاریجانی، ۱۳۷۰: ص ۱۲) آنچه در اینجا مورد نظر است فهم و آگاهی ما از آموزه‌ها و حقایق دینی است؛ اعم از آنکه از رهگذر نصوص دینی یا استدلال مستقل عقلی یا ترکیبی از آن دو فراهم آمده باشد.

۴. مبنا

مبنا، اساس و بنیان هر چیزی را گویند. (ر.ک: انوری، ۱۳۸۱، ج ۷، ص ۶۶۰۳) «مبانی» در دانش‌های مختلف به باور داشت‌های پایه‌ای اطلاق می‌شود که همه یا برخی از آرا و انگاشته‌های مرتبط به مسائل علم بر آنها مبتنی است. این مبانی یا بدیهی و بی‌نیاز از اثباتند و یا اگر نظری و نیازمند اثباتند، در دانش دیگری مورد اثبات قرار می‌گیرند؛ اما اگر نه بدیهی باشند و نه در جای دیگر اثبات شده باشند، فاقد ارزش نظری‌اند و در نتیجه، دانش یا نظریه‌ای که بر آن بنا شود، فاقد پشتوانه نظری است.

خداشناسی و معرفت دینی

در زمینه دین و مبدأ و عامل پیدایش آن دو دسته تبیین کلی وجود دارد:

۱. تبیین‌های خداگرا؛

۲. تبیین‌های خداگریز.

انگاره‌های خداگریز نیز به تبیین‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی تقسیم پذیرند و

هر کدام از آن دو زیر گونه‌های مختلفی دارند (ر.ک: هفت نظریه در باب دین، دانیل پالس، ترجمه محمد عزیز بختیاری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام) انگاره‌های خداگرا نیز از دو جهت با یکدیگر تمایز می‌یابند:

۱. از جهت ویژگی‌ها و اوصافی که برای خدا ذکر می‌کنند و به بیان دیگر، خدایی که معرفی می‌کنند.

۲. از جهت چگونگی ارائه دین از سوی خدا.

مسئله دوم اکنون در حوصله این بحث نیست، اما اینکه خداشناسی‌های مختلف چه تأثیری بر فهم دین دارد، در این مقاله امکان بررسی دارد.

گونه‌های مختلفی از خداشناسی هست که گرایش به هر کدام از آن‌ها زمینه فهمی اجمالی و متفاوت از آموزه‌های دینی و یا پاسخی نامشابه به پرسش‌های دینی، کلامی و فلسفی است. مهم‌ترین گونه‌های خداشناسی عبارتند از:

۱. **خدای متناهی**: منسوب به افلاطون که نه آفریننده ماده، بلکه مقارن وجود آن و صورت بخش و نظم دهنده آن است.

۲. **واحد یا احد در تثلیث ترتیبی فلولطین**: که نه طالب چیزی است و نه فاقد آن؛ نه موجود است و نه معدوم و کاملاً نامتعین و نامتشخص است و هیچ گزاره‌ای - سلبی و ایجابی - درباره او نمی‌توان ابراز داشت (الهیات سلبی)؛ عقل فیض اوست و نفس فیض عقل. (احد ← عقل ← نفس).

۳. **خدای نامتمایز از جهان** (بانته‌ایسم): این انگاره به گونه‌های مختلفی در فلسفه رواقی، هندویی، فلسفه اسپینوزا، برادلی و هگل تقریر شده است.

۴. **خدای تکامل پذیر**: در الهیات پویشی و ایتهد، هارتشورن و آگدن (ر.ک: پی. آون، دیدگاه‌ها درباره خدا، ج ۱، ترجمه: حمید بخشنده، قم، اشراق (دانشگاه قم))

۵. **خدای توحیدی**: ادیان و حیانی که یگانه، قائم بالذات، سرمدی، کمال مطلق و نامتناهی، آفریننده و پروردگار جهان و جهانیان است.

افزون بر تقسیم‌بندی‌هایی که از نظر ذات و صفات و چگونگی وجود خدا مطرح است، گاه نیز خداشناسی را از نظر فعل و تأثیری که در کار جهان برای او قائل اند تقسیم می‌کنند. بدین لحاظ، خداشناسی را می‌توان به گونه‌های زیر تقسیم کرد:

۱. **خدای ناظم**: خدای صورت بخش و یا محرک؛ یعنی خدایی که آفرینشگر و خالق

ماده جهان نیست، بلکه تنها صورت بخش به ماده و نظم دهنده و سامان بخش مواد از پیش موجود جهان شناخته می‌شود. این گمانه همان خداشناسی منسوب به افلاطون است (ر.ک: همان، ص ۵۰). شبیه این گمانه، محرک نامتحرک ارسطو است. او خدا را به عنوان محرک نخستین عالم که خود ثابت و نامتحرک است معرفی می‌کند.

۲. **خدای خالق فیاض:** در این گمانه، خداوند آفرینشگر یا مفیض همه موجودات این جهان است؛ نه تنها نظم دهنده یا صورت بخش و حرکت دهنده مواد. در این گمانه، هر چیزی تمام هستی خود را به خدا وابسته است. این گونه خداشناسی نیز به دو نوع تقسیم پذیر است:

الف) خدای حاضر و مؤثر: بر اساس این انگاره، خدا نه تنها خالق که پروردگار و گرداننده و اداره کننده جهان است و کار عالم و آدم با عنایت و تدبیر او می‌گذرد. او همواره در متن هستی حضور دارد و هیچ چیز بدون اراده و مشیت او انجام نمی‌پذیرد. صدای بندگان را می‌شنود، دعای آنان را اجابت می‌کند. هدایت‌ها و حمایت‌های او همه هستی را آکنده است و فیض او و رزق و روزی مادی و معنوی او دمام به خلایق می‌رسد. نخستین آموزگاران این انگاره، پیامبران الهی بوده‌اند.

ب) خدای غایب: این گونه که خدا باوری طبیعی (Deism) نام دارد، خدا جهان را آفرید و به خود وانهاد. لاجرم جهان مستقل از او به راه خود ادامه می‌دهد و او هیچ تأثیر مستمری در امور عالم و آدم ندارد. در چنین گمانه‌ای، دیگر جایی برای تشریح و ارسال پیامبران و هدایت‌های دینی وجود ندارد. (A. Angeles, 1981, p. 54)

اکنون با دو پرسش اساسی روبه‌رو می‌شویم:

۱. این که مصدر دین، خدا یا غیر خدا باشد چه نقشی در فهم دین دارد؟
۲. بر اساس خدا مصدر انگازی دین، هر کدام از گونه‌های خداشناسی چه تأثیری در فهم دین و حل مسائل کلامی دارد؟

یک - خدا مصدر انگاری و فهم دین

بی‌شک خدا بنیاد انگاری دین، نقش جدی در فهم آموزه‌های دینی خواهد داشت. تأثیر

این مسئله به گونه‌ها و در زمینه‌های مختلفی است؛ از جمله:

الف) تأثیر از ناحیه ماهیت دین

خدابنیاد بودن دین نگاه کلان ما را به چیستی، چرایی و گستره دین و ارزش صدق آموزه‌های آن تحت تأثیر قرار می‌دهد و از این رهگذر، بر فهم و معرفت ما تأثیر جدی خواهد گذاشت. شرح این مسئله در بحث از مبانی دین‌شناسی، قابل پی‌گیری است که در این مجال نمی‌گنجد.

ب) تأثیر از ناحیه خداشناسی

شناخت ما از خداوند به ویژه نگرش عقلی و پیشا نصی درباره اوصاف الهی، تأثیر جدی در پاسخ به پرسش‌های کلان دینی و فهم آموزه‌های آن دارد. چگونگی این تأثیر، در بررسی گونه‌های خداشناسی روشن‌تر خواهد شد.

دو - گونه‌های خداشناسی و فهم دین

چنانکه پیش‌تر اشاره شد گونه‌های مختلف خداشناسی نقش اساسی در معرفت دینی و حل پاره‌ای از مسائل فلسفی و کلامی دارند. اکنون به اختصار، پاره‌ای از تأثیرات این گونه‌ها را بررسی می‌کنیم:

۱. خدای شناسی منسوب به افلاطون و ارسطو، اشکال‌های چندی پدید می‌آورد؛ از جمله اینکه خدا دیگر موجود قائم بالذات و عین هستی نخواهد بود و لاجرم او و ماده هر دو نیازمند تبیین از بیرون وجود خویشند. از سوی دیگر، خدایی که با ماده محدود شود و قرین وجود آن باشد، از نظر نداشتن احاطه وجودی، احاطه علمی ذاتی و حضوری نیز بر ماده ندارد. چنین برداشتی از خداوند، بسیاری از دیگر مسائل الهیات را دست‌خوش تغییر می‌کند و فهم ما از نصوص دینی را دگرگون می‌سازد. اولین عرصه تأثیر این نگرش در فهم نصوص دینی، تأویل و تقيید آموزه‌های خداشناختی مانند «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید(۵۷): ۳) است. گستره این تأثیر بسیار فراخ است و به ویژه در تبیین رابطه علم و دین و تأسیس دانش دینی محدودیت‌ها و مشکلات بنیادینی فراهم می‌آورد که به همین اشاره بسنده می‌کنیم.

۲. احد در نگرش فلوپین سد کننده باب بسیاری از معارف دینی است. اگر هیچ گزاره‌ای در باب خداوند نمی‌توان داشت، بخش عظیمی از معارف دینی حذف خواهد شد و گزاره‌های الهیاتی و نصوص خداشناختی دین همه گزاره‌های بی‌معنا قلمداد خواهند

شد و ره آورد آن شکاکیت و ابهام گسترده در فهم و معرفت دینی است.

۳. خدای نامتمایز از جهان (پانته‌ایسم) تنها نام دیگری برای جهان است. بنابراین، دین و شریعت به عنوان هدایت‌نامه خالق عالم و آدم برای هدایت انسان به کلی معنای خود را از دست خواهد داد و گزاره‌های الهیاتی افسانه‌هایی تهی قلمداد خواهد شد. اوامر و نواهی و شریعت الهی به کلی رنگ خواهد باخت و مفاهیمی چون توکل، رجاء و ... همه بی‌معنا و یا دارای تفسیری سکولار و زمینی می‌شود.

۴. الهیات پویشی با کمال مطلق، غنا و بی‌نیازی، بساطت ذاتی، قائم به ذات بودن و بسیاری از دیگر گزاره‌های الهیاتی در تعارض و تناقض قرار می‌گیرد. این گمانه، خدا را موجودی زمان‌مند و گرفتار آمده در دام تاریخ و زمان می‌سازد؛ لاجرم دین را نیز پدیده‌ای تاریخی و زمان‌مند می‌گرداند و در پی آن، فهم دینی را در گرداب نسیت و تاریخی‌نگری (Historicism) فرو می‌برد.

۵. خدا انگاری طبیعی (دئیسم) از جهاتی کارکرد پنداره خدای نامتمایز از جهان را دارد؛ هر چند تفاوت‌های بنیادینی نیز میان آن دو یافت می‌شود. در این گمانه، دین الهی و هدایت تشریحی خداوند، همچنین رستاخیز و پاداش و کیفر اخروی معنای خود را از دست خواهد داد. لاجرم دین به صورت پدیده‌ای زمینی و نامقدس جلوه می‌کند و پیرو آن، معرفت دینی بهره‌ای از قداست نخواهد داشت. منابع دینی نیز چون کتاب و سنت مرجعیت خود را به کلی از دست می‌دهند.

۶. خدای توحیدی ادیان؛ در خداشناسی ادیان و حیانی موجود، مشترکات و تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد.* گستره کران‌ناپذیر بحث اکنون، ما را بر آن می‌دارد که نظر را به گونه‌های خداشناسی در میان مسلمانان معطوف سازیم و تأثیر آن را در فهم دین باز کاویم. با توجه به یقینی و مشترک بودن اصل وجود خداوند، اختلاف نظرها و گونه‌های خداشناسی، در زمینه اوصاف الهی است. منظور از وصف در این جا، هر گونه ویژگی قابل حمل بر موضوع است. (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳: ص ۱۴ - ۱۶) در این زمینه، مطلب در پنج محور قابل بررسی است:

الف) اصل صفت‌مندی خداوند؛

* براساس نگرش اسلامی، همه پیامبران دعوت‌کننده به سوی خدای یگانه‌اند و تفاوتی در خداشناسی آنان وجود ندارد. اگر تفاوت‌هایی در این زمینه مانند آموزه تثلیث و ... هست، ناشی از تحریفات بشری است.

ب) امکان شناخت اوصاف الهی؛

ج) معنا شناسی اوصاف الهی؛

د) چیستی اوصاف الهی؛

ه) چگونگی اتصاف خداوند به اوصاف خود.

اکنون به بررسی مهم‌ترین دیدگاه‌ها در زمینه عناوین یاد شده می‌پردازیم و تأثیر آن‌ها را

در فهم دین باز می‌کاویم:

۱. اصل صفت‌مندی خدا

نخستین پرسش در باب صفات الهی آن است که اساساً آیا ذات الهی به صفاتی متصف هست یا تهی از هر وصف است و هیچ وصفی را بر آن نمی‌توان حمل کرد. در این باره، دو دیدگاه اساسی وجود دارد:

الف) **ناصفت‌مندی خدا**: این گمانه با عنوان «نیابت ذات از صفات» به برخی از معتزله نسبت داده شده است. بر اساس این گمانه، ذات الهی فاقد هر وصفی است، ولی آنچه از این گروه نقل گردیده، بیشتر به اوصاف زاید بر ذات ناظر است و چندان مناسبتی با دعوی یاد شده ندارد. از این رو، برخی از محققان انتساب این دیدگاه به معتزلیان را نادرست انگاشته‌اند. (ر.ک: همان: ص ۶۰ - ۶۲)

ب) **صفت‌مندی خدا**: بر اساس این انگاره، ذات الوهی در حقیقت متصف به اوصاف کمالی است؛ فارغ از چند و چون این اوصاف و اینکه آیا اوصاف الهی شناخت پذیرند، یا شناخت ناپذیر می‌توان گفت بیشتر، بلکه همه متکلمان و متألهان به اجمال، اتصاف ذات الوهی به اوصاف کمالی را باور دارند. صفت‌مندی ذات خداوند دلایلی دارد که بیان آن از مجال این نوشتار بیرون است. (ر.ک: همان: ص ۱۹ - ۲۳)

۲. امکان شناخت اوصاف الهی

در زمینه شناخت پذیری یا شناخت ناپذیری اوصاف الهی دو دیدگاه مهم وجود دارد:

الف) انگاره شناخت ناپذیری اوصاف الهی

گروهی بر آنند که خرد بشری راهی به سوی شناخت صفات الهی ندارد و تنها راه ممکن پذیرش اموری است که از راه نقل به بشر رسیده است؛ آن هم بدون پرسش از چند

و چون آن معروف است که وقتی از «مالک» معنای آیه «ثم استوی علی العرش» را پرسیدند گفت: «معنای استوا روشن است، ولی چگونگی استوای الهی نامعلوم است و در عین حال ایمان به آن واجب و پرسشگری در باب آن بدعت است» (شهرستانی، بی تا: ج ۱، ص ۹۴). از سفیان بن عیینه نیز نقل شده است که «تفسیر آنچه خدا در کتابش خود را به آن وصف کرده، تلاوت آن و سکوت درباره آن است». (ابن تیمیه، بی تا: ج ۱، ص ۳۲)

این گروه را از آن رو که به فرو نهادن عقل و تعطیل خرد ورزی در کشف اوصاف الهی فتوا می‌دهد، «معطله» یا «تعطیل‌گرایان» می‌نامند.

مهم‌ترین دلیل تعطیل‌گرایان تنزیه مطلق حق تعالی است. از نظر این گروه، چون به فرموده قرآن خداوند شباهتی با دیگر موجودات ندارد: «لیس کمثله شیئ» (ر.ک: علی‌زمانی، ۱۳۸۶: ص ۴۸ - ۶۷)، بنابراین نمی‌توانیم مفاهیم اوصاف دیگر موجودات را به خداوند نسبت دهیم و مفاهیم دیگری نیز در اختیار ما نیست. بنابراین، چاره‌ای جز سکوت در باب معانی اوصاف خدا وجود ندارد و تنها کاری که از عقل و خرد بشری بر می‌آید آن است که مفاهیم و اوصافی که از نقص و محدودیت حکایت دارند، از ذات الهی سلب کنیم. پس از اینکه می‌گوییم خدا «عالم»، «قادر» یا «حی» است، بیش از این نمی‌توان فهمید که او «جاهل»، «عاجز» یا «میرا» نیست. بنابراین، اوصاف ثبوتی الهی به سلب نقص و ضعف و محدودیت از ذات الهی باز می‌گردد.

اکنون در مقام نقد و ارزش‌یابی نظری این گمانه‌ها نیستیم. آنچه اینجا در نظر است بررسی میزان تأثیر این گمانه بر فهم دین است.

به نظر می‌رسد نتیجه چنین گمانه‌ای، از بحث پیشین به خوبی روشن شده باشد. بر اساس این پنداره، بخشی از گزاره‌های دینی که بیانگر اوصاف الهی هستند، نامفهوم و برای ما بی‌معنا می‌شوند و حتی دعوت به پذیرش و ایمان به چنین گزاره‌هایی نیز معنای محصلی ندارد؛ زیرا ایمان به چیزی که آن را نمی‌شناسیم و مفاد آن را نمی‌فهمیم، ایمان به چیزی نیست، بلکه نوعی سرگرم کردن خود و دور کردن ذهن از تأمل در مسئله است.

چه بسا بیان آیه که به نحو سلبی می‌توان به حداقلی از مفاد این گزاره‌ها دست یافت و معنایی را به دست آورد، پاسخ آن است که مشکل معنای سلبی کمتر از معنای ایجابی نیست؛ زیرا دو طرف تناقض دارای تضایف و تکافؤاند و فهم هیچ یک از آن دو، گسسته

از دیگری یا دارای تقدم و تأخر و شدت و ضعف نیست، بلکه اگر کسی ادعای تقدم و تأخر کند، چه بسا جانب وجود مقدم باشد. برای مثال، جهل با نبود علم برابر است و تا تصویر درستی از علم نداشته باشیم، تصویر درستی از جهل نخواهیم داشت و اینکه عالمیت خدا را به نفی جهل معنا کنیم، چیزی عایدمان نخواهد کرد.

نتیجه آنکه انگاره شناخت ناپذیری اوصاف الهی ما را از فهم بخش مهمی از نصوص دینی و به بیان دیگر، از مهم‌ترین رکن اساسی دین که آموزه‌های خدا شناختی است، محروم می‌سازد و به ایمان منهای معرفت فرا می‌خواند.

ب) انگاره شناخت پذیری اوصاف الهی

بر اساس این گمانه، شناخت اوصاف الهی برای بشر امکان دارد. تحقق چنین شناختی از راه‌های چندی امکان پذیر است؛ از جمله:

۱. شهود؛

۲. تأملات عقلانی؛

۳. نص و حیانی؛ یعنی آنسان که خداوند خود را به انسان معرفی کرده است.

هر کدام از این راه‌ها، زمانی در میان بشریت گسترش می‌یابد که از رهگذر مفاهیم روشن قابل انتقال باشد. بنابراین، شناخت یا فهم اوصاف الهی به طور گسترده در گرو وجود دلالت‌های زبانی گویا و روشن در باب اوصاف الهی است. لاجرم این مسئله پیوند وثیقی با معناشناسی اوصاف الهی در ادبیات دینی، فلسفی و عرفانی می‌یابد.

معناشناسی اوصاف الهی

معناشناسی صفات الهی یکی از مهم‌ترین مسائل خداشناختی است. پرسش اساسی در این جا آن است که آنچه به عنوان اوصاف الهی در نصوص دینی و یا در آموزه‌های فلسفی و ... به کار می‌رود، به ویژه اوصافی چون عالم، قادر، حی و ... که هم در مخلوقات و هم درباره خدا کاربرد دارد، دقیقاً به چه معنایی درباره خداوند به کار می‌رود؟ در این باره، گمانه‌های متعددی در میان متکلمان، فیلسوفان و عارفان و مکتب‌های فکری مختلف در اسلام و جهان غرب وجود دارد که عبارتند از:

۱. نظریه بی‌معنایی؛

۲. نظریه بیان ناپذیری؛

۳. نظریه توقف و تفویض؛
۴. کارکرد گرای؛
۵. الهیات سلبی؛
۶. نظریه اشتراک لفظی؛
۷. اشتراک معنوی و تفاوت مصداقی ارسطو؛
۸. تشبیه گرای؛
۹. نظریه تمثیل؛
۱۰. نظریه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی و تأویل؛
۱۱. تشبیه در عین تنزیه؛
۱۲. تأویل گرای؛
۱۳. نظریه تجلی؛
۱۴. نظریه تجسد.

برخی گمانه‌های فوق، مانند نظریه‌های شماره یک، دو، چهار، شش، هشت و نه، فراگیرند و هر گونه سخن گفتن از خدا را شامل می‌شوند، اما پاره‌ای دیگر مانند نظریه تأویل، بیشتر به اوصاف خاصی همچون اوصاف خبری ناظر است.

از سوی دیگر، پاره‌ای از آراء، ترکیبی از دیگر آریند: در مثل نظریه دهم، ترکیبی از نظریه ششم و دوازدهم با قیود و ویژگی‌های خاصی است و افزون بر آن، بر نظریه اصالت و تشکیک وجودی مبتنی است. برخی از آرای یاد شده چه بسا به برخی دیگر تحویل پذیر باشند. بررسی همه این آراء و جوانبشان در خور تحقیقی مستقل است در این مجال نمی‌گنجد. از این رو، تنها به بررسی فشرده‌ای از چند مورد که به نظر مهم‌ترین می‌پردازیم.

انگاره بی‌معنایی

بر اساس این انگاره که پوزیتیویسم منطقی نام دارد، تنها مفاهیم و گزاره‌های تجربی که از طریق تجربه حسی تحقیق پذیر (Verifiable) هستند، معنا دارند. البته گزاره‌های تحلیلی همچون تعاریف و همان‌گویی‌ها (Tautology) نیز معنا دارند، ولی اطلاع محصلی ندارند. بنابراین، الفاظ و جملات الهیاتی، اخلاقی و امثال آن تهی از معنا و شبه مفاهیم و گزاره (Pseudo Statemant) نماهایی فاقد هرگونه دلالت معرفت‌بخش و تنها نشانگر عواطف و احساسات گوینده‌اند.

بررسی و نقد

گمانه فوق، چندین اشکال دارد؛ از جمله:

یک - استلزام شکاکیت (Scepticism)؛ اثبات صدق ادراکات و گزاره‌های حسی، مرهون پاره‌ای از گزاره‌های متافیزیکی و عقلی است. حتی ضرورت صدق گزاره‌های تحلیلی و همان‌گویی‌ها جز بر اساس استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین راست نمی‌آید. بنابراین، یاوه و بی‌معنا خواندن گزاره‌های فراحسی، به معنای پوچ انگاری بنیادی‌ترین پشتوانه گزاره‌های حسی و در نتیجه، مشکوک و بی‌اعتبار سازی همه ادراکات است.

۳۱

تجربیت

دو- خودشکنی (Self Contradiction): اینکه «تنها گزاره‌هایی معنا دارند که قابل تحقیق تجربی باشند»، خود گزاره‌ای تحقیق‌ناپذیر است و به حکم خود بی‌معناست. باربور می‌نویسد: «شأن منطقی خود اصل تحقیق‌پذیری بحث‌انگیز است. خود این قضیه که «تنها قضایا و تعاریفات تحقیق‌پذیر معنی دارند» جزو چه قضایایی است؟ این قضیه خود به مدد داده‌های حسی، تحقیق‌پذیری علمی ندارد. از سوی دیگر، یک تعمیم تجربی نیست که پس از مطالعه و استقصای مستوفای قضایای متعدد متافیزیک، تدوین شده باشد و نبود معنی یا «بی‌معنایی» (Meaninglessness) به آسانی یک خاصه مشاهده‌پذیر نیست». (همان، ص ۲۷۹-۲۸۰) او همچنین می‌گوید: «اگر اصل تحقیق‌پذیری، خود نه تحقیق‌پذیر باشد نه صرفاً تعریف، تنها امکانی که باز می‌ماند، طبق معیار خودش، این است که یک گزاره عاطفی باشد؛ یعنی بیان سلیقه و احساسات می‌کند». (همان، ص ۲۸۰)

سه- دور منطقی: به فرض اصل تحقیق‌پذیری خود نیز به تجربه تحقیق‌پذیر باشد، باز بدون پشتوانه معرفتی است؛ زیرا قاعده‌ای خود معیار و گرفتار دور منطقی خواهد شد. به بیان دیگر، تحقیق‌پذیری تجربی نمی‌تواند دلیل صدق و حقانیت قاعده تحقیق‌پذیری تجربی باشد، بلکه صدق و ارزش معرفتی آن باید از جای دیگر ثابت شود و چون از همه معارف فراحسی نفی اعتبار شده است، تنها راه اثبات آن خود معیاری و گرفتار آمدن در دام دور منطقی است.

چهار- بی‌دلیلی: الوین پلانتینجا مدعی است امروزه طرفداران اصل تحقیق‌پذیری بسیار اندکند. او دلیل این امر را دو چیز می‌داند: (۱) استلزام شکاکیت و بی‌اعتباری معارف؛ (۲) نبودن دلیل؛ «... به نظر می‌رسد که هرگز دلیلی نداریم که چرا یک خداشناس

یا هر کس دیگری که به باورهایی معتقد است که با معیار تحقیق‌پذیری [از حوزه اعتبار] خارج می‌شود، باید حتی کمترین الزامی برای قبول معیار مذکور احساس کند...» (پلانتینجا، ۱۳۷۶: ص ۱۲۵)

پنج - انفکاک معناداری از تحقیق‌پذیری: هرچند بین معناداری و تحقیق‌پذیری، نوعی رابطه منطقی وجود دارد، ولی این دو ذاتاً جدا از یکدیگرند و یکی انگاری آن‌ها خطاست. ملاک معنی‌داری فهم معانی و اجزای قضیه و ربط منطقی بین آن‌هاست. به بیان دیگر، گزاره «الف ب است» معنادار است. اگر و تنها اگر «الف» و «ب» و «ربط ادعا شده بین آن دو» قابل درک باشد، خواه چنین قضیه‌ای صادق یا کاذب باشد، به تجربه تحقیق‌پذیر باشد یا نباشد. بنابراین، آنچه می‌توان ادعا کرد این است که اثبات‌پذیری و ابطال‌پذیری فرع بر معناداری است، نه ملاک آن. (ر.ک: حسینی، سیدحسن، «بحثی اجمالی پیرامون معناداری و اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی، معرفت (فصل‌نامه)، ش ۵۸، مهرماه ۱۳۸۱)

شش - تنوع تحقیق‌پذیری: تحقیق‌پذیری منحصر به تجربه حسی نیست، بلکه هر قسم از گزاره‌ها (اعم از تجربی، عقلی، شهودی، و حیانی) مستقیم با توجه به منبع معرفتی خود تحقیق‌پذیرند. در این میان، گزاره «خدا وجود دارد» دارای ویژگی تحقیق‌پذیری عقلی است و با استناد به عقل می‌توان آن را اثبات کرد.

هفت - تنوع تحقیق‌پذیری تجربی: تحقیق‌پذیری تجربی به دو صورت قابل تصور است: «تحقیق‌پذیری بالفعل» (Actual Verification) و «تحقیق‌پذیری بالقوه». (Potential Verification) اگر مراد پوزیتیویست‌ها شکل نخست باشد، گرفتار اشکال‌های پیشین است اگر قسم دوم منظور باشد، دین‌باوران می‌توانند ادعا کنند که بسیاری از گزاره‌های کلامی و دینی، در آخرالزمان و یا در سرای آخرت تحقیق‌پذیر است؛ چنانکه جان هیک (J. Hick) چنین رهیافتی را برگزیده است.

چه بسا گفته شود که تحقیق‌پذیری بالقوه به فرض وجود معاد و جهان واپسین راست می‌آید، اما اگر چنین چیزی بی‌واقعیت باشد، نه تجربه‌ای خواهد بود و نه تجربه‌گری؛ لاجرم این ادعا شرط تحقق خود را مفروض انگاشته و گرفتار نوعی مصادره شده است. پاسخ آن است که اگر کسی در این مقام مدعی حتمیت وقوع تجربه اخروی شود، گرفتار چنین دامی است، اما اگر به جای آن در پی نفی ادعای جزمی تجربه‌ناپذیری حقایق

دینی و الهیاتی شود، از چنین اشکالی پیراسته است.

به بیان دیگر، تحقیق‌پذیری بالقوه ادعا نمی‌کند که در سرای دیگر ادعاهای دینی به حتم تجربه خواهند شد، بلکه ادعای آن این است که دلیلی بر تجربه‌ناپذیری حقایق دینی وجود ندارد و احتمال تحقق چنین تجربه‌ای از نظر منطقی وجود دارد. لاجرم پوزیتیویسم منطقی نمی‌تواند به‌طور جازم تجربه‌ناپذیری دعاوی دینی را ادعا کند.

در رد پوزیتیویسم، اشکال‌های دیگری نیز هست که برای اختصار از ذکر آنها خودداری می‌شود. (ر.ک: همان؛ سلیمانی امیری، ۱۳۸۰: ص ۱۸۱ - ۱۸۸؛ صادقی، ۱۳۷۸) به هر روی، این انگاره بیش از یکی دو دهه دوام نیاورد و تنگ‌نظری سخت‌گیرانه‌اش باعث افول سریع آن شد.

انگاره اشتراک لفظی

برخی از تنزیه‌گرایان بر آنند که شباهت و اشتراک معنایی در اوصاف یاد شده موجب افتادن در دام تشبیه است. این گمانه، در اندیشه فلوطین ریشه دارد که بهترین توصیف خدا را سلب هر گونه وصف از او می‌دانست و می‌گفت:

کسی که همه چیز را از او سلب کند و هیچ چیزی به او نسبت نهد و ادعا نکند که چیزی در اوست، سخن درستی گفته است. (افلاطون، ۱۳۵۶: ج ۶، ص ۱۶۷۲؛ علی‌زمانی، ۱۳۸۶، ص ۶۱)

ملارجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی پیشاهنگان این گمانه در میان عالمان شیعه‌اند. الهیات سلبی فلوطین، به واسطه این دو، با گمانه اشتراک لفظی قرین شده است. آن دو، کاربست واژه وجود و موجود را نیز در مورد خدا و غیر خدا مشترک لفظی می‌پندارند. ملا رجبعلی می‌گوید:

باید دانست که لفظ وجود و موجود، مشترک‌اند میان واجب تعالی و ممکن به اشتراک

لفظی. (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۱)

قاضی سعید نیز آورده است:

فما بعد من الحق من قال ان الاشتراك معنوی! و لعمری ای تشبیه اعظم من هذا، تعالی الله

عما يقول الظالون علواً كبيراً (قمی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۱۷۹)

این مسئله آنان را با دو مشکل اساسی روبه‌رو کرده است:

۱. راز کاربست این گونه تعبیرها و الفاظ درباره خدا در نصوص دینی چیست؟

۲. آنچه در نصوص دینی و در تعبیرهای حکیمان و متکلمان و عارفان در باب اوصاف الهی آمده است، دقیقاً به چه معنایی حمل پذیر است؟
در پاسخ به پرسش نخست، ملا رجبعلی بر آن است که اطلاق این گونه الفاظ، حتی لفظ وجود بر خداوند تنها جنبه تعلیمی دارد و هرگز به معنایی که بر مخلوقات اطلاق می‌شوند، بر ذات احدیت اطلاق پذیر نیست. او در این باره به سخن قونوی در نصوص استشهاد می‌کند که: «و قولنا فیه انه وجود للتفهیم، لانه بمعنی الوجود». (آشتیانی، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۲۴۴)

قاضی سعید نیز در این باره می‌گوید:

علت این که پیامبران الهی و حکمای بزرگ، برای خداوند صفاتی قائل شده و او را متصف به اوصاف ساختند، این است که عوام مردم در ادراک قاصرند. به همین جهت، رعایت حال ایشان شده و خداوند به اوصاف متصف گشته است؛ والا در واقع و نفس الامر، واجب الوجود متصف به وصفی نمی‌تواند بود. پیغمبران و حکمای بزرگ نیز به چنین چیزی باور ندارند. (قمی، بی‌تا: ص ۷۱)

نظریه اشتراک لفظی در پاسخ به پرسش دوم، سر از «سلب‌انگاری» در می‌آورد. قاضی سعید در این باره می‌نویسد:

در هر وصفی از اوصاف که واجب الوجود را متصف به آن داشته‌اند، غرض این است که او تعالی شأنه متصف به نقیض آن وصف نیست، مثلاً اینکه می‌گویند خدا عالم است، این معنا را دارد که او جاهل نیست و اینکه می‌گویند قادر است؛ یعنی عاجز نیست و همه اوصاف را بر این قیاس باید کرد. حاصل آنکه همه آن‌ها فی الحقیقه به سلوب برمی‌گردد. (همان: ص ۷۱).

او در جای دیگر آورده است:

فصفات الله تعالی کلها راجعة الی سلوب الازداد والنقائص لا انها معانی ثبوتية له عينية او قائمة به. فقسمة الصفات بالثبوتية و السلبية انما هو باعتبار الالفاظ فقط ... فكل سلوب اما علی انها مسلوب انفسها كالصفات السلبية او مسلوب نقائصها كالصفات الثبوتية (قمی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۱۷۹؛ ر.ک: علی‌زمانی، ۱۳۸۶: ص ۱۸۶ - ۲۰۶؛)

نقد

یکم - بی‌گمان سلب‌گرایی درباره اوصاف الهی ما را به لا ادریگری و نفی معرفت حق تعالی می‌کشاند. برای مثال، اگر «علم» را به نفی «جهل» معنا کنیم، بدون داشتن تصویری از جهل نمی‌توان آن را فهم کرد. از سوی دیگر، «جهل» عدم مضاف یعنی نبود علم است و

بدون داشتن تصویری از علم هیچ معنایی از آن نمی‌توان فهمید. لاجرم سلب‌گرایی با بی‌معنانگاری همه گزاره‌هایی برابر است که در باب اوصاف الهی به نحو ایجابی یا سلبی به کار می‌رود و بسیاری از ادبیات دینی و فلسفی را به گزاره‌های تهی از معنا تبدیل می‌کند. دوم - آنچه مسئله را مشکل‌تر می‌سازد، توسعه این پنداره بر مفهوم وجود در باره حق تعالی است. التزام جدی و واقعی به این پنداره، به الحاد یا لادریگری کامل در مورد حضرت احدیت می‌انجامد؛ زیرا در کاربست واژه وجود برای حق تعالی سه گزینه بیشتر متصور نیست:

(الف) بی‌معنایی؛

(ب) به معنای نقیض عدم و یا مصداق نقیض آن؛

(ج) مرادف عدم یا مصداق آن.

در صورت نخست، گزاره «خدا و «وجود دارد» گزاره‌نمایی مجمل و تهی از معناست. در صورت دوم، همان معنای رایج درباره دیگر موجودات است و در صورت سوم، حکم به نفی وجود خداوند است.

سوم - مسئله دیگر این است که آیا پنداره اشتراک لفظی در فهم دیگر نصوص دینی - غیر از نصوص خدا شناختی - نیز تأثیر دارد یا نه؟ بررسی تفصیلی این مسئله در مجال دیگر خواهد آمد. آنچه به اجمال در این جا می‌توان اشاره داشت این است که پاره‌ای از نصوص متناسب با شناختی که از گوینده داریم معنا می‌شوند و تفاوت در این جهت، تغییر فهم را سبب می‌شود. بر این اساس، چنین گمانه‌ای موجب ابهام یا کژ فهمی این گونه نصوص می‌شود.

چهارم - گمانه فوق در حل برخی از مسائل مهم در حوزه فلسفه دین و کلام ناکام است. برای مثال، حل مسئله شر، پیوند وثیقی با خداشناسی دارد و بدون آن، همچنان رازی ناگشوده خواهد ماند.

۳. تشبیه‌گرایی

تشبیه و تجسیم یا انسان‌وار انگاری خدا بر آن است که نه تنها اوصاف به کار رفته در وصف خداوند با کار بست آنها در مورد انسان‌ها و دیگر موجودات وحدت و اشتراک معنایی دارد که از جهت مصداقی نیز تفاوت بنیادین و شناخته شده‌ای ندارند. از همین رو، تأویل اوصاف به کار رفته در نصوص دینی در مورد خداوند جایز نیست. بر اساس این

گمانه، خداوند دارای جسم، گوشت، خون، دست، سر، زبان، دو گوش و دو چشم و دیگر اعضا و نیز دارای جهات مختلف مانند پس، پیش، بالا و پایین است و افعال انسانی مانند رفتن، آمدن و ... در مورد او صادق است. (الشهرستانی، بی تا: ج ۱، ص ۱۰۳ - ۱۰۸)

تشبیه گرایان در برابر این پرسش که چگونه با وجود آیات صریح قرآن در تنزیه حق تعالی از مشابَهت با مخلوقات به انسان وار انگاری و تشبیه و پیکر پذیری خدا روی آورده‌اند، پاسخ می‌دهند: همه این امور در مورد خدا ثابت است، اما نه آن‌سان که در مورد انسان‌ها و دیگر مخلوقات است. پس او دستانی دارد، نه چون دست‌های انسان، جسمی دارد نه چون دیگر اجسام و همین طور نسبت به دیگر اعضا. (همان: ص ۱۰۵)

بررسی

برگمانه تشبیه نقدهای متعددی از منظر خداشناسی عقلی و نصوص دینی تنزیه کننده خدا از هر گونه مشابَهت با خلق وارد است که از گستره این مجال بیرون است، اما مشکل مهمی که از منظر معناشناسی اوصاف الهی فرا روی این پنداره است، جهت‌گیری آن به سمت الهیات سلبی و در نتیجه تعطیل عقل است. البته با حفظ این نکته که الهیات سلبی از اشکال تشبیه پیراسته بود، اما این گمانه هر دو اشکال را هم‌زمان دارا است؛ زیرا اگر قرار باشد برای خداوند صفاتی مشابه صفات مخلوقات اثبات کنیم و سپس برای رهایی از دام تشبیه، قید ناهمانندی را بیافزاییم، بار دیگر این پرسش پیش می‌آید که این ناهمانندی، چگونه و از چه جهت، تا چه اندازه است و چنین تعبیرهایی در مورد خدا دقیقاً به چه معناست. برای مثال، اگر نعوذ بالله خدا را جسمانی فرض کردیم:

اولاً تعریف ما از جسم چیست، ثانیاً ویژگی‌های جسم الهی چیست و چه تفاوتی با دیگر اجسام دارد و آیا آن ویژگی‌ها با آنچه از خداشناسی عقلی مانند اطلاق و لاحدی، بساطت و ترکب نداشتن و ... به دست آورده‌ایم و یا با آنچه از تعالی و تنزه حق تعالی در نصوص دینی آمده است، چه نسبتی می‌یابد؟ اینها همه مسائلی است که در این گمانه پاسخی نخواهد یافت.

۴. نظریه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی

بر اساس گمانه فوق، سخن گفتن از خدا به نحو ایجابی امکان پذیر است و لزومی ندارد که از اوصاف وجودی معنای سلبی اراده کنیم. ثانیاً مفاهیم و اوصاف مشترک بین خدا و انسان نه تنها در لفظ که در معنا نیز اشتراک دارند. بنابراین، معنای وجود، علم،

حیات، قدرت و ... در مورد خدا و مخلوقات تفاوت ندارد. تفاوتی اگر هست در ویژگی‌های مصداقی است و آنچه موجب تشبیه می‌شود، یکسان‌انگاری مصداقی است، نه وحدت معنایی. صدر المتألهین شیرازی کلید حل این مسئله را در فهم اصالت وجود و مراتب تشکیکی آن می‌داند. دیدگاه او این است که:

الف) آنچه در خارج عینیت دارد و منشأ اثر است، «وجود» است.

ب) در اصل وجود داشتن بین موجودات متمایز و متکثر خارجی اختلافی نیست و همه از این جهت، وحدت دارند.

ج) مفهوم وجود به معنای واحد بر همه موجودات متکثر خارجی حمل می‌شود. به بیان دیگر، مفهوم وجود از حیثیت واحد و مشترک در میان آنها حکایت می‌کند که همان عینیت، منشأ اثر بودن و طرد عدم است.

د) موجودات خارجی در عین اشتراک در اصل وجود و خارجیت، دارای نوعی اختلاف تشکیکی اند که در آن «ما به الاختلاف عین ما به الاشتراک» است.

ه) همه کمالات حقیقی همچون علم، قدرت، حیات و ... از شئون وجودند. بنابراین هراندازه رتبه وجودی موجودی کامل‌تر باشد، در این صفات کامل‌تر و شدیدتر است. بنابراین، ذات واجب الوجود که اعلی مرتبه وجود است، همه این اوصاف را به نحو اعلی و اتم دارد.

و) همه مفاهیم کمالی یاد شده به نحو مشترک معنوی بر خدا و مخلوقات قابل اطلاق است. بنابراین، اگر تفاوتی هست در رتبه و نحوه اتصاف است. به بیان دیگر، اتصاف مخلوقات به این اوصاف در رتبه نازل و همراه با محدودیت است و نحوه اتصافشان نیز به نحوه ضعیف و احیاناً به صورت ترکیب و زائد بر ذات است. اما در مورد خداوند اعلی مرتبه کمال است که حد و نهایی ندارد و اتصاف خداوند به آنها نیز، اشد اتصاف یعنی ذاتی و به نحو بساطت و زیاده نبودن بر ذات است.

او در تبیین موضوع، بر اساس نظریه اصالت وجود می‌نویسد:

ان الوجود هو الاصل فی الموجودیه و هو مما یتفاوت کمالاً و نقصاً و شدتاً وضعفاً و کلماتاً
الوجود اکمل و اقوی، کان مصداقاً لمعان و نعوت کمالیه اکثر و مبدأ لااثر و افاعیل اکثر، بل کلماتاً
کان اکمل و اشرف کان مع اکثریه صفاته و نعوته اشد بساطتاً و فردانیه و کلماتاً کان انقص و
اضعف کان اقل نعوتاً و اوصافاً. (شیرازی، ۱۹۸۱م: ج ۶، ص ۱۴۸)

او اشتراک را به چهار گونه تقسیم کرده است:

۱. اشتراک لفظی؛
۲. اشتراک به نحو حقیقت و مجاز؛
۳. اشتراک معنوی متواطی؛
۴. اشتراک معنوی تشکیکی.

وی راز اشتباه پیشینیان در پنداشت تلازم اشتراک معنوی و تشبیه‌گرایی را در ناآشنایی

آنان با گونه چهارم، یعنی اشتراک معنوی تشکیکی می‌داند:

و اعلم ان كثيرا من الناس لم يتصور الوسطة بين كون الاسم المطلق على كثيرين مشتركاً لفظياً بينها كاسم الواقع على الاشياء المتخالفة او حقيقة و مجازاً كوقوع اسم الاسد على الشجاع و السبع و بين كونه متواطياً واقعاً على الكل بمعنى واحد من غير تفاوت في كمالية و شده في نفس المعنى المعنى المشتركة ... و لم يعلموا ان منها قسماً آخر من المشترك كالوجود بالنسبة الى الموجودات و النور بالنسبة الى الانوار و العلم بالنسبة الى المعلوم ... فهكذا القياس في الاسماء المشتركة بين الحق و الخلق (شیرازی، ۱۳۴۹: ص ۲۹۸؛ ر.ک: علی‌زمانی، ۱۳۸۶: ص ۳۵۷ - ۴۰۵)

به نظر می‌رسد در میان گمانه‌های موجود تنها راهی که بر اساس آن می‌توان از دام تعطیل و تشبیه هر دو رهید و به معنایی خرد پذیر از اوصاف الهی ذکر شده در نصوص دینی دست یافت همین نظریه است. این گمانه ضمن آنکه راه فهم تعبیرهای به کار رفته در نصوص دینی در اوصاف الهی را هموار می‌سازد، معنای حاصل از آن و ویژگی‌ها و حدود آن را نیز تا اندازه‌ای مشخص می‌سازد.

مسئله دیگر این است که آیا انگاره فوق شامل همه تعبیرها و اوصاف به کار رفته در مورد حق تعالی می‌شود یا تنها اوصاف خاصی از این گونه معنا شناسی را در بر می‌گیرد؟ در پاسخ به این پرسش، ملاصدرا بر آن است که مقولات اعلی یا مفاهیم و تصورات اخذ شده از خارج به وسیله حواس ظاهری یا باطنی، هرگز قابل اطلاق بر خداوند نیستند؛ زیرا در نهاد این گونه مفاهیم محدودیت، نقص و مخلوقیت اخذ شده است. اما سنخ دیگری از مفاهیم مانند وجود، فعلیت، علم و حیات هستند که عام، کلی، مشترک و تشکیک پذیرند و در ذاتشان محدودیت و مخلوقیت اخذ نشده است. این گونه مفاهیم، هم بر خالق و هم بر مخلوقات قابل اطلاق است. (شیرازی، ۱۴۱۹ق: ج ۶، ص ۱۲۳ - ۱۲۴؛ نیز همو، ۱۳۷۰: ص ۲۲۶ - ۲۳۰) بر اساس این نظر، دیدگاه یاد شده شامل اوصاف خبری و تعبیرهایی

چون وجه، ید و ... نمی‌شود. افزون بر آن، این گمانه را نمی‌توان بر مفاهیمی که در مخلوقات بیانگر حالات نفسانی انفعالی هستند؛ مثل غضب، رضا و ... سرایت داد. (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳: ص ۲۴ و ۲۵)

از آنچه گذشت روشن شد دیدگاه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی نسبت به گمانه‌های رقیب امتیازاتی دارد که عبارتند از:

۱. گشودن راه معرفت حق تعالی و فهم نصوص دینی بیانگر اوصاف الهی. در مقابل، نظریه اشتراک لفظی با برداشتی نادرست از تنزیه، راه خداشناسی و فهم نصوص خداشناختی دین را مسدود می‌سازد.

۲. دوری از تأویل و پیچیده سازی زبان الهیات در سخن گفتن از خدا و حفظ قرابت آن با زبان طبیعی و عرفی.

۳. حفظ تنزیه حق تعالی و دوری از افتادن در دام تشبیه باطل. در عین حال، چنانکه گذشت نظریه فوق شامل همه آنچه در اوصاف خدا ذکر شده نمی‌شود و چاره‌ای جز تأویل در پاره‌ای اوصاف مانند اوصاف خبری باقی نمی‌گذارد. ناگفته نماند که در پناه این نظریه، تأویل اوصاف خبری به گونه‌ای هموارتر و مطمئن‌تر از دیگر گمانه‌ها انجام پذیر است.

نتیجه گیری

۱. با بررسی گونه‌های مختلفی از خداشناسی، روشن شد که خداشناسی افلاطونی و ارسطویی از پاسخ به بنیادی‌ترین پرسش‌های کلامی ناتوانند. خدای فلوپین نیز همین مشکل را پیش‌رو دارد و فهم نصوص خداشناختی دین را با مشکل روبه‌رو می‌سازد.

۲. در پاره‌ای از گونه‌های خداشناسی مانند انگاره خدای نامتمایز از جهان (پانته‌ایسم) و خداباوری طبیعی (دئیسم) اساساً وحی و شریعت آسمانی بی‌معنا می‌شود و نصوص دینی قداست و حجیت خود را از دست خواهد داد. لاجرم بخش اساسی منابع دینی از دور خارج می‌شود و بدین‌سان، معرفت دینی آسیب بنیادی خواهد دید.

۳. الهیات پویایی افزون بر آنکه با بسیاری از مفاهیم و انگاره‌های فلسفی، کلامی و دینی در حوزه خداشناسی در تعارض است، اساساً دین و معرفت دینی را تاریخ‌مند انگاشته و دچار بی‌ثباتی دائمی می‌سازد.

۴. جامع‌ترین انگاره خداشناختی و حلال مشکلات کلامی، خداشناسی توحیدی ادیان است. اما از دیگر سو نظریه‌های معناشناختی گزاره‌های الهیاتی و دینی، نقش مهمی در تعیین میزان کارآمدی یا ناکارآمدی آموزه‌های خداشناختی در عرصه فهم و معرفت دینی ایفا می‌کنند.

از میان چهارده نظریه در باب معنا شناسی اوصاف خداوند در این مقاله، تنها چهار نظریه را بررسی کردیم. اگر چه دیگر آرای یاد شده نیز در جای خود نیاز به بررسی تفصیلی دارد، ولی برای اختصار در این تحقیق تنها نظریه‌هایی را که با تفکر دینی ما ارتباط بیشتری می‌یابد بررسی شد. نتیجه آرای یاد شده در حوزه فهم دین به شرح زیر است:

۱. نظریه بی‌معنایی به تهی بودن همه گزاره‌های الهیاتی دین فتوا می‌دهد و لاجرم همه معارف فراحسی نصوص دینی را نامفهوم قلمداد می‌کند. بر اساس این گمانه، تنها گزاره‌هایی از نصوص دینی را می‌توان فهمید که موضوع آنها امری حسی است و تجربه پذیر از آنها می‌دهد. به طبع این گونه گزاره‌ها را مطابق همان معنای حسی رایج می‌توان فهمید و جز آن معنای دیگری تصور پذیر نیست. بنابراین، تأویل فراحسی چنین گزاره‌هایی یاوه‌هایی بی‌معنا است. خلاصه اینکه فهم نصوص دینی را از دو سو محدود می‌سازد:

۱. تنها گزاره‌های حسی و تجربی فهم پذیرند؛

۲. گزاره‌های حسی و تجربی تنها معنای حسی و تجربی دارند و تأویل فراحسی و فراتجربی آنها کاملاً تهی و بی‌معناست. نقد این گمانه در جای خود از نظر گذشت.

۲. نظریه اشتراک لفظی به الحاد و لادریگری در باب خداشناسی ره می‌سپارد و به ناکامی در فهم نصوص دینی و حل مسائل کلامی و فلسفی مبتنی بر خداشناسی می‌انجامد.

۳. تشبیه و انسان‌وارانگاری خدا، در آغاز هموار کننده فهم نصوص خدا شناختی دین به نظر می‌رسد، ولی معنایی در تضاد با تنزیه ساحت الوهی دارد که نصوص دینی و هم خداشناسی عقلی بر آن تأکید می‌ورزند. لاجرم در جهت رعایت تنزیه راه الهیات سلبی را می‌پوید و از این جهت، دچار ابهام و بی‌معنایی می‌شود.

۴. انگاره اشتراک معنوی و تشکیک وجودی تنها گمانه از میان آرای بررسی شده است که اولاً گشاینده فهم معانی آموزه‌های خدا شناختی دین است و ثانیاً جانب تنزیه حضرت حق را پاس می‌دارد و از مشکلات پنداره‌های پیشین بر کنار می‌ماند.

منابع و مأخذ

۱. ۱۳۸۱، فرهنگ سخن، ج ۷، تهران، سخن اول.
۲. ابن احمد الفراهیدی، ابی عبدالرحمن، بی تا، کتاب الحسین، یک جلدی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی جا.
۳. ابن تیمیه، الرسائل الكبرى، ج ۱.
۴. ابن سهلان الساوی، زین الدین عمر، ۱۹۹۳م، البصائر النصریه فی علم المنطق، شرح و تعلیق: محمد عبده، بیروت: دارالکفر البنانی.
۵. ابن فارس، ابوالحسین احمد بن زکریا، ۱۴۰۴ق، معجم المقاییس اللغة، ج ۴، تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، بی جا.
۶. ابن منظور، ۱۴۰۸ق، لسان العرب المحیطه، ج ۴، بیروت، دارالجیل، و داراللسان العرب، بی جا.
۷. آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۳۷۸، منتخباتی از آثار حکمای ایران، ج ۱، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۸. پالس، دانیل، ۱۳۸۲، هفت نظریه در باب دین، ترجمه محمد عزیز بختیاری، قم: مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی.
۹. پلانیتینجا، الوین، ۱۳۷۶، فلسفه دین، خدا، اختیار بشر، ترجمه محمد سعیدی مهر، قم، طه.
۱۰. آون، ۱۳۸۰ دیدگاه‌ها درباره خدا، ج ۱، ترجمه: حمید بخشنده، قم، اشراق (دانشگاه قم).
۱۱. جعفری، محمد تقی، ۱۳۸۷، فلسفه دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، دوم.
۱۲. الحرجانی، علی بن محمد بن علی، ۱۴۱۱ق، کتاب التعریفات، بیروت، دارالکتاب العربی، الطبعة الثالثة.
۱۳. حسینی، سیدحسن، ۱۳۸۱، بحثی اجمالی پیرامون معناداری و اثبات پذیرگی گزاره‌های دینی (مقاله)، معرفت (فصلنامه)، ش ۵۸.
۱۴. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، لغتنامه دهخدا، ج ۸، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، دوم از دوره جدید.
۱۵. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۳، کلام تطبیقی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.

۱۶. سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۸۰، *نقد برهان ناپذیری وجود خدا*، قم، بوستان کتاب قم.
۱۷. شهرستانی، ابو الفتح محمد بن عبدالکریم بن احمد، بی تا، تحقیق محمد سید گیلانی، الممل و النحل، ج ۱، دار المعرفه، بیروت، لبنان، بی چا.
۱۸. شیرازی، محمد، ۱۳۱۶ - ۱۳۷۰، *شرح اصول الکافی*، تهران، موسسه انتشارات تحقیقات فرهنگی.
۱۹. _____، ۱۴۱۹ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه العقلیة*، ج ۳ و ۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الثالثه.
۲۰. صادقی، هادی، ۱۳۷۸، *الهیات و تحقیق پذیری*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۱. الطباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۲. علیزمانی، امیرعباس، ۱۳۸۶، *سخن گفتن از خدا*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۳. قاضی سعید قمی، ۱۳۷۴، *شرح توحید صدوق*، ج ۱، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، بی چا.
۲۴. _____، بی تا، *رساله کلید بهشت*، بی جا، بی چا.
۲۵. لاریجانی، صادق، ۱۳۷۰، *معرفت دینی*، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۲۶. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۵، *هرمنوتیک کتاب و سنت*، تهران، طرح نو.

27. Peter, A. Angeles, 1981, *Dictionary of Philosophy*, Barmes and noble books, New York.