

سخن گفتن از خدا بر مبنای اشتراک معنوی و تشکیک وجودی با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی*

اکبر قربانی^۱

چکیده:

در پاسخ به این پرسش مهم که آیا می‌توان با زبانی محدود و بشری، از خدایی نامحدود و متعالی سخن گفت؟ دیدگاهها و نظریات گوناگونی مطرح شده است. بنا بر دیدگاهی که با نظر به مبانی حکمت متعالیه‌ی ملاصدرا، می‌توان آن را نظریه‌ی «اشتراک معنوی و تشکیک وجودی» نامید، با توجه به اینکه خدا کامل مطلق و قائم بالذات است، اولاً معنای اتصاف او به صفات کمال این است که خداوند تمامی کمالات وجودی را به کاملترین نحو داراست و صفات سلبیه نیز چیزی جز سلب نقص، یا همان اثبات کمال، نیست و ثانیاً این صفات کمالیه عین یکدیگر و عین ذات الهی دانسته می‌شود و با توجه به «وحدت تشکیکی حقیقت وجود»، اشتراک معنوی صفات الهی با صفات انسانی مستلزم اشتراک مصداقی خدا و انسان و افتادن در ورطه‌ی تشبیه نیست. علامه طباطبایی نخست با توجه به تلقی انسان‌وارانگاران‌هی انسان از خدا، مفاهیم دینی را جامع میان نفی و اثبات دانسته و با تکیه بر روایات، بر دیدگاه اثبات بلا تشبیه، تأکید نموده است. آنگاه به عنوان یک فیلسوف پیرو مکتب حکمت متعالیه و به تبع صدرالمتهلین، با تکیه بر «اشتراک معنوی مفهوم وجود» و «تشکیک حقیقت اصیل وجود» و «تفکیک مقام معنا از مقام مصداق» و با توجه به مراتب معنا و کاربرد الفاظ، بر اشتراک اصل معنای صفاتی همچون علم و قدرت و حیات و ... در انسان و خدا تأکید کرده و انحصار معنا در مرتبه‌ی مادی و جسمانی را نادرست دانسته است. هرچند در نظریه‌ی علامه نیز نوعی تمایل به روش سلبی دیده می‌شود و معنای ایجابی مشترک میان صفات خدا و صفات انسان، به روشنی بیان نشده است.

واژگان کلیدی:

زبان دین، صفات خدا، تشبیه، تنزیه، کمال مطلق، اشتراک معنوی، تشکیک وجودی.

* - این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی با عنوان «بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در باب سخن گفتن از خدا» است که با پشتیبانی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اردستان، انجام شده است و در اینجا از معاونت محترم پژوهشی آن دانشگاه سپاسگزاری می‌شود.

۱ - عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اردستان.

طرح مسأله:

بررسی و کشف ظرفیتها و توانمندیهای فلسفهای اسلامی و شایستگی آن برای پاسخگویی به مسائل و معضلات فلسفی، به ویژه در عصر جهانی شدن، که حجم گسترده-ای از مفاهیم و اندیشه‌ها و نظریات فلسفی قدیم و جدید از راههای گوناگون پیش روی انسان قرار می‌گیرد، اهمیت بسزایی دارد.

توصیف خداوند و معناشناسی صفات الهی همواره مورد توجه فیلسوفان و الهی‌دانان بوده است. البته تصورات گوناگون در باب خداوند - که می‌تواند ناشی از اسطوره‌ها، تجربیات دینی، کشف و شهودهای عرفانی، عبادات، نیایشها و مناسک دینی، و سخنان قدیسان و معلمان دینی و مذهبی و... باشد- یکسان نبوده، اختلافاتی با یکدیگر دارند، اما در عین حال می‌توان هسته‌ی مشترکی برای آنها یافت؛ مثلاً اینکه همگی به نحوی به موجودی برتر یا قدسی یا متعالی و به تعبیر دیگر به یک «واقعیت غایی»^۱ معطوف هستند.

به هر روی این پرسش که خداوند شبیه چیست؟ از دیرباز ذهن انسان را به خود مشغول داشته و در سنتهای دینی، پاسخهای گوناگونی یافته است (پترسون و دیگران، ص ۹۶-۱۲۳) که برخی از این پاسخها به حدی «انسانوارانگاران»^۲ است که انتقاد برخی فیلسوفان دین را برانگیخته است. (تالیافرو، ص ۲۴۷) بنابراین انسان کوشیده است تا تصور خود از خدا را توصیف کند و از خدا سخن بگوید. اینجاست که پرسشی اساسی رخ می‌نماید:

چگونه می‌توان با زبانی طبیعی، محدود و عادی، از موجودی فراطبیعی، نامحدود و متعالی سخن گفت؟ و آیا محدودیت و تنگنای زبان بشری، مانعی بر سر راه توصیف خداوند به عنوان موجودی قدسی و فرا بشری نیست؟

در پاسخ به این پرسش مهم است که بسیاری از اندیشمندان در صدد برآمده اند تا توصیفی از خدا به دست دهند که هم قابل فهم بوده، بر معرفت انسان در باب خدا بیفزاید و

1 - Ultimate Reality

2 - Anthropomorphic

هم به دور از «انسانوارانگاری»^۳ و تشبیه خدا به موجودات مادی و جسمانی و مکانی و زمانی باشد. در واقع دیدگاههای متعددی که در باب «سخن گفتن از خدا»^۴ مطرح شده است، کوششی ستودنی و تحسین برانگیز در پاسخ به پرسش پیش گفته و در ارائه‌ی چنین تصویری از خداوند است (علیزمانی، ص ۲۰-۲۷) و لذا برخی بر این باورند که:

«زبان دینی مخاطرات زیادی دارد. از طرفی باید از بت پرستی زبانی پرهیزد و از طرف دیگر باید از تهی بودن تجربی بر حذر باشد. اگر زبان دینی کاملاً متعالی باشد، از مبنایی تجربی برای معنی دادن، انحراف خواهد یافت و اگر کاملاً حلولی و درون ماندگار باشد، تسلیم الحاد معنا شناختی خواهد شد.» (گیسلر، ص ۳۵۰-۳۵۱)

در این نوشتار پس از اشاره به برخی دیدگاههای مطرح در باب سخن گفتن از خدا، با شیوه‌ی توصیفی - تحلیلی و با تأکید بر دیدگاه علامه سید محمد حسین طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ش) به بررسی دیدگاهی مبتنی بر حکمت متعالیه پرداخته‌ایم که می‌توان آن را نظریه‌ی «اشتراک معنوی و تشکیک وجودی» نامید؛ با این هدف که اولاً به شیوه‌ای کارآمد برای توصیف خداوند نزدیک شویم و ثانیاً قابلیت و توانمندی فلسفه‌ی اسلامی را در عرصه‌ی زبان دین نشان دهیم.

نظریات مطرح در باب سخن گفتن از خدا

معرفی اجمالی رویکردها و نظریات گوناگونی که در باب «سخن گفتن از خدا» مطرح شده است، زمینه‌ی مناسبی برای پرداختن به غرض اصلی این نوشتار فراهم می‌آورد:

۱- سکوت و بیان ناپذیری: این دیدگاه که ریشه در تفکر افلاطونی و پیش از آن، مکتب فیثاغوریان دارد، در مکتب نوافلاطونی ظهور بیشتری می‌یابد؛ چرا که مکتب نوافلاطونی بر جنبه‌ای از اندیشه‌ی افلاطون تأکید می‌کرد که «امر واحد» یا «مثال خیر» را فراتر از ذهن و زبان می‌دانست. (استیور، ص ۷۴) فلوپین (۲۰۴-۲۷۰م) که رهیافتی عرفانی در باب خداوند دارد، بیش از متفکرین دیگر، بر تعالی و تنزیه «أحد» از همه‌ی ویژگیهای

1 -Anthropomorphism

2 - Speaking of God

مخلوقات (حتی ویژگی موجود بودن) تأکید می‌ورزید و لذا او را «غیرقابل شناخت» و «بیان‌ناپذیر» می‌دانست. در واقع اگر خدا به لحاظ وجودشناختی، به کلی متفاوت و متعالی و برتر از موجودات باشد و ما به لحاظ معرفت‌شناختی، ناتوان از ادراک و شناخت او باشیم، در مقام توصیف زبان‌شناختی چنین واقعیتی، چاره‌ای جز سکوت نداریم. عرفا از یک سو با تجربه‌ی وجودی و درونی واقعیت متعالی مواجهند و از سوی دیگر نمی‌توانند این تجربیات عرفانی را در قالب زبان، صورتبندی کنند و لذا به سکوت روی می‌آورند؛ سکوتی که از ناتوانیشان در پرده‌برداری از مواجهه با بی‌کرانگی هستی و ترس از بدفهمی مخاطبان، ناشی می‌شود. مایستر اکهارت (۱۲۶۰-۱۳۲۷م)، عارف مشهور آلمانی، شبیه‌ترین چیز به خداوند را سکوت می‌دانست. (دباغ، ص ۳۴-۳۵) هر چند اقتضای منطقی چنین دیدگاهی، پرهیز از هرگونه قضاوت ایجابی یا سلبی و در واقع سکوت در برابر خداوند است، اما هم عارفان در سنت‌های عرفانی ادیان، ترجیح می‌دهند به شیوه‌ی سلبی در باب تجارب عرفانی خویش سخن بگویند و هم خود فلوپین به سوی الهیات سلبی کشیده شده است. (علیزمانی، ص ۶۱-۶۳) جالب اینکه برخی از شارحین رساله‌ی منطقی-فلسفی لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱م) با توجه به احوال عرفانی ویتگنشتاین در محدوده‌ی زمانی نگارش رساله و با عنایت به تأثیر معنوی برخی نویسندگان و فلاسفه بر او و با تأکید بر فقراتی از رساله که در آن به «امر برتر» اشارت رفته است، بر این باورند که فقره‌ی پایانی رساله‌ی منطقی-فلسفی (از آنچه نمی‌توان درباره‌اش سخن گفت، باید به سکوت گذشت)، ناظر به سکوت عرفانی است و به آن ساحت قدسی، رازآلود و بی‌کرانه‌ی هستی اشاره می‌کند که سخن گفتن از آن ناممکن است. (دباغ، ص ۲۱ و ۳۵-۳۶؛ هادسن، ص ۶۱-۶۳) البته این تفسیر و تلقی از رساله‌ی ویتگنشتاین، می‌تواند از این جهت قابل مناقشه باشد که هرچند توصیه‌ی ویتگنشتاین به سکوت در باب «امر رازآمیز»، رنگ و بوی عرفانی دارد اما از نظر مبانی و غایات، با سکوت عرفانی متفاوت است. (زندیه، ص ۱۸۲-۱۸۹)

۲- **روش سلبی:** اعتقاد به متعالی بودن خداوند و بیان‌ناپذیری او، بطور گریزناپذیری به سخن گفتن سلبی از خدا انجامید و راه را برای رشد «الهیات سلبی» فراهم آورد که در

واقع نوعی آگاهی غیرمستقیم نسبت به خداوند به شمار می‌آید. (تالیا فرّو، ص ۲۸۴) فلوطین با تأکید بر تعالی و تنزیه «أحد»، بهترین شیوهی توصیف او را، توصیف به امور سلبی می‌داند که بنا بر آن تنها می‌توان گفت که خدا چه چیزی نیست. کسانی همچون دیونوسیوس آریوپاگی (دیونوسیوس معجول)، موسی بن میمون (۱۱۳۵-۱۲۰۵م) و قاضی سعید قمی (۱۰۴۹-۱۱۰۷ق)، از طرفداران این دیدگاه هستند و تنها راه درست توصیف خداوند را روش سلبی و تنزیه محض می‌دانند که به عقیده‌ی آنان، دور از خطر تشبیه (انسانوارانگاری) و تعطیل (لادریگری^۱) است. (ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی...، ج ۱، ص ۳۶۱؛ علیزمانی، ص ۹۱-۱۰۲) اما باید توجه داشت که نظریه‌ی تنزیه محض و سلب مطلق صفات الهی، همچون نظریه‌ی تشبیه، مشکل‌آفرین است (ابراهیمی دینانی، همان، ج ۱، ص ۳۷۷؛ ج ۳، ص ۳۴۲؛ مطهری، ج ۵، ص ۱۲۷-۱۲۸) و از آنجا که هر سلبی، مستلزم اثباتی پیشینی است، سخن گفتن کاملاً سلبی از خداوند، بی‌معناست و به تعطیل عقل در باب خدا می‌انجامد. بنابراین هر چند الهیات سلبی، راهی برای تثبیت تعالی و تنزیه خداوند از مخلوقات به شمار می‌آید؛ اما الهیات سلبی بدون الهیات ایجابی، نه ممکن است و نه مفید و اگر هیچ معرفت و توصیف ایجابی از خداوند در کار نباشد، خداباوران به نوعی لا-آدریگری کشیده می‌شوند. (گیسلر، ص ۳۹۷؛ علیزمانی، ص ۱۱۶، ۱۷۵ و ۲۰۶) بنابراین اگر از شیوه‌ی سلبی و غیرمستقیم برای سخن گفتن از خدا استفاده می‌شود، باید تلویحاً یا تصریحاً با گزاره یا گزاره‌هایی ایجابی و حقیقی همراه باشد تا آنچه مورد گفت و گوی ما و متعلق توصیفات سلبی است، مشخص شود. (پیلین، ص ۲۶۵)

۳- نظریه‌ی تمثیل: توماس آکوئیناس (۱۲۲۴-۱۲۷۴م)، فیلسوف و الهیدان مشهور و پرنفوذ مسیحی، دیدگاه «تمثیل»^۲ را برای توصیف خدا و سخن گفتن از او مطرح کرد. بنا بر نظریه‌ی تمثیل، می‌توانیم با استفاده از زبان بشری، حقایقی را در باب خداوند بیان کنیم بدون اینکه به ورطه‌ی تشبیه یا تعطیل بلغزیم. آکوئیناس با طرح این نظریه می‌کوشد با نفی

1 - Agnosticism

2- Analogy

«اشتراک معنوی و اشتراک لفظی» اوصاف و محموله‌هایی که هم بر انسان و هم بر خدا اطلاق و حمل می‌شوند، راه میانه‌ای برای سخن گفتن از خدا فراهم آورد و نشان دهد که چگونه می‌توان معانی الفاظ را از سیاق متعارف و مأنوس، به سیاق دینی منتقل کرد. (پترسون و دیگران، ص ۲۵۷) از نظر آکوئیناس تصدیق تمثیلی مفاهیم مشترک میان خدا و انسان به این معناست که تعریف صفتی که هم برای خدا و هم برای مخلوقات به کار می‌رود، یکسان است اما اسناد آن متفاوت است؛ زیرا آن صفت بر خدا به طور نامحدود و بر انسان به طور محدود اطلاق می‌شود. (گیسلر، ص ۴۲۰) آکوئیناس و پیروانش از یک سو با ارائه‌ی «قواعد تمثیل» که تمثیل را از حالت دلخواهانه خارج ساخته، مقید به قیودی می‌کند و از سوی دیگر با طرح «تمثیل تناسبی» و تمایز آن از «تمثیل اسنادی»، می‌کوشند تا اشکالات وارد بر نظریه‌ی تمثیل را پاسخ گویند، اما به نظر می‌رسد این نظریه همچنان با چالش‌هایی مواجه است. (برای بررسی بیشتر، نک: پترسون و دیگران، ص ۲۵۸-۲۶۰؛ علیزمانی، ص ۲۰۹-۲۶۲)

۴- نمادگرایی: در کوششی دیگر برای «سخن گفتن از خدا» زبان دین و گزاره‌های ناظر به خداوند، دارای معنایی «نمادین»^۱ یا «غیر حقیقی»^۲ دانسته می‌شود. در این روش برای توصیف صفاتی که اسناد مستقیم آنها به خداوند دشوار یا محال است، از «نمادها، الگوها، استعارات، حکایات و تمثیل‌ها» استفاده می‌شود. برخی فیلسوفان و متألهان معاصر، با توجه به این مبنای وجودشناختی که خداوند موجودی «متعالی» یا «به کلی دیگر»^۳ است، بر این باورند که زبان ناظر به خداوند، زبانی نمادین است و نمی‌توان زبان انسانی را به طور حقیقی^۴ (غیرنمادین) برای سخن گفتن از خدایی به کار گرفت که یکسره متفاوت از همه چیز است. (پترسون و دیگران، ص ۲۷۵-۲۷۶؛ پیلین، ص ۲۶۲-۲۶۳) این دیدگاه بیش از همه با نام پل تیلیش (۱۸۸۶-۱۹۶۵م) گره خورده است که خدا را نه یک موجود در

1- Symbolic

2 - Non literal

3 - Utterly Other

4 - Literal

عرض سایر موجودات، بلکه «اساس وجود»^۱ و به تعبیر دیگر «صرف الوجود»^۲ می‌داند و لذا سخن گفتن حقیقی (غیرنمادین) درباره‌ی خدا را نادرست می‌شمارد؛ چرا که چنین سخنانی خداوند را موجودی جزئی و متمایز، در عرض سایر موجودات قرار می‌دهد. (پترسون و دیگران، ص ۲۷۶-۲۷۷) از نظر تیلیش تنها یک گزاره‌ی حقیقی و غیرنمادین در باب خدا می‌توان گفت و آن اینکه «خدا صرف الوجود است»؛ تنها این گزاره دارای معنایی صریح و روشن است، اما تمامی گزاره‌های دیگری که در باب خدا گفته می‌شود، معنایی نمادین خواهد داشت. (تیلیخ، ج ۱، ص ۳۱۹) بنابراین در اندیشه‌ی تیلیش، زبان ایمان زبانی نمادین است و لذا پرسش از صدق و کذب حقیقی گزاره‌های دینی، پرسشی نابجاست. (برای بررسی بیشتر، نک: هیک، ص ۲۰۴-۲۰۹؛ توماس، ص ۳۷-۴۵)

۵- نظریه‌ی کارکردگرایی: ویلیام آلتون (۱۹۲۱-۲۰۰۹م) می‌پذیرد که خداوند «صرف الوجود» است و در ذات الوهی او هیچ تمایزی راه ندارد و مصداق هیچ نوعی از وجود نیست، لذا ساخت زبان بشری (یعنی ساخت «موضوع-محمول») که مبتنی بر فرض تمایز میان «عین»^۳ و اوصاف آن است، برای سخن گفتن از خدا چندان مناسب نیست. با این حال از نظر آلتون ما می‌توانیم مفاهیمی همچون عشق، علم و قدرت را پالایش نموده، از تمامی ویژگی‌های مخلوقانه‌ای که متناسب با زمانندی، جسمانیت و دیگر محدودیتهای مادی است، بپیراییم و هسته‌ای از معنا را باقی گذاریم که قابل اطلاق بر خداوند باشد و با استفاده از چنین مفاهیم پیراسته‌ای، به نحو حقیقی و صادق در باب خداوند سخن بگوییم. بنابراین هر چند آلتون همانند تیلیش بر تفاوت اساسی خداوند با مخلوقات تأکید می‌کند، اما زبان انسان را برای سخن گفتن حقیقی از خدا کاملاً ناتوان نمی‌داند و بر این باور است که باید مفاهیم زبان بشری را تا آنجا که ممکن است پالایش کنیم و نگذاریم «صورت‌های زبان» ما را فریب دهد. (پترسون و دیگران، ص ۲۷۸-۲۸۱) عنصر اصلی و کلیدی در نظریه-

¹ -The Ground of Being

² -Being - Itself

³ -Object

ی «کارکردگرایی»^۱ این است که با وجود تفاوت آشکار میان خدا و انسان، می‌توان مفاهیم واحد و مشترکی را از اوصاف و افعال خدا و انسان انتزاع کرد و خاستگاه انتزاع این مفاهیم مشترک، کارکرد و عمل مشترک این اوصاف در خدا و انسان است. (علیزمانی، ص ۷۷-۷۸) البته دیدگاه آلتون با اشکالاتی مواجه است که در این نوشتار مجال پرداختن به آن نیست. (برای بررسی تفصیلی، نک: علیزمانی، ص ۲۶۵-۳۱۱)

۶- پوزیتیویسم منطقی و نظریه‌ی بی‌معنایی: برخلاف فیلسوفان دین سنتی که همواره گزاره‌های ناظر به خداوند را معنادار می‌دانستند، پوزیتیویستهای منطقی در ابتدای قرن بیستم، در معناداری این دسته از گزاره‌ها تردید نمودند. بنا بر رویکرد پوزیتیویسم منطقی که با توجه به مبانی معرفت‌شناختی تجربه‌گرایانه به نقد زبان دینی می‌پردازد و به اصل تحقیق‌پذیری تجربی متوسل می‌شود، گزاره‌های دینی و از جمله گزاره‌های ناظر به خداوند، گزاره‌هایی مهمل، بی‌معنا، غیرواقعی و غیرشناختاری هستند. (آیر، ص ۱۳۹؛ استیور، ص ۱۱۴) اعضای «حلقه‌ی وین» از جمله ای. جی. آیر (۱۹۱۰-۱۹۸۹م)، رودلف کارناب (۱۸۹۱-۱۹۷۰م) و نیز کسانی همچون آنتونی فلو (۱۹۲۳-۲۰۱۰م) - که رویکرد پوزیتیویستها را در قالب اصل ابطال‌پذیری بیان کرد- از طرفداران این دیدگاه به شمار می‌آیند. البته این رویکرد با انتقاداتی مواجه شد؛ از جمله اینکه اصل تحقیق‌پذیری تجربی، با استناد و ارجاع به خودش، بی‌معنا می‌شود زیرا در هیچ شرایط معین تجربی نمی‌توان درستی یا نادرستی آن را نشان داد. در واقع یکی از اشتباهات پوزیتیویستهای منطقی این بود که مسأله‌ی معنا و مسأله‌ی صدق را با یکدیگر در آمیختند. (نک: پترسون و دیگران، ص ۲۶۰-۲۶۹؛ علیزمانی، ص ۴۲۸-۴۴۶)

البته نظریات دیگر در باب توصیف خداوند، از جمله نظریه‌ی دوقطبی^۲ چارلز هارتسهورن (۱۸۹۷-۲۰۰۰م) نیز قابل توجه و بررسی است (نک: پیلین، ص ۲۷۴-۲۷۹) اما به نظر می‌رسد آنچه گفته شد، زمینه‌ی مناسبی برای پرداختن به غرض اصلی این نوشتار، که

1- Functionalism

2- Dipolar

در واقع بررسی و تحلیل نظریه‌ای دیگر در باب سخن گفتن از خداست، فراهم آورده باشد.

تصور انسان از خدا و جمع تشبیه و تنزیه

انس و الفت زندگی انسان با حس و محسوسات، موجب می‌شود که انسان همه چیز را به صورتی حسی و مادی تصور کند و تصورات و تخیلات او محدود و مشروط به حدود و قیود جسمانی و زمانی و مکانی باشد. از اینرو انسان حتی اموری مثل کلیات عقلی و حقایق برتر از حس و خیال را نیز به صورتی حسی و مقید به قیود مادی، به تصویر می‌کشد. این ویژگی انسان موجب می‌شود که برای خداوند نیز صورتی خیالی، متناسب با امور مادی و محسوس که با آنها انس و الفت دارد، تصور نماید و به آسانی نتواند موجودی مطلق و بی قید و شرط را، به دور از قیود و شروط مادی و جسمانی، ادراک نماید. این تلقی انسانوارانگارانه و آلوده به حدود و قیود مادی، به قدری در انسان شدید است که حتی بیشتر موحدین نیز از آن در امان نبوده، با اینکه معتقد به تعالی ساحت قدسی الهی از جسم و ویژگیهای جسمانی هستند، در ذهن خود برای خداوند صورتی مبهم و خیالی، جدای از عالم هستی، تصور می‌کنند و هنگام دعا و نیایش و درخواست از خداوند، همان صورت به ذهنشان متبادر می‌شود. بنابراین وقتی انسان می‌شنود که فراتر از طبیعت مادی و جسمانی، موجودی نیرومندتر، تواناتر و بزرگتر وجود دارد که همه‌ی طبیعت در اختیار اوست و تنها به اراده و مشیت اوست که امری واقع می‌شود، از تمامی اینها چیزی دریافت می‌کند که مشابه اوصاف و نسبتهای جسمانی است. (طباطبایی، المیزان...، ج ۱۰، ص ۲۶۱؛ طباطبایی، اصول فلسفه...، ج ۵، ص ۱۰۵)

پس چه بسا انسان، خدا را به صورت انسانی تصور کند که بالای آسمانها، بر تخت نشسته و با اندیشه و اراده و مشیت و امر و نهی خود، عالم هستی را تدبیر می‌کند، چنانکه مثلاً در کتاب مقدس آمده است که خدا آدم را به صورت خود آفرید. (پیدایش، ۱: ۲۶-۲۷) پس این به طبیعت انسان و به ویژه انسان ساده‌ی ابتدایی نزدیکتر است که برای خدای بی‌مانند و بی‌همتا، صورتی متناسب با موجودات جسمانی بسازد. (طباطبایی، المیزان...، ج ۱۰، ص ۲۶۱-۲۶۲)

در واقع انسان در تصور انسانوارانگارانه‌ی خود از خدا، چون نمی‌تواند مطلق را با

وصف اطلاق، تصور نماید، لذا برای درک مطلق، از قیود و شروط مأنوس و مألوف، کمک می‌گیرد و مطلق را مقید می‌سازد. علامه طباطبایی از این مطلب چنین نتیجه می‌گیرد:

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

بنابراین از یک سو، کسانی خدا را آلوده‌ی به تشبیه تصور نموده، صفات او را به شیوه‌ای تشبیهی توصیف می‌کنند و از سوی دیگر کسانی خدا و صفات او را با نفی و سلب نقص و به شیوه‌ای تنزیهی، توصیف می‌نمایند که این شیوه‌ی تنزیهی سابقه‌ای طولانی داشته است و کسانی مثل صابئین نیز با منزّه دانستن خدا از نقایص و زشتیها، برای او صفات سلبی قائل بوده و خدا را به شیوه‌ای سلبی توصیف نموده‌اند. مثلاً می‌گفتند که خدا ناتوان و نادان نیست و نمی‌میرد و ظلم نمی‌کند و اینها را مجازاً اسماء حسنا می‌نامیده‌اند. در واقع آنها خدا را با صفات ثبوتی و ایجابی توصیف نمی‌کرده و اسم حقیقی برای او قائل نبوده‌اند. (طباطبایی، المیزان...، ج ۱۰، ص ۲۶۷)

اما تعالیم دینی جامع نفی و اثبات است و میان تشبیه و تنزیه موازنه ایجاد می‌کند و برای معالجه‌ی شرک و بت‌پرستی، علاوه بر اینکه در نگاه توحیدی، استقلال در ذات و صفات را از تمامی موجودات، جز خدایی که قیوم بر همه چیز است، نفی می‌کند، فهم انسان را در معرفت خداوند، میان تشبیه و تنزیه نگه می‌دارد و در واقع خدا را اینگونه توصیف نموده است که خدا حیات دارد اما نه مثل حیات ما، علم دارد نه مثل علم ما، قدرت و شنوایی و بینایی دارد، اما نه مثل قدرت و شنوایی و بینایی ما، و

خلاصه چیزی مثل او نیست و بزرگتر از آن است که توصیف شود. در عین حال تعالیم دینی مردم را امر کرده که در این باب سخنی جز از روی علم نگویند و تنها اعتقادی را بپذیرند که دلیل عقلی قابل فهم برای آن داشته باشند. (همان، ص ۲۶۱ و ۲۸۲-۲۸۳؛ همو، شیعه در اسلام، ص ۷۴) بنابراین هر چند ما با عقل نظری، صفات کمالیه‌ای نظیر علم و قدرت و حیات و ... را که در خود سراغ داریم، برای خدا اثبات می‌کنیم؛ اما در عین حال می‌دانیم که این صفات کمال در انسان محدودیت‌هایی دارد که وجود مطلق الهی، منزّه و برتر از آن محدودیتها می‌باشد و لذا برای جبران این نقصان معرفتی، به صفات سلبیه متوسل می‌شویم و می‌گوییم که خداوند برتر از آن است که وصف شود و بزرگتر از آن است که قیود و حدود بتوانند او را محدود و مقید نمایند. پس مجموع تشبیه و تنزیه ما را به حقیقت مطلب در باب صفات خدا نزدیک می‌سازد؛ (همو، المیزان...، ج ۸، ص ۵۸) یعنی از یک سو، صفات کمال را به خداوند نسبت می‌دهیم و از این راه عقل را قادر به شناخت صفات خدا می‌دانیم و از سوی دیگر، برای جلوگیری از تشبیه خدا به مخلوقات، حدود و قیود و نقایصی را که این صفات در انسان دارد، از خدا سلب می‌کنیم. و این چیزی نیست جز جمع میان تشبیه و تنزیه، که در واقع اصل معنای ثبوتی را برای خدا اثبات نموده، اما خصوصیت مصداق مادی و ممکن را که موجب نقص و نیاز است، از او سلب می‌کنیم. (همان، ص ۳۵۵)

علامه طباطبایی همین معنا را از روایات نیز به دست آورده و در شرح حدیثی از امام رضا (ع) - که سه مذهب نفی و تشبیه و اثبات بالاتشبهه را بیان نموده و تنها دیدگاه اثبات بالاتشبهه را تأیید فرموده‌اند - گفته است:

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

علامه در بحث روایی در تفسیر آیه «الرحمنُ علی العرش استوی» (طه، ۵)، ضمن شرح حدیثی از امام صادق (ع)، بیان می‌کند که روش اهل بیت (ع) در تفسیر آیات متشابه قرآن که در باب اسماء و صفات و افعال الهی بحث می‌کند، این است که آنها را به آیات محکم ارجاع می‌دهند و لذا آنچه را که محکومات قرآن از ساحت قدس الهی نفی می‌کند، از معنا و مدلول آیات متشابه حذف نموده، اصل معنا را که خالی از شائبه‌ی نقص و امکان است، حفظ می‌نمایند. به تعبیر دیگر، روش اهل بیت (ع) این است که برای پرهیز از تشبیه و تعطیل، همواره میان نفی و اثبات حرکت کرده، اصل کمالات را برای خدا اثبات، و حدود و نقایص را از او نفی می‌کرده‌اند. (همان، ج ۱۴، ص ۱۲۸-۱۳۳)

کمال مطلق الهی

در خداشناسی توحیدی، خداوند با وصف کامل مطلق، یعنی موجودی دارای تمامی کمالات و فضایل ممکن، توصیف شده است. به تعبیر دیگر، خدا موجودی است که هیچ

موجودی برتر و کاملتر از او قابل تصور نیست؛ و این همان تعریفی است که آنسلم قدیس^۱ (۱۰۳۳-۱۱۰۹م) از خدا ارائه نموده و آن را مقدمه‌ی «برهان وجودی»^۲ خود قرار داده است. (آنسلم، ص ۴۵) و بر همین مناسبت که «الهیات مبتنی بر موجود کامل»^۳ یا همان «الهیات آنسلمی» شکل گرفته است که برخی آن را رشته‌ی استواری دانسته‌اند که مباحث مربوط به صفات خداوند را به یکدیگر پیوند می‌دهد و وحدت می‌بخشد. (پترسون و دیگران، ص ۱۰۱-۱۰۲)

علامه طباطبایی با ادله‌ی روشن اثبات می‌کند که «خدای هستی همه‌ی کمالات را دارد» (طباطبایی، رسائل توحیدی، ص ۱۹-۲۰)، چرا که خدا علت ایجاد و هستی بخش عالم و آفریننده‌ی تمامی کمالات است؛ پس باید دارای کمالاتی باشد که به معلول خود می‌دهد و چون او وجود مطلق است، پس کمالات و صفاتی که با تجزیه و تحلیل به سوی وجود برمی‌گردند و به راستی وجود خارجی دارند، بطور اطلاق برای خدای جهان ثابت هستند. افزون بر این، در جریان نظام وجود، آثار شعور و علائم قدرت الهی، به اندازه‌ای روشن است که با هیچ پرده و پوششی نمی‌توان آن را پوشانید. (همو، شیعه در اسلام، ص ۷۳؛ اصول فلسفه...، ج ۵، ص ۱۲۴-۱۳۴)

از نظر علامه، خدای تبارک و تعالی که دارای الوهیت مطلق است، همه‌ی کمالات را بدون اینکه محدود به حدی یا مقید به قیدی شود، و به دور از تمامی جهات نقص و نیاز، داراست. (همو، رسائل توحیدی، ص ۵۶؛ المیزان...، ج ۷، ص ۷۲؛ ج ۸، ص ۳۵۵ و ۳۶۹) بنابراین علامه از یک سو بیان می‌کند که معنای اتصاف خداوند به صفات کمال، این است که اولاً هیچ کمال وجودی از خدای واجب الوجود، سلب نمی‌شود و ثانیاً او تمامی کمالات وجودی همچون علم و قدرت و حیات و ... را به نحو اعلی و اشرف و متناسب با ساحت قدسی خود داراست (همو، نه‌ایه الحکمه، ص ۲۸۳) و از سوی دیگر پس از تقسیم بندی صفات به ثبوتیه و سلبيه، یا صفات کمال و نقص، توضیح می‌دهد که صفات سلبيه در

1- Saint Anselm

2 - Ontological Argument

3 - Perfect – being Theolog

مورد خداوند، چیزی جز «سلب سلب کمال» نیست که در واقع «اثبات کمال» است. چرا که نفی صفات نقص، معنی صفات کمال می‌دهد مانند نفی نادانی که معنی دانایی، و نفی ناتوانی که معنی توانایی می‌دهد. (همان، ص ۲۸۴؛ همو، شیعه در اسلام، ص ۷۴-۷۵) این دیدگاه علامه در واقع تأکید بر دیدگاه صدرالمتهلین است که صفات سلبیه را به صفات ثبوتیه بازمی‌گرداند. زیرا این صفات سلبی، امور سلبی و عدمی و نقایص را از حضرت حق، سلب می‌کنند و سلب نقص، به معنای کمال وجودی است. (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه...، ج ۶، ص ۱۰۰) این دیدگاه، درست در نقطه‌ی مقابل دیدگاه طرفداران الهیات سلبی است که سعی می‌کردند همه‌ی اوصاف به ظاهر ایجابی را به سلب بازگردانند و مدعی بودند که همه‌ی این صفات به اوصاف سلبی بازمی‌گردند. (علیزمانی، ص ۳۶۳)

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

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

ملاصدرا در شرح قاعده‌ی «بسیط الحقیقه کل الاشياء» با بیان اینکه خداوند بسیط الحقیقه است و هر بسیط الحقیقه‌ای، همه‌ی اشیا و وجودی است، نتیجه می‌گیرد که خداوند همه‌ی اشیا و وجودی است و تمامی کمالات وجودی را داراست. زیرا اگر واجب الوجود که بسیط الحقیقه است، واجد برخی اشیا و وجودی و فاقد برخی دیگر باشد، آنگاه ذات او مرکب از دو حیثیت مختلف وجدان و فقدان می‌گردد، در حالیکه ما فرض کردیم او حقیقتی است که از جمیع جهات بسیط است. (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه...، ج ۶، ص ۹۹-)

۱۰۰؛ الشواهد الربوبیه...، ص ۴۷-۴۸) علامه طباطبایی در حاشیه‌ی خود بر این برهان، می نویسد:

«هر هویتی که صحیح باشد چیزی از آن سلب شود، پس آن هویت از ایجاب و سلب، تحصیل یافته است و هر آنچه که متحصّل از ایجاب و سلب باشد، مرکب خواهد بود. پس هر هویتی که چیزی از آن سلب شود، مرکب است. اگر این سخن صادق باشد که صادق است، عکس نقیض آن نیز صادق است. بنابراین هر امر بسیط الحقیقه‌ای، هیچ چیزی از آن سلب نمی‌شود و این یعنی: بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء».

(ملاصدرا، الحکمه المتعالیه...، ج ۶، ص ۹۶ تعلیقه)

سخن علامه تا اینجا همان تقریر ساده و روشن قاعده‌ی «بسیط الحقیقه» است، ولی او در ادامه، چنین می‌گوید:

«و ممّا یجب أن لا تغفل عنه أنّ هذا الحمل (أعنی حمل الاشیاء علی بسیط الحقیقه) لیس من قبیل الحمل الشائع. فإنّ الحمل الشائع (کقولنا زید انسان و زید قائم) یحمل فیہ المحمول علی موضوعه بکلتا حیثیتی ایجابیه و سلبه اللتین ترکبت ذاته منهما و لو حمل شیء من الاشیاء علی بسیط الحقیقه بما هو مرکب صدق علیه ما فیہ من السلب فکان مرکباً و قد فرض بسیط الحقیقه، هذا خلف. فالمحمول علیه من الاشیاء جهاتها الوجودیه فحسب ، و إن شئت فقلّ أنّه واجد لكلّ کمال أو أنه مهیمنٌ علی کلّ کمال و من هذا الحمل حمل المشوب علی الصرف و حمل المحدود علی المطلق». (همان)

نکته اصلی در بیان علامه همین است که حمل اشیاء بر خداوند (بسیط الحقیقه) حمل شایع صناعی، به معنای رایج و متعارف آن نیست، بلکه نوع دیگری از حمل است که به آن «حمل حقیقه و رقیقه» می‌گویند. چنین حملی در مورد حمل هر امر مشوب و مختلطی بر موضوع غیر مشوب و خالص و صرفی محقق می‌گردد. در این نوع از حمل، محمول با تمام جهات وجودی و عدمی خود بر موضوع حمل نمی‌شود، بلکه تنها جهات وجودی و کمالی محمول بر موضوع صرف حمل می‌گردد. به این معنا که موضوع، واجد آن کمال وجودی است. پس همه‌ی اشیاء از حیث کمالات وجودیشان بر بسیط الحقیقه حمل می‌-

شوند. به بیان دیگر، بسیط الحقیقه که منبع و منشأ همه‌ی این کمالات محدود و متناهی است، به نحو اعلی و اتم و اکمل و متناسب با ذات احدی خود، واجد این کمالات است. (علیزمانی، ص ۳۷۱-۳۷۲)

عینیت صفات با ذات

آنچه در باب خداوند به عنوان ذات کامل مطلق که دارای تمامی صفات کمال است، گفته شد، ما را به نکته‌ی دیگری رهنمون می‌شود و آن اینکه صفات کمالیه‌ای همچون علم و قدرت و حیات و ... که آنها را صفات ذاتی می‌نامند، عین ذات خداوند است. علامه طباطبایی پس از نقل دیدگاه‌های گوناگون در این باب - از جمله دیدگاه اشاعره که این صفات را زائد بر ذات و لازمه‌ی ذات و قدیم به قدم ذات، دانسته‌اند و دیدگاه کرامیه که صفات را زائد بر ذات و حادث دانسته‌اند و دیدگاه معتزله که ذات را نایب مناب صفات دانسته‌اند و نیز دیدگاهی که معنای صفات ذاتی ثبوتی را، نفی و سلب مقابل آنها می‌داند - همگی را نادرست دانسته است و یکی از دلایل او در رد این دیدگاهها این است که کمال مطلق الهی را به نحوی خدشه‌دار می‌سازند. از سوی دیگر علامه دیدگاهی که این صفات را عین ذات، ولی همگی آنها را به معنای واحد، و الفاظ آنها را نیز مترادف دانسته است، نادرست و ناشی از خلط میان مقام مفهوم و مصداق می‌داند. بنابراین از نظر علامه دیدگاه صحیح، همان دیدگاه منسوب به حکیمان است که صفات ذاتیه را عین ذات متعالی خدا و هر کدام را نیز عین دیگری می‌داند. چرا که واجب بالذات، علت تامه‌ای است که هر موجودی به نحو بی‌واسطه یا باواسطه به او منتهی می‌شود، به این معنا که حقیقت واجب‌الوجود، علت همه‌ی موجودات است و چون هر کمال وجودی‌ای که در معلول هست، علت آن معلول به نحو اعلی و اشرف واجد آن کمال است، پس واجب - الوجود که علت همه‌ی موجودات است، واجد همه‌ی کمالات وجودی آنها به نحو اعلی و اشرف می‌باشد. و چون او وجودی صرف و بسیط است که عدم و ترکیب در ذات او راه ندارد، پس هر کمال وجودی‌ای که در او فرض شود، عین ذات او و عین کمال وجودی مفروض دیگر است. نابراین صفات ذاتیه‌ی واجب‌الوجود، هر چند به لحاظ مفهومی، مختلف و متکثرند، ولی به لحاظ مصداقی و عینی، واحد بوده، عین یکدیگر و عین ذات متصف به

این اوصاف هستند. (طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ص ۲۸۴-۲۸۷؛ رسائل توحیدی، ص ۴۸)

علامه در حاشیه‌ی اسفار نیز بر دیدگاه صدر المتألهین در باب عینیت صفات با ذات و با یکدیگر تأکید می‌کند. (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه...، ج ۶، ص ۱۱۸-۱۱۹ تعلیقه)

همچنانکه در تفسیر آیه «یا صاحبِی السجن ءأربابٌ متفرقون خیرٌ أم الله الواحد القهار» (یوسف، ۳۹) با توجه به اینکه ذات مقدس الهی، حقیقتی مطلق، واجب و نامتناهی است که عدم و فنا به آن راه ندارد و هیچ حدی آن را محدود نمی‌سازد، نتیجه می‌گیرد که صفات او عین ذات اوست و نه تنها میان ذات و صفات او مغایرتی نیست، بلکه میان خود صفات ذاتی از قبیل علم و قدرت و حیات نیز مغایرت و جدایی وجود ندارد. بنابراین خداوند متعال، «أحدی الذات و الصفات» است. یعنی اولاً در موجود بالذات و قائم بالذات بودنش، واحد است و هیچ موجود مستقلی در مقابل او نیست بلکه همه‌ی موجودات در وجود خود وابسته به اویند؛ و ثانیاً در صفات خود نیز واحد است و صفات حقیقی او عین ذاتش هستند لذا او بر همه چیز قاهر است، و مقهور چیزی نیست. (طباطبایی، المیزان...، ج ۱۱، ص ۱۷۹-۱۸۰) بنابراین تمام صفات کمالیه‌ای که دیگران و از جمله انبیا و اولیای الهی دارند، وابسته به خدا و کمالات الهی است. علامه طباطبایی این اصالت و استقلال خداوند در صفات کمالیه، و تبعیت و عدم استقلال دیگران در این صفات را، هم با روش عقلی و فلسفی و هم با تکیه بر آیات قرآنی، اثبات نموده است. (همان، ج ۱۰، ص ۲۰۱-۲۰۳؛ ج ۶، ص ۸۶-۹۰) این همان قیومیت الهی است به این معنا که تمامی موجودات و حیثیات وجودی، قائم به خداوند هستند و «اگر نازی کند روزی، فرو ریزند قالبها».

از آنچه گفته شد، نکته‌ی دیگری نیز به دست می‌آید و آن اینکه هر چند صفات الهی به لحاظ مفهومی، متعدد و متکثرند و خداوند به اوصاف مختلفی همچون علم، قدرت، اراده، حیات و ... متصف می‌شود، اما این کثرت مفهومی، موجب کثرت در مصداق نمی‌شود و تعدد این اوصاف، مستلزم تعدد و تکثر ذات الهی نمی‌گردد. بلکه تمامی این صفات که مفهوماً متعدد و متفاوتند، مصداقاً به وجود واحدی موجود می‌باشند که همان ذات احدی بسیط الحقیقه‌ای است که هیچ گونه کثرت و ترکیبی در او راه دارد. (ملاصدرا،

الحکمه المتعالیه... ج ۶، ص ۱۰۷؛ طباطبایی، نهاییه الحکمه، ص ۲۸۵)

اشتراک معنوی و تشکیک وجودی

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

بر این اساس، علامه طباطبایی در معناشناسی اوصاف الهی و حمل محمولات انسانی بر خداوند، در تفسیر آیاتی از قبیل «هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام» (بقره، ۲۱۰)، «و جاء ربك و الملك صفاً صفاً» (فجر، ۲۲)، «فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا» (حشر، ۲)، نخست با توجه به اینکه خداوند منزّه از اوصاف جسمانی بوده، به صفات ممکنات که مستلزم فقر و نیاز و نقص است، توصیف نمی‌شود؛ بیان می‌کند که چنین آیات متشابهی، با توجه به محکمات قرآنی، مثل «لیس کمثله شیء» (شوری، ۱۱)، «و الله هو الغنی» (فاطر، ۱۵)، «الله خالق کل شیء» (زمر، ۶۲) و ... تفسیر می‌گردد و لذا معنایی از آنها فهمیده می‌شود که با اسماء حُسن و صفات عُلیای الهی منافات نداشته باشد. آنگاه از بحث ساده‌ی تفسیری فراتر رفته، چنین می‌گوید:

«از تدبر در آیات الهی چنین فهمیده می‌شود که نسبت‌های مذکور در آیات

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

سپس علامه چنین نتیجه می‌گیرد:

«آنچه گفته شد، حقیقتی از حقایق قرآنی است که بحثهای عقلی استدلالی، تنها پس از مسیر طولانی و پیمودن فراز و نشیب و اثبات تشکیک در حقیقت وجودی اصیل، موفق به کشف آن شده است». (همان، ص ۱۰۶)

بنابراین علامه طباطبایی، کشف چنین حقیقت ناب قرآنی در باب صفات الهی را که

فراتر از فهم و تفسیر عادی قرآن است، تنها در پرتو فهم اصالت وجود و تشکیک حقیقت وجود، میسر می‌داند.

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

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

به این ترتیب، علامه طباطبایی با تفکیک مقام معنا از مقام مصداق، و بر مبنای «اشتراک معنوی و تشکیک وجودی» می‌کوشد تا اولاً از انحصار معنا در مصادیق محدود

و ممکن، و ثانیاً از تنزل معنا به مرتبه‌ای صرفاً مادی و جسمانی و بشری، پرهیز نماید و از این طریق پاسخی برای پرسش آغازین این نوشتار ارائه نماید که: چگونه می‌توان با زبانی طبیعی، محدود و بشری، از موجودی فراطبیعی، نامحدود و متعالی سخن گفت؟

علامه طباطبایی بر این باور است که نمی‌توان و نباید تمامی مفاهیم زبان عادی را در مرتبه‌ی واحدی قرارداد، برای همه‌ی آنها حکم یکسانی صادر نماییم. زیرا هر چند برخی از این مفاهیم از مصادیق محدود و ممکن‌ی انتزاع می‌شوند و در کاربردهای اولیه‌ی خود نیز در مورد همان مصادیق به کار می‌روند، ولی خصوصیات مصادیق، ذات معنا و اصل معنا را محدود نمی‌سازد و آن معنا می‌تواند از حیثیت و ویژگی عام و شاملی حکایت کند که مصادیق متنوع و مراتب متعددی را دربرگیرد. (علیزمانی، ص ۵۱۴)

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

پروسی و جمع‌بندی

در نظریه‌ی علامه طباطبایی در باب سخن گفتن از خدا، که در واقع برگرفته از دیدگاه صدرالمতألّهین است، از یک سو با پذیرش اشتراک معنوی، وحدت معنای اوصافی که هم به خدا و هم به انسان نسبت داده می‌شود، محفوظ می‌ماند و از سوی دیگر با تأکید

بر تشکیک وجودی، اختلاف و کثرت در مصادیق، تبیین می‌گردد و این چیزی است که جای خالی آن در نظریه‌ی «تمثیل» به خوبی دیده می‌شود. به تعبیر دیگر چون توماس آوئیناس اشتراک در معنا را موجب اشتراک مصادیق و تشبیه خالق به مخلوق می‌دانست، لذا اشتراک معنوی را نفی می‌کرد و اختلاف در مصادیق را به اختلاف در معنا نیز سرایت می‌داد و به این اندیشه نرسیده بود که می‌توان نوعی اشتراک معنوی را پذیرفت که در آن، وحدت معنا الزاماً به وحدت در مصادیق نمی‌انجامد و با توجه و توسل به تشکیک وجودی می‌توان کثرت مصادیق را توجیه کرد و از افتادن در ورطه‌ی تشبیه رهایی یافت. بنابراین نظریه‌ی «اشتراک معنوی و تشکیک وجودی» نسبت به نظریه‌ی «تمثیل»، گامی به جلو در سخن گفتن از خدا به شمار می‌آید. با این حال در این نظریه نیز دقیقاً مشخص نمی‌شود که آن معنای ثبوتی مشترک میان اوصاف الهی و انسانی چیست و چگونه می‌توان بطور ایجابی از آن سخن گفت؟ در واقع هرچند علامه طباطبایی به عنوان یکی از طرفداران این نظریه، برای پرهیز از انسان‌وارنگاری و لادریگری، می‌کوشد در توصیف خداوند و سخن گفتن از او، میان نفی و اثبات حرکت کند، اما به نظر می‌رسد در این موازنه‌ی میان تشبیه و تنزیه، ناگزیر به نوعی سخن گفتن سلبی تمایل یافته است. لذا در این نظریه هرچند صفاتی مثل سمیع و بصیر، به علم خداوند ارجاع می‌شود (نک: همان، ج ۱۷، ص ۳۲۱؛ ج ۱۸، ص ۲۶؛ ج ۱۹، ص ۱۵۳)، معنای ایجابی این صفات و تمایز آنها از یکدیگر روشن نگردیده، مشخص نمی‌شود که علیم بودن، سمیع بودن و بصیر بودن خدا چه تفاوت معنایی با هم دارند و اگر همگی به معنای آگاهی خداوند است، چرا با چند صفت مجزاً از آن یاد شده است؟ به نظر می‌رسد، همانطور که در صفحات پیشین این نوشتار آمده است، علامه طباطبایی در پاسخ به این پرسش، می‌گوید که خدا می‌داند نه مثل ما، می‌شنود نه مثل ما، می‌بیند نه مثل ما و.... وی در باب دیگر صفات و محمولات مشترک میان خدا و انسان نیز به روش سلبی متوسل می‌شود.

نتیجه گیری:

از آنچه در این نوشتار گفته شد، چنین به دست می‌آید که با توجه به مبانی حکمت متعالیه‌ی صدرالمآلهین، می‌توان به شیوه‌ای بدیع برای معناشناسی اوصاف الهی دست

یافت؛ چنانکه علامه طباطبایی به عنوان یکی از فیلسوفان پیرو مکتب حکمت متعالیه، در توصیف خدای کامل مطلق و در معناشناسی اوصاف الهی، بر مبنای دو اصل اشتراک معنوی و تشکیک وجودی ضمن تأکید بر دیدگاه ملاصدرا، کوشیده است با تفکیک مقام معنا از مقام مصداق، قابلیت زبان طبیعی را برای سخن گفتن از خدا نشان دهد. اما به نظر می‌رسد ترس از تشبیه و انسانوارانگاری خدا، چنان غالب آمده است که در نظریه‌ی علامه نیز گرایش به روش سلبی دیده می‌شود و آن معنای مشترک میان صفات خدا و صفات انسان، بطور ایجابی، روشن و متمایز بیان نشده است. بنابراین هرچند نظریه‌ی «اشتراک معنوی و تشکیک وجودی»، تحلیلی نسبتاً دقیق در باب فهم انسان از خدا به شمار می‌آید که توانمندی حکمت متعالیه را در عرصه‌ی زبان دین نمایان می‌سازد، اما می‌توان گفت که باب نظریه‌پردازی در سخن گفتن حقیقی، معنادار، ایجابی و صادق درباره‌ی خداوند، همچنان گشوده است و فلسفه‌ی اسلامی شایستگی و ظرفیت نظریه‌پردازی در این باب را داراست.

فهرست منابع

- ۱- آنسلم قدیس، پرسولوژیون (خطابیه ای در باب اثبات وجود خدا)، ترجمه‌ی افسانه نجاتی، تهران، انتشارات قصیده سرا، ۱۳۸۶.
- ۲- آیر، آلفرد جولز، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه‌ی منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات شفیع، ۱۳۸۴.
- ۳- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، اسماء و صفات حق، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱.
- ۴- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۳ و ۱، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.
- ۵- استیور، دان، فلسفه‌ی زبان دینی، ترجمه‌ی ابوالفضل ساجدی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، نشر ادیان، ۱۳۸۴.
- ۶- پترسون، مایکل و همکاران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶.
- ۷- پیلین، دیوید ای، مبانی فلسفه‌ی دین، ترجمه‌ی گروه مترجمان، ویراسته‌ی سید محمود موسوی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
- ۸- تالیافرو، چارلز، فلسفه‌ی دین در قرن بیستم، ترجمه‌ی انشاء الله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲.
- ۹- توماس، جان هی وود، پل تیلیش، ترجمه‌ی فروزان راسخی، تهران، انتشارات گروس، ۱۳۷۶.
- ۱۰- تیلیخ، پل، الهیات سیستماتیک، ج ۱، ترجمه‌ی حسین نوروزی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۱.
- ۱۱- دباغ، سروش، سکوت و معنا (جستارهایی در فلسفه‌ی ویتگنشتاین)، تهران، مؤسسه‌ی فرهنگی صراط، ۱۳۸۶.
- ۱۲- زندیه، عطیه، دین و باور دینی در اندیشه‌ی ویتگنشتاین، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۶.
- ۱۳- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱ و ۶، قم، منشورات طلیعه النور، ۱۴۲۸ق.

- ۱۴- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- ۱۵- طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
- ۱۶- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت- لبنان، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق.
- ۱۷- طباطبایی، سید محمد حسین، رسائل توحیدی، ترجمه و تحقیق: علی شیروانی هرنندی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
- ۱۸- طباطبایی، سید محمد حسین، شیعه در اسلام، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.
- ۱۹- طباطبایی، سید محمد حسین، نهایه الحکمه، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۲.
- ۲۰- علیزمانی، امیر عباس، سخن گفتن از خدا، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
- ۲۱- فاضل خان همدانی، ویلیام گلن و هنری مرتن، ترجمه کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۰.
- ۲۲- گیسلر، نرمن، فلسفه‌ی دین، ترجمه‌ی حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۴.
- ۲۳- مطهری، مرتضی، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
- ۲۴- هادسن، ویلیام دانالد، لودویگ ویتگنشتاین: ربط فلسفه‌ی او به باور دینی، ترجمه‌ی مصطفی ملکیان، تهران، انتشارات گروس، ۱۳۷۸.
- ۲۵- هیک، جان، فلسفه‌ی دین، ترجمه‌ی بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۸۱.