

رویکردی چند وجهی و قرآن محور به الهیات

سلبی و ایجابی *

محمد علی عباسیان چالشتری **

چکیده

«الهیات سلبی» و «الهیات ایجابی» معمولاً به عنوان دو نظریه یا دو رویکرد متضاد معرفتی و زبانی به خداوند، اوصاف و ویژگی‌های او در نسبت با انسان معرفی شده‌اند. مشهور است که الهیات سلبی خداوند، اوصاف و اسماء او را غیرقابل شناخت و غیرقابل گفتگوی ایجابی توسط انسان می‌داند و الهیات ایجابی خداوند، اوصاف و اسماء او را توسط انسان، شناختنی و گفتگو کردنی می‌شمرد؛ اما دلیلی وجود ندارد تا الهیات سلبی و ایجابی را به دو بُعد یا دو وجه معرفتی و زبانی محدود کنیم؛ بالعکس شواهدی در آثار فیلسوفان و متکلمان متأله وجود دارد که نشان می‌دهد این دو الهیات می‌توانند ابعاد و وجوه هستی‌شناختی و عمل‌شناختی هم داشته باشند. این مقاله با بهره‌گیری از روش توصیفی و تحلیلی، ابتدا کوشش می‌کند با ذکر شواهدی از آرای فیلسوفان و متکلمان برجسته مغرب زمین، به توضیح، مستندسازی و توجیه ابعاد چهارگانه الهیات سلبی و ایجابی بپردازد. پس از آن، با تکیه بر آیات قرآن کریم، یک الهیات چند وجهی را با وجوه معرفت‌شناختی، زبان‌شناختی، عمل‌شناختی و هستی‌شناختی، معرفی و پیش‌رو قرار دهد. این الهیات، در همه وجوه، نسبت به ذات و ذاتیات خداوند سلبی، اما نسبت به اسماء خداوند ایجابی است. بر اساس رویکرد الهیاتی ایجابی چند وجهی قرآنی اتخاذ شده در این مقاله، نخستین مرحله برای ارتباط انسان با خدا معرفتی است.

کلید واژه‌ها: الهیات سلبی، الهیات ایجابی، ذات خداوند، ذاتیات خداوند، اسماء خداوند.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۵/۱۳- تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۸/۲۵- نوع مقاله: علمی، پژوهشی.

** دانشیار گروه فلسفه و اخلاق، دانشگاه پیام نور، تهران جنوب / abbasian@pnu.ac.ir

افلاطون^۱ معتقد بود که شرط سخن گفتن این است که انسان چیزی برای گفتن داشته باشد، اما انسان نمی‌تواند هر چیزی را درباره خیر مطلق^۲ بگوید، زیرا او فراتر از هر چیزی است، حتی فراتر از وجود. خیر مطلق بالاترین مرتبه و نهایت کمال وجود است، بنابراین یک وجود در میان یا در کنار وجودات نیست. (Hamilton and Huntington, *Republic*, VI: ۱۹۶۱)

این اعتقاد افلاطون سرآغاز الهیاتی شد که بعدها به «الهیات سلبی» شهرت گرفت. گفته شده است که الهیات سلبی^۳ نظریه یا رویکرد سلبی یا تنزیهی درباره خداوند و اوصاف و ویژگی‌های او نسبت به انسان است. این الهیات خداوند و اوصاف او را برای انسان غیرقابل شناخت و غیرقابل گفتگوی ایجابی می‌داند. به بیان دیگر، الهیات سلبی روشی سلبی و انکاری از سوی انسان برای گفتگو از خداوند و معرفت یافتن به اوست. هدف الهیات سلبی، عموماً، به دست‌دادن نگاهی اجمالی از خداوند از طریق بیان آنچه خدا نیست، به جای توصیف آنچه خداوند هست، می‌باشد.

به نظر اینجانب، الهیات سلبی به ترتیب بر اساس دو پیش فرض مهم درمیان فیلسوفان و متکلمان متأله شکل گرفته و پیدا شده است:

۱. خداوند خالق، متعالی و دارای عظمت بی‌حدوحدصر است و انسان، مخلوق، متناهی و محدود است، بنابراین درک انسانی از خداوند در نهایت درکی محدود و ناقص از خداوند است.

۲. اگر ذهن انسان نمی‌تواند به طور کامل به درک خدای بی‌نهایت نایل شود، هیچ‌کدام از واژه‌ها و مفاهیم زبان انسانی هم نمی‌توانند از عهده توصیف خداوند برآیند. در بهترین حالت، زبان انسان می‌تواند توضیحاتی محدود و ناقص از خداوند بدهد. حامیان الهیات سلبی، برای جلوگیری از محبوس کردن خداوند در قفسی از مفاهیم و واژگان انسانی، ترجیح می‌دهند از هرگونه تصدیق و توضیح ایجابی در مورد خدا پرهیز کنند. در برابر الهیات سلبی، الهیات ایجابی^۴ قرار دارد که خداوند را در دسترس معرفت و زبان انسان قرار می‌دهد. به نظر دنس اسکوتس^۵، که از حامیان برجسته الهیات ایجابی قرون میانه است، اقرار به ناتوانی انسان برای معرفت به خداوند و ویژگی‌های او یا اعتراف به ناتوانی

۱. Plato.

۲. absolute good.

۳. negative: apophatic theology.

۴. positive: cataphatic theology.

۵. Duns Scotus.

زبان انسان از توضیح خداوند در نهایت ما را به ورطه شکاکیت یا الحاد می‌اندازد و این چیزی است که همه ادیان در نادرستی آن اتفاق نظر دارند. (Cross, ۱۹۹۰: chap. ۲)

به رغم آنکه با جستجو در آثار الهیاتی افلاطون می‌توانیم تعابیر الهیاتی با مضمون سلبی پیدا کنیم، اما حقیقتاً نمی‌شود او را به عنوان کسی که واجد یک دستگاه الهیات سلبی است معرفی کرد. از این رو، تاریخ فلسفه معمولاً افلوپین^۱ را به عنوان نخستین فیلسوفی که رویکرد الهیاتی با ساختار سلبی داشته است به ما معرفی می‌کند.

«احد»^۲ بنیادی‌ترین مفهوم در الهیات افلوپین است؛ نگاه افلوپین به احد به وضوح سلبی است. افلوپین احد را غیرقابل گفتگو توسط انسان می‌داند. به نظر افلوپین هیچ لفظی ایجابی، حتی لفظ «احد» نمی‌تواند احد را آن طور که بایست معرفی کند. او احد را شناختنی هم نمی‌داند؛ نه از طریق برهان و نه از هیچ طریق دیگری. احد وجود یا موجود هم نیست، احد فراتر از وجود و موجودات است. (Plotinus, ۱۹۹۱: VI, ۹,۴)

احد را تنها می‌توان با شهود مبدأ اشیاء که عقل^۳ است و در اثر تجلی احد بر خودش تحقق یافته است، درک کرد.

احد علت هم نیست، زیرا علیت مستلزم حرکت و فعالیت است و احد کاملاً بی‌نیاز و خوداتکا است، بنابراین نیازی به حرکت و فعالیت ندارد. (ibid, VI, ۹,۸) «بی‌نیازی» مهم‌ترین وصفی است که می‌توانیم با آن چیزی در مورد احد بگوییم و معلوم است که «بی‌نیازی» یک مفهوم سلبی است. احد در خودش تجلی یا ظهور دارد. احد از فرط پری لبریز می‌شود و از این طریق از او عقل متجلی یا صادر می‌شود. (ibid, V۲, ۱) همین عقل است که منشأ عالم وجود و عالم کثرت می‌شود. به خلاف احد، عقل را می‌شود شناخت و از آن با زبان گفتگو کرد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱ . Plotinus.

۲ . the One.

۳ . Nous.

۱. وجوه معرفت‌شناختی،^۱ زبان‌شناختی،^۲ هستی‌شناختی^۳ و عمل‌شناختی^۴ الهیات ایجابی یا سلبی

در تعاریفی که برای «الهیات سلبی» و «الهیات ایجابی» ارایه شده است، به طور مثال در دائره‌المعارف جدید مسیحیت (New Catholic Encyclopedia, ۲۰۱۷) و فرهنگ واژگان فلسفه غرب بلکول (The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, ۲۰۰۴)، الهیات سلبی و ایجابی به وجوه، ابعاد یا ساحت‌های معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی محدود شده‌اند، اما واقعاً ما دلیلی نداریم تا نظریات الهیاتی سلبی و ایجابی را به دو بُعد زبانی و معرفتی محدود کنیم، بلکه شواهدی کافی در میان آراء و نظریات الهیاتی فیلسوفان و متکلمان صاحب سبک مغرب‌زمین وجود دارد که بر ابعاد دیگری از این دو الهیات، افزون بر دو وجه زبانی و معرفتی، دلالت می‌کنند.

بنابراین، محدوده و قلمرو الهیات سلبی و ایجابی فراخ‌تر از دو حوزه معرفتی و زبانی است. هنگامی که افلوپین می‌گوید «احد وجود و علت نیست»، او به وجهی از الهیات سلبی اشاره کرده است که معرفتی یا زبانی نیست و می‌شود آن را وجه «هستی‌شناختی» نامید.

الهیات وجه یا بُعد دیگری هم دارد که ما آن را «عمل‌شناختی» می‌نامیم. افزون بر آن، یک الهیات ممکن است به لحاظ زبانی سلبی باشد، اما به لحاظ معرفتی در زمره الهیات‌های ایجابی به شمار آید یا بالعکس، به لحاظ معرفتی سلبی اما از منظر زبانی ایجابی باشد؛ ضرورتی منطقی برای وابسته بودن دو حوزه معرفتی و زبانی به یکدیگر وجود ندارد. هستند کسانی مثل کثیری از عارفان مسلمان که به معرفت شهودی از خداوند اعتقاد دارند، اما زبان روزمره عرفی را برای تعبیر از این معرفت ناکافی می‌دانند. همین‌طور، امکان دارد که یک دستگاه الهیاتی در بعضی از ابعاد یا وجوه نگاهی ایجابی و اثباتی به رابطه انسان با خدا داشته باشد، اما در بعضی دیگر نگاهش سلبی و انکاری باشد. در مباحث آینده خواهیم دید که الهیات کی‌یرکه‌گور^۵ به لحاظ معرفتی سلبی، اما به لحاظ عمل‌شناختی ایجابی است و الهیات کانت^۶ نیز به لحاظ معرفتی و وجودشناختی سلبی، اما به لحاظ عمل‌شناختی، ایجابی است.

۱ . cognitive.

۲ . linguistic.

۳ . ontological.

۴ . pragmatic.

۵ . Kierkegaard.

۶ . Kant.

۲. پیشینه پژوهش

تا کنون مقالات پژوهشی متعددی در زمینه الهیات سلبی و ایجابی به زبان فارسی تألیف شده و به چاپ رسیده است. اکثریت قاطع این مقالات در زمینه الهیات سلبی هستند تا ایجابی، و بیشتر آن‌ها هم به تقریر و احیاناً نقد آراء یک یا دو یا چند فیلسوف یا رویکرد پرداخته‌اند.

از میان این مقالات بیشترین فراوانی به قاضی سعید قمی و الهیات سلبی صفاتی او مربوط می‌شود. مقاله «الهیات سلبی قاضی سعید قمی و معضل تعطیل» (سراج و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۲۲-۱۰۳) یک نمونه از این دسته از مقالات است. چند مورد کم‌شمار از مقالات هم دیدگاهی توضیحی و تبیینی به الهیات سلبی یا ایجابی دارند. مقاله «الهیات سلبی» (توکلی، ۱۳۸۶: ۹۱-۱۱۸) یکی از آن‌ها است.

چند مقاله هم به مطالعه و تحقیق پیرامون الهیات سلبی در روایات پرداخته‌اند که «تفسیر مستندات الهیات سلبی در روایات علوی علیه السلام» (دولت و دولتی، ۱۳۹۴: ۹۴-۷۱) یکی از آن‌ها است.

عمده این مقالات، مثل نمونه‌های انگلیسی‌زبان خود، به دو وجه زبانی یا معرفتی یک یا چند نظریه الهیاتی تمرکز کرده‌اند. در این میان، چند مورد اندک هم وجود دارد که افزون بر بُعد زبانی و معرفتی به وجه «هستی‌شناختی» الهیات‌های سلبی و ایجابی هم اشاراتی دارند. در یک مورد، یعنی مقاله «الهیات سلبی در اندیشه ابن‌سینا» (تبرایی و همکاران، ۱۳۹۷: ۶۰۵-۵۸۵) در بدنه و شاکله مقاله از «وجه هستی‌شناختی» یک نظریه الهیاتی همچون وجهی متمایز و مستقل از دو وجه دیگر سخن گفته شده است.

مقاله «الهیات سلبی؛ سیر تاریخی و بررسی دیدگاه‌ها» (علی‌خانی، ۱۳۹۱: ۱۱۷-۹۰) هم یک نمونه از مقالاتی است که هر چند در مقدمات از وجه هستی‌شناختی یک الهیات به عنوان وجهی متمایز در کنار دو وجه زبان‌شناختی و معرفت‌شناختی، سخن گفته شده است، اما در بدنه و شاکله اصلی مقاله از این وجه سخنی به میان نیامده است. در کنار این‌ها، تعداد کم‌شماری از مقالات هم پیدا می‌شود که از یک نظریه الهیاتی ایجابی یا سلبی حمایت یا دفاع می‌کنند. یکی از آن مقالات، مقاله «امکان تعریف و توصیف خدا» (قدردان ملک، ۱۳۹۰: ۳۱-۵) است. این مقاله از یک الهیات ایجابی و نظریه اشتراک معنوی در اسناد صفات به خداوند حمایت می‌کند. مقاله دیگر «معرفت تزیهی و تشبیهی خداوند» (افضلی، ۱۳۸۶: ۵۲-۲۳) است که به خلاف مقاله قبلی از الهیات و معرفت سلبی به خداوند دفاع می‌کند. چند مقاله هم وجود دارد که با رویکردی ترکیبی از ایجابی و سلبی از یک نظریه الهیاتی گفتگو کرده‌اند. مقاله «الهیات ایجابی و سلبی در نظر مایستر اکهارت» (حسینی و طالب‌زاده، ۱۳۹۲: ۸۰-۶۳) از این دست مقالات است.

بنابراین، برای نخستین بار است که در مقاله حاضر با رویکردی چهار وجهی به تبیین و تحلیل الهیات سلبی و ایجابی پرداخته می‌شود و کوشش می‌شود تا با استدلال و با استناد به آراء الهیاتی تعدادی از فیلسوفان و متکلمان برجسته مغرب‌زمین به تثبیت و توجیه این وجوه پرداخته، پس از آن یک الهیات ترکیبی سلبی-ایجابی و چندوجهی مبتنی بر آیات قرآن پیش‌رو قرار داده و تبیین شود.

۳. وجه معرفت‌شناختی الهیات

بر اساس یک نظریه الهیاتی، انسان می‌تواند با خدا ارتباط معرفتی ایجابی برقرار کند، مثلاً می‌تواند خدا را آن‌طور که هست در ذهن خود تصور یا تصدیق کند، درحالی که طبق نظریه دیگر، انسان این توانایی را ندارد. در تاریخ فلسفه و کلام از متألهان بسیاری سخن رفته است که خدا را شناختنی می‌دانسته‌اند. برخی از این متألهان مانند پلنتینگا (۱۷۱-۱۵۰، ۱۴۳، ۱۴۲، ۲۰۰۰: Plantinga) شناخت خدا را فطری بشر می‌دانسته‌اند و بعضی دیگر مانند متألهان پیرو الهیات طبیعی^۱ آن را محصول دلیل یا برهان برمی‌شمرند. با وجود این، متألهان دیگری هم بوده‌اند که هر چند نگاهی ایجابی به ارتباط معرفتی میان انسان و خدا داشته‌اند، اما آن را نه فطری یا استدلالی، بلکه شهودی و باطنی می‌دانسته‌اند. عموم عرفای مسلمان و کسانی در مغرب زمین، مثل مایستر اکهارت^۲ طرفدار این دیدگاه بوده‌اند. (Eckhart, ۲۰۰۹: sermon ۴۵, ۶۹)

با وجود برخی اختلافات میان گروه اخیر از متألهان، می‌توان همه آن‌ها را در زمره قائلان به الهیات ایجابی به شمار آورد. جان دونس اسکوتس یکی از فیلسوف، متکلمان مسیحی است که به الهیات ایجابی در بُعد معرفتی اعتقاد دارد. به نظر اسکوتس ما می‌توانیم توسط عقل و با دلایل اِنّی به طور کامل از وجود و چپستی خدا آگاه شویم. به بیان دیگر، مطالعه آفاقی در معلولات و مخلوقات خداوند می‌تواند ما را به درک کاملی از خداوند برساند. (Cross, ۱۹۹۹: ۸-۱۳)

در مقابل، دسته دیگری از فیلسوفان و متکلمان منکر ارتباط و دسترسی معرفتی انسان به خدا هستند. به نظر آن‌ها، چیزهایی مانع درک انسان از خداوند می‌شوند. خداوند آن‌طور که در ادیان ابراهیمی معرفی شده است، خالق جهان و انسان است، تعالی ذاتی دارد، فراتر از همه چیزها و انسان‌ها است، حد و مرزی ندارد و دارای عظمتی غیرقابل قیاس با دیگر موجودات و انسان‌ها است. در مقابل، انسان‌ها مخلوقاتی متناهی و محدود هستند، با قابلیت‌ها و ویژگی‌های شناختی محدود و معلوم است که انسان‌ها به عنوان مخلوقات

۱ . natural theology.

۲ . Meister Eckhart.

محدود و متناهی نمی‌توانند به صفات خداوند خالق، کامل، اعلی، عظیم و نامتناهی آگاهی پیدا کنند؛ انسان‌ها تنها می‌توانند به چیزهایی که خدا آن‌ها نیست معرفت پیدا کنند. این سخن افلوپین که «احد شناختنی نیست؛ نه از طریق برهان و نه از هیچ طریق دیگری»، به بعد معرفتی الهیات سلبی مربوط می‌شود.

جان اسکوتس اریگنا،^۱ فیلسوف و متأله مسیحی، هم به یک الهیات سلبی معرفتی باور دارد. به اعتقاد اریگنا، خدا را نمی‌توان به طور مستقیم شناخت، بلکه تنها از طریق مظاهرش می‌شود به او آگاهی پیدا کرد. خدا نامتناهی، متعالی، غایب، ناشناختنی، و نیستی‌بی‌فراتر از هستی است. نه حس و نه عقل، هیچ‌کدام نمی‌توانند عظمت، عدم‌تاهی، و تعالی خدا را درک کنند. خدا گونه‌ای نیستی است که ذات واقعی او برای همه مخلوقات، حتی برای فرشتگان، ناشناختنی است. (Eriugena, ۱۹۸۷: I, ۴۴۷c)

توماس آکویناس^۲ هم به گونه‌ای ملایم از الهیات سلبی در بُعد معرفتی اعتقاد داشت. از یک طرف، او معتقد است که ما می‌توانیم با تکیه بر برهان به این معرفت که خدا وجود دارد و نیز معرفت به تعدادی از صفات خدا، مثل وحدت، تجرد و جاودانگی برسیم. (Aquinas, ۱۹۷۵: I.۳, ۱-۳) اما از طرف دیگر، او اعتقاد دارد که ذات خدا، یعنی آنچه خدا فی‌نفسه است، فراتر از درک عقلی بشر است. غیر از این، حقایق دیگری نیز در مورد خدا وجود دارند که فراتر از توانایی‌های عقل برهانی ما هستند و ما برای درک آن‌ها به وحی، منابع و آموزه‌های دینی وابسته هستیم. (Ibid: I. ۱۴, ۲)

به نظر کانت، خداوند مطابق فرض متکلمان باید یک شیء فی‌نفسه باشد، و شیء فی‌نفسه چیزی نیست که بشود به آن معرفت پیدا کرد. (Kant, ۱۷۸۱: Introduction)

کی‌یرکه‌گور عقل و معرفت‌شناسی را مانعی بر سر راه رسیدن انسان به خداوند می‌داند. به نظر او، خدا فراتر از درک و فهم عقلی ماست، اساساً درک و معرفت آفاقی، عقلانی از خداوند با ایمان به او تضاد و تعارض دارد. (Kierkegaard, ۱۸۴۶: ۳۶-۳۰)

۴. وجه زبان‌شناختی الهیات

یک الهیات می‌تواند بر روی رابطه زبانی، معنایی انسان با خدا تمرکز کند و از این جهت به «ایجابی» یا «سلبی» موصوف شود. ارتباط زبانی انسان با خدا شامل ارتباط گفتاری و مفاهمی^۳ شخص با خدا، مبادله معانی با او و نیز گفتگو درباره اوست. الهیات‌های ایجابی و سلبی، در عرف رایج از آن‌ها، بیش از آنکه به گفتگوی شخص با خدا توجه داشته باشند بر روی گفتگو درباره خدا، به ویژه بر روی اینکه آیا ما می‌توانیم

۱ . John Scotus Eriugena.

۲ . Thomas Aquinas.

۳ . communicative.

صفات یا محمولاتی را به خدا نسبت دهیم یا نه، متمرکز بوده‌اند. الهیات ایجابی، اجمالاً بر آن است که می‌شود به نحو ایجابی از خدا سخن گفت و اوصاف یا محمولاتی را در معنای حقیقی به او نسبت داد، درحالی که الهیات سلبی منکر گفتگوی ایجابی و اثباتی از خداست، هر چند منکر این مطلب نیست که می‌شود از خداوند به نحو سلبی یا با اوصاف و محمولاتی که در معنی سلبی هستند، از خداوند گفتگو کرد.

همان‌طور که دیدیم الهیات افلوطینی، از منظر زبانی، یک الهیات سلبی است، اما الهیات دنس اسکوتس، از این منظر، ایجابی است. دنس اسکوتس اسناد اوصاف کمالی به خداوند را در همان معنایی می‌داند که آن‌ها به انسان‌ها و مخلوقات نسبت داده می‌شوند. اسکوتس معتقد است که ما می‌توانیم محمولاتی خاص را به نحو اشتراک معنوی^۱ به خدا و مخلوقات نسبت دهیم، تنها فرق خدا و مخلوقات در این است که خدا صفات را به نحو عالی و نامتناهی دارد و مخلوقات آن‌ها را به نحو اخس و متناهی دارا هستند. (Cross, ۱۹۹۹: ۳۹)

۵. وجه عمل شناختی الهیات

در بسیاری از نظریات الهیاتی، انسان‌ها می‌توانند با گرایش‌های روان‌شناختی، مثل عواطف و احساسات و اعمال و افعال خود به خدا نزدیک شوند و با او ارتباط برقرار کنند. کسی که در نفس خویش خداوند را در همه‌حال و همه‌جا ناظر بر خود و اعمال خود می‌یابد، فرامین و خواسته‌های او را اجابت می‌کند، در طلب خشنودی او کوشش می‌کند، از گناه پرهیز می‌کند، یا در صورت ارتکاب به گناه از خدا طلب بخشش می‌کند، روزی خود را از او طلب می‌کند یا شکر نعمت‌های خدا را به جا می‌آورد، خود را درگیر نسبتی عمل‌شناختی با خدا کرده است.

بدنه اصلی الهیات آگوستین^۲ را محبت شکل می‌دهد که مفهومی عمل‌شناختی است. آگوستین، محبت را از جنس خواست و اراده می‌داند. او محبت را عامل اصلی نزدیک شدن خداوند به انسان و انسان به خدا می‌داند. گرچه آگوستین محدودیت‌ها و موانع بی‌شماری بر سر راه ارتباط معرفتی انسان با خدا می‌بیند، اما اعتقاد دارد که انسان‌ها با محبت نامشروط و بی‌منت به همسایه می‌توانند با خدا ارتباط و پیوند واقعی برقرار کنند. (Augustine, ۱۹۹۰: ۱۵, ۲۳, ۴۴) کانت هم دیدگاه ایجابی عمل‌شناختی نسبت به خدا دارد. اگر چه کانت خداوند را تابع ملاحظات معرفت‌شناختی ما نمی‌داند، اما معتقد است که از طریق ملاحظات عقل عملی و قواعد عمومی اخلاق می‌توان با او ارتباط

۱ . univocally.

۲ . Augustine.

برقرار کرد. خدای کانت منشأ و تولید کننده هنجارهای اخلاقی نیست، اما پیش فرض یا اعتباربخش به آن‌ها است. (Kant, ۱۷۸۱: A۶۳۰: B۶۵۸; ۱۷۸۸: pt I, bk II, ch. ۲, sec. ۵)

یکی از رایج‌ترین و مشهورترین الهیات‌های ایجابی در بعد عمل‌شناختی، الهیات کی‌یرکه‌گوری است. از نظر کی‌یرکه‌گور، حقیقت خداوند با شورمندی^۱ به دست می‌آید، نه با آفاقی‌گرایی، معرفت‌گرایی و عقل‌گرایی. شورمندی هم از جنس تصمیم، اختیار و عمل است که با توصیف و استدلال قابل اکتساب و انتقال نیست. ما با شورمندی و احساس تکلیف از روی اختیار نسبت به خداوند است که می‌توانیم با او ارتباط ایمانی برقرار می‌کنیم و وارد قلمرو او بشویم. کی‌یرکه‌گور خدا را سرچشمه محبت و کسی می‌داند که می‌خواهد محبت خودش را به ما ارزانی کند، ما را نجات دهد و به سعادت برساند. (۱۸۴۸: ۱۹۷-۱۹۹) برقراری ارتباط با این خدا و درک وجود و حضور او معادل است با درک امکان محبت او که همیشگی است. هنگامی که یک شخص محبت می‌ورزد او در عمل واجد جنبه ای از الوهیت می‌شود. (۱۸۴۹: ۱۴)

۶. وجه هستی‌شناختی الهیات

بر اساس آموزه‌های ادیان ابراهیمی، انسان‌ها چه بخواهند یا نخواهند و چه بدانند یا ندانند، خدا با آن‌ها ارتباط هستی‌شناختی برقرار کرده است؛ آن‌ها مشمول رحمت تکوینی و اسعه الهی هستند، مقدور و مخلوق خداوندند و روزی آن‌ها در دست خداوند است؛ آن‌ها همچنین بخشی از نظام الهی عالم هستند. انسان‌ها هم می‌توانند از روی آگاهی و با خواست و اراده خود را در نسبت هستی‌شناختی با خدا و نظام الهی قرار دهند. آن‌ها می‌توانند هستی و سرشت خود را با خدای قادر، خالق، روزی‌دهنده و ناظم، هماهنگ کنند و موقعیت و جایگاه وجودشناختی خود را در نظام عالم و نزد خدا بالا برند.

فیلسوفانی، مانند افلوطین، جان اسکوتس اریگنا و کی‌یرکه‌گور، که خدا را فراتر از هر وجود یا واقعیتی در عالم می‌دانند و گاهی حتی با صراحت گفته‌اند «خدا نیست» یا «خدا وجود ندارد» و نیز کانت که هر چند خدا را یک شیء فی‌نفسه می‌داند اما وجود را برای خداوند وصفی عینی و متمایز از سایر اوصاف نمی‌داند. (Kant, ۱۷۸۱: A۵۹۲: B۶۲۰-) (A۶۰۲: B۶۳۰)، همگی زیر چتر الهیات سلبی در بعد هستی‌شناختی قرار می‌گیرند.

همه آن‌ها قرابت و نزدیکی هستی‌شناختی خدا با انسان و انسان با خدا را انکار می‌کنند. در مقابل کسانی، مثل آکویناس، دنس اسکوتس و تعداد بی‌شماری از فیلسوفان و متکلمان مسیحی و اسلامی که خداوند را دارای ذات، جوهریت، هستی و واقعیت می‌دانند

۱. Passion.

و اعتقاد دارند انسان می‌تواند، هر چند به صورت محدود و ناقص با او ارتباط هستی‌شناختی برقرار کند و نیز بسیاری از عارفان مسلمان که به فنای وجودی سالک در الله یا بقای بالله قایل هستند، در زمره باورمندان به الهیات ایجابی هستی‌شناختی قرار می‌گیرند.

۷. سلبی یا ایجابی بودن الهیات قرآنی

آیاتی در قرآن وجود دارد که انسان را فاقد توانایی‌های لازم برای برقراری ارتباط‌های چهارگانه معرفت‌شناختی، زبان‌شناختی، عمل‌شناختی و هستی‌شناختی با خدا می‌داند. در مقابل آیات دیگری با صراحت از استعداد انسان برای پیوند با خدا در ساحت‌های چهارگانه سخن می‌گویند. به اعتقاد نویسنده، قرآن در مورد ارتباط انسان با ذات و ذاتیات خداوند در همه ابعاد و ساحت‌های چهارگانه از الهیاتی سلبی و در مورد ارتباط انسان با اسماء خداوند از الهیاتی ایجابی حمایت می‌کند.

۷.۱. سلبی بودن الهیات قرآنی در مورد ذات خداوند

واژه «ذات» و «ذاتیات» خداوند دو اصطلاح رایج الهیاتی در فلسفه و کلام هستند، لیکن در قرآن این دو واژه را نمی‌یابیم، بلکه به جای آن‌ها در قرآن چندبار واژه «نفس» در مورد خداوند به کار برده شده است که بعضی از فیلسوفان و مفسران در چندجا آن را به معنای «ذات» گرفته‌اند.

واژه «نفس» مجموعاً شش بار در قرآن کریم در مورد خداوند به کار برده شده است؛ آیات ۲۸ و ۳۰ آل عمران، ۱۱۶ مائده، ۱۲ و ۵۴ انعام و ۴۱ طه. در دو مورد از این شش مورد خداوند آشکارا نفس خود را فراتر و دور از دسترس انسان‌ها می‌داند. این دو مورد به ترتیب بخشی از آیات ۲۸ و ۳۰ از سوره آل عمران هستند: «وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ»، خدا شما را از نفس خودش بر حذر می‌دارد.

یک دسته از تفاسیر، مثل مجمع‌البیان طبرسی (۱۳۷۲: ۱-۲: ۷۳۱-۷۳۰) و المیزان طباطبایی (۱۴۱۷ق، ج ۳: ۱۷۸-۱۷۷)، این دو تحذیر خداوند از نفس خودش را به ترتیب به معنای «ترساندن خدا از عقاب و عذاب خودش» و «برحذر داشتن خدا از عذاب خودش» معنی کرده‌اند، اما دسته‌ای دیگر از تفاسیر، مثل تفسیر صدرالمأهین (۱۳۶۰: ۲۳-۲۲) و تفسیر تسنیم جوادی آملی (۱۳۹۴، ج ۱۳: ۶۲۴، ۶۴۲-۶۴۱)، محتوای اصلی این تحذیر را «تحذیر همه انسان‌ها از ارتباط با ذات خداوند» دانسته‌اند.

جوادی آملی تحذیر خداوند را در اینجا جامع و فراگیر و شامل تحذیر اعتقادی، اخلاقی، فقهی، و حقوقی می‌داند. (همان: ۷۰۴) محمد جواد مغنیه هم در تفسیر *الکاشف*، تحذیر از نفس خداوند را تحذیر از ذات خداوند (۱۹۸۱م، ج ۲: ۴۴) معنی کرده است.

صدرالدین قونوی نیز آیه را به این معنی می‌داند که خداوند به اعتبار حقیقت و ذات هیچ نسبتی با غیر خودش ندارد و کاملاً پوشیده از دیگران است. (قونوی، بی تا: ۲۷-۲۶) آیه ۱۱۶ سوره مائده (تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَ لَأَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ)، نیز مضمونی سلبی دارد و به عدم ارتباط معرفتی ایجابی میان نفس حضرت عیسی و آنچه در نفس خداوند است اشاره می‌کند. در این آیه هم برخی از مفسران مانند طنطاوی (۱۹۹۷م، ج ۴: ۳۴۹) و فخر رازی (۱۴۲۰ق، ج ۱۲: ۱۱۲) «نفس» خداوند را معادل با «ذات» خداوند گرفته‌اند. روشن است که بر اساس تفاسیر اخیر از آیات فوق، میان ذات خداوند و انسان هیچ ارتباطی وجود ندارد و راه از هر دو طرف مسدود است. به عبارت دیگر، بر اساس این تفاسیر، میان ذات خداوند و نفس انسان رابطه غیریت برقرار است و این به آن معنی است که ذات خدا و نفس انسان نسبت به همدیگر بیگانه هستند.

الهیات سلبی در این مفهوم در روایات شیعی هم مورد تأکید و تصریح قرار گرفته است. امام علی علیه السلام در خطبه ۹۱ *نهج البلاغه* (صبحی صالح، ۲۰۰۴) راه ورود به درهای اسرار پنهان ذات الهی را حتی برای راسخان در علم، مسدود می‌داند. باز می‌فرماید: «کسی که در ذات خدا اندیشه کند ملحد است». (آمدی، ۱۴۱۰ق: ۶۱۸) و «کسی که در ذات خدا اندیشه کند زندیق است». (همان: ۶۱۹) در کتاب‌های روایی معتبر شیعه نیز روایاتی مثل این روایت از *اصول الکافی* که «از ذات خدا سخن نگویند» (کلینی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۹۲) فراوان یافت می‌شود.

در کنار همه این‌ها، عموم فیلسوفان، متکلمان و عارفان مسلمان هم به الهیات سلبی پیرامون ذات خداوند اعتقاد دارند، آن‌ها اجماع دارند که ذات خداوند دور از دسترس انسان‌ها قرار دارد و انسان‌ها با آن نسبت ایجابی ندارند.

۲.۷. سلبی بودن الهیات قرآنی در مورد ذاتیات خداوند

آیه‌ای را در قرآن نمی‌یابیم که به وضوح و با صراحت «صفت» یا «صفات» را به نحو ایجابی به خداوند اسناد دهد یا از دسترس‌پذیر بودن «صفت» یا «صفات» خداوند توسط انسان‌ها با صراحت سخن گوید، اما آیاتی در قرآن وجود دارند که خداوند را از اوصافی که برخی مردم به خدا نسبت می‌دهند مبرا و منزه می‌دانند.

قرآن در چند آیه (انعام: ۱۰۰؛ انبیاء: ۲۲؛ مؤمنون: ۹۱ و ۹۶؛ صفات: ۱۵۹ و ۱۸۰؛ زخرف: ۸۲؛ نحل: ۶۲ و ۱۱۶) به نکوهش عده‌ای پرداخته است که تلاش می‌کنند

اوصافی را به خدا نسبت دهند. قرآن در این آیات نه تنها خداوند را از اوصاف نسبت داده شده فراتر دانسته و منزه می‌شمرد، بلکه در برخی از آن آیات نسبت دهندگان را دروغگو و اهل افترا معرفی می‌کند. این آیات از کسانی گفتگو می‌کنند که با نگاهی انسانی به توصیف خداوند می‌پردازند و اوصافی را به او نسبت می‌دهند.

منابع روایی شیعه پر است از روایاتی که باصراحت از الهیات سلبی نسبت به صفات خداوند جانبداری می‌کنند.

نهج البلاغه یکی از منابعی است که در موارد متعدد دستیابی به عمق و کنه صفات خداوند را برای انسان ناممکن شمرده است. از نگاه امام علی علیه السلام در نهج البلاغه، هیچ کس حتی کسانی که به معرفت تصدیقی به خداوند و اخلاص در توحید رسیده‌اند، مثل راسخان در علم نیز نمی‌توانند به عمق و کنه صفات خداوند و به تعبیر دیگر به صفات ذات خداوند برسند. امام علیه السلام در خطبه ۹۱ نهج البلاغه می‌فرماید:

او قادری است که همه وهم‌ها و اندیشه‌هایی که در نهایت توجه می‌خواهند منتهای قدرت او را درک کنند و همه اندیشه‌های آلوده نشده به وسوس شیطانی که می‌خواهند به اعماق پنهانی‌های ملکوت او برسند و دل‌هایی که با شقیقتگی و علاقه تمام در پی دریافت چگونگی صفات او برمی‌آیند و نیز عقل‌هایی که در نهایت دقت در آنجا که به درک صفات خدا نمی‌رسند تلاش می‌کنند به ذات او معرفت پیدا کنند، را پس زده و باز می‌گرداند. این درحالی است که آن‌ها همه راه‌ها و تاریکی‌های عوالم غیب را طی کرده‌اند و خود را نیز برای خداوند خالص کرده‌اند. آن‌ها، پس از آنکه راه وصول به صفات خدا را بسته دیدند، از آن راه برگشتند، درحالی که اعتراف دارند که پیمودن آن راه و رسیدن به کنه معرفت خداوند شدنی نیست و به ذهن و قلب هیچ صاحب عقل و قلبی نمی‌رسد که بشود عظمت و عزت ذات الهی و صفات او را دریافت کرد.

در اصول الکافی (۱۳۸۰، ج ۱: ۱۴۰-۱۳۰) و التوحید صدوق (۱۳۹۸ق: ۳۴ و ۵۶) نیز روایات متعددی وجود دارد که همانند نهج البلاغه از یک الهیات سلبی درباره صفات خداوند جانبداری می‌کنند. تعدادی از فیلسوفان و متکلمان مسلمان هم به الهیات سلبی در مورد صفات ذاتی خداوند اعتقاد دارند. ابن‌سینا در التعلیقات، یک نمونه برجسته از آن‌هاست. ابن‌سینا مفاهیمی مثل «وجود»، «وحدت»، «قدرت»، «علم» و مانند آن‌ها را صفات ذاتی خداوند نمی‌داند، بلکه آن‌ها را شرح اسم یا از لوازم ذات واجب‌الوجود به شمار می‌آورد. (۱۳۹۱: ۷۲ و ۵۶۰) به نظر ابن‌سینا ما از ذات و صفات ذاتی واجب‌الوجود آگاهی نداریم و نمی‌دانیم که چیستند. (۱۳۹۱: ۵۶۸) چیزهایی را که ما صفت ذات واجب‌الوجود می‌دانیم «یا از لوازم ذات واجب هستند، ... یا از خارج عارض ذات او می‌شوند، پس آن‌ها یا معانی اضافی هستند یا معانی عدمی». (همان: ۵۶۹)

۳.۷. ایجابی بودن الهیات قرآنی در مورد اسماء خداوند

دو نظریه میان لغت‌شناسان عرب درباره مبدأ اشتقاق «اسم» در کاربرد روزمره ما از آن وجود دارد:

۱. اغلب لغت‌شناسان «اسم» را از ریشه «سُمُو» که مصدر «سَمَا، یَسْمُو» است، مشتق دانسته‌اند. آن‌طور که در مفردات (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۳۲۱) و لسان العرب (ابن منظور، ۱۴۱۹ق، ج ۶: ۳۷۸) آمده است، «اسم» چیزی است که به وسیله آن به مسما معرفت پیدا می‌شود و آن از ریشه «سُمُو» گرفته شده است که به معنای بلندی و ارتفاع است. براساس این وجه تسمیه، معنی و مسمای یک اسم بعد از اسم‌گذاری از خفا و پنهانی درآمده و با ارتفاع یافتن به بروز و ظهور می‌رسد و شناخته می‌شود.

۲. برخی دیگر اعتقاد دارند که «اسم» از «وَسْم» یا «سَمَه» مشتق شده است، با حذف «و» از آغاز آن و قرار دادن «ا» به جای آن. کوفیون به چنین اشتقاقی درباره «اسم» قائل بوده‌اند. آن‌ها «وَسْم» را به معنای داغ نهادن و «سَمَه» را به معنای علامت و نشانه می‌دانستند. بنابراین «اسم» از نظر آن‌ها هم چون داغ، علامت و نشانه‌ای است که به مسمی دلالت می‌کند. (حجتی، ۱۳۸۳: ۹۰) هر دو وجه اشتقاق در مورد خداوند درست هستند، زیرا ذات الهی از طریق اسماء است که از خفا و پنهانی بیرون می‌آید و خود را آشکار می‌سازد و ما هم از طریق اسماء الهی است که به سوی خداوند دلالت می‌شویم. قرآن در آیات بسیاری از اسماء الهی و اینکه آن‌ها ارتباط دهنده خدا با ما و ما با خدا هستند سخن می‌گوید. مرحوم طباطبایی در جلد هشتم تفسیر المیزان (۱۴۱۷ق: ۳۶۳-۳۶۱) با تأکید بر اینکه در قرآن دلیلی بر محدود بودن تعداد اسماء الهی وجود ندارد، عناوین ۱۲۷ اسم الهی را که در قرآن مشخصاً ذکر آن‌ها رفته است بیان می‌کند. احد، بصیر، جبار، جامع، حکیم، خالق، ذوالرحمه، رب، سمیع، شکور، صمد، ظاهر، علیم، غفور، فاطر، قریب، کبیر، لطیف، مولی، نصیر، وهاب و هادی تعدادی از این اسماء هستند.

۳.۷.۱. ساحت‌های چهارگانه اسماء خداوند

ما می‌توانیم اسماء خداوند را از چهار منظر به چهار ساحت یا دسته اصلی تقسیم کنیم:

۱. تعدادی از اسماء خداوند هستی‌شناختی هستند. اسماء هستی‌شناختی، اجمالاً اسمائی هستند که ناظر به هستی و واقعیت خداوند، هستی و واقعیت بخش بودن او و اموری مثل آن‌ها هستند، مانند «رحمن»، «خالق»، «حفیظ»، «قادر» و «واحد». ۲. تعدادی از اسماء خداوند معرفت‌شناختی هستند. اسماء معرفت‌شناختی، اجمالاً اسمائی هستند که به معرفت خداوند از خودش و از دیگران و چیزهایی مشابه با آن مربوط می‌شوند، مثل «اعلم»، «بصیر»، و «حکیم».

۲. بعضی از اسماء خداوند عمل‌شناختی هستند. این اسماء، اجمالاً اسمائی هستند که ناظر به عمل و رفتار خدا، مثلاً با انسان‌ها هستند، مانند «اکرم»، «احکم الحاکمین»، «حلیم»، «توّاب» و «غفار».

۳. بعضی از اسماء خداوند هم زبان‌شناختی هستند. این دسته از اسماء اجمالاً اسمائی هستند که از کلام خداوند و ارتباط کلامی خداوند با دیگران حکایت می‌کنند، مانند «متکلم» و «سمیع»^۱.

خداوند با این اسماء روابطی با عالم، مخلوقات و انسان‌ها برقرار می‌کند:

۱. خداوند خالق مخلوقات است، رحمت و واسع‌اش همه مخلوقات را دربر می‌گیرد، نگه‌دارنده مخلوقات است، بر چیزها و انسان‌ها قدرت دارد، و به عالم نظامی واحد بخشیده است.
۲. خداوند همچنین به همه مخلوقات و از جمله انسان‌ها و رفتار آن‌ها آگاهی دارد. خدا آشکارا هر چیز و از جمله رفتار انسان‌ها را در همه‌جا می‌بیند و همه کارها را از روی حکمت انجام می‌دهد.
۳. خداوند نسبت به رفتار و اعمال انسان‌ها کریم و حلیم است، بهترین قاضی است، اشتباهات و گناهان انسان‌ها را تحت شرایطی می‌بخشد.
۴. خداوند با انسان‌ها سخن گفته است و از این طریق معانی و مفاهیمی را به انسان‌ها منتقل کرده است. خداوند همچنین سخنان انسان‌ها را می‌شنود و به آن‌ها واکنش مناسب نشان می‌دهد.

انسان‌ها می‌توانند به روابط چهارگانه‌ای که خدا با آن‌ها برقرار می‌کند واکنش نشان دهند و آن‌ها هم از سوی خود با خداوند ارتباط برقرار کنند:

۱. انسان‌ها می‌توانند از روی آگاهی و با خواست و اراده خود را در نسبت هستی‌شناختی با خدا قرار دهند. آن‌ها ممکن است سعی کنند تا هستی و سرشت خود را با خدای خالق، رحمن، حفیظ، قادر و واحد هماهنگ کنند و جایگاه هستی‌شناختی خود را پیش خدا بالا ببرند و به او نزدیک شوند.
۲. انسان‌ها می‌توانند با اسماء فوق به خداوند اعتقاد و آگاهی پیدا کنند یا از پذیرش اعتقاد به خدا و اسماء او خودداری کنند. این انسان‌ها در هر دو حالت خود را در نسبتی معرفتی با خدا قرار می‌دهند.
۳. انسان‌ها همچنین می‌توانند رفتار و زندگی خود را با خدایی که دارای آن اسماء است هماهنگ سازند. کسی که خدا را در همه‌جا و در همه‌حال ناظر بر رفتارش می‌داند، از گناه

۱. همه اسماء خداوند تک‌ساحتی نیستند، برخی دو یا سه، یا حتی چهار ساحتی هستند. ما برای پرهیز از پیچیده کردن بحث، از این اسماء و برخی نکات دیگر پیرامون آن‌ها، در اینجا سخنی به میان نیاورده‌ایم.

پرهیز می‌کند یا در صورت ارتکاب گناه از خدا طلب بخشش می‌کند، خود را درگیر نسبتی عمل‌شناختی مطلوب با خدا قرار می‌دهد.

۴. انسان‌ها همچنین می‌توانند با خدا و اسماء او ارتباط زبانی برقرار کنند؛ کلام خدا را گوش کنند، با خدا گفتگو کنند، ذکر او را بگویند، با زبان از او درخواست کمک کنند، از گناهان خود توبه کنند یا در قالب جمله‌ها و گزاره‌ها، اسماء ذکر شده را به خدا نسبت دهند و با دیگران در مورد آن‌ها گفتگو کنند.

آیات بسیاری در قرآن وجود دارند که از ارتباط اسمایی ایجابی خداوند با انسان‌ها و انسان‌ها با خداوند سخن می‌گویند. خداوند در یک دسته از این آیات از تعلیم همه اسماء، که مطمئناً اسماء حسناى الهی هم در میان آن‌ها هستند، به آدم گفتگو کرده است. خداوند در انتهای مراحل آفرینش آدم از روح خود در آدم دمید (حجر: ۲۹؛ ص: ۷۲) و در همان هنگام همه اسماء را نیز به آدم آموخت و سپس آن‌ها را به فرشتگان عرضه کرد و از آن‌ها خواست تا اگر می‌دانند از آن اسماء خبر دهند، ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (بقره: ۳۱)

فرشتگان، فرومانده و مبهوت، پاسخ دادند خدایا تو منزه‌ی، ما هیچ دانشی جز آنچه تو به ما آموخته‌ای نداریم، همانا بسیار دانا و حکیم تویی. (بقره: ۳۲)

منظور از آموختن همه اسماء به آدم، آن طور که علامه طباطبایی بیان می‌کند (۱۴۱۷ق، ج: ۱، ۱۱۷) آموختن زبانی یا نظری اسماء به آدم و در نتیجه یادگیری زبانی و تحصیل معرفت نظری آدم از آن‌ها نیست، بلکه خداوند با آموختن اسماء حقیقت همه اسماء الهی را از پس غیب بیرون آورد و به طور آشکار در اختیار آدم قرار داد. خداوند خودش را با آن اسماء در دسترس آدم قرار داد و آدم هم آن اسماء را از خداوند دریافت کرد و با خداوند با همه این اسماء ارتباطی حقیقی برقرار کرد. دلیل تلقی آدم و برقراری ارتباط ایجابی حقیقی با اسماء خداوند این است که وقتی خداوند از او خواست تا از همه اسماء به فرشتگان خبر دهد آدم این کار را انجام داد. (بقره: ۳۲). آن وقت بود که خداوند به فرشتگان فرمود: «آیا به شما نگفتم که من پنهان آسمان‌ها و زمین را و هر چه را آشکار و یا نهان می‌دارید، می‌دانم؟» (بقره: ۳۳)

اینک بر آدم سجده برید، در این هنگام فرشتگان به سجده درآمدند. (بقره: ۳۴؛ اعراف:

۱۱؛ اسراء: ۶۱؛ کهف: ۵۰؛ طه: ۱۱۶؛ حجر: ۳۰)

آیات دیگری در قرآن وجود دارند که اسماء حسنی را ویژه خداوند می‌دانند:

- ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (طه: ۸)

- ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (حشر: ۲۴)

در بعضی از این آیات خداوند از ما خواسته است تا او را با همین اسماء حسنی بخوانیم:

- ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾. (اعراف: ۱۸۰)

- ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾. (اسراء: ۱۱۰)

از کلام طباطبایی در میزان (۱۴۱۷ق، ج ۸: ۳۴۹) برمی‌آید که اسماء حسنی هم می‌توانند معرفتی باشند، هم عمل‌شناختی، و هم هستی‌شناختی. «خواندن» خداوند با اسماء حسنی، هم مفهومی بسیار گسترده و فراخ است. ما با خواندن و توسل به خدا از طریق اسماء با او گفتگو می‌کنیم، با او ارتباط معرفتی، عاطفی، احساسی و عملی پیدا می‌کنیم، خواسته‌ها و حاجت‌هایمان را با او درمیان می‌گذاریم و او را عبادت و بندگی می‌کنیم. بنابراین، خواندن خداوند با اسماء حسنی او می‌تواند ما را درگیر نسبتی زبانی، معرفت‌شناختی، عمل‌شناختی و یا هستی‌شناختی با خدا کند.

در برخی از آیات قرآن از ما خواسته شده است که خدا را با اسمش تسبیح بگوییم:

- ﴿فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾. (واقعه: ۷۴ و ۹۶: حاقه: ۵۲)

- ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ﴾. (اعلی: ۱)

تسبیح خداوند می‌تواند چند وجهی باشد. تسبیح خدا می‌تواند در زبان باشد یا در ذهن و قلب، بنابراین تسبیح هم وجه زبانی دارد، هم وجه عملی و هم وجه معرفتی.

در گروهی دیگر از آیات خداوند اسماء الهی را ذکر کردنی توسط انسان‌ها می‌داند. در برخی از آیات خداوند انسان‌ها را مأمور به ذکر اسم خودش کرده است:

- ﴿وَادْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾. (مزمّل: ۸)

- ﴿وَادْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾. (انسان: ۲۵)

آیه ۳۶ سوره نور، آیه چهارم سوره مائده و آیات ۲۸، ۳۴ و ۳۶ سوره حج هم در این گروه از آیات قرار می‌گیرند. در برخی آیات ذکر اسم خداوند شرط یا نشانه ایمان (انعام: ۱۱۸) و در برخی عدم ذکر اسم خداوند به عنوان نشانه فسق (انعام: ۱۲۱) دانسته شده است. گاهی قرآن ذکر نشدن اسم خدا را افتراء به خداوند (انعام: ۱۳۸) و گاهی دیگر ظلم (بقره: ۱۱۴) معرفی می‌کند.

نگاه ایجابی و مثبت قرآن به ارتباط ذکر می‌انسان و اسماء خداوند را می‌توان به وفور و با فراوانی زیاد در قرآن مشاهده کرد، مثل:

- ﴿فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾. (بقره: ۲۰۰)

- ﴿فَادْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾. (بقره: ۲۳۹)

- ﴿وَادْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا﴾. (آل عمران: ۴۱)

- ﴿فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾. (نساء: ۱۰۳)

- ﴿فَادْكُرُونِي أَدْكُرْكُمْ﴾. (بقره: ۱۵۲)

- ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُصَدِّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ﴾. (مائده: ۹۱)

- ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾. (انفال: ۲)
- ﴿وَ اذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾. (انفال: ۴۵)
- ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾. (رعد: ۲۸)
- ﴿وَ لَا تُطْع مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَ كَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا﴾. (کهف: ۲۸)
- ﴿وَ مِنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾. (طه: ۱۲۴)

- ﴿لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَ كَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَدُولًا﴾. (فرقان: ۲۹)

توجه به سه نکته در اینجا ضروری است:

۱. ذکر خدا در جایی معنا پیدا می‌کند که خدا حضور و تحقق دارد و برای اینکه فراموش نشود یا مورد غفلت قرار نگیرد، ذکر می‌شود؛ پس خداوند در نفس انسان حضور دارد و نفس با ذکر او تلاش می‌کند این حضور را زنده نگه دارد.
 ۲. همان‌طور که از آیات برمی‌آید، ذکر دارای ابعاد مختلف زبانی، معرفتی، عمل‌شناختی و هستی‌شناختی است. ذکر خدا توسط انسان، ذکر انسان توسط خدا را به دنبال دارد، ذکر خدا از غفلت جلوگیری می‌کند، در قلب اطمینان ایجاد می‌کند، از زیان انسان جلوگیری می‌کند و انسان را به رستگاری و نجات انسان می‌رساند.
 ۳. بنابراین، شخص با ذکر اسماء خداوند هم با او ارتباط زبانی برقرار می‌کند، هم ارتباط معرفتی، هم ارتباط عمل‌شناختی، و هم ارتباط هستی‌شناختی.
- گروهی دیگر از آیات وجود دارند که خداوند در آن‌ها با صیغه امر «اعلموا» از انسان‌ها می‌خواهد با اسماء او ارتباط معرفتی برقرار کنند. در این آیات بعد از واژه «اعلموا» گزاره‌ای آمده است که دست‌کم شامل دو اسم از اسماء خداوند است. ملاحظه این آیات ما را به این نتیجه می‌رساند که نه فقط معرفت به اسماء خداوند امکان‌پذیر است، بلکه لازم هم هست:

- ﴿وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾. (بقره: ۱۹۶)

- ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾. (بقره: ۲۰۹)

آیات ۲، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۴۴ و ۲۶۷ بقره؛ ۳۴ و ۹۸ مائده؛ ۲۵ و ۴۰ انفال؛ ۱۰۴ هود و ۵۲ ابراهیم نیز از این گروه از آیات هستند.

انسان‌ها می‌توانند با رفتارها و اعمال، خودشان را در نسبت و رابطه عمل‌شناختی با اسماء الهی قرار دهند. انسان‌ها می‌توانند با اعمال صالح، خود را در معرض رحمت، رازقیت، ربوبیت، و ولایت الهی قرار دهند و با اسماء رحمان، رحیم، رازق، رب، ولی و مانند آن‌ها پیوند دهند. (جائیه: ۳۰؛ انعام: ۱۲۷؛ مریم: ۹۶؛ حج: ۵۰؛ کهف: ۱۱۰)

انسان‌ها می‌توانند با توبه از گناه خودشان را به اسم تواب و اسم غفار خداوند پیوند زنند، از بدی‌ها و گناهان خود پاک شوند، و خدا را تواب، غفار و رحیم بیابند. (طه: ۸۲؛ انعام: ۵۴؛ نساء: ۶۴ و ۱۱۰؛ قصص: ۱۶؛ توبه: ۱۸)

یکی از اسماء الهی «قریب» است و این بدان معنی است که ارتباط اسمائی خداوند با انسان، ارتباطی با فاصله و از دور نیست، بلکه ارتباطی از نزدیک است. خداوند در ضمن بعضی آیات نزدیک بودن خودش را به ما یادآوری می‌کند تا ما هم بفهمیم او نزدیک ماست و ما می‌توانیم با او از نزدیک ارتباط برقرار کنیم. (بقره: ۱۸۶ و ۲۱۴؛ هود: ۶۱؛ اعراف: ۵۶؛ سبأ: ۵۰)

با وجود این، نزدیکی خدا به ما نزدیکی معمولی و از آن گونه‌ای نیست که ما در میان موجودات عالم می‌بینیم. نزدیکی خدا به ما مثل نزدیکی لباسی که من بر تن دارم نیست، او مثل سکه‌ای که در دست من است هم به من نزدیک نیست. قرآن آن قدر خدا را به من نزدیک می‌داند که حتی از ذات یا هویت خود من هم به من نزدیک‌تر است. خداوند از خود ما به خود ما نزدیک‌تر است. (ق: ۱۶) هر چند بسیاری از ما به نزدیک‌تر بودن خدا به ما از خودمان آگاهی و بصیرت نداریم (واقعه: ۸۵)، اما ما می‌توانیم به خدایی که از ما به ما نزدیک‌تر است معرفت پیدا کنیم. (انفال: ۲۴) بنابراین من با خدا نه به عنوان یک شیء یا واقعیتی بیرون از نفس خودم، بلکه به عنوان واقعیتی درون خودم که از من به من هم نزدیک‌تر است باید پیوند بخورم و ارتباط برقرار کنم، من باید بدانم که نفوذ خدا در من از نفوذ خودم در خودم بیشتر است، خدا در دسترس من است حتی بیش از آنکه خودم بر خودم حضور و ظهور دارم. نفس من در صورتی می‌تواند به خودش آگاهی پیدا کند که قبل از آن به خداوند آگاهی پیدا کند.

۸. چند قاعده معرفتی، زبانی و عمل‌شناختی مهم در قرآن و ارتباط آن‌ها با الهیات

مطالعه و ملاحظه قرآن ما را به وجود یک منطق زبانی و معرفت‌شناختی واحد و نیز یک فرهنگ رفتاری و عملی منسجم و یکپارچه در قرآن می‌رساند. در صورتی رفتارهای زبانی، معرفتی و عملی ما صادق و درست تلقی می‌شوند که با آن منطق، معرفت‌شناسی و فرهنگ رفتاری و عملی انطباق داشته باشند؛ یعنی بر اساس آن‌ها شکل گیرند و انجام شوند. ما می‌توانیم با ملاحظه بخشی از آیات قرآن که ناظر به رفتار معرفتی، زبانی، و عملی ما هستند، سه قاعده بسیار مهم را استخراج کنیم. همه رفتارهای ما در سه قلمرو زبان، معرفت، و عمل باید از این سه قاعده پیروی کنند، به عبارت دیگر، این سه قاعده سازنده و اداره‌کننده رفتارهای ما در این سه قلمرو هستند.

بر اساس قاعده نخست که ناظر به رفتار معرفتی و زبانی ماست، «هیچ کس نباید چیزی را که به آن آگاهی ندارد یا می‌داند اسناد آن چیز به خدا نادرست و کاذب است، به خدا نسبت دهد و از آن گفتگو کند». این قاعده از مضمون این آیات به دست می‌آید: حج: ۳ و ۸؛ نور: ۱۵؛ بقره: ۷۹، ۸۰ و ۱۶۹؛ اعراف: ۲۸ و ۳۳؛ یونس: ۶۸؛ شوری: ۲۴؛ کهف: ۵؛ نساء: ۱۷۱؛ انعام: ۹۳؛ آل عمران: ۷۵ و ۷۸؛ نحل: ۱۱۶ و مائده: ۱۱۶)

قاعده دوم که یک قاعده زبان، عمل‌شناختی و ناظر به رفتارهای زبانی و عملی ماست، به ما می‌گوید: «سخنی را نگویند که به آن عمل نمی‌کنید». این قاعده از این آیات استخراج می‌شود: عنکبوت: ۲ و ۳؛ بقره: ۸، ۱۴ و ۴۴؛ صف: ۲؛ شعراء: ۲۲۶ و حج: ۱۱) قاعده سوم که حاکم بر رفتارهای معرفتی و عملی ماست، از ما می‌خواهد: «کاری را انجام ندهیم که به درستی آن علم نداریم و یا می‌دانیم که نادرست است». این قاعده از این آیات به دست می‌آید: اسراء: ۳۶؛ یونس: ۸۹؛ حج: ۷۱؛ نحل: ۵۶؛ بقره: ۲۲، ۱۲۰ و ۱۴۵؛ انفال: ۲۷ و هود: ۴۷)

ملاحظه این قواعد ما را به این نتیجه می‌رساند که از نظر قرآن، نخستین مرحله برای ارتباط با خداوند و اسماء او باید معرفتی باشد. امام علی علیه السلام نیز در خطبه اول نهج‌البلاغه معرفت به خدا را در مرحله نخست از ارتباط انسان با خدا قرار می‌دهد: «أَوَّلُ أَلَدِينِ مَعْرِفَةُ». ما قبل از اینکه بتوانیم با خدا و درباره او گفتگو کنیم یا با او ارتباط رفتاری و عمل‌شناختی برقرار کنیم و رفتارمان را با او تنظیم کنیم، باید به او معرفت پیدا کنیم، معرفت به خداوند بر رفتار و گفتار دینی ما تقدم دارد. قرآن (و نیز نهج‌البلاغه) در اینجا از ایمان‌گرایانی^۱ که ایمان را از امور معرفتی و عقلانی تهی می‌کنند، مثل کی‌یر که‌گور، و نیز عمل‌گرایانی^۲ که ایمان را تنها تابع ملاحظات عمل‌شناختی می‌دانند، مثل لویناس و حتی از عقل‌گرایانی^۳ که ایمان را تنها تابع قراین و توجیهات معرفتی و عقلانی می‌دانند، مثل الهیون طبیعی، راه خود را جدا می‌کند. ایمان در فرهنگ و منطق قرآن چند وجهی است؛ هم زبانی است، هم معرفتی، هم عملی و هم هستی‌شناختی.

نتیجه‌گیری

الهیات مورد نظر قرآن در مورد ذات و ذاتیات خداوند کاملاً تنزیه‌ی و سلبی است. آن‌طور که از قرآن فهمیده می‌شود، میان ذات و ذاتیات خداوند با نفس انسان فاصله و رخنه‌ای فراخ وجود دارد؛ میان نفس انسان با ذات و ذاتیات خداوند هم همین‌طور است.

۱. fideists.

۲. pragmatists.

۳. rationalists.

خدا به اعتبار ذات و ذاتیات به ما نزدیک نیست ما هم نمی‌توانیم به ذات و ذاتیات خداوند نزدیک شویم. ذات خدا با ما ارتباط معرفتی ندارد، ما هم به او معرفت نداریم، ذات خدا با رفتار و فعل ما شباهتی ندارد، ما هم با او نسبت رفتاری و فعلی نداریم، ذات خداوند با ما ارتباط زبانی ندارد و ما هم نمی‌توانیم با او و از او گفتگو کنیم.

خدا به اعتبار ذات و ذاتیات از همه جهات دور از دسترس ما است، او بیگانه و مطلقاً دیگری است؛ اما خدا به اعتبار اسماء حسنی این‌طور نیست. خدا با اسماء حسنای خودش با ما ارتباطی نزدیک برقرار کرده است. اسماء الهی از منظر هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، عمل‌شناختی و معرفت‌شناختی با نفس ما سنخیت و قرابت دارند، بلکه همان‌طور که خود خدا فرموده است «خدا از ما به ما نزدیک‌تر است» و ما هم می‌توانیم به خدا نزدیک، حتی نزدیک‌تر از خودمان شویم. الهیات قرآنی از این منظر و جهت ایجابی و اثباتی است. بر اساس الهیات ایجابی چند وجهی قرآنی، نخستین مرحله برای ارتباط انسان با خداوند و اسماء او باید معرفتی باشد.

منابع و مأخذ:

قرآن الکریم

نهج البلاغه (صبحی صالح)

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱)، التعليقات، مقدمه، تحقیق و تصحیح سید حسین موسویان، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۹ق)، لسان العرب، ج ۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴)، تسنیم، تفسیر قرآن کریم، ج ۱۳، قم: مرکز نشر اسراء.
- حاجتی، محمد باقر (۱۳۸۳)، «پژوهشی درباره واژه‌های «اسم» و «الله»»، مطالعات اسلامی، ش ۶۵ و ۶۶.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دار القلم، نرم‌افزار قاموس النور.

- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- صدوق، محمد بن علی (۳۹۸ق)، التوحید، تحقیق سید هاشم حسنی طهران، قم: منشورات جماعة المدرسین.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ۳، ۸، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، ابی علی الفضل بن الحسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱-۲، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طنطاوی، محمد سید (۱۹۹۷م)، التفسیر الوسیط، ج ۴، قاهره: دار نهضة.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۴)، مفتاح الغیب، تهران: انتشارات مولی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۰)، اصول الکافی، ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مغنیه، محمد جواد (۱۹۸۱م)، تفسیر الکاشف، ج ۲، بیروت: دار العلم للملایین.
- Aquinas, Thomas, *Summa Contra Gentiles*.(SCG), vol. I, trans. Anton Pegis, Notre Dame: University of Notre Dame Press, ۱۹۷۵.
- Augustine, Saint, *On The Trinity*, in *The Works of Saint Augustine: A Translation for the ۲۱st Century*, trans, and notes, Edmund Hill, John E. Rotelle, New York: New City Press, ۱۹۹۰.
- Bunnin, Nicholas, And Yu, Jiyuan, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Wiley: Blackwell, ۲۰۰۴.
- Cross, Richard, *Duns Scotus*, New York, Oxford University Press, ۱۹۹۹.
- Eckhart, Meister, *Sermons and Treatises*, ۳ vols, in *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, trans. and

O'Caanaalee rrv Braar M Yrr k:
Crossroad Pub. Co, ۲۰۰۹.

- Hamilton, Edith, and Huntington carins,eds, *The Collected Dialogues of Plato,.(Republic)* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, ۱۹۶۱.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, trans. N. Kemp Smith, New York: St Martin's Press, ۱۹۶۵.(۱۷۸۱)
- _____, *Critique of Practical Reason*, trans. L. W. Beck, New York: Liberal Arts Press, ۱۹۶۵.(۱۷۸۸)
- Kierkegaard, Soren, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Vol. I, ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press, ۱۹۹۲.(۱۸۴۶)
- _____, *Christian Discourses*, trans. H. V. Hong, E. H. Hong. Princeton: Princeton University Press, ۱۹۹۷.(۱۸۴۸)
- _____, *The Sickness Unto Death*, trans. Alastair Hannay, New York: Penguin Books, ۲۰۰۴.(۱۸۴۹)
- Plantinga, Alvin, *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press, ۲۰۰۰.
- Plotinus, *The Enneads*, trans. Stephen MacKenna, abr. and ed. John Dillon, London: Penguin Books, ۱۹۹۱.
- Scotus, John, Eriugena, *Periphyseon, The Division of Nature*, trans. Inglis Sheldon-Williams and John J. O'ee ar nnn trell :Billa mi ۱۹۸۷.
- "Apophatic Theology." New Catholic Encyclopedia. . Encyclopedia.com. ۸ Mar. ۲۰۱۷
- [http www.encyclopedia.com](http://www.encyclopedia.com)