



Critique of the Tafkik School's Perspective on the Maximum separation between God and Creatures

✚ Seyyed Jaaber Mousavirad
mousavirad@atu.ac.ir

Assistant Professor, Department of Islamic
Philosophy and Theology, Allameh Tabataba'i
University, Tehran, Iran

- Received: 26/8/2023
- Confirmed: 12/2/2024

Abstract:

The theory of separation of God from creatures is against the theory of panentheism which claims that the creatures are within the essence of the God. The theory of separation can be explained in both minimalistic and maximum explanation. Based on minimalistic account, although God is other than creatures, God and creatures together have some commonalities. In contrast, the maximum account claims that there is no commonality between God and creatures, and therefore ascribing attributes such as knowledge, power, etc. to God is equivocal. The defenders of the school of Tafkik believe that the theory of maximum difference is derived from the Qur'an and hadiths. Although this article accepts that the panentheism is contrary to the verses and traditions, while explaining the view of the school of Tafkik, it will show that the view of this school is not only derived from the verses and traditions, but is also against the verses and traditions and also by ascribing positive attributes to God.

From the point of view of the Qur'an and traditions, although there is no one like God in terms of necessity of existence and pure perfection, at the same time, it is not true that there is no commonality between God and creatures.

Key words: school of Tafkik, separation of God and creatures, panentheism, relation between God and creatures.

پژوهش‌های فلسفی و الهیات
پرتال جامع علوم انسانی

Extended Abstract:

The question of how the relationship between God and creatures could be is one of the important topics that has provoked wide discussions among mystics, theologians, and philosophers over the centuries. The theory defended by Muslim mystics posits an infinite entity called God, asserting that creatures do not exist apart from God, but rather exist with the same essence of existence as God. In contrast to this theory, the perspective of separation between God and creatures is raised. This theory emphasizes that creatures have an existence distinct from God. The contrast between God and creatures can be interpreted in two ways, which I will refer to as "minimal separation" and "maximum separation". The explanation of these two terms is as follows:

(A): The claim of "minimal separation" suggests that although creatures have existences other than God (true multiplicity of existences), they all share commonalities in the essence of existence and perfect attributes. This minimal separation is known today as the theory of gradation in existence, but I prefer to use the term "minimal separation" to describe this claim.

(B): The claim of "maximum separation" posits that creatures have nothing in common with God in their existence or attributes. Today, proponents of the *Tafkik* school defend this viewpoint, asserting that the Qur'an and hadiths indicate maximum separation. This article agrees with the concept of minimal separation. To explain this position, it firstly rejects the theory that creatures have no existence other than God, which is a form of panentheism. The problem with this theory is that Qur'anic verses and narrations indicate that creatures have a separate existence from God and are created by Him, and they must worship Him. According to this theory, there is only one existence in the universe, and the worship of natural objects is also considered a form of worship of God. Therefore, it contradicts the principles of Islam. On the other hand, the maximal separation defended by the *Tafkik* school faces the problem that concepts such as existence, knowledge, and power are used in the same sense for both creation and God. The implication of this conceptual sharing is that these attributes exist in both God and creatures. If, as the defenders of the *Tafkik* school accept, these attributes are used equivocally in another sense, two basic problems arise:

A: These concepts become meaningless words whose meaning is unclear. If the meaning of existence, knowledge, and power concerning God is different, what is that meaning? If that meaning is not clear, God's attributes become meaningless.

B: This theory requires the negation of all attributes of God's perfection because these attributes, in the human sense (for example, knowledge in the sense of understanding facts or power in the sense of the ability to act), are considered attributes of perfection. If these attributes are understood differently, they do not imply perfection or imperfection. However, attributing perfection or imperfection to an attribute by humans relies on understanding the meaning of perfection. If humans cannot understand the meaning of an attribute, they cannot consider it as perfection or imperfection. It can be asserted that although none of the defenders of *Tafkik* believe in this requirement, intellectually, the implication of this view is the denial of the perfect and absolute God of Abrahamic religions. This is because God's characteristic is that He is a necessary and absolute existence, while according to maximal separation, neither existence nor perfect attributes can be attributed to God in the literal sense. Attributes such as knowledge, power, and life, understood in the same human sense (with the removal of possible defects), are signs of the perfection of a being. Denying such meaning denies all divine perfections and even divine existence.

In other words, the God worshipped by Abrahamic religions possesses all attributes of perfection in a high and noble way. However, based on this theory, humans have no understanding of God's attributes and therefore cannot consider God's attributes as complete. Understanding the completeness of an attribute depends on grasping its meaning, and without imagining its meaning, it is not possible to attribute perfection or imperfection to attributes that humans do not understand. Therefore, according to the *Tafkik* theory of maximal separation, no perfect attribute can be attributed to God. The result of this is emphasized in the Quran and Islamic narrations: although God is not similar to human beings (because God is a necessary being), existence should not be negated from God. The negation of existence from God (in the sense we use) denies the existence of the divine and His perfection.

Conclusion: Numerous verses and narrations about the relationship between God and creatures show that the view of the school of *Tafkik* regarding the negation of any commonality between God and creatures is never acceptable. If the theory of separation is interpreted maximally, it becomes necessary to deny the attribution of perfection to God, which conflicts with divine perfection. Additionally, many verses and narrations prove a kind of connection between God and creatures. Therefore, contrary to the claim of the defenders of the *Tafkik* school, their theory about maximum separation is not compatible with the Quran and traditions. The theory of negative theology also cannot be used in defense of the theory of maximal separation because it is meaningless and contains internal contradictions, as negative theology requires positive theology. Furthermore, in terms of Islamic traditions, God has been described with many positive qualities in the verses of the Quran and the hadiths of God.

References:

- Holy Quran
- Nahj al-Balagha, Sobhi Saleh, Qom, Hijrat.
- Ibn Turka (1360 AH), Tamhid al-Qawa'id, Tehran, Anjuman-e Falsafeh-e Iran.
- Ibn Arabi (1370 AH), Fusus al-Hikam, Tehran, al-Zahra.
- Ibn Arabi (1946), Fusus al-Hikam, Cairo, Dar al-Hayat al-Kutub al-Arabiyya.
- Ibn Arabi (n.d), al-Futuhah al-Makkiyya, Beirut, Dar al-Sadir.
- Isfahani, Mirza Mahdi (1364 AH), Abwab al-Hidayah, Mashhad, Nashr Yazdi.
- Tehrani, Mirza Javad (1390 AH), Arif va Sufi Che Migooyand?, Tehran, Afagh.
- Tabrizi, Rajab Ali (1386 AH), al-Usul al-Asil, Tehran, Anjuman-e Asar va Mafakhir-e Farhangi.
- Jami, Abdul Rahman (1383 AH), Ashe'at al-Lama'at, Qom, Bustan Ketab.
- Hassanzadeh Amoli, Hassan (1362 AH), Risaleh-e Vahdat az Didgah-e Arif va Hakim, Fajr.
- Raghbi Isfahani (1404 AH), al-Mufradat fi Ghareeb al-Quran, Daftar Nashr al-Kitab.
- Seyyedeh, Seyyed Jafar (1400 AH), Hikmat-e Vahyani, Mashhad, Payam-e Tus.
- Seyyedeh, Seyyed Jafar (1401 AH), Tawhid dar Nahj al-Balagha, Mashhad, Payam-e Tus.
- Saduq, Mohammad ibn Ali (1378 AH), 'Uyun Akhbar al-Ridha, Tehran, Nashr-e Jahan.
- Saduq, Mohammad ibn Ali (1398 AH), al-Tawhid, Qom, Jame'eh Modarresin.
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (1368), Taliqeh bar al-Hikmah al-Muta'aliyah, Qom, al-Maktabah al-Mustafawiyah.
- Tabarsi, Ahmad ibn Ali (1403 AH), Mashhad, Mortazavi.
- Tusi, Mohammad ibn al-Hasan (1411 AH), Masbah al-Mutahajjid, Beirut, Moasseseh Fiqh al-Shia.
- Ghadardan Qaramalki, Mohammad Hassan (1401 AH), Maktab-e Tafkik va Inkar-e 'Aql-e Zati-ye Ensan, Ghabasat, 105, pp. 5-26.
- Qomi, Qazi Saeed (1415 AH), Sharh Tawhid al-Saduq, Tehran, Vezerat-e Farhang va Ershad-e Eslami.
- Qunawi, Sadr al-Din (1381 AH), I'jaz al-Bayan, Qom, Entesharat-e Daftar-e Tablighat-e Eslami.
- Qaisari, Dawood (1375 AH), Sharh Fusus al-Hikam, Tehran, Sherkat Entesharat-e Ilmi va Farhangi.
- Kulayni, Mohammad ibn Ya'qub (1407 AH), al-Kafi, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Marvarid, Hassanali (1418 AH), Tanbihat hawl al-Mabda' wa al-Ma'ad, Mashhad, Astan Quds Razavi.
- Mulla Sadra (1368 AH), al-Hikmat al-Muta'aliyah, Qom, al-Maktabah al-Mustafawiyah.
- Mulla Sadra (1360), al-Shawahid al-Rububiyah, Tehran, Markaz-e Nashr-e Daneshgahi.
- Maleki Miyanji, Mohammad Baqer (1415 AH), Tawhid al-Imamiyyah, Tehran, Vezerat-e Farhang va Ershad-e Eslami.
- Musavi, Seyyed Mohammad (1382 AH), Ayin va Andisheh, Tehran, Moasseseh Hikmat va Falsafeh.
- Musa ibn Maimun (n.d), Dalalat al-Ha'irin, Cairo, Maktabat al-Thaqafah al-Diniyyah.
- Vakili, Mohammad Hassan (1393), Tarikh va Naqd-e Maktab-e Tafkik, Tehran, Kanun-e Andisheh Javan.



نقد دیدگاه مکتب تفکیک پیرامون تباین حداکثری خدا و مخلوقات

چکیده

دیدگاه تباین خدا و مخلوقات (غیریت وجودی خدا نسبت به موجودات دیگر) در مقابل نظریه وحدت شخصی وجود قرار می‌گیرد که مدعی است مخلوقات تعینات ذات الهی هستند و همه به وجود واحد شخصی موجود هستند. نظریه تباین به دو صورت حداقلی و حداکثری قابل تبیین است. براساس تباین حداقلی، گرچه وجود خداوند غیر از مخلوقات است، اما خداوند و مخلوقات با هم وجوه مشترکی دارند. در مقابل، تباین حداکثری مدعی است که هیچ وجه اشتراکی بین خداوند و مخلوقات وجود ندارد و از این رو نسبت دادن صفاتی نظیر علم، قدرت و... به خداوند به نحو مشترک لفظی است. مدافعین مکتب تفکیک معتقدند نظریه تباین حداکثری از قرآن و روایات اخذ شده است. این مقاله با استفاده از روش تحلیلی انتقادی، ضمن تبیین دیدگاه مکتب تفکیک، نشان خواهد داد که دیدگاه مکتب تفکیک نه تنها برخاسته از آیات و روایات نیست، بلکه مخالف آیات و روایات بوده و نیز با نسبت دادن صفات مختلف ایجابی به خداوند تنافی دارد و مستلزم نفی کمالات الهی است. از منظر قرآن و روایات، گرچه خداوند به لحاظ وجوب وجود و کمال محض بودن، هیچ‌گونه مثل و نظیری ندارد، اما در عین حال این‌طور نیست که هیچ اشتراکی بین خدا و مخلوقات وجود نداشته و نسبت دادن صفات بشری به خداوند به نحو مشترک لفظی باشد.

کلمات کلیدی: مکتب تفکیک، تباین خدا و مخلوقات، وحدت شخصی وجود، سنخیت خدا و مخلوقات.

سید جابر موسوی راد

mousavirad@atu.ac.ir

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه
طباطبائی، تهران، ایران.

○ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۴

○ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۲/۱۱/۲۳

مقدمه

کیفیت ارتباط خدا و مخلوقات یکی از مباحث مهمی است که در طول قرن‌ها بحث‌های گسترده‌ای را میان عرفا و متکلمان و فلاسفه برانگیخته است. نظریه‌ای که عرفای مسلمان از آن دفاع می‌کنند این است که وجود واحد نامتناهی به نام خداوند وجود دارد و مخلوقات وجودی جدای از خداوند ندارند، بلکه به عین وجود خداوند موجودند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۵۹). در مقابل این نظریه، دیدگاه تباین خدا و مخلوقات مطرح می‌شود. این نظریه تأکید دارد که مخلوقات وجودی مغایر با خداوند دارند. تباین خدا و مخلوقات را به دو صورت می‌توان تفسیر کرد که نویسنده برای اشاره به آن‌ها از دو عنوان «تباین حداقلی» و «تباین حداکثری» استفاده می‌کند. توضیح این دو اصطلاح به شرح ذیل است:

الف) مدعای «تباین حداقلی» این است که گرچه مخلوقات وجودی غیر از خداوند دارند (کثرت حقیقی وجود)، اما همه آن‌ها در اصل وجود و صفات کمالی با هم اشتراکاتی دارند. چنان‌که در ادامه روشن می‌شود تباین حداقلی امروزه با نام نظریه «وحدت سنخی بین خدا و مخلوقات» و «تشکیک در وجود» شناخته می‌شود، اما نویسنده ترجیح می‌دهد برای توضیح مدعای خود از عنوان «تباین حداقلی» استفاده نماید، زیرا نظریه سنخیت همراه با برخی نظریات دیگر فلسفی مطرح شده که بررسی هر کدام از آن‌ها نیازمند مجال مفصلی است.

در میان فیلسوفان مسلمان، ملاصدرا با طرح نظریه تشکیک در وجود و اشتراک معنوی بین صفات خدا و صفات بشری از نظریه تباین حداقلی دفاع نمود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ص ۳۵-۳۷)، گرچه بسیاری از عبارات وی با نظریه وحدت شخصی سازگار است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۹۳-۲۹۴) و حتی برخی معتقدند «تشکیک در وجود» دیدگاه متوسط ملاصدرا بوده و دیدگاه نهائی وی همان «وحدت شخصی وجود» است (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۴). عبارات بسیاری از متکلمان مسلمان نیز که صفات ایجابی را به معنای بشری به خداوند نسبت داده‌اند، با این نظریه سازگار است.

ب) مدعای «تباین حداکثری» این است که مخلوقات هیچ اشتراک یا تشابهی با خداوند در وجود یا صفات وجودی ندارند. اندیشمندانی نظیر رجبعلی تبریزی (تبریزی، ۱۳۸۶، ص ۲۹) و قاضی سعید قمی (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۱۰) از این نظریه دفاع نموده‌اند. امروزه مدافعان مکتب تفکیک نیز از این دیدگاه دفاع کرده و معتقدند ظاهر قرآن و روایات بر تباین حداکثری دلالت دارد (مروارید، ۱۴۱۸، ص ۶۸-۷۴)، این مقاله به نقد این نظریه پرداخته و نشان می‌دهد که مفاد آیات و روایات هرگز با تباین حداکثری سازگاری ندارد.

آثاری که تاکنون در زمینه نقد مکتب تفکیک تدوین شده، عمدتاً دیدگاه مکتب تفکیک در رابطه با عقل را مورد نقد قرار داده‌اند (وکیلی، ۱۳۹۳، ۱۶۱-۲۲۲، قدردان قراملکی، ۱۴۰۱) و گرچه برخی از آثار نیز به دیدگاه آنان در ارتباط با تباین خدا و مخلوقات اشاره نموده‌اند (موسوی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۱-۱۸۴؛ ارشادی نیا، ۱۳۸۳، ص ۳۰۰-۳۰۳-۳۰۳)، اما نوآوری این مقاله از این جهت است که تلاش می‌کند ضمن مراجعه و تبیین دقیق دیدگاه مدافعان مکتب تفکیک، با ادله و توضیحاتی جدید نشان دهد که اولاً برخلاف مدعای آنان در مورد التزام به آیات و روایات، دیدگاه ایشان در مورد تباین و همچنین الهیات سلبی با آیات و روایات سازگاری ندارد. ثانیاً تبیین خواهد شد که دیدگاه آنان منجر به نفی کمالات الهی می‌شود و با مبانی خداشناسی دینی کاملاً ناسازگار است. ثالثاً با تفکیک بین تباین حداقلی و حداکثری، تفسیر دقیق‌تری از روایات مرتبط با تباین ارائه گردد.

تبیین تباین حداکثری از منظر مکتب تفکیک

مدافعان مکتب تفکیک در دو مرحله به طرح دیدگاه خود پرداخته‌اند. مرحله اول نفی وحدت شخصی وجود است. در مرحله بعد، ضمن پذیرش کثرت وجود، معتقدند هیچ‌گونه سنخیتی بین وجود خداوند و مخلوقات وجود ندارد.

نفی وحدت شخصی از نگاه مکتب تفکیک

ابتدا لازم است توضیح مختصری راجع به معنای وحدت شخصی وجود ارائه گردد که مورد دفاع عرفاست. دو تقریر اصلی این نظریه عبارت‌انداز:

الف) هستی غیر از واجب تعالی هیچ مصداقی نداشته و هر چه غیر خداست، خیال محض و حباب صرف می‌باشد. این دیدگاه معمولاً به صوفیان جاهل نسبت داده می‌شود.

ب) کثرات وجود حقیقی دارند، اما وجودی افزوده بر خدا ندارند، بلکه با توجه به این که وجود نامتناهی خداوند جایی برای غیر نمی‌گذارند، همه کثرات مظاهر و شوون همان وجود واحد الهی می‌باشند. مانند نفس انسان که در عین وحدت دارای قوای متعددی است. بنابراین به لحاظ وجود، تنها یک موجود تحقق دارد، اما این موجود واحد دارای مظاهر و مراتب متکثری است که همه به عین وجود خدا موجودند (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۴۵۹؛ حسن زاده آملی، ۱۳۶۲، ص ۳۷-۳۹).

تقریر دوم مورد پذیرش عرفاء است. از نگاه ایشان خداوند بدین معنا صرف‌الوجود است که همه جا را فراگرفته و جایی برای غیر باقی نگذاشته است. بنابراین وجودی جز خداوند تحقق ندارد و بقیه اشیاء تجلی همان خداوند هستند. بر این اساس، خداوند مطلق وجود است، نه یکی از انواع وجود (وجود مطلق). هیچ وجود دومی تحقق ندارد، بلکه اساساً ممکن نیست که وجود دومی تحقق داشته باشد؛ زیرا خداوند تمام وجود را فراگرفته و جایی برای غیر نمی‌گذارد. بر این اساس خداوند شامل تمام اشیاء می‌شود، اما این شمول از این باب نیست که کلی شامل جزئیات می‌شود، بلکه بدین جهت است که خداوند تمام اشیاء را فراگرفته و در تمام اشیاء سریان و انبساط دارد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳، ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۷). ذات خداوند دارای تعیین اطلاقی و احاطی است. به این معنا که غیر خدا وجودی تحقق ندارد تا خداوند نسبت به آن تعیین خاصی داشته باشد، بلکه وجود خداوند در تمام اشیاء ساری است. به نحوی که غیر خداوند پرتوهای وجود خداوند هستند و خداوند همه آن‌ها را فراگرفته است (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۱۸).

ایشان معتقدند پس از مقام ذات که مقام اطلاق مقسمی است، خداوند پنج تعیین دارد: الف) تعیین احدی که مقام اطلاق احدیت جمعی و اطلاق است. ب) تعیین واحدی که در آن اسماء و صفات خداوند است. ج) عالم عقول (د) عالم مثال (ه) عالم ماده.

مطابق نظریه عرفاء، سه عالم عقول، مثال و ماده، معلول خداوند نیستند، بلکه تجلی ذات واحد خداوند بوده و خارج از وجود خداوند نمی‌باشند. تفاوت تعیینات وجود با هم در اعتبار و مرتبه است، نه در کثرت وجودی (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۲). از نگاه ایشان، رابطه خدا و خلق همانند رابطه عام و خاص است. انسان‌ها وجودات مقید هستند و به این لحاظ وجود خداوند نیستند (به اصطلاح عرفانی بینونت صفت دارند)، اما وجودی افزوده بر خدا ندارند و اساساً هیچ چیزی خارج از وجود خداوند تحقق ندارد. در یکی از خطبه‌های امیرالمؤمنان، تمایز خداوند و مخلوقات، بینونت در صفات معرفی شده است، نه بینونت عزلی (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱ ص ۲۰۱). در تفسیر این عبارت، نظرات مختلفی وجود دارد. در این میان، عرفای شیعه عدم بینونت عزلی را براساس توضیحات فوق تفسیر می‌نمایند (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۵۷).

مدافعان مکتب تفکیک به شدت با این نظریه مخالفت نموده و آن را مخالف قرآن و روایات می‌دانند. از نگاه ایشان آیات و روایات قرآنی بر این مطلب دلالت دارند که مخلوقات به عین وجود خداوند موجود نیستند، بلکه موجودات غیر از خدا بوده، معلول و مخلوق و نیازمند به خداوند هستند و باید او را بپرستند، در حالی که مطابق نظریه وحدت شخصی وجود، تنها یک

وجود در عالم تحقق دارد و پرستش اشیاء طبیعی هم نوعی پرستش مراتب ذات واحد خداوند به شمار می‌رود (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۹۲). بنابراین نظریه وحدت شخصی وجود مخالف مسلمات دین اسلام است (مروارید، ۱۴۱۸، ص ۷۸-۷۹).

البته در روایات متعددی خداوند به‌عنوان وجودی نامتناهی توصیف شده است (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۳۲)، اما مدافعان مکتب تفکیک معتقدند عدم تناهی خداوند بدین معنا نیست که خداوند شامل تمام موجودات است و جایی برای غیر نمی‌گذارد (مروارید، ۱۴۱۸، ص ۷۲-۷۵).

مدافعین نظریه وحدت شخصی وجود بعضاً به آیاتی تمسک جسته‌اند تا وحدت شخصی وجود را اثبات نمایند. در مقابل، مدافعان مکتب تفکیک به نقد دلالت این آیات بر وحدت شخصی وجود پرداخته‌اند. به‌عنوان مثال در آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵) مراد از نور بودن خداوند، این است که خداوند با خلق موجودات، روشنایی‌بخش آسمان و زمین است، نه به این معنا که خداوند همان وجود سماوات و زمین است. آیه «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶) نشان می‌دهد که خداوند در همه‌جا حضور دارد و هرگز دلالتی بر وحدت شخصی وجود ندارد. آیه «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا» (مجادله: ۷) معیت خداوند با تمام اشیاء به‌جهت حضور در تمام اشیاء را اثبات می‌کند، نه وحدت خداوند با تمام اشیاء. آیاتی نظیر «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳) نیز هیچ‌گونه ظهوری در وحدت شخصی وجود ندارند؛ زیرا ظاهر و باطن بودن خداوند اشاره به حضور خداوند در همه مکان‌ها دارد. اولیت و آخریت نیز به ازلیت و ابدیت خداوند اشاره دارد. از همین رو هم در روایات در تفسیر اولیت و آخریت بیان شده که خداوند به‌نحو ازلی و ابدی بدون هیچ‌گونه تغییری وجود داشته و خواهد داشت (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۱۵). نتیجه این که از نگاه مدافعان مکتب تفکیک هیچ‌کدام از این آیات و روایات، دلالتی بر وحدت شخصی وجود ندارد (تهرانی، ۱۳۹۰، ص ۳۴۸-۳۴۹؛ مروارید، ۱۴۱۸، ق، ص ۸۳-۸۶).

نفی هرگونه سنخیت از منظر مکتب تفکیک

مدافعان مکتب تفکیک بعد از نفی وحدت شخصی وجود، وارد مرحله دوم نظریه خویش شده‌اند که بیان می‌دارد هیچ‌گونه اشتراکی نیز بین خداوند و مخلوقات وجود ندارد. ایشان معتقدند در روایات زیادی نوعی تباین بین خداوند و مخلوقات اثبات شده است. نظیر این روایات:

رسول خدا فرمود: «خداوند از این که مجانس (هم‌جنس) مخلوقات باشد، منزّه است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۴، ص ۳۳۹).

امام باقر فرمود: «خدا از خلقت جدا و مخلوقش از او جداست و هرآنچه نام «شیء» بر او صادق باشد، جز خدا مخلوق است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۲).

امام علی فرمود: «توحید خداوند به‌معنای تمییز خداوند از مخلوقاتش است و حکم تمییز جدایی در صفت است، نه جدایی به‌معنای کناره‌گیری» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۲۵۳).

امام علی فرمود: «هیچ چیز از علم خداوند پنهان نیست. او به‌صورتی می‌داند که مابین تمام چیزهایی است که از صفات [ممکنات] ایجاد کرده است» (صدوق، ۱۳۹۸، ق، ص ۶۹-۷۰).

مدافعان مکتب تفکیک معتقدند از این روایات به دست می‌آید که خداوند و مخلوقات در وجود و صفات کمالی وجود با هم اشتراک ندارند، بلکه هیچ سنخیتی بین خالق و مخلوق وجود ندارد (سیدان، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۶۵؛ سیدان، ۱۴۰۱، ص ۸۷).

زمانی که هیچ‌گونه اشتراکی بین خداوند و مخلوقات برقرار نباشد، دیگر صفات کمالی خداوند نظیر وجود، علم، قدرت و... به همان معنای بشری به خداوند اطلاق نمی‌شود، بلکه تنها به‌نحو مشترک لفظی به خداوند اطلاق می‌گردد. میرزا مهدی اصفهانی صریحاً می‌گوید که صفات کمالی مشترک بین خدا و بشر معنایی مشترک ندارند تا به همان معنا بر خداوند اطلاق شوند، بلکه معنای آنان در هر حقیقت خارجی (خدا و انسان) متفاوت می‌شود (اصفهانی، ۱۳۶۴، ص ۶۰). برخی دیگر از ایشان از طرفی اطلاق صفات کمالی بر خداوند و بشر را به‌نحو مشترک معنوی می‌دانند و از طرف دیگر معتقدند این اشتراک معنوی به معنای اشتراک در سنخ موجودیت و واقعیت خارجی نیست (تهرانی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۱-۲۳۳) که این سخن نوعی تناقض به‌نظر می‌رسد، زیرا پذیرش اشتراک معنوی وجود، به معنای وجود واقعی مشترک (هم‌سنخ) بین خدا و مخلوقات است.

نظریه اشتراک لفظی که توسط بسیاری از مدافعان مکتب تفکیک مورد پذیرش قرار گرفته، دیدگاهی است که پیش از این (در میان اندیشمندان مسلمان) قاضی سعید قمی به شدت از آن دفاع نموده است (قمی، ۱۴۱۵، ق، ج ۳، ص ۱۰۹). از نگاه وی به عنوان نمونه، «علم» در زبان بشری به معنای دانستن و معرفت نسبت به اشیاء به کار می‌رود، اما نسبت دادن علم به خداوند معنایی دیگر غیر از دانستن و معرفت نسبت به اشیاء است. قاضی سعید معتقد است حمل صفات بشری (مثل علم، قدرت و...) بر خداوند مستلزم این است که خداوند ذاتیات مشترک با بشر داشته باشد و لازمه اشتراک ذاتی، ترکیب خداوند با این اشیاء است که خداوند منزله از آن است (قمی، ۱۴۱۵، ق، ج ۳، ص ۱۱۱). وی معتقد است این که صفاتی مشترک با مخلوقات را به خداوند نسبت می‌دهیم، به معنای وجود اشتراک یا شباهت بین خدا و مخلوقات نیست، بلکه این صفات اثری از صفات خداوند هستند، ولی هیچ اشتراکی با صفات الهی ندارند. همان‌طور که لفظ «عین» در زبان عربی بر اشیاء مختلفی اطلاق می‌شود که هر کدام معنایی متفاوت از دیگری دارد، صفات مشترک بین خداوند و بشر هم با هم اشتراکی ندارند، بلکه چون خداوند به ما امر نموده که این صفات را به خداوند نسبت دهیم، این کار را انجام می‌دهیم. علم یا قدرت انسانی، اثر علم و قدرت الهی است، اما به لحاظ وجودی و معنایی با آن هیچ اشتراکی ندارد (قمی، ۱۴۱۵، ق، ج ۳، ص ۱۲۷-۱۲۵).

قاضی سعید معتقد است این نظریه از آیات و روایات به دست می‌آید و قبل از طرح نظریات کلامی، این نظریه در بین اصحاب ائمه شایع بوده است (قمی، ۱۴۱۵، ق، ج ۳، ص ۱۱۰). دیدگاه متکلمانی مانند شیخ صدوق نیز از این جهت که قائل به الهیات سلبی شده‌اند (صدوق، ۱۴۱۴، ص ۲۷)، نزدیک به این نظریه است. این نظریه توسط فیلسوفانی نظیر رجبعلی تبریزی (تبریزی، ۱۳۸۶، ص ۲۹) نیز دفاع شده است و امروزه مدافعان مکتب تفکیک ضمن دفاع از آن، معتقدند لازمه این نظریه تعطیل شناخت خداوند نیست، زیرا خداوند را می‌توان از طریق فعلش شناخت و لزومی ندارد خداوند را با اطلاق اسامی به معنای عامشان (یعنی مثلاً علم به همان معنای متعارف دانستن اشیاء) بشناسیم (ملکی میانجی، ۱۴۱۵، ص ۷۰).

نقد تباین حداکثری

از نگاه نگارنده، نظریه تباین حداکثری نه تنها از آیات و روایات استفاده نمی‌شود، بلکه در تقابل کامل با آیات و روایات است. چنان که در ادامه روشن می‌شود نظریه تباین حداکثری با مشکلات و محذورات عقلی فراوانی مواجه است که در ادامه بررسی می‌شود.

مشکل انکار صفات کمالی خداوند

مفاهیمی نظیر وجود، علم و قدرت به همان معنایی که در مورد خلق به کار می‌رود، در مورد خداوند هم به کار می‌رود و لازمه این اشتراک معنوی، هم‌سنخی این امور در خدا و خلق است. اگر چنان که قاضی سعید قمی می‌گوید و مدافعان مکتب

تفکیک نیز پذیرفته‌اند (اصفهانی، ۱۳۶۴، ص ۶۰؛ ملکی میانجی، ۱۴۱۵، ص ۷۰)، این صفات به معنایی دیگر به صورت مشترک لفظی به کار رود، دو مشکل اساسی مطرح می‌شود:

الف) این مفاهیم تبدیل به واژگانی بی‌معنا می‌شوند که مراد از آن‌ها روشن نیست. اگر مقصود از وجود، علم و قدرت در مورد خداوند معنایی دیگر است، آن معنا چیست؟ اگر آن معنا روشن نباشد، صفات خداوند بی‌معنا می‌گردند.

ممکن است گفته شود لازمه این که ما معنای چیزی را ندانیم این نیست که آن چیز بی‌معنا است.

در پاسخ می‌توان گفت سخن در مورد انتساب صفات کمالی توسط بشر به خداوند است. بنابراین اگر انسان نتواند این صفات کمالی را به معنایی خاص به خداوند نسبت دهد، نسبت دادن این صفات به خداوند توسط انسان بی‌معنا می‌گردد.

ب) لازمه این نظریه نفی تمام صفات کمالی خداوند است، زیرا این صفات به معنای بشری (مثلاً علم به معنای دانستن یا قدرت به معنای توانایی انجام کار)، صفت کمالی محسوب می‌شوند و به معنای دیگر، دلالتی بر کمال یا نقص ندارند، زیرا نسبت دادن کمال یا نقص به یک صفت توسط انسان، مبتنی بر این است که انسان بتواند معنای کمالی آن را درک کند، اما اگر انسان نتواند معنای صفتی را درک کند، نمی‌تواند آن را کمال یا نقص بداند.

مفاهیمی نظیر وجود، شیئیت، علم و قدرت اگر به همان معنایی که در مورد خلق به کار می‌رود، در مورد خداوند هم به کار رود، لازمه این سخن هم‌سنخی این امور در خدا و خلق است و اگر به معنایی دیگر به کار رود، لازمه‌اش عدم امکان انتساب این صفات کمالی به ذات الهی است.

حتی می‌توان گفت گرچه هیچ‌کدام از مدافعان این نظریه به این لازمه باور ندارند، اما به لحاظ عقلی لازمه این دیدگاه انکار خدای کامل مطلق ادیان ابراهیمی است؛ زیرا ویژگی خداوند این است که وجودی ضروری و مطلق است، در حالی که طبق تباین حداکثری، نه وجود و نه صفات کمالی را به معنای مصطلح هرگز نمی‌توان به خداوند نسبت داد. صفاتی مثل علم، قدرت، حیات و... به همان معنای بشری (با حذف نواقص امکانی) نشان کمال یک موجود هستند و انکار چنین معنایی، به معنای انکار تمام کمالات الهی و بلکه وجود الهی است. به عبارت دیگر، خدایی که ادیان ابراهیمی مورد پرستش قرار می‌دهند، خدایی است که تمام صفات کمالی را به نحو اعلی و اشرف دارا است. اما براساس اشتراک لفظی، انسان درکی از صفات الهی ندارد و در نتیجه نمی‌تواند صفات خداوند را کامل بداند. کامل دانستن یک صفت فرع بر فهم معنای آن است و بدون تصور معنای آن، نسبت دادن کمال یا نقص به صفاتی که انسان درکی از آن ندارد ممکن نیست. بنابراین براساس اشتراک لفظی، نمی‌توان هیچ صفت کمالی را به خداوند نسبت داد.

نتیجه این که چنان که در ادامه روشن می‌شود، در روایات تاکید شده گرچه خداوند شبیه بشر نیست (زیرا واجب‌الوجود هیچ نظیر و شبیهی ندارد)، اما شیئیت و وجود را نباید از خداوند نفی کرد، زیرا لازمه نفی شیئیت و وجود از خداوند (به معنای بشری)، انکار ذات الهی است.

چاره‌جویی الهیات سلبی و مشکلات آن

ممکن است برای رفع محذور نفی صفات کمالی خداوند، از نظریه الهیات سلبی استفاده شود. الهیات سلبی نظریه‌ای است که توسط برخی فیلسوفان یونانی (نظیر فلوطین)، یهودی (نظیر موسی بن میمون) و مسلمان (نظیر قاضی سعید قمی) مطرح شده است. مدعای این نظریه این است که گرچه نمی‌توان صفات کمالی را به نحو ایجابی به خداوند نسبت داد، اما می‌توان صفات مربوط به نقص را از خداوند سلب نمود. به عنوان مثال گرچه نمی‌توان گفت «خدا عالم است»، اما می‌توان گفت «خدا جاهل نیست». نسبت دادن صفات ایجابی به خداوند مستلزم این است که به جزئی از خداوند اشاره شود، در

حالی که خداوند فاقد جزء و ترکیب است، اما می‌توان به خداوند صفات سلبی را نسبت داد (ابن میمون، بی‌تا، ص ۱۳۶-۱۴۰). عبارات مدافعان الهیات سلبی نشان می‌دهند گرچه مدعای ایشان، سلب هرگونه حکم از ذات الهی است (قاضی سعید قمی، ۱۳۷۳، ج ۱ ص ۱۳۸)، اما ایشان براساس روایاتی که نقائص را از خداوند نفی می‌کند، حکم به سلب نقائص از ذات الهی می‌نمایند. ایشان گرچه هرگونه حکمی که خدا را توصیف کند نفی می‌کنند (سلب حکم)، اما حکم سلبی را ممکن می‌دانند؛ زیرا از نگاه ایشان حکم سلبی خداوند را توصیف نمی‌کند، بلکه تنها نقص را سلب می‌کند (قاضی سعید قمی، ۱۳۷۳، ج ۱ ص ۱۱۶).

ولی این نظریه قابل قبول نیست. در نقد الهیات سلبی دلایل زیر را می‌توان ارائه داد:

- ۱) عبارات سلبی نظیر «خدا جاهل نیست» هم به لحاظ وجودشناختی و هم به لحاظ معرفت‌شناختی با «خدا عالم است» تلازم دارد. به لحاظ وجودشناختی، اگر خداوند جاهل نباشد، این بدین معنا است که خداوند عالم است. اساساً هیچ تمایزی در واقع بین سلبِ نقص (سلب جهل) و نسبت دادنِ کمال (کمال علم) وجود ندارد و پذیرش یک طرف (سلب جهل) و انکار طرف مقابل (کمال علم) بی‌معنا به نظر می‌رسد. به لحاظ معرفت‌شناختی نیز هرگونه معرفتِ سلبی ملازم با معرفتِ ایجابی است. اگر بتوان صفاتِ نقص را از خداوند سلب کرد، باید بتوان صفات ایجابی را هم به خداوند نسبت داد. تفکیک بین صفات ایجابی و سلبی بی‌معنا است. حتی براساس تلازم این دو با یکدیگر می‌توان گفت پذیرش «عدم ناتوانی خدا» و انکار «فهم ما از توانا بودن خدا» نوعی تناقض‌گویی به نظر می‌رسد.
- البته باید توجه کرد تلازم بین معرفت سلبی و ایجابی تنها در مورد مفاهیم متقابل (مثل تلازم بین عدم جهل با علم یا تلازم بین عدم عجز با قدرت) مطرح است، نه تمام مفاهیم.
- ۲) یکی از اموری که در روایات زیادی مورد تأکید قرار گرفته (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۳۹) و مدافعان مکتب تفکیک نیز بر آن تأکید دارند، «معرفت فطری» است. مدافعان مکتب تفکیک معتقدند منظور از معرفت فطری شناختی است که بدون حواس و علوم عادی و استدلالات عقلی به دست می‌آید و حقیقتی وجدانی و یافتنی است که درون تمام انسان‌ها (مومن و کافر) وجود دارد (مروراید، ۱۴۱۸، ص ۹۹-۱۰۰). فارغ از مباحث فلسفی که راجع به معرفت فطری وجود دارد، براساس این نوع معرفت که مورد قبول مدافعان مکتب تفکیک است، انسان صفات ایجابی را بدون بازگردان آن‌ها به صفات سلبی به خداوند نسبت می‌دهد.
- ۳) در آیات و روایات اسلامی نیز صفات ایجابی فراوانی به خداوند نسبت داده شده که همه حاکی از نفی نظریه الهیات سلبی است. بازگرداندن این صفات ایجابی به صفات سلبی، خلاف ظاهر این روایات است.
- ۴) در روایات زیادی خداوند به «شیئیت» متصف شده است و این روایات نیز دلالت بر این دارد که مفاهیمی نظیر شیئیت که به همان معنای وجود داشتن است، به همان معنای بشری به خداوند اطلاق می‌شود. از منظر الهیات سلبی خداوند به امور وجودی، نظیر «شیئیت» متصف نمی‌شود. درحالی که این الفاظ در قرآن و روایات وارد شده‌اند و حمل الفاظی نظیر شیئیت بر معنایی مجازی، نوعی تأویل بی‌سبب بوده و با ظواهر روایات ناسازگار است.

مدافعین الهیات سلبی تلاش نموده‌اند برخی تعابیر روایی را دلیل بر دیدگاه خویش قلمداد کنند، درحالی که بررسی جامع آیات و روایات و توجه به قرائن موجود در روایات، الهیات سلبی را نفی می‌کند. در این رابطه به چند نمونه از روایات اشاره می‌شود:

«شخصی نزد امام صادق گفت: خداوند بزرگ‌تر است. امام فرمود: خداوند از چه چیزی بزرگ‌تر است؟ وی گفت: خداوند از هر چیزی بزرگ‌تر است. امام صادق فرمود: برای خداوند حدی معین کردی. راوی گفت: پس چه بگویم؟ امام فرمود: خداوند بزرگ‌تر از این است که توصیف شود» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۱۷).

از سیاق این روایت هرگز به دست نمی‌آید که خداوند به هیچ‌کدام از صفات بشری متصف نمی‌شود، بلکه قید «معین کردن حد» نشان می‌دهد منظور نفی هرگونه توصیفی از بزرگی خداوند است که مستلزم حد زدن ذات الهی گردد. در برخی ادعیه و روایات صفات ایجابی همراه با صفات سلبی معرفی شده‌اند. به‌عنوان نمونه خداوند بدین نحو توصیف گردید که «يَا مُتَّسِلًا بِلَا ضَعْفٍ مِّنْ سُلْطَانِهِ» (طوسی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۵۱۷). به‌نظر می‌رسد این روایات هرگز به‌معنای پذیرش الهیات سلبی (نفی انتساب صفات ایجابی به خداوند) نیست، بلکه از آن‌ها استفاده می‌شود که خداوند هم به صفات ایجابی (سلطه و قدرت) و هم به صفات سلبی (نفی ضعف) متصف می‌شود و هر دو به یک معنا هستند. درواقع این روایات دلیل بر نفی الهیات سلبی هستند، نه اثبات الهی سلبی؛ زیرا اثبات می‌نمایند که بین سلب و ایجاب تلازم مفهومی برقرار است و هر دو باید در کنار هم مورد پذیرش قرار بگیرند. پذیرش سلب و عدم قبول ایجاب، نوعی تناقض درونی را به همراه دارد.

امام علی می‌فرماید: «کمال توحید نفی صفات از خداوند است؛ زیرا هر صفتی گواهی می‌دهد که غیر از موصوف است و هر موصوفی گواهی می‌دهد که غیر از صفت است» (سید رضی، ۱۴۱۴، خطبه ۱).

این روایت نیز دلالت بر الهیات سلبی ندارد؛ زیرا اولاً اگر قرار به نفی صفات از خداوند باشد، لازم می‌آید که هیچ صفت سلبی را هم نتوان به خداوند نسبت داد؛ زیرا گرچه در الهیات سلبی، نفی صورت می‌گیرد نه اثبات، اما به‌هرصورت نوعی نفی نسبت به ذات الهی صورت می‌گیرد و اگر کسی قائل به نفی صفات شود، باید هیچ‌گونه صفتی (ایجابی یا سلبی) را نتواند به خداوند نسبت دهد. ثانیاً در متن نهج‌البلاغه صفات زیادی نظیر بخشنده بودن، دارای فضل بودن، توانا بودن و... (سید رضی، ۱۴۱۴، خطبه ۸۳) به خداوند به‌نحو ایجابی نسبت داده شده است. بنابراین امام علی درصدد نفی مطلق صفات ایجابی از خداوند نیست، بلکه به قرینه ادامه حدیث روشن می‌شود که منظور نفی صفات زائد بر ذات است که حقیقتی غیر از موصوف داشته و موجب ترکیب و تجزیه در ذات الهی می‌گردند. لذا از مجموع عبارات نهج‌البلاغه به‌روشنی به دست می‌آید که انسان توانایی شناخت اجمالی و ایجابی ذات الهی را دارد (لم یحجبها عن واجب معرفته؛ سید رضی، ۱۴۱۴، خطبه ۴۹) گرچه عقل محدود انسان نمی‌تواند صفات الهی را محدود نماید (لم یطلع العقول علی تحدید معرفته؛ سید رضی، ۱۴۱۴، خطبه ۴۹) و به کنه ذات الهی برسد (فَلَسْنَا نَعْلَمُ كُنْهَ عَظَمَتِكَ إِلَّا أَنَّا نَعْلَمُ أَنَّكَ حَيٌّ قَيُّومٌ؛ سید رضی، ۱۴۱۴، خطبه ۱۶۰). به‌نظر می‌رسد برخورد گزینشی مدافعین الهیات سلبی با روایت سبب شده به شناخت دقیق معنانشاسی صفات الهی نائل نگردند.

خلط معنای تباین در روایات با معنای فلسفی آن

چنان‌چه در مباحث قبلی توضیح داده شد، در روایات زیادی لفظ تباین نسبت به خداوند و مخلوقات به کار رفته است، اما به‌نظر می‌رسد هیچ‌کدام از این روایات دلیل بر تباین حداکثری نیست، بلکه این روایات بیش از تباین حداقلی را اثبات نمی‌کنند. خداوند واجب‌الوجود و بی‌نیاز محض است. درحالی‌که موجودات ممکن و محدود و ناقص هستند. واضح است که هیچ مثل و نظیر و شبیهی برای واجب‌الوجود وجود ندارد و بلکه امکان ندارد وجود داشته باشد؛ زیرا به‌لحاظ عقلی ممکن نیست واجب‌الوجود دوتا باشد، اما این امور نافی وجود وجوه اشتراکی بین خدا و مخلوقات نیستند.

امروزه گرچه اصطلاح تباین را معمولاً برای اشاره به تباین حداکثری به کار می‌برند، اما حمل الفاظ قرآن بر معانی جدید درست نیست. برای فهم قرآن باید بررسی نمود که این واژگان در زمان نزول قرآن به چه معنایی به کار رفته‌اند، نه این‌که معنای جدیدی که توسط جریانی فلسفی یا کلامی به کار رفته، بر قرآن تحمیل شود.^۱ اکنون با این مقدمه این سوال مطرح

۱. شایان ذکر است نظریه‌ای تحت عنوان «وضع الفاظ برای ارواح معانی» وجود دارد که براساس آن الفاظ قرآنی برای ارواح معانی وضع شده است، نه مصداقی خاص. نکته‌ای که در متن مقاله بیان شد، نافی نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» نیست، زیرا مدافعان این نظریه نیز هرگز نمی‌گویند که

می‌شود که مراد از تباین در اصطلاح قرآن و روایات چیست؟ با ملاحظه ادله دانشمندان علم لغت چنین به دست می‌آید که ایشان تباین را به معنای انفصال و جدایی دانسته‌اند (المفردات، ج ۱، ص ۱۵۶). این معنای لغوی، در مورد رابطه خدا و مخلوقات ممکن است به دو صورت تفسیر شود^۱:

الف) تفسیر اول این است که خداوند به نحوی جدای از خلق است که هیچ اشتراکی بین صفات خداوند و صفات بشری وجود ندارد (تباین حداکثری).

ب) تفسیر دوم این است که خداوند گرچه به لحاظ وجوب وجود و اطلاق صفات کمالی کاملاً جدای از بشر بوده و با آن‌ها متفاوت است، اما به لحاظ اصل وجود و صفات وجودی با بشر اشتراک دارد (تباین حداقلی). در این تفسیر تفاوت (عدم شباهت) خداوند و صفات وی با بشر در این امر است که صفات خداوند هیچ‌گونه محدودیتی ندارد و واجب‌الوجود است، اما صفات بشری ناقص و ممکن هستند.

مدافعی نظریه تباین حداکثری مدعی هستند که مراد قرآن و روایات از نظریه تباین، تفسیر اول است. در حالی که واژه تباین هیچ‌گونه ظهوری در معنای اول یا دوم ندارد. معنای لغوی تباین صرفاً جدایی خالق و مخلوق را می‌رساند اما این که نحوه جدایی خالق و مخلوقات طبق تفسیر اول است یا دوم، مسئله‌ای است که هیچ‌گونه شاهد لغوی و زبانی به نفع آن وجود ندارد. معنایی که در عصر نزول از واژه تباین وجود داشته، معنای لغوی آن (جدایی و انفصال) است، اما این که این جدایی و انفصال به نحو حداکثری است یا حداقلی، باید به کمک ادله دیگری روشن شود و کلمه «تباین» در روایات، دلالتی بر هیچ‌کدام ندارد.

به نظر می‌رسد در این جا مدافعی نظریه تباین، معنای اصطلاحی مورد نظرشان را بر روایات اسلامی تحمیل نموده‌اند و این نوعی تفسیر به رأی است. روایات فوق نشان می‌دهد چون خدا واجب‌الوجود و نامتناهی است، متفاوت و مغایر با وجود ممکنات است و لذا خداوند هیچ مثل و نظیری ندارد. به همین نحو، علم یا قدرت و سایر صفات کمالی با کیفیت خاص بشری، به خدا قابل انتساب نیستند، اما اصل آن‌ها با قید تجرد از کیفیت جسمانی به خداوند قابل انتساب هستند. صفات بشری، ممکن و ناقص هستند و واضح است که واجب‌الوجود ممکن نیست این صفات ممکن و ناقص را دارا باشد و شبیه ممکنات باشد (اثبات تباین حداقلی)، اما این امر مانع از این نیست که این صفات را به صورت پیراسته از صفات ناقص به خداوند نسبت دهیم. در این صورت علم خداوند (به عنوان نمونه) به همان معنای علم بشری است و به لحاظ وجودشناختی نیز اصل علم الهی سخی متفاوت از علوم بشری نیست، اما این علم کیفیتی متفاوت دارد و همراه با ویژگی‌های ناقص و امکانی نیست.

۱. اگر سال‌ها یا قرن‌ها بعد از نزول قرآن، لفظی به معنایی خاص به کار رفت، باید قرآن را براساس معنای متأخر تفسیر کنیم. به عنوان نمونه لفظ «شیعه» در قرآن به معنای لغوی به کار رفته (قصص: ۱۵؛ صافات: ۸۳-۸۴؛ روم: ۳۲) و ربطی به معنای اصطلاحی آن (مذهب تشیع) ندارد، به همین نحو لفظ «تباین» در قرآن به معنای لغوی به کار رفته و ربطی به معنای اصطلاحی آن در فلسفه یا عرفان ندارد.

۲. شایان ذکر است که می‌توان تفسیر سوم هم بر مبنای دیدگاه عرفا ارائه داد که براساس آن صرفاً نوعی بینونت در صفات بین خدا و مخلوقات برقرار است، گرچه مخلوقات به عین ذات خداوند تحقق دارند. با توضیحاتی که در بخش برگزیده ارائه می‌شود، نقدهایی نسبت به این دیدگاه نیز ارائه خواهد شد، اما با توجه به این که محور اصلی این مقاله نقد دیدگاه مکتب تفکیک در رابطه با تباین حداکثری است، این مسئله به تفصیل در مقاله مورد بررسی قرار نمی‌گیرد.

دیدگاه برگزیده پیرامون تباین حداقلی بین خدا و مخلوقات (تشکیک در وجود با پذیرش کثرت حقیقی)

چنانچه از عبارات و تصریحات عرفا به دست می‌آید، ایشان معتقدند خداوند در اشیاء تجلی نموده و عین تمام این اشیاء است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۵۹؛ ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲ ص ۱۸۹؛ جامی، ۱۳۸۳، ص ۶۸). براین اساس این اشکال مطرح می‌شود که در آیات و روایاتی که نقل گردید، نوعی تباین حداقلی (تمایز وجودی بین خدا و مخلوقات) مورد پذیرش قرار گرفته است. آیات قرآنی بر این امر دلالت دارند که مخلوقات به عین وجود خداوند موجود نیستند، بلکه وجودی غیر از خدا دارند که ممکن و ضعیف بوده و امکان نابودی آن وجود دارد، در حالی که اگر موجودات به عین وجود خداوند موجود باشند، باید وجودی جز وجود ضروری خداوند تحقق نمی‌داشت. همچنین اگر انسان به عین ذات الهی موجود باشد، پرستش هر کدام از مراتب وجود، پرستش همان وجود واحد الهی محسوب می‌شود. درحالی که این آیات قرآنی نشان می‌دهد که انسان‌ها باید خداوند را پرستند. با پذیرش نظریه وحدت شخصی، عابد و معبود مراتب ذات واحدی می‌شوند، در حالی که لازمه پرستش، تغایر وجودی خالق و مخلوق است.

اما در عین حال دیدگاه مکتب تفکیک درمورد نفی هرگونه سنخیت بین خداوند و مخلوقات با اصول عقلی و دینی سازگاری ندارد. وجه اشتراک خدا و مخلوقات در این است که خداوند به همان معنایی که بندگان دارای وجود و صفات کمالی هستند، دارای این صفات است، اما وجه تمایز در این است که این صفات در انسان‌ها به صورت محدود، امکانی و ناقص وجود دارند، اما در خداوند این صفات به صورت مطلق، ضروری و کامل تحقق دارند. این اشتراک بین خدا و مخلوقات از آیات و روایات زیادی برداشت می‌شود. در آیات زیادی خداوند به صفاتی نظیر علم (شعراء: ۲۲۰) و قدرت (انعام: ۶۵) متصف شده است. در این آیات هرگز علم و قدرت به معنایی جدید به کار گرفته نشده، بلکه ظهور این آیات در این است که خداوند به همان معنای بشری عالم و قادر است، گرچه مصداق علم و قدرت خداوند مطلق و بی‌نهایت است.

علاوه بر این که در روایات زیادی خداوند به شیء بودن توصیف شده است و مراد از شیء بودن همان وجود و تحقق داشتن است. این روایات نشان می‌دهد خداوند همانند بشر دارای وجود است، گرچه کیفیت وجود و شیئیت خداوند با بندگان تمایز دارد. (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۰۴ و ۱۰۵). معنایی که به روشنی از این روایات فهمیده می‌شود این است که نمی‌توان گفت خداوند وجود و شیئیت (به معنای متعارف) ندارد، زیرا لازمه نفی این وجه اشتراک، نفی وجود خداوند است. بلکه باید گفت خداوند وجود و شیئیت دارد، اما وجود خداوند شبیه موجودات ممکن و ناقص نیست. درواقع این روایات در عین تصریح به عدم شباهت ممکنات با واجب، تصریح می‌کند که خداوند همانند بشر دارای وجود و شیئیت است. روشن است که مراد از نفی شباهت خدا و مخلوقات در این روایات، نفی هرگونه اشتراک در وجود و صفات وجود بین خدا و مخلوقات نیست، زیرا اگر مقصود آن می‌بود، دیگر خداوند شیء دانسته نمی‌شد، بلکه مقصود این است که خداوند به لحاظ وجود و صفات وجودی دارای اشتراک با بشر است (شیء است)، اما این اشتراک به معنای تشبیه وجود ضروری خداوند به ممکنات نیست.

چنان که گذشت نظریه تباین حداقلی را می‌توان به ملاصدرا (به لحاظ نظریه متوسط وی) نسبت داد. همچنین می‌توان اکثر متکلمان مسلمان را طرفدار نظریه تباین حداقلی دانست؛ زیرا چنان که از توضیحات قبلی روشن شد، لازمه تباین حداکثری اشتراک لفظی صفات خدا و بشری است. درحالی که ظاهر عبارات اکثر متکلمان نشان می‌دهد که ایشان معنای صفات الهی را مغایر با معنای صفات بشری نمی‌دانند و صفات ایجابی فراوانی را به خداوند (بدون اشتراک لفظی) نسبت می‌دهند، گرچه به لحاظ مصداقی خداوند را واجب‌الوجود و کامل محض دانسته و معتقدند هیچ کدام از موجودات ضعیف و ناقص، مثل و نظیر خداوند نیستند.

نتیجه گیری

ظهور آیات و روایات متعددی که در مورد ارتباط خداوند و مخلوقات است، نشان می‌دهد دیدگاه مکتب تفکیک در مورد نفی هرگونه سنخیت و اشتراک بین خدا و مخلوقات هرگز قابل قبول نیست. اگر نظریه تباین به صورت حداکثری تفسیر شود لازم می‌آید بتوانیم صفات کمالی و بلکه اصل وجود را به خداوند نسبت دهیم و این با کمال الهی در تنافی است. علاوه بر این که آیات و روایات متعددی نیز وجود دارند که نوعی سنخیت بین خدا و مخلوقات را اثبات می‌کنند. بنابراین برخلاف ادعای مدافعان مکتب تفکیک، نظریه آن‌ها در مورد تباین حداکثری با آیات و روایات سازگاری ندارد.

نظریه الهیات سلبی نیز به این جهت که بی‌معنا و بلکه حاوی تناقض درونی است، نمی‌تواند در دفاع از نظریه تباین حداکثری استفاده نشود. علاوه بر این که به لحاظ نقلی نیز در آیات قرآن و روایات، خداوند به صفات ایجابی متعددی توصیف شده و در روایات خداوند «شیء» دانسته شده است.

از سوی دیگر دیدگاه وحدت شخصی وجود نیز از این جهت که تجلیات خداوند را عین وجود خداوند می‌داند با آیات و روایات ناسازگاری دارد. بنابراین به نظر می‌رسد دیدگاهی که با ملاحظه دلایل عقلی و نقلی قابل پذیرش است، از طرفی نفی وحدت شخصی عرفاء و از طرف دیگر نفی تباین حداکثری بین خدا و مخلوقات است. این دیدگاه همان دیدگاه سنخیت بین خدا و مخلوقات به همراه پذیرش کثرت حقیقی وجود است که برای توضیح آن در این مقاله از عنوان «تباین حداقلی» استفاده گردید.

منابع

- قرآن کریم
- نهج البلاغه، صبحی صالح، قم، هجرت.
- ابن ترکه، (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تهران، انجمن فلسفه ایران.
- ابن عربی، (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تهران، الزهراء.
- ابن عربی، (۱۹۴۶)، فصوص الحکم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
- ابن عربی، (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، بیروت، دارالصادر.
- ارشادی‌نیا، محمد رضا، (۱۳۸۶)، از مدرسه معارف تا انجمن حجتیه و مکتب تفکیک، قم، بوستان کتاب
- اصفهانی، میرزاهمدی، (۱۳۶۴)، ابواب الهدی، مشهد، نشر یزدی.
- تهرانی، میرزا جواد، (۱۳۹۰)، عارف و صوفی چه می‌گویند؟، تهران، آفاق.
- تبریزی، رجبعلی، (۱۳۸۶)، الاصل الاصل، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- جامی، عبدالرحمن، (۱۳۸۳)، اشعه اللمعات، قم، بوستان کتاب.
- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۶۲)، رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، انتشارات فجر.
- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۸)، ممد الهمم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- راغب اصفهانی، (۱۴۰۴ ق)، المفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر کتاب.
- سیدان، سید جعفر، (۱۴۰۰)، حکمت وحیانی، مشهد، پیام طوس.
- سیدان، سید جعفر، (۱۴۰۱)، توحید در نهج البلاغه، مشهد، پیام طوس.
- صدوق، محمد بن علی، (۱۳۷۸)، عیون اخبار الرضا، تهران، نشر جهان.
- صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۸ ق)، التوحید، قم، جامعه مدرسین.
- صدوق، محمد بن علی، (۱۴۱۴)، الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۶۸)، تعلیقه بر الحکمه المتعالیه، قم، المکتبه المصطفوی.
- طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳)، مشهد، مرتضی.
- طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۱۱ ق)، مصباح المتجهد، بیروت، موسسه فقه الشیعه.
- قدردان قراملکی، محمد حسن، (۱۴۰۱)، مکتب تفکیک و انکار عقل ذاتی انسان، قیسات، ۱۰۵، ص ۵-۲۶.
- قمی، قاضی سعید، (۱۴۱۵)، شرح توحید الصدوق، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قونوی، صدر الدین، (۱۳۸۱)، اعجاز البیان، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

- قیصری، داوود، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۰۷)، الکافی، تهران، دارالکتب اسلامی.
- مروارید، حسنعلی، (۱۴۱۸)، تنبیهات حول المبدأ و المعاد، مشهد، آستان قدس رضوی.
- ملاصدرا، (۱۳۶۸)، الحکمه المتعالیه، قم، المکتبه المصطفوی.
- ملاصدرا، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ملکی میانجی، محمدباقر، (۱۴۱۵ ق)، توحید الامامیه، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- موسوی، سیدمحمد، (۱۳۸۲)، آیین و اندیشه، تهران، موسسه حکمت و فلسفه.
- موسی‌بن‌میمون، (بی‌تا)، دلالة الحائرين، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیه.
- وکیلی، محمدحسن، (۱۳۹۳)، تاریخ و نقد مکتب تفکیک، تهران، کانون اندیشه جوان.

