بسم الله الرحمن الرحیم

کاوش هایی در برخی

مسائل جدید کلامی

ابوذر نوروزی

انتشارات نبأ

سرشناسه: نوروزی، ابوذر، ۱۳۵۸-
عنوان و نام پدیدآورنده: کاوش‌هایی در برخی مسائل جدید کلامی، ابوذر نوروزی.
مشخصات ناشر: تهران: انتشارات نبأ، ۱۳۹۳- دانشگاه آزاد اسلامی، واحد شهرضا.
مشخصات ظاهری: ۲۳۲ ص: جدول.
شابک: ۰-۰۳۹-۲۶۴-۶۰۰-۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: کتابنامه.
موضوع: کلام – مقاله‌ها و خطابه‌ها
شناسه افزوده: دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا
رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۳ ۲ک ۹ ن/۵/BP۲۰۰
رده‌بندی دیویی: ۲۹۷/۴۰۸
شماره کتابشناسی ملی: ۳۵۳۱۳۰۳

کاوش‌هایی در برخی مسائل جدید کلامی

ابوذر نوروزی

ناشر: انتشارات نبأ - دانشگاه آزاد اسلامی، واحد شهرضا
تهران: خیابان دکتر شریعتی، بالاتر از خیابان بهار شیراز،کوچه مقدم، نبش ادیبی، پلاک۲۶، طبقه سوم
تلفن: ۷۷۵۰٤٦۸۳-۰۲۱ وب سایت: www.nabacultural.org
چکیده انگلیسی: دکتر روح اله علیزاده
چکیده عربی: دکتر محمد جعفر اصغری
شابک: ۰-۰۳۹-۲۶۴-۶۰۰-۹۷۸
چاپ: اول، تابستان ۱۳۹۳
شمارگان: ۱۰۰۰ چاپ: دالاهو صحافی: صالحانی

فهرست

مقدمه ۷

بخش اول: معناشناسی اسماء و صفات الهی ۹

معناشناسی اسماء و صفات الهی در اندیشه‌ی علوی ۱۱

بررسی و نقد الاهیات سلبی دیونیسیوس در پرتو رهیافت قرآن و احادیث ۴۱

معناشناسی اسماء و صفات الهی از نگاه سهروردی در بوته‌ی نقد ۷۱

معناشناسی اسماء و صفات الهی از چشم‌انداز علامه طباطبایی و شهید استاد مطهری ۹۱

بخش دوم: وحی و تجربه ی دینی و خاتمیّت ۱۲۳

بررسی تطبیقی وحی و تجربه‌ی دینی از دیدگاه عبدالکریم سروش و نصر حامد ابوزید ۱۲۵

بررسی تطبیقی خاتمیّت از نگاه اقبال لاهوری و عبدالکریم سروش ۱۵۹

بخش سوم: مسأله‌ی شر و راه‌حل‌های آن ۱۹۱

بررسی تطبیقی مسأله‌ی شر و راه‌حل‌های آن در فلسفه‌ی ملاصدرا و لایب نیتس ۱۹۳

ملخص ۲۲۹

Abstract ۲۳۱

عنوان انگلیسی ۲۳۲

تقدیم به:

حضرت امیر مومنان علی (ع)،

بزرگ‌ترین نشانه ی پروردگار[1]

۱ـ حضرت علی علیه‌السلام: «ما لله عزّوجلّ آیةٌ هی أکبرمنّی.» برای خداوند نشانه‌ای بزرگتر از من نیست. (اصول کافی، ج ۱، باب ما فرض الله عزوجل و رسوله صلی‌الله‌علیه‌وآله من الکون مع الائمه علیهم‌السلام، ح ۳)

مقدمه

اعتقادات، بنیادی‌ترین رکــن معرفت دینی است. از این رو علم کلام نیــز به‌عنوان دانشی که استنباط، تبیین، تنظیم، اثبات و دفــاع از آمــوزه‌هــای دینــی را عهده‌دار گشته هماره مورد توجه اندیش وران مسلمان بوده است. اهــل بیــت علیهم‌السلام به‌عنوان مفسران وحی و سرچشمه‌ی علوم الهی متناسب با ظرفیت‌هــای مکــانی و زمانی معارف الهی را تبیین کرده‌اند. به همین علّت بازخوانی معارف اعتقــادی بــا هدف بهره‌مندی بیشتر، به دست آوردن فهم والاتر از معــارف اهــل بیــت علیهم‌السلام و تبیین عقلانی مباحث اعتقادی نو و تقابل‌های جدید بایسته به‌نظر می‌رسد.

خاستگاه مباحث تازه‌ی کلامی در عصر حاضر جهــان غــرب اســت. ایــن مسائل در دهکده‌ی جهانی نیز به‌علّت اوضاع فرهنگی و اجتماعی معاصر و ارتباط اندیشه‌ها از راه‌های گوناگون گسترش یافته است.

اثر حاضر به‌پژوهش در زمینه‌ی پاره‌ای از مهم‌ترین مسائل جدیــد کلامــی می‌پردازد و درصدد است که دیدگاه‌های مطرح در مورد اســماء و صــفات الهــی، وحی، تجربه ی دینی و خاتمیّت و مسأله‌ی شــر را بیــان و در حــد تــوان انــدک خویش با استفاده از آموزه‌های قرآن کریم و روایات که عین تفکر عقلانی است آن‌ها را ارزیابی کند و در پایان به‌میزان تناسب و سازگاری رهیافت‌های مطرح با کتاب الهی و منظومه‌ی معرفتی ائمه علیهم‌السلام رهنمون گردد.

مباحث این کتاب در سه بخش سامان یافته است:

در بخش اول، به‌جستار در موضوع معناشناسی اسماء و صفات الهی پرداخته است. در این قسمت مقاله‌های «معناشناسی اسماء و صفات الهی در اندیشه‌ی علوی»، «بررسی و نقد الاهیات سلبی دیونیسیوس در پرتو رهیافت قرآن و احادیث»، «معناشناسی اسماء و صفات الهی از نگاه سهروردی در بوته‌ی نقد» و«معناشناسی اسماء و صفات الهی از چشم‌انداز علامه طباطبایی و استاد مطهری» آمده است. در بخش دوم، مساله‌ی وحی و تجربه دینی و خاتمیّت را تبیین کرده‌ایم. در این فصل مقاله‌های «بررسی تطبیقی وحی و تجربه ی دینی از دیدگاه عبدالکریم سروش و نصر حامد ابوزید» و «بررسی تطبیقی خاتمیّت از نگاه اقبال لاهوری و عبدالکریم سروش» گنجانده شده و دربخش سوم، در مسأله‌ی شر و راه حل‌های آن کاوش شده است. در این قسمت مقاله‌ی « مسأله‌ی شر و راه حل‌های آن در فلسفه‌ی صدرا و لایب نیتس » تدوین شده است. شایان ذکر است مقاله‌های « معناشناسی اسماء و صفات الهی در اندیشه‌ی علوی»، «بررسی و نقد الاهیات سلبی دیونیسیوس در پرتو رهیافت قرآن و احادیث» و«معناشناسی اسماء و صفات الهی از نگاه سهروردی در بوته‌ی نقد» از بخش اول با همکاری و زیر نظر حضرت حجت‌الاسلام و المسلمین آقای دکتر رضا برنجکار، استاد و مدیرگروه محترم دکتری تخصصی کلام امامیه پردیس فارابی دانشگاه تهران نگاشته شده است.

برخود لازم می‌دانم از همه آنان که در تکمیل و عرضه‌ی این اثر ما را یاری رسانده‌اند، سپاس‌گزاری کنم. امید است اصحاب اندیشه با نظرات خود در مورد کاستی این تألیف ما را رهین منت خویش سازند.

ابوذر نوروزی-تابستان ۱۳۹۳

E-Mail: n.abouzar@yahoo.com

بخش اوّل

معناشناسی اسماء و صفات الهی

معناشناسی اسماء و صفات الهی در اندیشه‌ی علوی

مقدمه

موضوع اسماء و صفات الهی جزء آغازین مباحث علم کلام اسلامی و از همان ابتدا این مسأله معرکه‌ی آراء مختلف بوده است. حتی در فلسفه، عرفان و فلسفه‌ی دین نیز بخش قابل توجّهی به موضوع اسماء وصفات الهی اختصاص یافته است. آن چه در منظومه‌ی عقاید دینی از اهل بیت علیهم‌السلام در این زمینه برجای مانده است راه‌گشای بسیاری از معضلات فرا روی این بحث که اندیشمندان در آن اختلاف کرده اند، خواهد بود. علاوه بر این روی کرد ائمه علیهم‌السلام در جنبه‌ی کاربردی و عملی، نیازهای قلبی و عملی انسان را در ارتباط با خداوند برآورده می‌کند. بنابراین دیدگاه معصومان علیهم‌السلام به‌عنوان مبیّن وحی الهی در وجوهی چون عقاید و اعمال و به‌عبارت دیگر خداشناسی و خداپرستی نقش مهمی دارد. امام رضا علیه‌السلام می فرماید: «فلیس یحتاج ان یسمی نفسه، ولکنه اختار لنفسه اسماء لغیره یدعوه بها، لانه لم یدع باسمه لم یعرف.» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱ : ۱۱۲) خداوند نیازی به‌نام گذاری خود ندارد اما اسم‌هایی را به‌سبب دیگران برای خویش انتخاب کرده تا او را با این اسم‌ها بخوانند؛ زیرا اگر خدا را با اسمش نخوانند؛ معرفت خدا برای آنان حاصل نمی‌شود.

خاستگاه بحث اسماء و صفات الهی در میان مسلمانان کتاب الهی است که

مؤمنان را دعوت کرده است که خداوند را با اسماء نیکو بخوانند و از نامیدن حق تعالی به‌اسماء ساختگی خودداری ورزند. (اعلی/۱۵)

مسائل اسماء و صفات الهی را از ابعادی چون لفظ شناسی، وجود شناسی و معناشناسی می‌توان مطرح کرد. مهمترین جنبه، جنبه‌ی معنا شناختی است. در این جنبه پرسش‌های زیر مطرح می‌شود؛ صفات الهی را چگونه می‌توان فهمید؟ این صفات با صفات بشری چه نسبتی دارند؟ آیا با صفات بشری می‌توان به‌نحو معنا داری از صفات الهی سخن گفت؟ آیا این صفات در خداوند و انسان دارای معنای یکسانی‌اند؟ در اندیشه علوی چگونه می‌توان در بحث اسماء و صفات الهی حدود نفی تعطیل و نفی تشبیه را بکار بست و از این دو لغزش گاه که غالب اندیشمندان در آن فرو غلطیده‌اند، مصون ماند؟ آیا توصیف‌های بندگان از خداوند لوازم باطلی چون احاطه بر خداوند، جزءداشتن، به‌شمارش آوردن، محدودکردن، شباهت و به‌تصور درآمدن حق تعالی و... را به‌دنبال نخواهد داشت؟

این مقاله به‌روش تحلیل گزاره‌ای، معناشناختی اسماء و صفات الهی را از منظر حضرت علی علیه‌السلام در حد توان خود به‌جستار می‌پردازد و برای دست‌یابی به‌سازواری با منظومه‌ی معرفتی سایر ائمه علیهم‌السلام، در تأیید سخن آن حضرت به‌احادیث معصومین علیهم‌السلام نیز استناد می‌کند.

۱. معنای اسم و صفت

لغت شناسان «اسم» را به‌معنای «نشانه» و «بلندی» می‌دانند که انسان را به‌صاحب اسم (مسمی) هدایت می‌کند. (ابن فارس،۱۴۰۴ ق، ج ۶ : ۱۱۵و ابن منظور، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۴ : ۴۰۱) «صفت» نیز به‌معنای «علامت» و«نشانی» است امّا علامت و نشانه‌ای که ویژگی خاصی از موصوف را بیان می‌دارد (ابن منظور، ۱۴۰۵ ق، ج ۶ : ۱۱۵).

در ادبیات احادیث، اسم و صفت هم برکمالات و هم بر ذات متصف به‌کمالات اطلاق می‌شود. بنابراین در احادیث اسم و صفت به‌جای یک دیگر استفاده می‌شوند. اسامی خداوند از نوع صفاتند و در هر اسمی از خداوند وصفی لحاظ شده است. پس علامت بودن نام‌های خداوند از این جهت است که بر وصف خاصی از او دلالت دارد. نام‌های خداوند خود موضوعیت ندارند و هر یک به‌گونه‌ای تعبیری از ذات مقدس الهی‌اند. امام رضاعلیه‌السلام می‌فرمایند: «اسماوه تعبیر.» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱ : ۸۷) نام‌های او نشانه‌های او هستند.

در عصر حضرت علی‌علیه‌السلام معانی خاص اصطلاحی برای اسم و صفت وجود نداشته است اما با وجود این، اندیشه‌ی حضرت که مبتنی بر وحی الهی بوده است با معنای لغوی اسم و صفت هم پوشی دارد (سبحانی، ۱۳۸۰ : ۷۰) .

۲-۱ حدود اسماء و صفات الهی

محک هرگونه شناختی از اسماء و صفات الهی اعم از تعریف، توصیف، تبیین، توجیه و تفسیر «بیرون شدن از دو اندازه‌ی تشبیه و تعطیل» است که در ادبیات روایات با اصطلاح « خروج از حدین» بارها از آن یاد شده است:

امام زین‌العابدین‌علیه‌السلام می فرمایند: « قولوا: نور لا ظلام فیه و حیاه لاموت فیه و صمد لامدخل فیه. ثم قال: من کان لیس کمثله شی و هو السمیع البصیر وکان نعته لا یشبع نعت شیء فهو ذاک.» (ابن بابویه، ۱۳۶۳ : ۷۶ و مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۳ : ۱۹۴ و ج ۹۵ : ۴۴۵) بگویید نوری است که تاریکی در او نیست و زنده‌ای که مرگی در او نیست... کسی است که مانند چیزی نیست و اوست شنوا و بینا و وصف او همانند وصف هیچ چیزی نیست. او این گونه است؛

از امام جوادعلیه‌السلام پرسیده‌اند که آیا می شود گفت خدا شیء است؟ امام فرمود: « نعم یخرج من الحدین: حد التعطیل و حد التشبیه.» (کلینی،

۱۳۹۸ ق، ج ۱ : ۱۸۴، ۱۸۱ و ابن بابویه، ۱۳۶۳ ش : ۲۴۴)آری [می‌توان شیء را برخداوند اطلاق کرد به‌شرط آن که] خدا را از دو حد تعطیل و تشبیه خارج کند.

بر اساس این الگو و محک تمامی مفاهیمی که به‌خداوند نسبت داده می‌شود در صورتی رواست که منجر به‌تعطیل شناخت آفریدگار و مشابهت با آفریدگان نگردد. معصومان علیهم‌السلام (در نظر نگارنده) دو حد برای مسأله‌ی اسماء و صفات الهی را بیان داشته‌اند: حد نفی تعطیل و حد نفی تشبیه. حد نفی تعطیل یا جهات ایجابی شامل مؤلفه‌های زیر است: شناخت عقلی، شناخت قلبی ـ فطری و وصف به‌سلب و افعال و حد نفی تشبیه یا جهات ابطال تشبیه نیز دو مولفه‌ی تباین آفریدگار و آفریدگان و به‌تصور در نیامدن پروردگار را در بر می‌گیرد.

۱-۲- ۱. جهات ایجابی

قرآن کریم معیار تمایز انسان‌ها را ایمان به‌خداوند و عمل صالح می داند و این حقیقت به‌منصه‌ی ظهور نخواهد رسید جز در سایه‌سار شناخت خداوند. بنابراین دین، دین‌داری و عبادت پس از حصول معرفت به‌خداوند و اسماء و صفات او حاصل خواهد شد. نمونه‌هایی از کلام ائمه اطهار علیهم‌السلام درباره‌ی اهمیت شناخت خداوند را بیان می کنیم:

حضرت علی علیه‌السلام می‌فرمایند: «أَوَّلُ الدِّینِ مَعْرِفَتُهُ.» (نهج البلاغه،خطبه۱) سرآغاز دین معرفت او است؛ «اول دیانه معرفته.» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱ : ۱۴۰) شروع دین‌داری معرفت خداست؛ «اول عباده الله معرفته.» (ابن بابویه، ۱۳۶۳ش، ج ۲ : ۳۴) آغاز بندگی خدا شناخت او است.

امام سجاد علیه‌السلام می‌فرمایند: «الهی ما الّذ خواطر الالهام بذکرک علی القلوب! و ما اهلی المسیر الیک بالاوهام فی مسالک القلوب! و ما اطیب طعم حبک! و ما اعذب شرب قربک! فاعذنا من طردک و ابعادک.» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۹۴ : ۱۵۱)

معبود من چه لذیذ است خطور الهام یاد تو بر دل‌ها! و چه شیرین است سیر به‌سوی او با شهپر خیال در وادی غیب! و چه خوش طعم است محبت تو! و چه گواراست نوشیدن قرب تو! پس ما را از راندن و دور کردنت پناه ده.

معرفت خدا در منظر قرآن و روایات به‌روش‌های گوناگون به وجود می‌آید:

۱-۲-۱-۱. معرفت عقلی

استدلال‌هایی که قرآن و روایات در این باره به‌کار می‌گیرند، استدلال‌های عقلی است و این استدلال‌ها را عقلی که همه انسان‌ها به‌طور متعارف و مشترک از آن برخوردارند، درمی‌یابند. البته نباید این حقیقت را از نظر دور داشت که در احادیث از یک سو عقل بشر از معرفت نسبت به‌ذات و اسماء و صفات حق ناتوان است؛ همان طور که سید الساجدین علیه‌السلام می‌فرمایند: «أَنْتَ الَّذِی قَصُرَتِ الْأَوْهَامُ عَنْ ذَاتِیَّتِکَ، وَ عَجَزَتِ الْأَفْهَامُ عَنْ کَیْفِیَّتِکَ، وَ لَمْ تُدْرِکِ الْأَبْصَارُ مَوْضِعَ أَیْنِیَّتِکَ». (صحیفه سجادیه، دعای ۱۸/۳۲ و مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۹۴ : ۱۵۰) تویی که دستِ دراز اوهام از رسیدن به‌اوج ذاتت کوتاه است، و پای اندیشه‌ها را به چگونگی تو راهی نیست، و دیده‌ها کجایی تو را در نیابند. ولی از سوی دیگر عقل انسان از مقدار معرفت ضروری محروم نیست: همان‌گونه که حضرت امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرمایید: «لَمْ یُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَی تَحْدِیدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ یَحْجُبها عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِه» (نهج البلاغه، خطبه ۴۹) عقول را برکنه صفات خویش آگاه نساخته اما آن‌ها را از معرفت و شناسائی [ضروری] خود باز نداشته است. برخی شارحان نهج البلاغه براین باورند که؛ نه‌کنه ذات او برکسی روشن است و نه حقیقت صفات او، چرا که هم ذاتش نامتناهی است و هم صفاتش، چگونه عقل و خرد انسان‌ها که همه متناهی و محدود است می‌تواند به‌آن نامحدود احاطه پیدا کند، ولی با این حال

آن قدر آثار وجودش در جبین تمامی موجودات نمایان است که هر کس می‌تواند به‌طور اجمال از هستی ذات و صفات او آگاه باشد... . سرانجام در پایان این خطبه می‌فرماید: «خداوند بسیار برتر است ازگفته کسانی که موجوداتی را بـه او تشـبیه می‌کنند و یا ذاتش را انکار می‌نمایند.» (تعالی اللّـه عمّـا یقـول المشـبهون بـه و الجاحدون له علـوّا کبیـرا.) (مکـارم شـیرازی، ج ۲، ۱۳۷۵ : ۵۵۶-۵۵۵) مقـدار ضروری معرفت الهی اندازه‌ای است که فرد از حالت جحود و انکار خارج شـود و به‌حق تعالی و صفات او اقرارکند. بنابراین ما در حـدود معـین قـادر، موظـف و مکلف به‌معرفت خداییم.

این معرفت تنها به‌روش غیر مستقیم حاصل می‌شود و از آن تصور و وصفی از خداوند نزد انسان به‌وجود نمی‌آید و حق تعالی تنها به‌عنوان واجد و دارنده‌ی اثر شناخته می‌شود. در آیات و روایات دلایل معتنابهی بر اثبات خداوند رسیده اسـت. سیر براهین عقلی در شناخت خداوند دو دسـته‌انـد: سـیر انفسـی و سـیر آفـاقی. همان طور که درکلام الهی آمده است: «سنریهم آیاتنا فی الافـاق و فـی انفسـهم حتی یتبین لهم انه الحق... .» (فصلت/۵۳) آیات خـود را در آفـاق و نفسهایشـان به‌ایشان خواهیم نمود تا برآنان آشکار شود که خدا حق است... . حضرت امیر علیه‌السلام نیز می‌فرمایند: «وَ عَجِبْتُ لِمَنْ شَکَّ فِی اللَّهِ وَ هُوَ یَرَی خَلْقَ اللَّهِ.» (نهـج البلاغـه، حکمت ۱۲۶) و تعجب می‌کنم ازکسی که در خدا شک می‌کند در حـالی کـه او خلق خدا را می‌بیند. حضرت امام سـجاد علیه‌السلام مـی‌فرماینـد: «أَصْـبَحْنَا وَ أَصْـبَحَتِ الاشیاء کُلُّهَا بِجُمْلَتِهَا لَکَ» (صحیفه سجادیه، دعای ۹/۶) و همه‌ی چیزها، جملگـی، چون به‌خودآمدیم، خویشتن را از آن تو دیدیم. معرفت عقلی از دو طریق حاصـل می‌گردد:

الف) خود شناسی

حدیث معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه.» (مجلسی، ۳۶۲ ش،ج ۲ : ۳۲) هرکس خود را شناخت خدای خودش را شناخته است. حکایت از روش انفسی اثبات خدا دارد و روشن‌ترین معنای آن، دعوت به خود شناسی و تدبر در حکمت‌هایی است که در خلقت انسان به کار رفته و حاکی از علم و قدرت بی‌نهایت آفریدگار است (محمدی ری‌شهری، ج ۴، ۱۳۹۱ : ۱۵۵). حضرت علی ابن ابی طالب علیه‌السلام در اهمیّت و جایگاه این نوع شناخت می‌فرمایند: «من عرف نفسه فقد انتهی الی غایه کل معرفه و علم.» (آمدی ۱۳۶۰ : ۲۹۳) هرکس خود را بشناسد به‌نتیجه و غایت هر شناخت و دانشی دست یافته است؛ «معرفه النفس انفع المعارف.» (همان : ۲۹۶) سودمندترین شناخت‌ها خودشناسی است؛ «عجبت لمن یجهل نفسه کیف یعرف ربه.» (همان : ۲۹۴) در شگفتم ازکسی که خود را نمی‌شناسد، چگونه خدای خود را بشناسد؟!

نفس انسان از موجودات خداوند است. انسان به‌علم حضوری نفس خود و تغییر و تبدّل دائمی، آن را درمی‌یابد و از این طریق با حس درونی خود به‌وابستگی آن پی می‌برد و این چنین عقل انسان از مصنوع به‌صانع رهنمود می‌شود و به این دلیل‌که نفس نزدیک‌ترین موجود به انسان است استدلال به‌آن نیز قوی‌ترین استدلال خواهد بود.

مولی الموحدین علی علیه‌السلام این چنین استدلال می‌آورند: «عَرَفْتُ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بِفَسْخِ الْعَزَائِمِ وَ حَلِّ الْعُقُودِ وَ نَقْضِ الْهِمَمِ.» (نهج البلاغه، حکمت ۲۵۰) خداوند را به‌وسیله فسخ شدن تصمیم‌ها، گشوده شدن گره‌ها، و نقض اراده‌ها [که از تحولات نفس‌اند] شناختم. برخی از حدیث شناسان این حدیث را سه استدلال جداگانه بر اثبات خداوند می‌دانند. (صافی‌گلپایگانی، ۱۳۸۶ : ۱۳۷-۱۳۴)

ب) نظم و حدوث پدیده‌ها

در این روش از طریق حدوث و نظم آیات و مصنوعات بر صانع استدلال می‌شود. در قرآن‌کریم آیات متعددی به این روش بر حق تعالی برهان آورده است. یک نمونه از این آیات، آیه‌ی زیر است:

«ان فی خلق السماوات و الارض و اختلاف اللیل و النهار، لایات لاولی الالباب.» (آل عمران /۹) مسلماً درآفرینش آسمان‌ها و زمین و در پی یک دیگر آمدن شب و روز برای خردمندان نشانه‌هایی است.

حضرت علی علیه‌السلام برخی از این نمونه‌های آفاقی را برمی‌شمارد:

«وَ ظَهَرَتْ فِی الْبَدَائِعِ الَّتِی أَحْدَثَهَا آثَارُ صَنْعَتِهِ وَ أَعْلَامُ حِکْمَتِهِ فَصَارَ کُلُّ مَا خَلَقَ حُجَّةً لَهُ وَ دَلِیلًا عَلَیْهِ وَ إِنْ کَانَ خَلْقاً صَامِتاً فَحُجَّتُهُ بِالتَّدْبِیرِ نَاطِقَةٌ وَ دَلَالَتُهُ عَلَی الْمُبْدِعِ قَائِمَةٌ.»(نهج البلاغه، خطبه ۹۰) آثار صنع و نشانه‌های حکمتش در آفریده‌های بدیعش هویدا است، آن چه آفریده حجت و دلیلی بر وجود او هستند، هرچند به‌ظاهر مخلوقی خاموشند ولی دلیل‌گویا بر تدبیر ذات پاک او هستند؛

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلِّی لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ.»(نهج البلاغه، خطبه ۱۰۷) ستایش مخصوص خداوندی است که با آفرینش خود بر انسان‌ها تجلی‌کرده است؛

«الْحَمْدُ لِلَّهِ خَالِقِ الْعِبَادِ وَ سَاطِحِ الْمِهَادِ وَ مُسِیلِ الْوِهَادِ وَ مُخْصِبِ النِّجَادِ.»(نهج البلاغه، خطبه ۱۶۲) ستایش مخصوص آفریدگار بندگان است خداوندی که گستراننده‌ی زمین، جاری سازنده آب در زمین های پست و رویاننده گیاهان درکوه‌ها و تپه‌هاست؛

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِیِّ عَنْ شَبَه الْمَخْلُوقِینَ الْغَالِبِ لِمَقَالِ الْوَاصِفِینَ الظَّاهِرِ بِعَجَائِبِ تَدْبِیرِهِ لِلنَّاظِرِین.» (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۴) ستایش مخصوص خداوندی است که... بر همه ی ناظران و بینایان به وسیله‌ی تدبیر شگفت‌آورش آشکار؛

«وَ كَذَلِكَ السَّمَاءُ وَ الْهَوَاءُ وَ الرِّيَاحُ وَ الْمَاءُ فَانْظُرْ إِلَى الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ وَ النَّبَاتِ وَ الشَّجَرِ وَ الْمَاءِ وَ الْحَجَرِ وَ اخْتِلَافِ هَذَا اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ تَفَجُّرِ هَذِهِ الْبِحَارِ وَ كَثْرَةِ هَذِهِ الْجِبَالِ وَ طُولِ هَذِهِ الْقِلَالِ وَ تَفَرُّقِ هَذِهِ اللُّغَاتِ وَالْأَلْسُنِ الْمُخْتَلِفَاتِ فَالْوَيْلُ لِمَنْ أَنْكَرَ الْمُقَدِّرَ وَ جَحَدَ الْمُدَبِّرَ زَعَمُوا أَنَّهُمْ كَالنَّبَاتِ مَا لَهُمْ زَارِعٌ وَ لَا لِاخْتِلَافِ صُوَرِهِمْ صَانِعٌ وَ لَمْ يَلْجَئُوا إِلَى حُجَّةٍ فِيمَا ادَّعَوْا وَ لَا تَحْقِيقٍ لِمَا أَوْعَوْا وَ هَلْ يَكُونُ بِنَاءٌ مِنْ غَيْرِ بَانٍ أَوْ جِنَايَةٌ مِنْ غَيْرِ جَانٍ.» (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۷) چنین است آسمان و هوا و بادها و آب و خورشید و ماه و درخت و گیاه و آب و سنگ و پیاپی آمدن شب و روز و گستردگی دریاها و فراوانی کوه‌ها و ارتفاع قله‌ها و اختلاف زبان‌ها و لهجه‌های نیکو. بنگر آیا می‌شود ساختمانی بی‌سازنده باشد و کاری بی‌کننده ی آن انجام پذیرد.

حضرت امام سجاد علیه‌السلام در مورد خلقت آفریدگان می‌فرمایند: «ابْتَدَعَ بِقُدْرَتِهِا لْخَلْقَ ابْتِدَاعاً وَ اخْتَرَعَ هُمْ عَلَى مَشِيَّتِهِ اخْتِرَاعاً.» (صحیفه سجادیه، دعای ۳/۱ هم چنین ر.ک به دعای ۶/۱۶) آفریدگان را به قدرت خود آفرید و به خواست خودش برآنان جامه‌ی هستی پوشید؛

در حدیث نیز از حضرت امام صادق علیه‌السلام رسیده است که: «وجود الافاعیل دلت علی ان صانعا صنعها، الا تری انک او نظرت الی بناء مشید مبنی، علمت ان له بانیا، و ان کنت لم تر البانی و لم تشاهده» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱ : ۸۱) وجود ساخته‌ها بر این دلالت دارند که سازنده‌ای آن‌ها را ساخته است. آیا نمی‌بینی که وقتی ساختمان افراشته و استوار می‌بینی، یقین می‌کنی که سازنده و بنّایی داشته است؟ اگرچه آن بنّا را ندیده و مشاهده نکرده باشی.

در روش یادشده از مخلوقات به وجود خالق پی برده می‌شود و با تأمل بیشتر در پدیده‌ها از این روکه کیفیت خالق مجهول است و به علّت نفی تشبیه نمی‌توان صفات مصنوعات را به‌صانع نسبت داد، بر حیرت انسان افزوده می‌شود.

اینجاست که به‌شناخت مستقیم، سرشتی یا قلبی خداوند نیاز می‌شود.

۱-۲-۱- ۲. شناخت سرشتی ـ قلبی

به وسیله ی آفریدگان (نفس و سایر پدیده‌ها) می‌توان به‌وجود آفریدگار رسید اما به‌دلیل نفی تشبیه نمی‌توان صفاتی را که در مخلوقات است برای خالق اثبات کرد. از همین رو برای شناخت بیشتر خداوند به معرفت قلبی که شناختی بی‌واسطه و مستقیم است، نیاز می‌شود (برنجکار، ۱۳۷۸ : ۴۰). منظور از قلب در این‌جا روح و جان آدمی است که بدون هر نوع ادراک و فعالیت فکری خداوند را شهود می کند و به‌آن علم حضوری می‌یابد. این معرفت فطری ـ قلبی که نخستین معرفت انسان نسبت به خداوند است در هنگام خلقت اولیه ی انسان در عالم ذر در نهاد انسان قرار داده شده و همگی به‌آن اقرار کرده‌اند؛

قرآن‌کریم می‌فرماید: «و اذا اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهد هم علی انفسهم الست بربکم قالو بلی شهدنا ان تقولوا یوم القیامه انا کنا عن هذا غافلین.» (اعراف /۱۷۲) و هنگامی‌که پروردگارت از پشت فرزندان آدم ذریه‌ی آنان را برگرفت و ایشان را برخودشان گواه ساخت که «آیا پروردگار شما نیستم؟» گفتند: « چرا» گواهی دادیم تا مبادا روز قیامت بگویید: «ما از این (امر) غافل بودیم». این معرفت مبدأ معرفت‌های قلبی انسان به‌خداوند است.

در روایات نیز رسیده است: شخصی از حضرت علی علیه‌السلام پرسید: یا امیر المؤمنین! آیا پروردگار خود را دیده‌ای امام علیه‌السلام فرمود: آیا چیزی را که نمی‌بینم، پرستش می‌نمایم. پس گفت: چگونه او را می‌بینی؟ امام علیه‌السلام فرمود: «لَا تُدْرِکُهُ الْعُیُونُ بِمُشَاهَدَهِ الْعِیَانِ وَ لَکِنْ تُدْرِکُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِیمَانِ.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۸) چشم‌ها هرگز او را آشکارا نمی‌بینند، اما قلب‌ها با نیروی حقیقت ایمان وی را درک می کنند؛

حضرت علی علیه‌السلام در پاسخ به‌این پرسش که «چگونه پروردگارت را شناختی؟»حضرت فرمود: «بما عرفتنی نفسه.» (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ۱۶۳) با همان شناختی که خود را به‌من شناساند؛

در نهج البلاغه آمده است: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ.» (نهج البلاغه، خطبه۱)پیامبرانش در میان آن‌ها مبعوث ساخت، و پی در پی رسولان خود را به‌سوی آنان فرستاد، تا پیمان فطرت را از آنان مطالبه نمایند و نعمت‌های فراموش شده را به‌یاد آن‌ها آورند؛

«وَ الظَّاهِرِ لِقُلُوبهِمْ بِحُجَّتِهِ.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۷) و با حجت و دلیل وجود خویش را بر قلبشان آشکار ساخته است.

میثاق فطرت به‌یکی از علّت‌های عمده‌ی بعثت انبیا یعنی یادآوری پیمان فطرت که در جمله‌های بعد، از کلام مولا نیز، سخن از آن به‌میان آمده است، اشاره دارد. خداوند، معارف توحیدی را در سرشت انسان قرار داده و هر انسانی اگر با این فطرت دست نخورده، پرورش یابد و آموزش‌های نادرست، او را منحرف نسازد و پدران و مادران مشرک، روح او را آلوده نکنند به‌طور طبیعی و فطری، یگانه پرست خواهد بود و در سایه‌ی این فطرت توحیدی به‌نیکی‌ها و حق و عدالت پایبند خواهد بود، پیامبران می‌آیند تا انسان‌های منحرف شده را به‌فطرت توحیدی بازگردانند(مکارم شیرازی، ج ۱، ۲۱۵-۲۱۴).

حضرت علی علیه‌السلام در مناجات با معبود خویش می‌فرماید: «اللهم خلق القلوب علی ارادتک و فطرت العقول علی معرفتک.» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۵ : ۲۵۷) خدایا دل‌ها را برخواست خود آفریدی و خردها را برمعرفت خود سرشتی.

امام سجاد علیه‌السلام می‌فرمایند: «وَ الْحَمْدُلِلَّهِ عَلَى مَا عَرَّفَنَامِنْ نَفْسِهِ.» (صحیفه سجادیه، دعای ۱۰/۳۱) ستایش برای خداست که خود را به ما شناسانید. برخی شارحین صحیفه یکی از راه‌های معرفی خداوند به انسان را معرفت فطری توحیدی

می‌دانند (ممدوحی کرمانشاهی، ۱۳۸۳: ۹۴)؛ حضرت هم چنین در آغاز دعای معروف به«ابو حمزه ثمالی» تعلیم داده است:

«اِلهی... بِکَ عَرَفْتُکَ وَ اَنْتَ دَلَلْتَنی عَلَیکَ وَ دَعَوْتَنی اِلَیکَ وَ لَولا اَنْتَ، لَمْ اَدْرِ ما اَنْتَ.» ای خدای من!... تو را به‌تو شناختم و تو خود، مرا به‌خویش راه نمودی و به‌خود، فرا خواندی و اگر تو نبودی، نمی‌دانستم توکیستی؛

و در صحیفه آورده است:

«اللَّهُمَّ وَأَنَاعَبْدُکَ الَّذِی أَنْعَمْتَ عَلَیْهِ قَبْلَ خَلْقِ کَلَهُ و بَعْدَ خَلْقِکَ إِیَّاهُ، فَجَعَلْتَهُم مَّنْ هَدَیْتَهُ لِدِینِک، و وَفَّقْتَهُ لِحَقِّکَ، وَعَصَمْتَه بُحَبْلِکَ، وَأَدْخَلْتَهُ فِی حِزْبِکَ، وَأَرْشَدْتَهُ لِمُوَالَاهُ أَوْلِیَائِکَ، وَ مُعَادَاهُ أَعْدَائِکَ.»خدایا، من همان بنده‌ی توام که پیش از آن که روح خود را در او بدمی، و پس از آن که او را آفریدی، از نعمت خویش برخوردارش کردی، و سپس در زمره‌ی کسانی قرارش دادی که آنان را به‌دین خود راه نموده‌ای. (دعای ۶۷/۴) بعضی شارحین صحیفه نعمت قبل از خلقت را تربیت و خلقت ابدان قبل از اجساد می‌دانند (دارابی، ۱۳۷۹ : ۸۹).

امام صادق علیه‌السلام نیز در پاسخ پرسش زراره درباره ی تفسیر آیه می‌فرماید: «فطره الله التی فطر الناس علیها.» فرموده‌اند: «فطر هم علی التوحید عند المیثاق علی معرفته انّه ربهم.» (ابن بابویه، ۱۳۶۳ ش : ۳۳). خداوند در میثاق [عالم ذر] بندگان را بر اساس توحید و با معرفت به‌ربوبیت خویش آفریده است.

این معرفت ممکن است به فراموشی سپرده شود ولی خداوند از راه‌هایی چون بلایا و سختی‌ها، عبادت، دعا و مناجات، ولایت و دوستی اهل بیت علیهم‌السلام این شناخت را به انسان یاد آور می‌شود. اصلی‌ترین راه کسب چنین معرفتی کسب رضای خداست که با عمل به‌دستورات خدا و دوستی با اهل بیت علیهم‌السلام دعا و ... حاصل می‌شود (برنجکار، ۱۳۸۷ : ۵۹-۵۳) .

حاصل معرفت عقلی از یک سو اثبات وجود خداوند است و از سویی دیگر

درباره ی چگونگی خداوند ساکت است و فرجامی جز سرگردانی به‌بار نمی‌آورد ولی معرفت قلبی و فطری انسان را به‌آرامش می‌رساند و از دغدغه‌های ادراکی می‌رهاند (سبحانی، ۱۳۸۰ : ۱۱۹) . معرفت فطری – قلبی نسبت به‌معرفت عقلی برتری دارد: این نوع شناخت فعل خداوند است. اما در نهج البلاغه هم آمده است:«وَ الْقَادِرُ الَّذِی ... تَوَلَّهَتِ الْقُلُوبُ إِلَيْهِ لِتَجْرِیَ فِی كَيْفِيَّةِ صِفَاتِهِ ...رَدَعَهَا.» (نهج البلاغه، خطبه۹۱) او قادری است که اگر ... قلبهای مملو از عشق مشتاقان، برای پی بردن به‌کیفیات اوصافش به‌سختی به‌کوشش پردازند، ... (آری اگر این‌ها همه به کار افتند) دست رد به‌سینه ی همه آن‌ها می‌گذارد.

در نگاه آغازین به نظر می‌رسد این بخش از خطبه‌ی حضرت معرفت قلبی را نفی می‌کند اما معرفتی که امام در حدیث اخیر یادآور شده، شناختی است که قلوب مشتاقان عزم آن را کرده‌اند و لازمه‌ی این معرفت احاطه بر ذات و صفات حق تعالی است. در روایاتی که در بخش بعد خواهد آمد احاطه (چه توسط عقل و چه به‌وسیله قلب) بر ذات و صفات خداوند، محال دانسته شده است.

۱-۲-۱-۳. وصف سلبی

در موارد متعدد زمانی که از ائمه اطهار علیهم‌السلام درباره معنای اسماء و صفات خداوند پرسیده شده است. آن بزرگواران اسماء و صفات ثبوتی را با اسماء و صفات سلبی توضیح می‌دادند به‌عبارت دیگر اسماء و صفات را به اسماء و صفات سلبی برمی‌گرداندند و نواقص را از خداوند سلب می کردند.

شخصی از نحوه ی انتساب سمیع و بصیر به خداوند پرسیده است و حضرت امام باقر علیه‌السلام در پاسخ می‌فرمایند: «لانه لایخفی علیه مایدرک بالاسماع ... وکذلک سمیناه بصیرا لانه یخفی علیه ما یدرک بالابصار.» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱ : ۱۱۷) بدان جهت او را سمیع می‌دانیم که آن چه با گوش‌ها درک می‌شود بر خدا مخفی

نیست و همین طور خدا را بصیر نامیده‌ایم چون آن چه با چشم درک می‌شود براو پوشیده نیست.

حضرت امام رضا علیه‌السلام در پاسخ برخی که پرسیده‌اند، چگونه می‌گویید خداوند مانند و نظیری ندارد ولی از سوی دیگر هم خداوند و هم انسان را عالم می‌خوانید، می‌فرمایند: «... انما سمی الله تعالی بالعلم بغیر علم حادث علم به الاشیاء استعان به‌علی حفظ ما یستقبل من امره و الرویه فیما یخلق من خلقه و یفسد ما مضی مما افنی من خلقه مما لو لم یحضره ذلک العلم یغیبهکان جاهلا ضعیفا، کما انا لو رأینا علماء الخلق انما سموا بالعلم لعلم حادث اذ کانوا فیه جهله و ربما فارقهم العلم بالاشیاء فعادوا الی الجهل و انا سمی الله عالما لانه لایجهل شیئا، فقد جمع الخالق و المخلوق اسم العالم و اختلف المعنی... (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج : ۲۶۲). خداوند هم که دانا نامیده شده به‌واسطه‌ی علم پدید آمده‌ای نیست که چیزها را به‌آن بداند و بر نگهداری امر آینده‌اش و اندیشه در آن چه آفریند و تباه کند آن چه را از آفریدگانش نابود کرده، کمک بخواهد که اگر این علم نزدش حاضر نبود و از او غیبت کرده بود، نادان و ناتوان می‌شد؛ هم‌چنان که اگر می‌بینیم دانشمندان آفریدگان، عالم نامیده می‌شوند به‌جهت دانش پدید آمده‌ی آن‌هاست؛ چرا که پیش از آن نادان بودند و چه‌بسا دانش به‌وسیله‌ی چیزهایی از آن‌ها جدا شود و به نادانی برگردند؛ ولی این که خداوند، علم نامیده شد؛ چون به‌چیزی نادان نیست، پس آفریدگار و آفریده در نام علم شریک هستند و همان‌طورکه دانستی معنا مختلف است.

این پرسش مطرح خواهد شد که اگر صفت ثبوتی و ایجابی تعیین چگونگی وکیفیت است و در مورد خداوند به کار نمی‌رود چرا در آیات و روایات صفات ثبوتی و ایجابی بشری به‌خداوند نسبت داده شده است. همان‌طورکه در احادیث بالا ملاحظه می‌شود، بایسته است به‌سه نکته توجه

داشت: اول، این‌ها الفاظ ایجابی‌اند نه معرفت ایجابی به‌خداوند که بیان چگونگی و کیفیت صفات او باشد؛ دوم، معصومین این الفاظ ایجابی را نیز بـه معرفـت سـلبی بازگشت داده اند؛ سوم، در حدیث اخیر صفات ثبوتی که به‌صورت مشترک به‌خدا و خلق او نسبت داده می‌شود، تنها اشـتراک لفظـی اسـت و در معنـا و مـدلول و مصداق خارجی غیرهمند.

معرفت سلبی در حوزه‌ی شناخت عقلی خدا مطرح است و در واقـع مکمّـل الهیات فطری و قلبی است و از این‌جاست که به نقش مهم الهیات سلبی در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام پی می‌بریم. لازم به‌ذکر است این نوع معرفـت را نمـی‌تـوان بیـان چگونگی و توصیف خواند چرا که در واقع نفی توصیف است یعنی نفی توصـیف خداوند به‌وسیله نواقص.

۱-۲-۱-۴. وصف افعالی

وصف فعلی خداوند در روایات به‌تفصیل بیان شده اسـت. در ایـن جنبـه از شناخت اوصاف خداوند تمام اوصاف حق تعالی به‌افعـال خداونـد در عـالم خلـق ارجاع داده و بدین‌گونه خـالق بـه‌عنـوان منشـاء آن کمـالات بیـان مـی‌شـود. حضرت علی علیه‌السلام فرموده است:

«الذی سئلت الانبیاء، فلم تصفه بحد و لا بـبعض بـل وصـفته بأفعالـه... .» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱ : ۱۴۱) هنگامی که از پیامبران علیهم‌السلام درباره خداوند پرسش می‌شد آنان او را به اندازه و جزء توصیف نکردند بلکه او را به‌افعالش ستودند.

در این روش کمالات فعلی خداوند از آن جهت که مربوط به فعل خارجی است، توصیف می شود نه از آن جهت که بـه‌ذات خـالق مربـوط اسـت. یعنـی توصیف ما ناظر به‌کشف ذات و صفات نیست. بنابراین تشبیه میان خالق و مخلوق هم به‌وجود نمی‌آید:

حضرت امام صادق علیه‌السلام در توصیف صفت قدرت خداوند می‌فرمایند: «انما سمّی ربنا جل جلاله قویا للخلق العظیم القوی الذی خلق مثل الارض و ما علیها من جبالها و بحارها... .» (مجلسی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱۳ : ۱۹۳) همانا پروردگار ما ازآن رو قوی نامیده شده است که مخلوقات عظیم و قوی و هم چون زمین و آن چه بر روی آن است مثل کوه‌ها و دریاها و... را آفریده است.

تا آن‌جا که نگارنده در نهج البلاغه وکتابهای حدیثی تتبع نموده‌ام در سخنان حضرت علی علیه‌السلام توصیف به افعال به‌صراحت بیان نشده است؛ « الحمد لله المتجلی لخلقه بخلقه.»(نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸) سپاس خدایی را سزاست که با آفرینش مخلوقات بر انسان‌ها تجلی کرد.

با ملاحظه‌ی نقش آفریدگان در شناخت عقلی، فطری و توصیف فعلی به اهمیت مضاعف افعال خداوند در بحث اسماء و صفات الهی پی می‌بریم اما همین افعال و خلقت خود عامل اساسی امتناع بشر از فهم و درک حقیقت خداوند است. چرا که خلقت با تحدید همراه است و مخلوقات نیز با همین تحدید از خالق تباین می‌یابند.

۱-۲-۲. جهات ابطال تشبیه

در قرآن کریم آمده «لیس کمثله شیء.» (شوری/۱۱) و « و لم یکن له کفوا احد.» (توحید/۴) یعنی هرگونه مثل و مانندی برای خداوند نفی شده است. در روایات نیز تمامی مفاهیمی که به‌خداوند نسبت داده می شود در صورتی رواست که به‌مشابهت آفریدگار با آفریدگان منجر نگردد. از امیرالمومنین علیه‌السلام پرسیدند: پروردگارت را به‌چه شناختی فرمود: به‌آن چه خودش به‌من شناخته. عرض شد چگونه خودش را به‌تو شناساند؟ « قال: لا یشبه صوره و لا یحس بالحواس و لا یقاس بالناس... .» فرمود: هیچ شکلی شبیه او نیست، با حواس درک

نشود و با مردم مقایسه نشود. (کلینی، ۱۳۶۳ : ۱۹۱)؛

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِیِّ عَنْ شَبهالْمَخْلُوقِین»(نهج البلاغه خطبه / ۲۱۳) ستایش مخصوص خداوندی است که از شباهت به‌مخلوقات والاتر است؛

« وَ لَا إِیَّاهُ عَنَی مَنْ شَبهه»(نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶) و هر کس وی را شبیه چیزی بداند به‌مقصد نرسیده است؛

«وَ الْقَادِرُ الَّذِی ... غَمَضَتْ مَدَاخِلُ الْعُقُولِ فِی حَیْثُ لَا تَبْلُغُهالصِّفَاتُ لِتَنَالَ عِلْمَ ذَاتِهِ رَدَعَهَا» (نهج البلاغه، خطبه ۹۱) او قادری است که اگر ... عقل‌ها به‌گونه‌ای وصف ناشدنی در به‌دست آوردن علم ذاتیش از راه‌های بسیار باریک‌گام بردارند، (آری اگر این‌ها همه بکار افتند) دست رد به‌سینه همه آن‌ها می‌گذارد؛

«لَمْ تَبْلُغْهُ الْعُقُولُ بِتَحْدِیدٍ فَیَکُونَ مُشَبهاً»(نهج البلاغه، خطبه ۱۵۵) دست توانای عقول نمی‌تواند وی را در حدی محدود سازد تا شبیهی برای او بیابد.

در این حدیث این‌گونه استدلال شده است؛ ادراک و تصور یک چیز در صورتی برای انسان ممکن است که بین مدرِک و مدرَک شباهت باشد بین انسان و خداوند شباهت نیست. بنابراین ادراک و تصور خداوند ممکن نیست.

از آن‌جا که در نظرگاه ائمه علیهم‌السلام شناخت توحید نقش برجسته‌ای در معرفت اسماء و صفات الهی دارد به‌ابعادی از توحید که در جنبه‌های نفی تشبیه اسماء و صفات الهی رهگشاست، می پردازیم.

۱-۲-۲-۱. تباین آفریدگار و آفریدگان:

از مجموع احادیثی که درباره ی توحید آمده است، چنین فهم می شود که توحید یعنی خداوند یگانه و یکتاست و این یکتایی هم ذات را شامل می شود و هم صفات را یعنی همان طور که خداوند از نظر ذات یکی است در صفات نیز شبیه ندارد. بنابراین هر معنا و مفهومی که درباره آفریدگان به کارگرفته می‌شود

نمی‌توان به‌خداوند نسبت داد:

حضرت علی علیه‌السلام می‌فرمایند: «لا تشمله المشاعر و لا تحجبه الحجب و الحجاب بینه و بین خلقِه خلقُه ایاهم؛ لامتناعه مما یمکن فی ذواتهم و لا مکان مما یمتنع منه ولافتراق الصانع من المصنوع والحاد من المحدود والرب من المربوب.» (کلینی، ۱۳۶۳، ج۱ : ۱۳۹) خردها او را در برنمی‌گیرند و حجاب ها او را محجوب نمی‌کنند. حجاب‌ها میان او و خلقش همان آفریدن آن‌هاست؛ چون آن چه بر این خلق ممکن است، درباره‌ی خدا محال است. نیز از آن رو که محال است خدا، ممکن شود و سازنده از ساخته شده و اندازه کننده از اندازه شونده و مالک از مملوک جدا می‌گردد؛

حضرت علی علیه‌السلام می‌فرمایند: «لَا تَسْتَلِمُهُ الْمَشَاعِرُ وَ لَا تَحْجُبُه السَّوَاتِرُ افْتِرَاقِ الصَّانِعِ وَ الْمَصْنُوعِ وَ الْحَادِّ وَ الْمَحْدُودِ وَ الرَّبِّ وَ الْمَرْبُوب.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲) عقل‌ها کنه ذاتش را درک نمی‌کنند و پرده ها و پوشش ها اصل وجودش را مستور نمی‌سازند، زیرا صانع و مصنوع با هم فرق دارد و محدودکننده و محدود شونده و پروردگار و پرورده شده با هم متفاوتند؛

«وکل ما فی الخلق لا یوجه فی خالقه و کل ما یمکن فیه یمتنع من صانعه» (همان : ۴۰)پس هر آن چه در آفریدگان است در آفریدگار یافت نمی‌شود[؛] هرچه در آفریدگان ممکن است، وجود آن در آفریدگارش محال است؛

«... التوحید فان لا یجوز علی ربک ما جاز علیک.» (ابن بابویه، ۱۳۶۳ : ۹۶) توحید بدان معناست که آن چه بر تو شایسته و رواست بر خداوند روا ندانی؛

«فمعانی الخلق عنه منفیه.» (همان : ۷۹) پس مفاهیم و معانی که در مخلوقات وجود دارد از خداوند نهی می‌شود؛

«ما وقع وهمک علیه من شی فهو خلافه... .» (کلینی، ۱۳۶۳ ش،

ج ۱ : ۸۲) آن چه وهم تو آن را تصور می‌کند خدا بر خلاف آن است؛

امام صادق علیه‌السلام: «ان الله خلو من خلقه و خلقه خلو منه... .» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱ : ۱۳۹) همانا ذات خداوند از آفریدگانش خالی و جداست و آفریدگان از ذات او خالی و جدایند.

بنابراین یکی از مولفه های رهیافت ائمه علیهم‌السلام درباره اسماء و صفات تباین میان خالق و مخلوق در ذات و صفات است که از طرف دیگر آن را نباید به معنای دوری خداوند از آفریدگان پنداشت چرا که پروردگار با همه چیز در همه مراتب هستی حضور دارد. «مع کل شی لا بمقارنه و غیرکل شی لا بمزایله.» (نهج البلاغه، خطبه ۱) با همه چیز هست نه این‌که هم نشین آنان باشد؛ و با همه چیز فرق دارد نه این‌که از آنان جدا باشد.

۱-۲-۲-۲. به‌تصور در نیامدن پروردگار:

این مؤلفه در مولفه‌ی وجود شناختی قبلی یعنی «تباین خالق و مخلوق» ریشه دارد. در مجموعه‌ی احادیث دیگری در باب توحید تصور، توهم و ادراک خداوند را به مثابه شباهت او به‌مخلوقات می‌دانند که منافی توحید حق تعالی است:

حضرت‌علی علیه‌السلام می‌فرماید: «التوحید أن لاتتوهمه.» (نهج البلاغه، حکمت۴۷) توحید آن است که خداوند را به وهم در نیاوری؛

«وَ کَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ.» (نهج البلاغه، خطبه ۱) وکمال اخلاصش آن است که وی را از صفات ممکنات پیراسته دارند.

برای اخلاص در توحید (اخلاص اعتقادی) باید هرگونه صفاتی را که مخلوق دارد از او نفی‌کرد، خواه این صفت، داشتن اجزای ترکیبی باشد یا غیرآن. چه این که می‌دانیم تمام ممکنات حتی عقول و نفوس مجرّده نیز در واقع مرکّبند (حداقل ترکیبی از وجود و ماهیّت) حتی مجرّدات، یعنی موجودات مافوق مادّه نیز

از این ترکیب برکنار نیستند و امّا موجودات مادّی، همه دارای اجزای خارجی می‌باشند، ولی ذات پاک خداوند نه اجزای خارجی دارد و نه اجزای عقلی، نه در خارج قابل تجزیه است و نه در فهم و درک ما و کسی که به این حقیقت توجّه نکند توحید خالص را نیافته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵ ج ۱ : ۸۶) .

در اندیشه‌ی ائمه علیهم‌السلام و حضرت علی ابن ابی طالب علیه‌السلام وهم، همت، گمان و خیال بشر حتی در شرایط عالیِ ادراک نمی‌توانند خداوند را وصف کنند:

«لَا تَقَعُ الْأَوْهَامُ لَهُ عَلَى صِفَةٍ.» (نهج البلاغه، خطبه ۸۵) و عقل‌ها چگونگی کنه ذاتش را درک نکنند.

امام زین العابدین علیه‌السلام در این باره در نیایش نماز شب خویش می‌فرماید:

«وَلَا يَبْلُغُ أَدْنَى مَا اسْتَأْثَرْتَ بِهِ مِنْذَ لِكَ أَقْصَى نَعْتِ النَّاعِتِينَ.»(صحیفه سجادیه، دعای ۶/۳۲) بالاترین وصف وصف کنندگان، برای پایین‌ترین مرتبه‌ی آن رفعت و بلندا که برای خود برگزیده‌ای، نارساست؛

«ضَلَّتْ فِيكَ الصِّفَاتُ، وَتَفَسَّخَتْ دُونَ كَالنُّعُوتُ، وَحَارَتْ فِي كِبْرِيَائِ كَلَ طَائِفُ الْأَوْهَامِ.» (صحیفه سجادیه، دعای ۶/۳۲) در مسیر معرفت تو، صفت‌ها به گمراهی روند، و نعت‌ها (پیش از بیان آن چه سزاوار توست) از هم گسیخته شوند، و خیال‌های دقیق و ظریف در پیشگاه عظمتت به‌حیرت افتند.

«وَ الْقَادِرُ الَّذِي...وَ غَمَضَتْ مَدَاخِلُ الْعُقُولِ فِي حَيْثُ لَا تَبْلُغُهُ الصِّفَاتُ لِتَنَالَ عِلْمَ ذَاتِهِ رَدَعَهَا.» (نهج البلاغه، خطبه ۹۱)

او قادری است که اگر... و عقل‌ها به‌گونه‌ای وصف‌ناشدنی در به دست آوردن علم ذاتیش از راه‌های بسیار باریک گام بردارند، (آری اگر این‌ها همه به کار افتند) دست رد به‌سینه همه آن ها می گذارد؛

«وَ لَا تَتَوَهَّمُهُ الْفِطَنُ فَتُصَوِّرَه.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶) و تیزهوشی هوش‌مندان نتواند نقش او را در خیال تصویر نماید؛

«فَتَبَارَکَ اللَّهُ الَّذِی لَا یَبْلُغُهُ بُعْدُ الْهِمَمِ وَ لَا یَنَالُهُ حَدْسُ الْفِطَنِ.» (نهج البلاغه، خطبه ۹۴) پر برکت است خداوندی که همت‌های بلند، قادر به‌درک او نیستند و گمان زیرک به مقامش نرسد.

حضرت امیر علیه‌السلام و ائمه علیهم‌السلام بر این اندیشه‌اند که به دلیل لوازم باطل زیر «چگونگی صفات خداوند» به‌طور معرفت انسان در نمی‌آید:

۱. محدودیت

« مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ.. .» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲)آن که خداوند را وصف کند، محدودش کرده است.

در این کلام حضرت این‌گونه دلیل آورده است؛ لازمه‌ی تصور و توصیف، ایجاد حد و اندازه برای توصیف شده است. در حالی که خداوند نامحدود است و نمی‌توان برای آن حدی قائل شد. پس تصور خداوند ممکن نیست؛

«لَا تَنَالُهُ الْأَوْهَامُ فَتُقَدِّرَه.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۲) دست اندیشه‌های بلند به‌دامن کبریائیش نرسد تا در حد و نهایتی محدودش کند. در جای دیگر می‌فرمایند: «تَعَالَی عَمَّا یَنْحَلُهُ الْمُحَدِّدُونَ مِنْ صِفَاتِ الْأَقْدَارِ وَ نِهَایَاتِ الْأَقْطَارِ وَ تَأَثُّلِ الْمَسَاکِنِ وَ تَمَکُّنِ الْأَمَاکِنِ فَالْحَدُّ لِخَلْقِهِ مَضْرُوبٌ وَ إِلَی غَیْرِهِ مَنْسُوبٌ.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۳) بلند و منزّه است از این که تعیین کنندگان حدود اندازه‌ها و نهایت اطراف و جوانب و تهیئه جاها و قرارگرفتن در مکان‌ها را به او نسبت دهند (زیرا اندازه و نهایت داشتن وکسب مکان و قرارگرفتن درآن از لوازم جسم و امکان است، لذا می‌فرماید:) حدّ و نهایت مخلوق و آفریده شده او را شایسته است و به غیر او (ممکنات) نسبت داده می شود؛

«وَ أَنَّکَ أَنْتَ اللَّهُ الَّذِی لَمْ تَتَنَاهَ فِی الْعُقُولِ فَتَکُونَ فِی مَهَبِّ فِکْرِهَا مُکَیَّفاً وَ لَا فِی رَوِیَّاتِ خَوَاطِرِهَا فَتَکُونَ مَحْدُوداً مُصَرَّفاً.» (نهج البلاغه، خطبه ۹۲) تو همان

خدای نامحدودی هستی که در مسیر وزش افکار در کیفیت خاصی قرار نگیری تا به‌تصرف آن‌ها آئی و محدود شوی.

۲. به‌شمارش درآمدن

«مَنْ جهلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ.» (نهج البلاغه، خطبه ۱) کسی که او را نشناسد، به‌سوی او اشاره می‌کند، و هر کس به‌سویش اشاره کند، برایش حدی تعیین کرده، و آن که او را محدود بداند، وی را به‌شمارش آورده است.

جمله‌ی «و من حدّه فقد عدّه» اشاره به نکته‌ی دقیقی است که از گفتار بالا روشن می‌شود و آن این که هرگاه کسی خدا را محدود بداند، باید برای او عدد قائل شود یا به‌تعبیری دیگر وجود شریک را برای او ممکن بشمرد. زیرا چیزی شریک و شبیه و مانند ندارد که نامحدود از هر جهت باشد، امّا اگر محدود باشد (هرقدر دارای عظمت و بزرگی باشد) باز همانند و شبیهی در خارج ذات او تصوّر می‌شود و به‌تعبیر دیگر دو یا چند موجود محدود (هر اندازه بزرگ) کاملاً امکان‌پذیر است، ولی نامحدود از هر جهت، دوّمی برای او ممکن نیست چرا که هرچه تصوّر کنیم بازگشت به‌ذات او می‌کند (مکارم شیرازی، ج ۱، ۱۳۷۵ : ۹۳).

۳. جزء داشتن

«فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ وَ مَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ وَ مَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَه.» (نهج البلاغه، خطبه ۱) آن‌کس که خدای را (به‌صفات ممکنات) توصیف کند وی را به‌چیزی مقرون دانسته و آن کس که وی را مقرون به‌چیزی قرار دهد، تعدد در ذات او قائل شده، و هر کس تعدد در ذات او قائل شود، اجزائی برای او تصورکرده، و هر کس اجزائی برای او قائل شود وی را

نشناخته است.

امیرالمومنین علی‌علیه‌السلام در نفی معرفت توصیفی خداوند این چنین برهان می-آورد؛ لازمه‌ی توصیف خداوند مقرون کردن او به‌چیزی است و لازمه‌ی مقرون کردن به‌چیزی تعدد در ذات و جزء داشتن است. چون خداوند جزء ندارد. بنابراین توصیف او نیز امکان ندارد.

۴. دربرگرفتن

داشتن تصویر و وصف از یک شی به احاطه ی علمی بر او می‌انجامد و در بر گرفتن هم از طریق وصف حاصل می گردد. در حالی که بر اساس قرآن کریم و کلام حضرت امکان احاطه بر خداوند وجود ندارد: «یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم و لا یحیطون به علما.» (طه/۱۱). بنابراین امکان احاطه ی علمی بر ذات و صفات خداوند غیر ممکن است؛

«وَ لَا تُحِیطُ به الْأَبْصَارُ وَ الْقُلُوبُ.» (نهج البلاغه، خطبه۸۵) و چشم‌ها و قلب‌ها توانائی احاطه به او را پیدا نمی‌کنند.

«لا تدرکه الابصار و لا تحیطه به افکار.» (ابن بابویه، ۱۳۶۳: ۷۹)چشم‌ها او را درک می کنند و افکار بر او احاطه نمی یابند.«ان الله تبارک و تعالی اجل و اعظم من ان یحد بید ..أو تبلغ اوهام او تحیطه به صفته العقول.» (همان:۷۵)خداوند برتر و با شکوه تر از آن است که به‌دست و ... محدود شود و یا به وسیله نیروی وهم قابل دسترسی باشد یا این که به‌وصف او احاطه پیدا کند. همان طور که یاد آورشدیم حتی فراتر از این امکان احاطه و معرفت قلبی نیز به‌خداوند وجود ندارد: «لَا تَقَعُ الْأَوْهَامُ لَهُ عَلَی صِفَةٍ ... وَ لَا تُحِیطُ بِهِ‌الْأَبْصَارُ وَ الْقُلُوبُ.» (نهج البلاغه، خطبه ۸۵) صفاتش در وهم نیاید... و چشم‌ها و قلب ها توانائی احاطه به او را پیدا نمی‌کنند.

۵. دارابودن شکل و اعضاء

«... إِنَّمَا يُدْرَكُ بِالصِّفَاتِ ذَوُو الْهَيْئَاتِ وَ الْأَدَوَاتِ وَ مَنْ يَنْقَضِي إِذَا بَلَغَ أَمَدَ حَدِّهِ بِالْفَنَاءِ فَلَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ أَضَاءَ بِنُورِهِ كُلَّ ظَلَامٍ وَ أَظْلَمَ بِظُلْمَتِهِ كُلَّ نُورٍ.» (نهج البلاغه، خطبه۱۸۲) کسی را می‌توانی با توصیف درک کرد که دارای شکل و اعضاء و جوارح است و کسی را می‌توانی با صفات شناخت که محدود باشد و در حد معینی عمرش سپری شود پس معبودی جز او نیست که با نور خویش هر ظلمتی را روشن ساخته، و با تاریکی هایی که می‌آفریند هر نوری را در ظلمت فرو می‌برد.

حضرت علی علیه‌السلام در توجیه نفی درک توصیفی خداوند این گونه برهان آورده است: لازمه‌ی توصیف، داشتن شکل، اعضاء و جوارح است اما خداوند فاقد شکل، اعضاء و جوارح است. بنابراین توصیف او ممکن نیست.

۶. ابطال ازلیّت

«مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزَلَهُ.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲)کسی که او را با صفات مخلوقات توصیف کند محدودش ساخته، و کسی که برایش حدی تعیین کند وی را به‌شمارش در آورده و آن کس که او را به‌شمارش آورد، ازلیتش را ابطال کرده است.

۷. ناتوانی انسان در توصیف فرشتگان الهی و طاووس

«بَلْ إِنْ كُنْتَ صَادِقاً أَيُّهَا الْمُتَكَلِّفُ لِوَصْفِ رَبِّكَ فَصِفْ جِبْرِيلَ وَ مِيكَائِيلَ وَ جُنُودَ الْمَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ فِي حُجُرَاتِ الْقُدْسِ مُرْجَحِنِّينَ مُتَوَلِّهَةً عُقُولُهُمْ أَنْ يَحُدُّوا أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ ... .»(نهج البلاغه، خطبه۱۸۲)ای کسی که خود را برای توصیف

پروردگار به زحمت انداخته‌ای، اگر راست می‌گوئی جبرئیل و میکائیل و لشکر فرشتگان مقربین را، همان‌ها که در بارگاه قدس، همواره در رکوع و سجودند، توصیف کن، فرشتگانی که عقلشان از این که احسن الخالقین را در حدی محدود سازد، در گرداب حیرت فرو مانده اند؛

«فَكَيْفَ تَصِلُ إِلَى صِفَةِ هَذَا عَمَائِقُ الْفِطَنِ أَوْ تَبْلُغُهُ قَرَائِحُ الْعُقُولِ أَوْ تَسْتَنْظِمُ وَصْفَهُ أَقْوَالُ الْوَاصِفِينَ وَ أَقَلُّ أَجْزَائِهِ قَدْ أَعْجَزَ الْأَوْهَامَ أَنْ تُدْرِكَهُ وَ الْأَلْسِنَةَ أَنْ تَصِفَهُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بهرَ الْعُقُولَ عَنْ وَصْفِ خَلْقٍ جَلَّاهُ لِلْعُيُون فَأَدْرَكَتْهُ مَحْدُوداً مُكَوَّناً وَ مُؤَلَّفاً مُلَوَّناً وَ أَعْجَزَ الْأَلْسُنَ عَنْ تَلْخِيصِ صِفَتِهِ وَ قَعَدَ بها عَنْ تَأْدِيَةِ نَعْتِهِ.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۴)

راستی چگونه فکرهای عمیق و دیده‌های مو شکاف می‌تواند به(اسرار) این صفات (طاووس) راه یابد، و یا عقل های با ذوق به‌آن دست پیدا کند، و یا توصیف کنندگان وصف آن را به نظم آورند کوچک‌ترین اجزای این مخلوق و افکار ژرف‌اندیش را از درک خود عاجز، و زبان‌ها را از توصیف ناتوان گردانیده، منزه است آن کس که عقل‌ها را از توصیف مخلوقش ناتوان ساخته، آن هم مخلوقی که در چشم‌ها جلوه می‌کند و آن را می‌بینند، موجودی محدود، با ترکیب پیکری پر نقش و نگار که زبان‌ها از توصیفش حتی به‌طور فشرده عاجز شده، و از ادای حق توصیفش وا مانده است(با این حال چگونه می‌توان آفریدگار این مخلوق را توصیف کرد؟)

حضرت علی ابن ابی طالب علیه‌السلام این‌جا دو استدلال آورده است:

استدلال اول، انسان نمی تواند آفریدگانی چون فرشتگان مقرب الهی و طاووس را توصیف کند. کسی که نمی تواند مخلوق خداوند را توصیف کند به‌طریق اولی نمی تواند خالق را توصیف کند.

۸. درماندگی فرشتگان مقرب از توصیف الهی

استدلال دوم مستفاد از خطبه‌ی حضرت عبارت است از: فرشتگان مقرب الهی که دایم در حال رکوع و سجودند از توصیف خداوند عاجز مانده اند. انسان که در مرتبه پایین تری قرار دارد به‌طریق اولی نمی تواند خداوند را تصویر نماید.

پاسخ به یک پرسش

پرسشی این جا می بایست پاسخ داده شود وآن این که اگر خداوند قابل اشاره ی عقلانی نباشد، خداشناسی حاصل نخواهد شد و آیا این به‌تعطیل شناخت منجر نمی‌گردد؟

همان‌طورکه در بخش اول «حدود نفی تعطیل» گذشت هنگامی که به جهان هستی و این همه شگفتی‌ها و موجودات بدیع، با آن ظرافت و در عین حال عظمت می‌نگریم (سیر آفاقی) و یا حتّی به وجود خود (سیر انفسی) نگاهی می کنیم، به‌اجمال می‌فهمیم که خالق و آفریدگار و مبدئی دارد (مکارم شیرازی، ج ۱، ۱۳۷۵ : ۹۱) . همان طورکه امیر المومنین علی علیه‌السلام فرمود: انبیاء خودِ خداوند را توصیف نمی کنند ولی خداوند را به‌افعالش وصف می کنند: «الذی سئلت الانبیاء عند فلم تصفه بحد ولا نقص بل وصفته بافعاله و دلت علیه بآیاته.» این همان علم اجمالی است که آخرین مرحله ی قدرت شناخت انسان در باره خداست (منتهی هر چه به اسرار هستی آگاه‌تر شویم به عظمت او آشناتر و در مسیر معرفت اجمالی او قوی تر خواهیم شد.) امّا هنگامی که از خود می‌پرسیم او چیست و چگونه است و دست به‌سوی حقیقت ذات پاک او دراز می کنیم، چیزی جز حیرت و سرگردانی نصیبمان نمی‌شود... (همان : ۹۲). فرجام کلام را به دو حدیث از حضرت علی علیه‌السلام مزیّن می کنیم: «اعرفو الله بالله ... .» (کلینی،

۱۳۶۳ : ۱۸۹) خدا را به خدا بشناسید. «اللهم ... وکلت الالسن عن احساء نعمک فاذا و جلت بطرق البحث عن نعتک بهرتها حیره العجز عن ادراک وصفک فهی تردد فی التقصیر عن مجاوزه ما حددت لها؛اذا لیس لها ان تتجاوز ما امرتها.» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۵ : ۲۵۷) خدایا ... خردها را توان ثنای تو نیست و واژه‌ها، در اندازه‌ی زیبایی‌های تو وامانده و زبان‌ها، از شمارش نعمت‌هایت درمانده است. چون گام در راه توصیف تو می‌نهد، حیرتِ عجز از فهم چگونی‌ات ، آن را وامانده‌ی راه می‌کند و میان تقصیر در شناخت حق تو و یا گذر از حد معین کرده‌ات، مردد می‌ماند؛ زیرا اجازه ندارد که از آن چه بدان فرمان داده‌ای، بگذرد.

نتیجه

در رهاورد این بحث و پاسخ به این پرسش اساسی که اسماء و صفات الهی از چشم انداز حضرت علی علیه‌السلام چگونه فهمیده و دریافته می‌شود، می‌توان گفت در نظریه‌ی « اثبات بلاتشبیه » حضرت از یک سو از طریق خلقت (نفس انسان و نظم و حدوث پدیده‌ها)، وجود خالق اثبات می‌شود و خداوند به روش سرشتی - قلبی خودش را به انسان معرفی و به‌وسیله افعال و سلب نواقص خویش را توصیف می‌کند (جهات ایجابی) و از سوی دیگر هرگونه توصیفی از طرف آفریدگانِ متناهی مستلزم شباهت، حد، اندازه و نقص است (جهات سلبی). پس رابطه‌ی میان صفات مخلوق و خالق نیست و معنا و مصداق صفات در این دو متفاوت است. بنابراین با صفات بشری نمی‌توان به‌نحو معنا داری از صفات الهی سخن راند.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. نهج البلاغه، سید رضی، ترجمه زیر نظر ناصر مکارم شیرازی.
۳. صحیفه سجادیه، ترجمه محمد مهدی رضایی.
۴. ابن بابویه (۱۳۶۳)، التوحید، بی چا، موسسه النشر الاسلامیه، قم.
۵. ابن منظور (۱۴۰۵)، لسان العرب، ج ۱۴، بی چا، نشر ادب حوزه، قم.
۶. احمد ابن فارس (۱۴۰۴ ق)، معجم مقاییس اللغه، ج ۶، بی چا، دفتر تبلیغات اسلامی قم.
۷. آمدی، عبدالواحد، (۱۳۶۰ ش)، غرر الحکم و دررالحکم، شرح جمال-الدین محمد خوانساری، چاپ سوم، دانشگاه تهران، تهران.
۸. برنجکار، رضا (۱۳۸۷)، کلام و عقاید، چاپ اول، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، تهران.
۹. دارابی، محمد (۱۳۷۹)، ریاض العارفین (شرح صحیفه سجادیه)، چاپ اول، دارالاسوه لطباعه و النشر، تهران.
۱۰. سبحانی، محمد تقی (۱۳۸۰)، اسماء و صفات الهی، دانشنامه امام علی علیه‌السلام ج ۲، چاپ اول، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم.
۱۱. صافی گلپایگانی، لطف‌الله (۱۳۸۶)، الهیات در نهج البلاغه، چاپ دوم، بوستان کتاب، قم.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ ش)، الکافی، ج ۱، ۲، ۳، ۴، چاپ پنجم، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۱۲. مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۲ ش)، بحار الانوار، ج ۲، ۳، ۵، ۹۴، ۹۵، چاپ چهارم، دارالکتب الاسلامیه، تهران.

۱۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵)، پیام امام (شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه)، چاپ اول، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۱۴. محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۹۱)، دانش نامه عقاید اسلامی از نگاه قرآن و حدیث، ج ۴، چاپ سوم، نشر دارالحدیث، قم.
۱۵. ممدوحی کرمانشاهی، حسن (۱۳۸۳)، شرحی بردعاهای صحیفه سجادیه، شهود و شناخت، چاپ اول، بوستان کتاب قم.

بررسی و نقد الاهیات سلبی دیونیسوس در پرتو رهیافت قرآن و احادیث[1]

مقدمه

مسأله‌ی اسماء و صفات الهی از نخستین مباحث کلام و عقاید امامیه است. در قرون آغازین شکل‌گیری منازعات کلامی این مسأله با عنوان «تشبیه وتنزیه» میدان‌گاه آرای گوناگون بوده و حجم قابل توجهی از عرفان و فلسفه نیز به این موضوع تعلق داشته است تا جایی که برخی متکلمین علم‌کلام را و بعضی از عرفا علم عرفان را "علم اسماء و صفات الهی" خوانده اند و فیلسوفان نیز بخش عمده‌ای از مباحث خود را در الاهیات خاص به این بحث اختصاص داده‌اند (سبحانی، ۱۳۸۰ : ۶۹). آن چه از میراث گران‌بهای احادیث اهل بیت علیهم‌السلام در این‌باره رسیده دارای مضامین بلند پایه و عمیقی است که واکاری آن ها راه‌گشای چالش-های فراروی این بحث خواهد بود و علاوه‌براین روی‌کرد معصومان در این مورد نیازهای قلبی و عملی انسان را برآورده می‌کند و به‌زندگی دنیوی و اخروی انسان تعالی می‌دهد. بنابراین اسماء و صفات الهی با رهیافت ائمه علیهم‌السلام نقش برجسته‌ای در رابطه‌ی انسان با خدا در جنبه‌هایی چون عقاید، اعمال، خداشناسی، خداپرستی و راز و نیاز با معبود هستی ایفا می‌کند. امام باقر علیه‌السلام می‌فرمایند:

۱- این مقاله در مجله ی علمی- پژوهشی الهیات تطبیقی دانشگاه اصفهان، شماره دهم، سال چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ منتشر شده است.

«کان الله و لا خلق، ثم خلقها وسیله بینه و بین خلقه، یتضرعون بها الیه و یعبدونه و هی ذکره». (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱ : ۱۱۶) در حالی که مخلوقی وجود نداشت، خدا موجود بود، پس خداوند اسماء را خلق کرد تا وسیله ای [ارتباطی] میان خلق و مخلوقاتش باشد و آنان با خدا راز و نیاز و او را پرستش کنند و اسماء وسیله‌ی یادآوری خداست.

منشاء بحث اسماء و صفات الهی در میان مسلمانان قرآن کریم است که بارها به‌این مسأله پرداخته و مؤمنان را دعوت کرده است که خداوند را با اسماء نیکو بخوانند و از نامیدن حق تعالی به‌اسماء ساختگی بپرهیزند (اعلی/۱۵) چرا که رستگاری و تکامل معنوی انسان رهین ذکر اسم خداوند است (اعراف/۱۸).

مسائل اسماء و صفات الهی به سه محورکلی تقسیم می‌شود: لفظ شناسی، وجودشناسی و معناشناسی (سبحانی، ۱۳۸۰ : ۷۴-۷۲). لفظ شناسی به‌کنکاش درباره پرسش‌های زیر می‌پردازد: اسم همان مسمی است یا غیرآن؟ آیا اسمائی که بر صفات حق تعالی اطلاق شده از آغاز به‌حق تعالی اختصاص داشته است یا به انسان؟ اسماء الهی در تکوین نظام خلقت چه تاثیری دارند؟ این مباحث بجز مورد اخیرکه هنوز هم در عرفان مطرح است به‌مسائل وجودشناسی و معناشناسی تبدیل شده‌اند. محور وجودشناسی به‌موضوعاتی چون زیادت یا عینیت صفات با ذات؟ ازلی یا مخلوق ذات بودن اسماء و در طول یا در عرض هم بودن اسماء ناظر است که مسائل ذیل این محور در حال حاظر نیز در عرفان، فلسفه و کلام هم چنان مورد توجّه است و جنبه ی معناشناسی‌که در نخستین مباحث اسماء و صفات الهی در میان مسلمانان محل بحث بوده و هم چنان در فلسفه‌ی دین به‌صورت جدّی مطرح است و حجم قابل توجّهی از سخنان اهل بیت علیهم‌السلام را نیز به خود اختصاص داده است. در معناشناسی این پرسش‌ها مطرح است که، صفات الهی را چگونه می‌توان دریافت و فهمید؟ این صفات چه رابطه‌ای با صفات انسان

دارند؟ صفات خداوند چگونه افاده معنا می‌کنند؟ آیا می توان با صفات انسان متناهی به نحو معناداری از خداوند نامتناهی سخن راند؟ صفاتی که به طور مشترک میان آفریدگار و آفریدگان به کارگرفته می‌شود معنای یکسانی دارند؟ آیا هیچ وصف ایجابی و سلبی در مورد او نمی‌توان به کارگرفت؟ آیا او فراتر از همه‌ی چیزی است که ما تصور می‌کنیم؟

این مقاله به روش تحلیل‌گزاره‌ای پس از بیان رهیافت معناشناختی قرآن و معصومان، در محور معناشناختی دیدگاه دیونیسیوس[۱] را بیان می‌کند و سپس از طریق روی آورد معناشناختی قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام به‌بررسی و ارزیابی روی‌کرد دیونیسیوس می‌پردازد.

دیونیسیوس آریوباغی[۲] هویت دقیق و زمان حیات او مشخص نیست (مجتهدی، ۱۳۷۵ : ۱۰۲) . وی یکی از مهم‌ترین آباءکلیسا با آثاری به زبان یونانی است که در حدود قرن دوم برای استحکام بنای نوپای مسیحیت در مقابل بدعت‌گذاران اهتمام ورزیده است. دیونیسیوس همان مردی است که در کتاب مقدس نوشته شده است که پولس حواری باعث گرویدن وی به‌مسیحیت شد (کاتلیب، ۱۳۸۴ : ۵۰۰) و همین مسأله سبب اعتبار وی گردید اما بعدها در قرن پانزدهم در عصر نهضت اصلاح دینی معلوم شد که دیونیسیوس نام مستعار وی بوده و او خود را بدین نام خوانده است. همین مسأله باعث گردید که ایشان به دیونیسیوس مجعول اشتهار یابد.

سرانجام در سال ۱۹۸۵ م محققین ادعای انتساب به رسولان و نگارش آثارش توسط آریوباغی را نادرست اعلام کردند (جلالی، ۱۳۸۸ : ۱۶۷) و با توجه به شباهت‌های حیرت انگیز نوشته‌های وی با پروکلس و وفات پروکلس در سال

۱- Dionysius the Areopagite

۲- آریوباغی نام دادگاهی در آتن بوده که دیونیسیوس در آن به‌قضاوت مشغول بوده است (برهیه، ۱۳۷۵: ۴۳)

۴۸۵ م آشکار شد که او شاگرد پروکلس بود نه یکی از مریدن پولس قدیس(کلباسی اشتری، ۱۳۹۰ : ۳۱). مجموعه آثاری که از دیونیسیوس مجعول بر جای مانده مربوط به اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم میلادی است. در اهمیت آثار وی شایان ذکر است که پاپ مارتین اول در اجلاس شورای رم در سال ۶۴۹ م از تألیفات دیونیسیوس با عنوان "متون اصیل مسیحی" یادکرده است. او بر افرادی چون اکهارت (Lohannes eckhartus) اسکات اوریژن (john scotous Errigena)، آکویناس (Aquinas)، آلبرت کبیر (Great the Albert)، یوحنای صلیبی، نیکولاسکوزا (Nicholas Cusa)، لایب نیتس (Gottfried Wilhelm Leibniz)، شیلینگ (Schilling) و ویتگنشتاین (Wittgenstein) تاثیر زیادی گذاشته است. تألیفات ایشان عبارتند از: اسماء الهی، الاهیات عرفانی، سلسله مراتب آسمانی، سلسله مراتب کلیسایی و ده نامه. دو اثر اسماء الهی و الاهیات عرفانی اساس اندیشه‌های دیونیسیوس را بیان می‌کند و در این میان کتاب الاهیات عرفانی نقش محوری‌تری دارد و دو رساله‌ی دیگر در حقیقت بسط بخش‌هایی از این دو تألیف است (جلالی، ۱۳۸۸ : ۱۶۸) .

دیونیسیوس از یک سو برآن بوده که افکار نوافلاطونیان وگنوسیسیان را با هم تألیف کند (کلباسی اشتری، ۱۳۹۰ : ۳۱) و از سوی دیگر نگاشته‌های وی کوششی مستقیم برای تألیف و ترکیب فلسفه‌ی نوافلاطونی با سنت مسیحی است هرچند درکام‌یابی ایشان در این سازواری و هماهنگی و این که آیا این دو تألیف شده‌اند یا فلسفه نوافلاطونی غلبه یافته، اختلاف نظر است. به هرصورت باید به‌حق وی را از شکل‌دهندگان کلام مسیحی (ایلخانی، ۱۳۸۷ : ۷۷)، نماینده‌ی برجسته‌ی الاهیات سلبی در مسیحیت (توکلی، ۱۳۸۶ : ۹۴) و اگر نتوان او را اولین بنیان‌گذار عرفان مسیحی دانست بی‌شک باید به نقش اثرگذار او در رشد و توسعه ی این عرصه از مسیحیت اعتراف کرد (کلباسی اشتری، ۱۳۹۰ : ۲۵) .

پیشینه‌ی تحقیق

درباره‌ی معناشناسی اسماء و صفات الهی دیونیسیوس به صورت مستقل اثری نگاشته نشده است. تاریخ فلسفه نویسانی چون «کاپلستون» و «محمد ایلخانی» در بخش قرون وسطای آثار خود به دیونیسیوس پرداخته‌اند. کتاب «فلسفه در قرون وسطی» نیز در یکی از مقالات خود زندگی و اندیشه ی دیونیسیوس را شرح داده و مقاله‌ی «پژوهشی درباره سنت دیونوسیوسی در مسیحیت»محورهای اندیشه وی را بیان کرده است. آثار یاد شده بیشتر جنبه‌ی توصیفی دارند. ولی این مقاله درصدد برآمده است دیدگاه دیونیسیوس در باب معناشناسی اوصاف خداوند را نقل، تحلیل و ارزیابی کند.

در مورد گزینش منابع این پژوهش در خور ذکر است که به لحاظ نبود منبع فارسی اختصاصی درباره‌ی دیونیسیوس از آثاری که در مورد قرون وسطی نگاشته شده، بهره گرفته‌ایم.

۱- معنا شناسی اسماء و صفات الهی در قرآن کریم و احادیث اهل بیت علیهم‌السلام

۱-۱. معنای اسم و صفت

غالب لغت شناسان«اسم» را به معنای نشانه‌ای می‌دانند که انسان را به مسمّی رهنمون می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۶ : ۱۱۵ و ابن منظور، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۴ : ۴۰۱) و «صفت» نیز به معنای علامت است امّا علامت و نشانه‌ای که ویژگی خاصی از موصوف را بیان می‌دارد. (ابن منظور، ۱۴۰۵ ق، ج ۶ : ۱۱۵) بنابراین در لغت، اسم اعم از صفت است زیرا صفت علاوه بر علامت بودن برجنبه‌ای خاص از موصوف نیز دلالت دارد.

در عرفان نظری و حکمت متعالیه صفت و اسم برخلاف معنای ادبی است.

در این معنا اسم، به ذات مقید به صفتی از صفات اطلاق می‌شود؛ البته اسم و صفت به حقیقت خارجی اطلاق می‌شود و آن چه در لفظ نامیده می‌شود اسم است؛ ابن عربی می‌گوید: صفت‌هایی را برای خدا قائلیم و او را به نام‌هایی که دلالت بر صفت‌ها دارند می‌خوانیم؛ مثلاً خدا را به صفت رحم یا قدرت یا قهر می‌شناسیم. آن‌گاه او را به اسمایی چون رحیم یا قادر یا قهار که حکایت از آن صفت‌ها می‌کند می‌خوانیم. اسم دلالت دارد بر صفت. (ابن عربی، ۱۳۸۵ : ۱۳۶) در شرح فصوص الحکم نیز آمده است: ذات را به ملاحظه‌ی اتصاف به‌صفت اسم می‌نامند. عالم اسم است از برای ذات متصف به‌علم ... . اسماء ملفوظه نظیر عالم و قادر و متکلم و سمیع و بصیر و حی اسماءِ اسمائند چون عنوان از برای وجود خارجی ذات متعین به‌این اسماء می‌باشند (آشتیانی، ۱۳۶۵ : ۲۴۴) و ملاصدرا می‌گوید: فرق مابین اسماء و صفات الهی در عرف و اصطلاح عرفا فرق مابین مرکب و بسیط است زیرا ایشان تصریح کرده‌اند به این که ذات با اعتبار و لحاظ صفتی از صفات اسم است ... . پس این الفاظ جاری در افهام والسنه ی عامه از اسماء اسماء الاهیه-اند نه اسماء الهی (ملاصدرا، ۱۳۶۶ : ۷۲).

در دیدگاه معصومان علیهم‌السلام اسامی خداوند از نوع صفاتند و در هر اسمی از خداوند وصفی لحاظ شده و این دو به جای یک دیگر به کار گرفته می‌شوند: امام رضا علیه‌السلام در پاسخ این پرسش‌که اسم چیست، می‌فرمایند: « صفه للموصوف.» یعنی اسم توصیفی برای موصوف است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق : ۳۵) . امام باقر علیه‌السلام می‌فرمایند: «ان الاسماء صفات وصف بها نفسه.» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱ : ۸۷) یعنی اسماء حق‌تعالی صفاتی هستندکه خداوند خود را با آن‌ها توصیف نموده است.

در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام همه‌ی انسان‌ها در فطرت خویش از شناختی قلبی نسبت به خداوند برخوردارند که به علّت مشغله‌های دنیوی از آن غافل می‌شوند امّا

خداوند به وسیله عواملی از جمله اسماء و صفات الهی آن را متذکر می‌شود. بنابراین خداوند قبل از اطلاق اسماء و صفات شناخته شده است و اسماء و صفات تنها تعبیری از ذات معروف است و نه وسیله‌ای برای کشف مجهول و غایب (برنجکار، ۱۳۸۷ : ۱۲).

۲-۱. حدود اسماء و صفات الهی

محک هرگونه شناختی از اسماء و صفات الهی اعم از تعریف، توصیف، تبیین، توجیه و تفسیر «بیرون شدن از دو اندازه‌ی تشبیه و تعطیل» است که در ادبیات روایات با اصطلاح « خروج از حدین» بارها از آن یاد شده است: از امام جواد علیه‌السلام پرسیده اند که آیا می‌شود گفت خدا شیء است؟ امام فرمود: «نعم یخرج من الحدین: حد التعطیل و حد التشبیه.» (کلینی، ۱۳۹۸ ق، ج ۱ : ۱۸۴،۱۸۱؛ ابن بابویه، ۱۳۶۳ ش : ۲۴۴)آری [می‌توان شیء را برخداوند اطلاق کرد به‌شرط آن‌که] خدا را از دو حد تعطیل و تشبیه خارج کند.

براساس این الگو و محک تمامی مفاهیمی که به خداوند نسبت داده می‌شود در صورتی رواست که منجر به تعطیل شناخت آفریدگار و مشابهت با آفریدگان نگردد. معصومان علیهم‌السلام (در نظر نگارنده) دو حد برای مسأله‌ی اسماء و صفات الهی را بیان داشته‌اند: حد نفی تعطیل و حد نفی تشبیه. حد نفی تعطیل شامل مؤلفه‌های زیر است: شناخت عقلی، شناخت قلبی - فطری و وصف به سلب و افعال و حد نفی تشبیه نیز دو مولفه‌ی تباین آفریدگار وآفریدگان و به تصور در نیامدن پروردگار را در بر می گیرد.

۱-۲- ۱. حد نفی تعطیل

قرآن کریم معیار تمایز انسان‌ها را ایمان به خداوند و عمل صالح می‌داند و

این حقیقت به‌منصه‌ی ظهور نخواهد رسید جز در سایه سار شناخت خداوند. بنابراین دین، دین‌داری و عبادت پس از حصول معرفت به خداوند و اسماء و صفات او حاصل خواهد شد. ائمه اطهار علیهم‌السلام درباره‌ی اهمیت شناخت خداوند می‌فرمایند: «اول دین معرفته.» (نهج البلاغه، خطبه۱) سرآغاز دین شناخت خداست؛ «اول دیانه معرفته.» (کلینی، ۱۳۹۸ ق، ج ۱ : ۱۴۰) شروع دینداری معرفت خداست؛ «اول عباده الله معرفته.» (ابن بابویه، ۱۳۶۳ ش، ج ۲ : ۳۴) آغاز بندگی خدا شناخت او است. معرفت خدا در منظر قرآن و حدیث به روش‌های گوناگون به وجود می‌آید:

۱-۲-۱-۱. شناخت عقلی

استدلال‌هایی که قرآن و روایات در این باره به کار می‌گیرند استدلال‌های عقلی است و این استدلال‌ها را عقلی که همه انسان‌ها به طور متعارف و مشترک از آن برخوردارند، در می‌یابند. البته نباید این حقیقت را از نظر دور داشت که از یک سو در احادیث، عقل بشر از معرفت نسبت به‌ذات و اسماء و صفات حق ناتوان است ولی از سوی دیگر عقل انسان از مقدار معرفت ضروری محروم نیست. این معرفت تنها به‌روش غیرمستقیم حاصل می‌شود که از آن تصور و وصفی از خداوند نزد انسان به‌وجود نمی‌آید و حق تعالی تنها به‌عنوان واجد و دارنده‌ی اثر شناخته می‌شود. سیر براهین عقلی در شناخت خداوند دو دسته‌اند: سیر انفسی و سیر آفاقی.

الف) سیر انفسی

حدیث معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه.» (مجلسی، ۱۳۶۲ ش، ج ۲ : ۳۲) هرکس خود را شناخت خدای خودش را شناخته است. حکایت از

روش انفسی اثبات خدا دارد. نفس انسان از موجودات خداوند است. انسان به علم حضوری، نفس خود و تغییر و تبدّل دائمی آن را در می‌یابد و از این طریق با حس درونی خود به وابستگی آن پی می‌برد و این چنین عقل انسان از مصنوع به صانع رهنمود می‌شود. به این دلیل که نفس نزدیک‌ترین موجود به‌انسان است، استدلال به‌آن نیز قوی‌ترین استدلال خواهد بود. حضرت علی‌علیه‌السلام می‌فرماید: «عرفت الله بفسخ الغزائم و حل العقود و نقص الهمم.» (نهج البلاغه، حکمت ۲۵) خداوند را با از میان رفتن اراده‌ها، گشوده شدن گره‌ها و شکستن همت‌ها [که از تحولات نفس‌اند] شناختم.

ب) سیر آفاقی

در این روش از طریق حدوث و نظم آیات و مصنوعات بر صانع استدلال می شود. در قرآن کریم آیات متعددی به این روش بر حق تعالی برهان آورده است. یک نمونه از این آیات، آیه‌ی زیر است: « انّ فی خلق السماوات والارض و اختلاف اللیل والنهار، لایات لاولی الالباب.» (آل عمران / ۹) مسلماً در آفرینش آسمان‌ها و زمین و در پی یک دیگر آمدن شب و روز برای خردمندان نشانه‌هایی است. در حدیث نیز از امام صادق‌علیه‌السلام رسیده است که: «وجود الافاعیل دلت علی ان صانعا صنعها، الا تری انک او نظرت الی بناء مشید مبنی، علمت ان له بانیا، و ان کنت لم تر البانی و لم تشاهده.» (کلینی، ۳۹۸ ق، ج ۱ : ۸۱) وجود ساخته‌ها بر این دلالت دارند که سازنده‌ای آن ها را ساخته است. آیا نمی‌بینی که وقتی ساختمانِ افراشته و استوار می‌بینی، یقین می کنی که سازنده و بنّایی داشته است؟ اگرچه آن بنّا را ندیده و مشاهده نکرده باشی.

در روش یادشده از مخلوقات به وجود خالق پی برده می‌شود و با تأمل بیشتر در پدیده‌ها از این رو که کیفیّت خالق مجهول است و به علّت نفی

تشبیه نمی‌توان صفات مصنوعات را به‌صانع نسبت داد، بر حیرت انسان افزوده می‌شود. این جاست که به‌شناخت مستقیم، قلبی یا فطری خداوند نیاز می‌شود.

۱-۲-۱- ۲. شناخت فطری- قلبی

به وسیله آفریدگان (نفس و سایر پدیده‌ها) می‌توان به وجود آفریدگار رسید اما به‌دلیل نفی تشبیه نمی‌توان صفاتی را که در مخلوقات است برای خالق اثبات کرد. از همین رو برای شناخت بیشتر خداوند به معرفت قلبی که شناختی بی‌واسطه، مستقیم و حقیقی است (برنجکار، ۱۳۷۴ : ۵۷)، نیاز است. منظور از قلب در این جا روح و جان آدمی است که بدون هر نوع ادراک و فعالیت فکری خداوند را شهود می‌کند و به آن علم حضوری می‌یابد. حضرت علی علیه‌السلام در پاسخ شخصی که از ایشان پرسید آیا پروردگارت را به‌هنگام پرستش دیده‌ای می‌فرماید: «ما کنت اعبد ربا لم اره.» خدایی را که ندیده‌ام عبارت نمی‌کنم و درپاسخ به این سوال که چگونه او را دیده‌ای می‌فرماید: «لاتدرکه العیون فی مشاهده الابصار ولکن رأته بحقایق الایمان.» چشم او را با مشاهده درک نمی‌کنند ولی قلب ها او را با حقیقتِ ایمان درک می‌کنند.

این معرفت فطری - قلبی که نخستین معرفت انسان نسبت به‌خداوند است در هنگام خلقت اولیه انسان در عالم ذر در نهاد انسان قرار داده شده و از همگی درباره‌ی آن اقرار گرفته شده است. «و اذا اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالو بلی شهدنا ان تقولوا یوم القیامه انا کنا عن هذا غافلین.» (اعراف/۱۷۲) و هنگامی که پروردگارت از پشت فرزندان آدم ذریه‌ی آنان را برگرفت و ایشان را برخودشان گواه ساخت که« آیا پروردگار شما نیستم؟» گفتند: « چرا» گواهی دادیم تا مبادا روز قیامت بگویید: «ما از این (امر) غافل بودیم.» این معرفت مبدأ معرفت‌های قلبی انسان به خداوند

است. امام صادق علیه‌السلام در پاسخ پرسش زراره درباره تفسیر آیه می‌فرماید: «فطره الله التی فطرالناس علیها.» فرموده‌اند: «فطرهم علی التوحید عند المیثاق علی معرفته انه ربهم.» (ابن بابویه، ۱۳۶۳ ش : ۳۳). خداوند در میثاق [عالم ذر] بندگان را بر اساس توحید و با معرفت به ربوبیت خویش آفریده است.

این معرفت ممکن است به فراموشی سپرده شود ولی خداوند از راه هایی چون بلایا و سختی‌ها، عبادت، دعا و مناجات، ولایت و دوستی اهل بیت علیهم‌السلام این شناخت را به‌انسان می‌دهد. اصلی‌ترین راه‌کسب چنین معرفتی کسب رضای خداست که با عمل به دستورات خدا و دوستی با اهل بیت علیهم‌السلام، دعا و ... حاصل می‌شود (برنجکار، ۱۳۸۷ : ۵۹-۵۳).

معرفت فطری – قلبی نسبت به معرفت عقلی برتری دارد: این نوع شناخت فعل خداوند است. حضرت علی علیه‌السلام در پاسخ به‌این پرسش که «چگونه پروردگارت را شناختی؟»حضرت فرمود:«بما عرفتنی نفسه.» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ۱۶۳) با همان شناختی که خود را به من شناساند.

حاصل معرفت عقلی از یک‌سو اثبات وجود خداوند است و از سویی دیگر درباره چگونگی خداوند ساکت است و فرجامی جز سرگردانی به بار نمی‌آورد ولی معرفت قلبی و فطری انسان را به‌آرامش می‌رساند و از دغدغه‌های ادراکی می‌رهاند (سبحانی، ۱۳۸۲ : ۱۱۹) .

۱-۲-۱-۳. توصیف به‌سلب

در موارد متعدد زمانی که از ائمه اطهار علیهم‌السلام درباره معنای اسماء و صفات خداوند پرسیده می شده آن بزرگواران اسماء و صفات ثبوتی را با اسماء و صفات سلبی توضیح می‌دادند به‌عبارت دیگر اسماء و صفات را به اسماء و صفات سلبی برمی‌گرداندند و نواقص را از خداوند سلب می‌کردند. شخصی از نحوه انتساب

سمیع و بصیر به خداوند پرسیده است و امام باقر علیه‌السلام در پاسخ می‌فرمایند: «لانه لایخفی علیه مایدرک بالاسماع... وکذلک سمیناه بصیرا لانه یخفی علیه مایدرک بالابصار.» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱ : ۱۱۷) بدان جهت او را سمیع می دانیم که آن چه با گوش‌ها درک می‌شود بر خدا مخفی نیست و همین طور خدا را بصیر نامیده‌ایم چون آن چه با چشم درک می‌شود بر او پوشیده نیست.

این نوع معرفت در حوزه‌ی شناخت عقلی خدا مطرح است و در واقع مکمّل الهیات فطری و قلبی است و از این جاست که به نقش مهم الهیات سلبی در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام پی می‌بریم. لازم به‌ذکر است این نوع معرفت را نمی‌توان توصیف خواند چرا که در واقع نفی توصیف است یعنی نفی توصیف خداوند به‌وسیله نواقص.

۱-۲-۱-۴. توصیف به‌افعال

وصف فعلی خداوند در روایات به‌تفصیل بیان شده است. در این جنبه از شناخت اوصاف خداوند تمام اوصاف حق تعالی به افعال خداوند در عالم خلق ارجاع داده و بدین‌گونه خالق به‌عنوان منشاء آن کمالات بیان می‌شود. ائمه علیهم‌السلام در اهمیّت این‌گونه شناخت آورده‌اند: «الذی سئلت الانبیاء، فلم تصفه بحد ولا ببعض بل وصفته بأفعاله... .» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ۱۴۱) هنگامی که از پیامبران علیهم‌السلام درباره‌ی خداوند پرسش می‌شد آنان او را به اندازه و جزء توصیف نکردند بلکه او را به افعالش ستودند.

در این روش، ذات خداوند شناسایی نمی‌شود یعنی توصیف ما ناظر به‌کشف ذات نیست بلکه کمالات فعلی خداوند به عنوان کسی که خالق کمالات است، توصیف می شود. بنابراین تشبیه میان خالق و مخلوق به وجود نمی‌آید: حضرت امام صادق علیه‌السلام در توصیف صفت قدرت خداوند می‌فرمایند: «انما سمّی ربنا

جل جلاله قویا للخلق العظیم القوی الذی خلق مثل الارض و ما علیها من جبال‌ها و بحارها... .» (مجلسی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱۳ : ۱۹۳) همانا پروردگار ما از آن رو قوی نامیده شده است که مخلوقات عظیم و قوی و هم چون زمین و آن چه بر روی آن است مثل کوه‌ها و دریاها و ... را آفریده است. لازم به ذکر است که افعال خداوند با افعال مخلوقات متفاوت است؛ هرچند نتیجه‌ی فعل خدا مانند مخلوقات و افعال آن‌ها مخلوق است. در احادیث زیادی از تفکر در ذات خدا نهی شده و به تفکر در افعال او دعوت شده است (برنجکار، ۱۳۸۷ : ۷۶) .

با ملاحظه‌ی نقش آفریدگان در شناخت عقلی، فطری و توصیف فعلی به اهمیت مضاعف افعال خداوند در بحث اسماء و صفات الهی پی می‌بریم اما همین افعال و خلقت خود عامل اساسی امتناع بشر از فهم و درک حقیقت خداوند است. چرا که خلقت با تحدید همراه است و مخلوقات نیز با همین تحدید از خالق تباین می‌یابند. حضرت علی علیه‌السلام می‌فرمایند: «و لا تشمله المشاعر و لاتحجبه الحجب و الحجاب بینه و بین خلقه خلقَه.» ابزار درک او را فرا نگیرد و پرده‌ها او را نپوشاند پرده میان او و مخلوقاتش همان مخلوقاتش است.

۱-۲-۲.حد نفی تشبیه

از آن جا که در نظرگاه ائمه علیهم‌السلام شناخت توحید نقش برجسته‌ای در معرفت اسماء و صفات الهی دارد به ابعادی از توحید که در جنبه‌های نفی تشبیه اسماء و صفات الهی رهگشاست، می پردازیم:

۱-۲-۲-۱.تباین آفریدگار و آفریدگان:

در توحید صدوق از مجموع احادیثی که درباره‌ی توحید آمده است، چنین فهم می‌شود که توحید یعنی خداوند یگانه و یکتاست و این یکتایی هم ذات را

شامل می‌شود و هم صفات را یعنی همان‌طورکه خداوند از نظر ذات یکی است در صفات نیز شبیه ندارد. بنابراین هر معنا و مفهومی که درباره ی آفریدگان بکارگرفته می‌شود نمی‌توان به خداوند نسبت داد: «... التوحید فان لا یجوز علی ربک ما جاز علیک.» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق : ۹۶)توحید بدان معناست که آن چه بر تو شایسته و رواست بر خداوند روا ندانی. «فمعانی الخلق عنه منفیه.» «همان : ۷۹»پس مفاهیم و معانی که در مخلوقات وجود دارد از خداوند نهی می شود. «و کل ما فی الخلق لا یوجه فی خالقه و کل ما یمکن فیه یمتنع من صانعه.» (همان : ۴۰) پس هرآن چه در آفریدگان است در آفریدگار یافت نمی شود[؛] هرچه در آفریدگان ممکن است، وجود آن در آفریدگارش محال است. امام صادق علیه‌السلام: «ان الله خلو من خلقه و خلقه خلو منه... .» همانا ذات خداوند از آفریدگارش خالی و جداست و آفریدگان از ذات او خالی و جدایند.

بنابراین یکی از مولفه‌های رهیافت ائمه علیهم‌السلام درباره اسماء و صفات تباین میان خالق ومخلوق در ذات و صفات است که از طرف دیگر آن را نباید به معنای دوری خداوند از آفریدگان پنداشت چرا که پروردگار با همه چیز در همه مراتب هستی حضور دارد همان‌گونه که حضرت علی علیه‌السلام می‌فرمایند: «مع کل شی لا بمقارنه و غیر کل شی لا بمزایله.» (نهج البلاغه، خطبه ۱) با همه چیز هست نه این که هم‌نشین آنان باشد؛ و با همه چیز فرق دارد نه این که از آنان جدا باشد.

۱-۲-۲-۲. به‌تصور در نیامدن پروردگار:

در مجموعه‌ی احادیث دیگری در باب توحید تصور، توهّم و ادراک خداوند را به مثابه ی شباهت او به مخلوقات می دانند که منافی توحید حق تعالی است: «ما وقع وهمک علیه من شی فهو خلافه... .» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱ : ۸۲) آن چه وهم تو آن را تصور می‌کند خدا بر خلاف آن است؛ «انما یعقل ما کان

بصفه المخلوق و لیس الله کذلک.» (همان : ۸) به درستی که تنها آن چه صفات مخلوق را داراست مورد تعقل واقع می‌شود در حالی که خداوند این‌گونه نیست؛ «التوحید أن لا تتوهّمه.» (نهج البلاغه، حکمت ۴۷) توحید آن است که خداوند را به وهم در نیاوری. این مؤلفه در مولفه‌ی قبلی یعنی «تباین خالق و مخلوق» ریشه دارد.

ائمه علیهم‌السلام در تبیین این که چرا خداوند به طور تصور نمی‌آید چهار دلیل آورده‌اند:

۱. لازمه‌ی تصویر موجود دیگر شباهت با آن است که در این جا حاصل نیست؛
۲. خداوند برتر از آن است که تصور شود و در نتیجه به وصف درآید: «الله اکبر من ان یوصف.» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱ : ۱۱۸) خداوند بزرگ‌تر از آن است که به‌وصف درآید؛ چرا که وصف ملازم حد و اندازه است و حدود و اندازه مترادف نقص است: «من وصفه فقد حده... .» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲» آن که خداوند را وصف کند محدودش کرده است. «الذی سئلت الانبیاء انه فلم تصفه بحد و لا نقص... .» (کلینی، ۱۳۶۳ ش : ۳۰۲؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق : ۳۱) خدایی که او را از پیغمبران پرسیدند و ایشان به اندازه و نقص توصیفش نکردند...؛
۳. تصویر و وصف مستلزم احاطه است یعنی داشتن تصویر و وصف از یک شی به احاطه ی علمی بر او می‌انجامد و احاطه هم از طریق وصف حاصل می‌گردد. در حالی که امکان احاطه بر خداوند بر اساس قرآن کریم وجود ندارد: «یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم و لا یحیطون به علما.» (طه / ۱۱) بنابراین امکان احاطه‌ی علمی بر ذات و صفات

خداوند غیرممکن است. «لا تدرکه الابصار و لا تحیطه بهافکار.» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق : ۷۹)چشم‌ها او را درک می‌کنند و افکار بر او احاطه نمی‌یابند. «ان الله تبارک و تعالی اجل و اعظم من ان یحد بید... . أو تبلغ اوهام او تحیطه به صفته العقول.» (همان : ۷۵) خداوند برتر و با شکوه‌تر از آن است که به دست و ... محدود شود و یا به وسیله نیروی وهم قابل دسترسی باشد یا این که به وصف او احاطه پیدا کند حتی فراتر از این امکان احاطه و معرفت قلبی نیز به خداوند وجود ندارد: «لاتقع الاوهام له علی صفته ... ولا تحیط به الابصار و القلوب.» (نهج البلاغه، خطبه ۸۵) اوهام برای او صفتی نمی‌توانند فراهم آورند و ... و نه چشم‌ها و قلب ها می‌توانند بر او احاطه یابند؛

۴. معصومین علیهم‌السلام علاوه بر استدلال‌های یاد شده در عجر انسان از شناخت صفات الهی به وصف ازلیت نیز استدلال کرده‌اند: «فمن وصف الله فقد حده و من حده فقد عده و من عده فقد ابطل ازله.» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱ : ۳۰۰) پس هر که خداوند را توصیف کند او را به چیزی محدود ساخته و هر که محدودش کند او را به شماره درآورده است و هرکه او را به‌شماره در آورد، ازلی بودنش را باطل کرده است.

بنابراین هرگونه تصور و توصیف خداوند حتی در ظریف‌ترین، دقیق‌ترین و انتزاعی‌ترین حالت آن از ذات و صفات الهی مبرا و به‌دور است. «الله اکبر من ان یوصف.» (کلینی، ۱۳۶۳ ش؛ ج ۱ : ۱۱۸) اما همان طورکه گذشت انبیاء خودِ خداوند را توصیف نمی‌کنند ولی خداوند را به افعالش وصف می‌کنند: «الذی سئلت الانبیاء عند قلم تصفه بحد و لا نقص بل وصفته بافعاله و دلت علیه بآیاته.»

در رهاورد این بحث و پاسخ به این پرسش اساسی که اسماء و صفات الهی از چشم انداز قرآن و معصومان علیهم‌السلام چگونه فهمیده و دریافته می‌شود؟ می‌توان

گفت از یک سو از طریق خلقت (نفس انسان و نظم و حدوث پدیده ها)، وجود خالق اثبات می‌شود و خداوند به روش فطری ـ قلبی خودش را به انسان معرفی و به وسیله افعال و سلب نواقص خویش را توصیف می‌کند و از سوی دیگر هرگونه توصیفی از طرف آفریدگانِ متناهی مستلزم حد، اندازه و نقص و مغایر با ازلیت آفریدگار نامتناهی است. پس رابطه‌ی میان صفات مخلوق و خالق نیست و معنای صفات در این دو متفاوت است. فرجام این بخش را به حدیثی از حضرت علی علیه‌السلام مزین می‌کنیم: «اعرفو الله بالله و الرسول بالرساله...» خدا را به‌خدا و رسول را به‌رسالت او بشناسید.

۲. الاهیات سلبی دیونیسیوس

از دیدگاه دیونیسیوس چهار روش برای سخن گفتن از خدا و صفات او و در نتیجه نزدیکی به آفریدگار وجود دارد: روش اثباتی، روش سلبی، روش تفصیلی و روش عرفانی. وی شیوه اثباتی را درکتاب اسماء الهی و سه طریق اخیر را علاوه بر اثر یاد شده درکتاب الهیات عرفانی به‌تفصیل شرح داده است.

۲-۱. روش اثباتی

در نحوه‌ی اثباتی می‌توان درباره ی خداوند سخن گفت از این رو دیونیسیوس در این مورد به تفصیل بحث کرده است. در این شیوه وی بر دو نکته پای می‌فشارد: اول، در انتساب صفت‌ها به خداوند به عنوان نمونه نمی‌توانیم بگوییم همان طورکه مردم خوب و حکیم هستند خداوند هم خوب و حکیم است ولی به‌دلیل این واقعیت که پروردگار، آفریننده و علّت این صفت‌ها در مردم است می توانیم حکمت و خوبی خاصی را به او نسبت دهیم و برای تأکید بر این واقعیت که خوبی و حکمت خداوند برتر از همین صفات در افراد بشر

است. دیونیسیوس مجعول پیشنهاد می‌کند که باید در واقع از خداوند به‌عنوان" ابَر حکیم" و "ابَر خوب" یاد کنیم (کاتلیب، ۱۳۸۴ : ۵۰۲ و برهیه، ۱۳۷۷ : ۴۵) ؛ دوم، اسماء و صفات انسانی و مخلوقات که انسان‌ها از طریق عقل و حواس به آن‌ها دست یافته‌اند به نحو متعالی بر خداوند حمل می‌شوند و اسمائی به خداوند نسبت داده می‌شود که با موجود نامتناهی و روحانی سازگار باشد. این کمالات زمانی که برای خداوند به کارگرفته می‌شوند بدون نقص و تمایزاند. شایسته ذکر است این صفات بر مخلوقات به واسطه‌ی وابستگی آنان به خداوند و به خاطر بهره‌مندی آنان از اوصافی که در خداوند موجود است و نه به‌عنوان صفات ذاتی بلکه به علّت وحدت جوهری حمل می‌شود. از جمله‌ی این اسماء و صفات از اوصافی چون خیر، رحمان، رحیم، حکیم، زیبایی، عقل، حیات و وجود مطلق می‌توان یادکرد.

در این سبک از عالی‌ترین وکلی‌ترین مفاهیم آغاز می‌کنیم سپس به اوصاف میانی و در آخر به صفات خاص می‌رسیم. برخی از این اسماء، خداوند را بهتر توصیف می‌کنند ولی تصور کافی و وافی از او ارائه نمی‌دهند. مانند اوصافی چون فوق زیبایی، فوق حیات، فوق عقل یا عقل فوق ذاتی (کاپلستون، ۱۳۷۷ : ۱۲۱ـ۱۱۸). در روش اثباتی رو به نزول و سقوط سیر می‌کنیم. مقام، مقام کثرت و سخن بسیار است. در الاهیات ایجابی بر علیت خداوند متمرکز می‌شوند و خداوند را از طریق تجلیات او می‌شناسند. وی فرایند علّی را از وحدت خداوند پی می‌گیرد و ازمفاهیم یا صورالهی می‌گذرد و به‌سلسله مراتب کلیسایی می‌رسد که از آن رهگذر می‌توان به جهان محسوس رسید. بنابراین وی در این باب سیر نزولی را طی می‌کند و در این سیر نزولی، انواع فزاینده‌ای از نام‌های الهی در الاهیات ایجابی کشف می‌شود که از"خیر" یا "واحد" تا "خورشید و"صخره" را در بر می‌گیرد (جلالی، ۱۳۸۸ : ۱۷۳) . این که چرا در طریق اثباتی از عالی‌ترین

توصیف‌ها آغاز می‌شود علّت این است که هنگام اثبات هستی "آن چه" بالاتر از تمام اثبات‌هاست، ضرورتاً باید از صفاتی شروع کنیم که نزدیک‌ترین ارتباط را با او دارند و دیگر اثبات‌ها مبتنی برآن است (همان : ۱۸۳).

این روش درکتاب مقدس به کار رفته و مخصوص عوام است. وی ایراد این روش را این‌گونه یادآور می‌شود؛ خداوند توصیف ناپذیر و غیر قابل درک است در حالی که نامیدن، حد قرار دادن برای پروردگار نامحدود است (ایلخانی، ۱۳۸۷ : ۷۴-۷۲).

ماحصل این روش این که خداوند چون آفریننده‌ی مخلوقات است صفات متناسب با یک موجود روحانی را بدون هیچ‌گونه نقصی دارد. دیونیسیوس قائل به علیت صدوری برای خالق است و خداوند را چون خورشیدی می‌داند که می‌تابد و تابیدن برای آن ضروری است. وی برای نشان دادن کمال صفات آفریدگان در خالق قیودی چون «ابَر» و«فوق» را پیشنهاد می‌کند.

۲-۲. روش سلبی

کلام سلبی یا کلام تنزیهی در نظر دیونیسیوس بهترین کلام، کلام واقعی و نفس علم الهی است. در این روش همه‌ی صفات از خداوند سلب می‌شود زیرا این صفات مخصوص انسان‌ها و روابط بین آن‌ها ست در صورتی که خداوند کاملاً متعالی است. این نوع کلام در واقع سلب و طرد همه‌ی زوائد و نواقص از خداوند است. دیونیسیوس در این روش تفصیل روش اثباتی را ندارد ولی این روش در نظر او حائز اهمیت فوق العاده است و بر طریق اثباتی برتری دارد.

اصل خداشناسی تنزیهی بر این مبنا استوار است که خداوند علّت همه چیز است بی‌آن‌که آن چیزی باشد که علّت آن است از این رو باید هرگونه اسنادی را از اوسلب کرد (برهیه، ۱۳۷۷ : ۴۵) . هیچ‌کدام از نام‌های الهی که در کتاب

مقدس آمده نمی‌تواند او را که بی‌نام است، معرفی کند بلکه این نام‌ها گونه‌ای از الهیات نمادین‌اند (جلالی، ۱۳۸۸ : ۱۶۹) . طریق تنزیهی شامل کنارگذاشتن تمام مفاهیم معمولی از برداشتی است که ما از او داریم برای مثال مفهوم متناهی بودن را که در مورد تمام موجودات مخلوق صادق است کنار بگذاریم و ما در برابر فقدان آن یعنی نامتناهی بودن قرار می‌گیریم که می‌توانیم آن را به‌خداوند نسبت دهیم. درست است که ما در واقع نمی‌دانیم نا متناهی‌بودن چیست ولی با مفهوم مخالف آن به‌خوبی آشناییم. تجلیات نامتناهی بودن یعنی مرگ، عدم کمال و نقص داشتن ما را احاطه کرده‌اند. بنابراین وقتی می‌بینیم که هیچ‌یک از این صفات به خدا نسبت داده نمی‌شود، چیزی در مورد او می‌فهمیم. (کاتلیب، ۱۳۸۴ : ۵۰۳-۵۰۲)

در روش سلبی و تجریدی سیر از مفاهیم خاص آغاز و به‌مفاهیم کلی صعود می‌کنیم تا به‌مقام «تحیر » برسیم. در این روش در مقابل روش اثباتی که مقام کثرت و سخن بسیار است باید به مرحله‌ای برسیم که به«غیب مطلق»دست یابیم و در نتیجه باید سکوت کنیم و دیگر هیچ نگوییم زیرا درآن مقام مجذوب کسی هستیم که توصیف شدنی نیست در این مرحله به غیب الهی یا ظلمت و تاریکی مطلق می‌رسیم که در این مرحله هیچ نمی‌توان گفت و هیچ نمی‌توان دریافت (جلالی، ۱۳۸۸ : ۱۷۲) . این که چرا در روش سلبی با پایین‌ترین تجرید ها آغاز می‌شود، بدان خاطر است که آن‌گاه که روش سلبی را پی می گیریم تا به«آن» چیزی برسیم که ورای تمام تجریدهاست باید از استعمال نفی‌هایمان نسبت به‌اموری شروع کنیم که از«او» دورترند (همان : ۱۸۳). در این روش عقل ابتدا با سلب چیزهایی که در باره‌ی خدا بعید است مانند مستی و غضب شروع می‌کند و به‌تدریج بالاتر می‌رود و صفات و ویژگی‌های مخلوقات سلب می‌شود تا این که به«تاریکی فوق ذاتی» یا «تاریکی جهل» یا «ظلمت» می‌رسد.

علّت این تاریکی، جهل و محدود بودن علم بشری است که از شدت نورِ ذات، نابینا می‌شود. در آن‌جا همه‌ی ادراکات فهم را کنار نهاده و در لفّافه‌ای که نامحسوس و ناپیداست پوشیده می‌شود و با او که غیر قابل شناخت است، متحد می‌شود. این‌جا قلمروی عرفان است (کاپلستون، ۱۳۸۷ : ۱۲۱-۱۱۸).

برآیند این شیوه آن که کلام سلبی نسبت به‌کلام ایجابی برتری دارد و در آن باز هم با اصرار بر علیت خداوند همه‌ی صفات مخلوقات که به‌طور فهم در می‌آید از خداوند سلب می‌گردد و بدین‌گونه مقدمه رسیدن به‌مقام «تحیّر» و «ظلمت» و«اتّحاد» با او فراهم می‌شود.

۲-۳. روش تفصیلی

دیونیسیوس با بیان روش سلبی خود را با یک اشکال رو در رو دید که اگر صفت خیر از خداوند سلب می‌شود و بگوییم «خداوند خیر نیست» پس آیا خداوند مقابل خیر یعنی شر است؟ اگر موجود نیست آیا معدوم است؟ وی در تکمیل نحوه ی سلبی طریق تفصیلی را مطرح می‌کند و می‌افزاید خداوند خیر نیست به‌معنای آن نیست که شر است، خداوند برتر از این مفاهیم است (ایلخانی، ۱۳۸۷ : ۴۷ -۷۲). خداوند زیبا نیست به‌معنای آن نیست که او زشت است و هم چنین نفی صفاتی چون رحمان و رحیم از خداوند به این مفهوم نیست که او جبار است او برتر از این مفاهیم است. این را دیونیسیوس کلام تفصیلی می‌نامد. او در تکمیل پاسخ اشکال از واژه‌هایی چون «ماوراء» و«فوق»استفاده می‌کند و می‌گوید خداوند نه موجود است و نه ناموجود بلکه او فوق وجود است او واحد یا وحدت نیست. در این مرحله با نفی تمام مفاهیم می‌توان به خدا نزدیک شد.

۲-۴. روش عرفانی

از نظر دیونیسیوس نه‌کلام سلبی و نه‌کلام ایجابی هیچ‌کدام نمی‌تواند برای توصیف خداوند و شناخت او مفید باشد. وی بر این باور است که تفکر باید آن قدر بین نفی و اثبات در تلاش و تکاپو باشد تا سرانجام از هر دو فراتر رفته، به وجود محض و غیر قابل شناخت نزدیک شود. در این مرحله زبان دیگر کارکردی ندارد و آن چه عقل بدان دست می‌یابد از همیشه توصیف‌ناپذیرتر است و فقط سکوت از سالک ساخته است. هر قدر سالک در این مرحله پیش می‌رود زبانش ناکاراتر شده، عقلش چیزی را می‌یابدکه نمی‌توان بیان کرد تا آن که ورای تعقل به«ظلمتی» می‌رسد که وصف ناشدنی است. این مرحله، مقامی ورای شرایط انسانی است و رها شدن از خود عقل است. (کلباسی اشتری، ۱۳۹۰ : ۴۳، ۴۴) نه روح است نه نفس... نه نظم، نه خرد، نه‌کلان... نه نامتحرک، نه‌آرمیده، نه نیرو دارد، نه نیرو است، نه نور، نه حی است، نه حیات، نه احد است، نه خیر، نه از مقوله لاوجود است نه از مقوله وجود. هیچ سلب و ایجابی را نمی‌توان به‌او نسبت داد (علیزمانی، ۱۳۸۶ : ۱۱۷) . دیونیسیوس در این‌گام اوصاف سلبی را نیز برای توصیف خدا نمی‌پذیرد و مدعی است هیچ وصف سلب و ایجابی در مورد او به کار نمی‌رود... او فراتر از همه چیزهایی است که ما تصور می کنیم زیرا این مفاهیم ایجابی وسلبی از جهت ایجاد حد و تعین تفاوتی بین آن دو وجود ندارند و به کار بردن هر دو با نامحدود بودن خداوند ناسازگار است به‌عبارت دیگر مفاهیم سلبی نیز بر مبنای مفاهیم ایجابی ساخته می‌شود از این رو مانند آن‌ها مستلزم تعین‌اند (کلباسی اشتری، ۱۳۹۰ : ۴۳). در این نوع کلام سالک به‌مرحله ی سکوت می رسد اما این‌سکوت، سکوت منفی نیست بلکه علامت رضا و تسلیم است.

کلام سلبی نوعی بحث، استدلال و فعالیت عقلانی است ولی کلام عرفانی ورای روش اثباتی و سلبی است. کلام سلبی موقعی معنا دارد که در مقابل کلام اثباتی سنجیده شود ولی کلام عرفانی ورای روش اثباتی و روش سلبی است. (مجتهدی، ۱۳۷۵ : ۱۱۰)

اکنون از مفاهیم خاص به مفاهیم کلی صعود و تمام صفات را تجرید کرده‌ایم تا شاید بی‌پرده، آن «تحیری» را که تحت تمام امور شناخته شده و قابل شناخت پوشیده است، بشناسیم و تأمل بر غیب فرا جسمانی را آغاز کنیم (جلالی، ۱۳۸۸ : ۱۸۱). این کلام تجربه‌ی محض غیرمادی است که حس، معنا و عقل در آنحذف می شود به‌همین دلیل نفسِ ظلمت است. این مرحله نوعی اتصال و وحدت با حق است که می‌توان آن را «برون شد» نامید. عالی‌ترین شناخت، شناختی است که به مدد عدم شناخت و براساس وحدتی که ورای عقل است، حاصل می‌شود یعنی وقتی عقل از تمام موجودات دوری می‌گزیند و بعد از خود رها می‌شود تا به‌انوار فوق نور بپیوندد. در این ظلمت نوعی ممانعت از طرف ذات باری تعالی در مقابل نفوذ شهود انسانی وجود دارد. در این مرحله است که هیچ وصف ایجابی و سلبی در مورد او به کار نمی‌رود... او فراتر از همه‌ی چیزی است که ما تصور می‌کنیم (Dinosysius, ۱۹۲۰ : chap ۵). احتمالاً پیامبرانی چون یونس و موسی به این مقام نزدیک شده‌اند. وی به‌شرح و تحلیل فردی که به‌این مقام رسیده نپرداخته است (مجتهدی، ۱۳۷۵ : ۱۱۰).

نفی تقابل بین روش اثباتی و سلبی ارتقاء به مقام اصیل عرفانی است. در ورای این اثبات‌ها و نفی‌ها می‌توان به مقام لایوصف خدا نزدیک شد. در این مقام کوشش در فراروی از این دو روش است. هر چه سالک به این مرحله نزدیک‌تر شود زبان او قاصر و غیرقابل بیان می‌شود تا به مقام «ظلمت» که همه چیز لایوصف است می‌رسد که این نوعی کلام عرفانی است (مجتهدی،

۱۳۷۵ : ۱۱۰-۱۰۷). به نظر او چنین ظلمتی عارف را به خدا رهنمون می‌شود، زیرا علّت‌العلل ناشناخت هستی از حس و عقل فراتر است و نوری دارد که همه نورها که ما می‌شناسیم حجاب آن می‌شود. فقط هنگامی که یک‌سره ازهمه‌ی معارف بگریزیم بدو واصل می شویم« جهل درباره‌ی خدا معرفت حقیقی است» (سروپالی راداکریشنان، ۱۳۸۲ : ۱۹۱) . در نگاه دیونیسیوس منظور از ظلمت مقام تاریکی مطلق و غیب محض است که آن مقام خدایی است که در آن به اندیشه‌ی انسان هیچ راهی نیست از این‌جاست که وی از آن به«تاریکی» و «غیب» تعبیر می کند که عقل و اندیشه انسان دچار «حیرت» می‌شود؛ هرچند انسان مجرب و طی طریق کرده از راه تطهیر نفس به همان مقام نیز می‌تواند راه یابد و در آن غوطه‌ور شود و در مقام «غیب مطلق» متحد شود (جلالی، ۱۳۸۸ : ۱۷۲).

بنابراین روش عرفانی به عنوان روش مطلوب دیونیسیوس مرحله‌ی گذار از اسباب های بشری چون فهم و زبان است چرا که هردوی مفاهیم سلب و ایجاب لازمه‌اش تعین و محدودیت است. این‌جاست که سالک با تطهیر نفس به مرتبه‌ی سکوت ناشی از رضا و تسلیم قدم می گذارد و به تجربه‌ی محض دست می‌یازد و به خداوند رهنمون می‌شود.

۵- نقد و بررسی

پس از بیان روی کرد دیونیسیوس، در پرتو رهیافت قرآن کریم و احادیث معصومان علیهم‌السلام می‌توان به صحت و سقم این نظریه رهنمون شد. همان‌طورکه در بخش اول این نوشتار گذشت رهیافت قرآن و حدیث دارای دو حد نفی تعطیل و نفی تشبیه است. در جنبه‌ی نفی تعطیل به وسیله‌ی خلقت (نفس انسان، نظم و حدوث پدیده‌ها) به وجود آفریدگار پی می‌بریم و پروردگار به روش فطری ـ قلبی خویش را به انسان معرفی و از طریق افعال و سلب کاستی‌ها خود

را توصیف می‌کند. در جنبه‌ی نفی تشبیه هـرگونه توصیفی از طرف آفـریدگانِ متناهی لازمه‌اش حد، اندازه و نقص و منافی ازلیت حق تعالی است.

دیونیسیوس چهار مرحله برای سخن گفتن از خداوند بیان می‌دارد: مرحله‌ی اثباتی، مرحله‌ی سلبی، مرحله‌ی تفصیلی و مرحله‌ی عرفانی.

در مرحله‌ی اثباتی از خداوند به عنوان علّت یاد کـرده اسـت و صـفاتی از مخلوقات که با موجود نامتناهی سازگار باشد بدون لحاظ کاستی‌ها بر خداوند حمل می‌شود. در بخش اول ادعا،که از خداوند تحت عنوان علّت سخن رانده اسـت بـا اندکی تسامح می‌توان آن را با جنبه‌های نفی تعطیل رهیافت قرآن و حدیث چون «سیر آفاقی شناخت عقلی» و «توصیف به‌افعال » مطـابق دانسـت امـا در سـایر بخش‌های ادعا که صفات خداوند و مخلوقات مشترک معنوی در نظرگرفته شـده دارای دو ایراد است: اول، وی درصدد برآمده با سلب نواقص، صفات آفریـدگان را به‌صورتی برآفریدگار حمل کند. همان‌طورکه خود ایشان نیز بـه ایـن اشـکال پی برده است توصیف بشری از صفات خداوند به‌دلیل لوازم باطـل آن خطاسـت؛ دوم، در اشتراک معنوی و لحاظ‌کردن حداقل معنایی مشترک میان صفات خداوند و مخلوقات به‌تشبیه منتهی می‌شود که از نظر معصومان علیهم‌السلام به‌عنوان یک حد نفـی شده است. در مقـایسه‌ی جنبه‌ی اثباتی قرآن و حدیث با کلام اثباتی دیونیسیوس به این نتیجه می‌رسیم که می‌توان این روش وی را که در آن بـر علیـت خداونـد تأکید دارد، با مولفه‌های توصیف به افعال و سیر آفاقی شـناخت عقلـی رهیافـت قرآن و حدیث متناظر دانست و مولفه‌های دیگر جنبه‌ی اثبات رهیافـت قـرآن و حدیث چون سیر انفسی و شناخت فطری ـ قلبی در نظرگاه وی مغفول مانده است.

در مرحله‌ی سلبی که در نظر دیونیسیوس دارای اهمیتی مضـاعف اسـت و نسبت به‌مرحله‌ی اثباتی برتری دارد به‌علّت محدودیت علم بشری همه ی صـفات مخلوقـات از خداونـد سـلب مـی‌شـود و انسـان در اصـطلاح وی بـه مرحلـه‌ی

«تاریکی جهل» و «ظلمت» می‌رسد. این مرحله از سخن گفتن از خدا در رویکرد دیونیسیوس با «توصیف به‌سلب» رهیافت معصومان الهی علیهم‌السلام متفاوت و به بیان دقیق‌تر متقابل است چرا که در رهیافت ائمه علیهم‌السلام در توضیح صفات خداوند، صفت مقابل آن از حق تعالی سلب می‌شود و این به‌گونه‌ای بحث عقلانی است. در صورتی که در دیدگاه دیونیسیوس همه‌ی صفات مخلوقات (نه فقط صفت مقابل) از خداوند سلب می‌شود.

فحوای روش تفصیلی دیونیسیوس با بعد توصیف به سلب رهیافت ائمه علیهم‌السلام در قرآن و حدیث در جنبه‌ی اثبات هم‌پوشانی دارد.

در مرحله‌ی عرفانی که در رأی دیونیسیوس عالی‌ترین شناخت و ورای دو مرحله‌ی اثباتی و سلبی است سالک خداوند را تجربه می‌کند و با او اتصال و وحدت می‌یابد. در این روش هیچ‌وجه سلبی یا اثباتی در مورد خداوند به کار نمی‌رود زیرا خداوند خود از نفوذ شهود انسانی ممانعت به‌عمل می‌آورد. این مرحله از این‌رو که در نظر وی تجربه‌ی محض غیرمادی است برای خود تجربه‌گر حجیت دارد و قابل انتقال به دیگران نیست تا زمانی که سالک سخن نگوید نمی‌توان در مورد درستی یا نادرستی و میزان خطای تجربه‌ی آن به بحث نشست. در این صورت این ادعا کاملاً شخصی می‌شود و طرح این روش به‌صورت کلی با طرح نکردن آن تفاوتی ندارد. پس می‌توان گفت این طریق در واقع سخن نگفتن از خداوند است. بالاخره باید توضیح داد که صفات خداوند اشتراک معنوی است یا لفظی؟ اگر هیچ اظهار نظری نکنیم وارد مقوله‌ی علم نمی‌شویم و نمی‌توان مدعی شد که نظریه‌ای داریم ولی مقداری از آن را نمی‌توانیم توضیح دهیم. دیونیسیوس با بیان روش‌های سخن راندن از خداوند به‌صورت مرتبه‌ای در واقع روش عرفانی را برآیند پشت سرگذاشتن و نفی روش‌های قبلی خوانده است و همان‌طورکه گذشت وی در این‌گام به‌باور سکوت، سخن نگفتن از خداوند و تجربه عرفانی

رسیده است که فقط برای تجربه‌گر دارای اهمیت است. وی به‌علّت ترس از ورود به‌ورطه‌ی هولناک تشبیه در چاه تعطیل و لاادری‌گری فرو غلطیده است. نفی تعطیل یکی از دو معیار اساسی است که ائمه‌علیهم‌السلام بر آن تأکید دارند. دیونیسیوس با طرح این نحوه شناخت نسبت به هستی بخش در طول روش‌های قبلی و انتقاد جدی بنیان‌افکن وارد برآن، سوسوهای چراغ معرفت الهی در روش‌های گذشته را خاموش نموده است و این‌گونه الگوی معرفتی وی در سخن گفتن از خداوند به سرانجامی پذیرفتنی دست نمی‌یازد.

فرجام سخن این که از چهار بعد جنبه‌ی اثبات الگوی قرآن و حدیث که شامل؛ شناخت عقلی (سیر انفسی و آفاقی)، شناخت فطری – قلبی، توصیف به‌سلب و افعال است در الگوی دیونیسیوس مولفه‌های شناخت فطری - قلبی و سیر انفسی که در رهیافت قرآن و حدیث از اهمیت شایانی برخوردار بود، مد نظر قرار نگرفته است و از دو جنبه‌ی نفی الگوی قرآن و حدیث یعنی تباین آفریدگار و به‌تصور در نیامدن پروردگار نیز به جنبه ی اخیر پرداخته است. هرچند با طرح آخرین روش یعنی کلام عرفانی و نفی روش‌های ایجابی و سلبی توسط وی این موارد وفاق را نمی‌توان لحاظ کرد.

دیونیسیوس با یک رهیافت عرفانی به این بحث ورود پیدا کرده است. به همین دلیل در این روی کرد با تأکید بر مقامات عرفانی بر روش سلبی پای می‌فشارد. در این روش بجز در پایین‌ترین مرتبه، عوام را از مدار بحث خارج می‌کند. از همین‌رو الگوی او طبقه‌ی خاصی را پوشش می‌دهد. رهیافت وی با فهم و زبان بر سر مهر نیست و این ابزارهای معرفت ازکارایی ساقط می‌شوند. بنابراین هیچ‌گونه معرفتی عاید سالک نمی‌شود. برای سالک در عالی‌ترین مرتبه‌ی این روی کرد جهل و سکوت ناشی از مقام رضا حاصل می‌شود. روی کرد قرآن و احادیث در بحث اسماء وصفات‌الهی یک روی کرد عقلانی است. آن هم عقل

سلیم و فطری که همگان به‌طـور معمـول از آن برخوردارنـد و در فعالیـت‌هـای روزمره‌ی خویش از آن بهره می‌گیرند. از همین‌رو در این رهیافت هر دو جنبه‌ی نفی و اثبات به‌عنوان یک ضابطه و معیار و بدون هیچ‌گونه لازمـه‌ی باطـل مـورد توجه قرار می‌گیرد.

∇جدول موارد وفاق الگوی قرآن و حدیث و الگوی دیونیسیوس

الگوی قرآن وحدیث		الگوی دیونیسیوس	
۱-جنبه‌ی‌اثبات	۱- شناخت عقلی	۱- سیرانفسی	به این‌روش‌نپرداخته است.
		۲- سیرآفاقی	روش اثباتی با روش سیرآفاقی متناظراست.
	۲- شناخت فطری – قلبی	به این روش نپرداخته است.	
	۳- توصیف به سلب	روش تفصیلی با روش توصیف به سلب متناظر است.	
	۴- توصیف به افعال	روش اثباتی با روش توصیف به افعال متناظر است.	
۲- جنبه‌ی نفی	۱- تبـــاین آفریـــدگار و آفریدگان	به این روش نپرداخته است.	
	به‌تصور در نیامدن پروردگار به دلایل لازمه‌های باطل:	۱- نقص	۱- نقص. دیونیسیوس در نقد روش اثباتی آن را مطرح کرده است.
		۲- شباهت	۲- شباهت. به این دلیل اشاره نکرده است.
		۳- احاطه	۳- احاطه. به این دلیل اشاره نکـرده است.
		۴- نفی ازلیت	۴- نفی ازلیت. به این دلیل اشاره نکرده است.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. نهج البلاغه، سید رضی، ترجمه محمد دشتی.
۳. آشتیانی، جلال‌الدین، (۱۳۶۵)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چاپ اول، بی جا، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. ابن بابویه، (۱۳۹۸ق)، التوحید، بی چا، قم، موسسه النشر الاسلامیه.
۵. ابن عربی، (۱۳۸۵)، فصوص الحکم، ترجمه محمد علی موحد و صمد موحد، چاپ اول، تهران، نشر کارنامه.
۶. ابن منظور، (۱۴۰۵)، لسان العرب، بی چا، قم، نشر ادب حوزه.
۷. احمد ابن فارس، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغه، بی‌چا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۸. ایلخانی، محمد، (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، چاپ اول، تهران، سازمان مطالعه وتدوین علوم انسانی دانشگاه‌ها.
۹. برنجکار، رضا، (۱۳۸۷)، کلام و عقاید، چاپ اول، تهران، سمت.
۱۰. --------، (۱۳۷۴)، معرفت فطری خدا، چاپ اول، تهران، موسسه نبأ.
۱۱. برهیه، امیل، (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد، چاپ اول، ترجمه و تلخیص یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.
۱۲. کاپلستون، فردریک چالز، (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه، ج ۲، چاپ اول، ترجمه ابراهیم، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۱۳. کاتلیب،آنتونی، (۱۳۸۴) رویای خرد (تایخ فلسفه غرب از یونان باستان تا رنسانس)، چاپ اول، ترجمه لیلا سازگار، تهران، ققنوس.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳ ش) الکافی، ج ۱، ۲، ۳، ۴. چاپ

پنجم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۵. مجتهدی، کریم، (۱۳۷۵)، فلسفه در قرون وسطی، چاپ اول، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۱۶. مجلسی، محمد باقر، (۱۳۶۲ ش)، بحار الانوار، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. ملاصدرا، (۱۳۸۵)، الشواهد الربوبیه، ترجمه وتفسیر جواد مصلح، چاپ چهارم، تهران، انتشارات سروش.
۱۸. نویسندگان زیرنظر سروپالی راداکریشنان، (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه شرق و غرب، چاپ دوم، ترجمه جواد یوسفیان، تهران، علمی فرهنگی.
۱۹. Dionysius, the Areopapgite(۱۹۲۰), The Divin Names andMysterical Theology, trans by C,E Roltm New York, The Macmillan Co.
۲۰. برنجکار، رضا، (۱۳۸۷)، «اسماء و صفات الهی از دیدگاه معصومان علیهم‌السلام»، فرهنگ جهاد، شماره های ۴،۵،۱۰، از ص ۸ تا ص ۲۲و از ص ۲۸ تا ص ۴۳ و از ص ۸ تا ص۲۵ .
۲۱. توکلی، غلامحسین، (۱۳۸۶)، «الهیات سلبی»، نامه حکمت، شماره ۱، از ص۹۱ تا ص ۱۱۸.
۲۲. جلالی، سید لطف‌الله، (۱۳۸۸)، «رساله الاهیات عرفانی دیونیسیوس آریوپاغی»، معرفت ادیان، شماره اول، از ص ۱۵۹ تا ص ۱۸۳.
۲۳. کلباسی اشتری، حسین و فائزه برزگر، (۱۳۹۰) «پژوهشی درباره سنت دیونوسیوسی درمسیحیت»، فلسفه‌دین، شماره نهم، از ص۲۵ تا ص۵۱.
۲۴. سبحانی، محمد تقی، (۱۳۸۰)، «اسماء و صفات خداوند»، زیر نظر علی اکبر رشاد، دانشنامه امام علی علیه‌السلام ج ۲، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، از ص۶۷ تا ص ۱۲۶.

معناشناسی اسماء و صفات الهی از نگاه سهروردی در بوتهٔ نقد

مقدمه

بحث اسماء و صفات الهی از اولین مباحث کلام اسلامی است. این موضوع در آغازِ شروع چالش‌های کلامی اختلاف‌های عمیقی را در میان متکلمان رقم زده است. در رشته‌هایی چون فلسفه و عرفان میزان معتنابهی از مباحث به این مسأله اختصاص داده شده است. از همین رو هر یک از شاخه‌های فلسفه، کلام و عرفان را «علم اسماء و صفات الهی» نیز خوانده‌اند. آن چه از مکتب اهل بیت علیهم‌السلام در این باره رسیده دارای فحوایی است که برای اندیشمندان راه را از بی‌راهه می‌نمایاند. رهیافت ائمه علیهم‌السلام علاوه بر عرصه‌ی نظر در عرصه‌ی عمل بازهم یاریگر است چرا که این روی کرد نیازهای عبادی انسان را نیز پاسخ‌گوست و از طریق اسماء و صفات الهی است که ارتباط انسان با خداوند شکل می‌گیرد. امام رضا علیه‌السلام می‌فرمایند: «یدل علی الله عزّ و جّل بصفاته و یدرک باسمائه... فلوکانت صفته جلّ‌ثناوه لا تدل علیه و اسماوه لا تدعوا الیه... کانت العباده من الخلق لاسمائه و صفاته دون معناه فلولا ان ذلک کذلک لکان المعبود غیر الله تعالی لان صفاته و اسماوه غیره.» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱ : ۴۳۷، ۴۳۸) صفات خدا بر ذات او دلالت می‌کنند و او بااسمهایش درک می‌شود... پس اگر صفات خدا براو دلالت نمی‌کرد و اسمهایش به او دعوت نمی‌کرد... عبادت مخلوقات به اسماء و صفات خداوند

تعلق می‌گرفت نه معنی اسماء و صفات [یعنی ذات حق تعالی] پس اگر این‌گونه نبود [و اسماء و صفات بر ذات خدا دلالت نمی‌کرد] آن کسی که مورد عبادت قرار می‌گرفت خدا نبود؛ زیرا اسماء و صفات خدا، غیرخدایند.

مبدأ بحث اسماء و صفات الهی در میان مسلمانان، قرآن کریم است که بارها به این مسأله پرداخته و مؤمنان را دعوت کرده است که خداوند را با اسماء نیکو بخوانند و از نامیدن حق تعالی به اسماء ساختگی بپرهیزند. (اعلی / ۱۵) چرا که رستگاری و تکامل معنوی انسان رهین ذکر اسم خداوند است. (اعراف / ۱۸)

مسأله‌ی اسماء و صفات الهی سه جنبه‌ی لفظ‌شناسی، وجودشناسی و معناشناسی دارد. در مهمترین جنبه که جنبه معناشناسی است مسائل زیر به بحث گذاشته می‌شود؛ اسماء الهی را چگونه می‌توان درک کرد؟ بین صفات الهی و صفات بشری چه رابطه‌ای است؟ آیا صفاتی که به‌طور مشترک میان آفریدگار و آفریدگان به کارگرفته می‌شود، یک معنا دارد؟ چگونه می‌توان یک لفظ را هم در مورد موجود نامتناهی به کارگرفت و هم در مورد موجود متناهی؟ آیا آن‌گونه که سهروردی معتقد است لازمه‌ی صفت دار بودن خداوند ترکُّب و نیازمندی است؟

این مقاله به روش تحلیل‌گزاره‌ای پس از بیان رهیافت معناشناختی قرآن و معصومان علیهم‌السلام، در محور معناشناختی دیدگاه سهروردی را بیان می‌کند و سپس از طریق روی آورد معناشناختی قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام به بررسی و ارزیابی روی کرد سهروری می‌پردازد.

همان‌طورکه معلم ثانی، زنده‌کننده حکمت مشاء بود، شیخ شهاب الدین ابوالفتوح یحیی بن حبش میرک سهروردی (۵۸۷-۵۴۹ ق) نیز نوکننده‌ی فلسفه‌ی اشراقیون یعنی مکتب افلاطونی است (کربن، ۱۳۸۰ : ۲۵۸). غالب سهروردی شناسان ایشان را پایه‌گذار مکتب نور و اشراق می‌خوانند (جوادی آملی،

۱۳۸۲ : ۵۶۵) و هیچ کتاب تاریخ فلسفه اسلامی بدون ذکر نام سهروردی و مکتب اشراق کامل نمی دانند (نصر، ۱۳۵۹ : ۲۱۳).

با توجه به اهمیّت این مشرب فکری بسیاری از ادیبان و حکیمان پس از وی، از اندیشه، فرهنگ، زبان و اصطلاحات فلسفی او متأثر شده‌اند. افکار سهروردی منشاء تحول ژرفی در فلسفه و عرفان اسلامی گردید، بنیان‌گذار حکمت متعالیه یعنی ملاصدرا نیز در اکثر افکار و کتاب های تحقیقی خود از شیخ اشراق اثر پذیرفته است (رضوی، ۱۳۷۷ : ۴ و ملاصدرا، ۱۳۷۱، مقدمه : ۱۷) .

از میان کسان دیگری که از شیخ اشراق متأثر شده‌اند می‌توان فلاسفه و عرفای زیر را یاد آور شد: از فلاسفه قطب‌الدین شیرازی، بهاءالدین عاملی، حاج ملاهادی سبزواری، حاج ملا آقا دربندی، خواجه نصیرالدین طوسی، اثیرالدین ابهری، قطب‌الدین رازی، ابن ترکه اصفهانی، جلال‌الدین دوانی، دشتکی‌ها، سید شریف جرجانی... و از عرفا و متصوفه نیز عبدالرزاق کاشانی، داوود قیصری، سید حیدرآملی و ابن ابی جمهور (نصر،۱۳۵۹: ۲۶۷ ، ۲۶۲) و حتی مولوی نیز از ایشان تأثیر پذیرفته است (مطهری، ۱۳۶۳ : ۳۷) و از شخصیت‌های عصر صفوی میرداماد، میرفندرسکی، میراحمد علوی، ملا شمسا گیلانی، ملا محسن فیض کاشانی، عبدالرزاق لاهیجی و قاضی سعید قمی از حکمت اشراق سهروردی بهره برده‌اند (نصر، ۱۳۵۹ : ۲۶۷، ۲۶۲) .

پیشینه‌ی تحقیق

درباره‌ی معناشناسی اسماء و صفات الهی سهروردی به صورت مستقل اثری نگاشته نشده است. آثاری چون مقاله‌ی «سهروردی و انکار صفات حقیقی خداوند» درکتاب «اسماء و صفات حق» و مقاله‌ی «معناشناسی صفات حق تعالی» به‌رشته‌ی تحریر درآمده است که بیشتر گزارش و توصیف دیدگاه

سهروردی در این باره به اختصار است.

۱- معناشناسی اسماء و صفات الهی در قرآن و احادیث

۱-۱. معنای اسم و صفت

بیشتر لغویون« اسم» را به‌معنای «نشانه» و«رفعت» معنا کرده‌اند که شخص را به مسمّی رهنمود می‌کند. (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۶ : ۱۱۵ و ابن منظور، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۴ : ۴۰۱) «صفت» نیز به‌معنای«علامت» و«نشانه» است، منتها علامتی که خصوصیتی از موصوف را بیان می‌دارد (ابن منظور، ۱۴۰۵ ق، ج ۶ : ۱۱۵).

در دیدگاه ائمه علیهم‌السلام اسامی خداوند صفات اویند یعنی هر اسمی از خداوند ویژگی خاصی دارد و اسم و صفت نیز به‌جای یک دیگر به کار رفته‌اند. از امام صادق علیه‌السلام درباره‌ی نام‌های خدا و اشتقاق آن‌ها و این که «الله» مشتق از چیست پرسش شده و آن حضرت در پاسخ فرموده‌اند: «یا هشام! «الله» مشتق من اله و اله یقتضی مألوها، و الاسم غیرمسمی، فمن عبد الاسم دون المعنی فقد کفر، و لم یعبد شیئا و من عبد الاسم و المعنی فقد اشرک و عبد الاثنین و من عبد المعنی دون الاسم فذاک التوحید افهمت یا هشام!» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱ : ۱۱۴) ای هشام [لفظ] الله مشتق از اله است و اله مقتضی وجود مألوه (معبود). اسم غیر از مسما است. پس هرکه اسم (و نه معنا) را پرستد کافرگشته و چیزی را نپرستده است و هرکس اسم و معنا را بپرستد مشرک و دوگانه پرست شده است و هرکس معنا و نه اسم را بپرستد این همان توحید است وای هشام آیا فهمیدی؟

۱-۲. معیار اسماء و صفات الهی

ضابطه‌ی هرگونه شناختی از اسماء و صفات الهی «بیرون شدن از دو حد تشبیه و تعطیل» است. از امام جواد علیه‌السلام پرسیده‌اند که آیا می‌شود، گفت خدا شیء است؟ امام فرمود: «نعم یخرج من الحدین: حد التعطیل و حد التشبیه.» (کلینی، ۱۳۹۸ ق، ج ۱ : ۱۸۴، ۱۸۱؛ ابن بابویه، ۱۳۶۳ ش : ۲۴۴) آری [می‌توان شیء را بر خداوند اطلاق کرد به‌شرط آن که] خدا را از دو حد تعطیل و تشبیه خارج کند.

براساس این الگو شرط انتساب مفاهیم به حق تعالی منجر نشدن به تعطیل شناخت آفریدگار و شباهت با آفریدگان است. بنابراین الگوی یاد شده (در نظر نگارنده) شامل دو جنبه‌ی اثبات و نفی است: جنبه‌ی اثبات معرفت خداوند و توصیف او را در بر می‌گیرد و جنبه‌ی نفی حاوی دو دلیل تباین آفریدگار و آفریدگان و به تصور در نیامدن پروردگار است.

۱-۲-۱. جنبه‌های اثبات

معرفت خدا در قرآن کریم و معارف اهل بیت علیهم‌السلام از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ در سایه‌سار معرفت به خداست که ایمان به خداوند و عمل صالح به منصه‌ی ظهور خواند رسید. امام علی علیه‌السلام می‌فرمایند: «لیس ما له من عرف نفسه، هوالدّال بالدّلیل علیه، و المودّی بالمعرفه الیه.»(بحارالانوار، ج۴ : ۲۵۳) آن که با خودش شناخته شود خدا نیست. او با دلیل به‌سوی خود رهنمون می‌شود و اوست رساننده به شناخت خود.

معرفت خدا به‌دوصورت به وجود می‌آید؛ از یک‌سو عقل به واسطه‌ی شناخت انسان از خود و مشاهده‌ی نظم پدیده‌ها انسان را به دارنده اثر که همان خداوند است رهنمود می‌کند: «من عرف نفسه فقد عرف ربه.» (مجلسی،

۱۳۶۲ شر، ج ۲ : ۳۲) هرکس خود را شناخت خدای خودش را شناخته است؛ «ان فی خلق السماوات و الارض و اختلاف اللیل و النهار، لایات لاولی الالباب.» (آل‌عمران / ۹) مسلماً در آفرینش آسمان‌ها و زمین و در پی یک دیگرآمدن شب و روز برای خردمندان نشانه‌هایی است. از دیگر سو خودِ خداوند بی‌واسطه در عالم ذر، شناخت خود را در روح و جان انسان نهاده و برآن اقرارگرفته است؛ «و اذا اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالو بلی شهدنا ان تقولوا یوم القیامه انا کنا عن هذا غافلین.» (اعراف / ۱۷۲) و هنگامی که پروردگارت از پشت فرزندان آدم ذریه‌ی آنان را برگرفت و ایشان را برخودشان گواه ساخت که« آیا پروردگار شما نیستم؟» گفتند: «چرا» گواهی دادیم تا مبادا روز قیامت بگویید: «ما از این (امر) غافل بودیم.»

توصیف خداوند در جنبه‌ی اثبات معرفت حق تعالی به دو شیوه صورت می‌پذیرد: وصف به‌سلب و وصف به افعال. ائمه علیهم‌السلام در موارد متعدد اسماء و صفات الهی را با اسماء و صفات سلبی توضیح می‌دادند و نواقص را از خداوند سلب می‌کردند و اسماء و صفات را به اسماء و صفات سلبی بر می‌گرداندند. امام باقر علیه‌السلام می‌فرمایند: «لانه لایخفی علیه ما یدرک بالاسماع ... وکذلک سمیناه بصیرا لانه یخفی علیه مایدرک بالابصار» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ۱۱۷). بدان جهت او را سمیع می‌دانیم که آن چه با گوش‌ها درک می‌شود بر خدا مخفی نیست و همین‌طور خدا را بصیر نامیده‌ایم چون آن چه با چشم درک می‌شود بر او پوشیده نیست. وصف فعلی خداوند در روایات به‌تفصیل رسیده است. در این جنبه از شناخت اوصاف خداوند تمام اوصاف حق تعالی به افعال خداوند در عالم خلق ارجاع داده و بدین‌گونه خالق به عنوان منشاء آن کمالات بیان می‌شود. امام صادق علیه‌السلام در توصیف صفت قدرت خداوند می‌فرمایند: «انما سمّی ربنا جل جلاله قویا للخلق العظیم القوی الذی خلق مثل الارض و ما علیها من جبالها و

بحارها... .» (مجلسی، ۱۳۶۲ ش، ج ۱۳ س: ۱۹۳) همانا پروردگار ما از آن رو قوی نامیده شده است که مخلوقات عظیم و قوی و هم‌چون زمین و آن چه بر روی آن است مثل کوه‌ها و دریاها و... را آفریده است.

۱-۲-۲. جنبه‌های نفی

در جنبه‌ی نفی به دو دلیل، توصیف خداوند نباید به تشبیه منتهی شود: دلیل نخست، این که میان آفریدگار و آفریدگان تباین است؛ «و کل ما فی الخلق لا یوجه فی خالقه و کل ما یمکن فیه یمتنع من صانعه.» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ : ۴۰) پس هرآن چه در آفریدگان است در آفریدگار یافت نمی‌شود[؛] هرچه در آفریدگان ممکن است، وجود آن در آفریدگارش محال است.

در توحید صدوق از مجموع احادیثی که درباره‌ی توحید آمده است چنین فهم می‌شود که توحید یعنی خداوند یگانه و یکتاست و این یکتایی هم ذات و هم صفات را شامل می‌شود. یعنی همان‌طور که خداوند از نظر ذات یکی است در صفات نیز شبیه ندارد. بنابراین هر معنا و مفهومی که درباره آفریدگان به کار گرفته می‌شود نمی‌توان به‌خداوند نسبت داد: «... التوحید فان لا یجوز علی ربک ما جاز علیک.» توحید بدان معناست که آن چه بر تو شایسته و رواست بر خداوند روا ندانی. امام صادق علیه‌السلام: «ان الله خلو من خلقه و خلقه خلو منه... .» همانا ذات خداوند از آفریدگارش خالی و جداست و آفریدگان از ذات او خالی و جدایند. البته این را نباید به معنای دوری خداوند از آفریدگان پنداشت چرا که پروردگار با همه چیز در همه مراتب هستی حضور دارد. همان‌گونه که حضرت علی علیه‌السلام می‌فرمایند: «مع کل شی لا بمقارنه و غیرکل شی لا بمزایله.» (نهج البلاغه / خطبه ۱) با همه چیز هست نه این‌که هم‌نشین آنان باشد؛ و با همه چیز فرق دارد نه این‌که از آنان جدا باشد؛ دلیل دوم، آن که توصیف خداوند توسط

غیر او لوازم فاسدی چون حد و اندازه داشتن حق تعالی، احاطه بر خداوند را به‌دنبال دارد و منافی ازلیت اوست: «من وصفه فقد حده... .» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲» آن‌که خداوند را وصف کند محدودش کرده است؛ «یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم و لا یحیطون به‌علما» (طه / ۱۱)؛ «فمن وصف الله فقد حده و من حده فقد عده و من عده فقد ابطل ازله.» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱ : ۳۰۰) پس هرکه خداوند را توصیف کند او را به‌چیزی محدود ساخته و هرکه محدودش کند او را به‌شمار درآورده است و هرکه او را به‌شمار درآورد ازلی بودنش را باطل کرده است. بنابراین چون صفات خداوند به طور تصور بشر در نمی‌آید توصیفش برای بشر میسر نیست. امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: «اتقوا الله ان تمثلوا بالرّب الّذی لا مثل له، او تشبّوه بشیء من خلقه، اوتلقوا علیه اوهام، او تعملوا فیه الفکر، او تضزبوا له الامثال، او نتعتوا بنعوت المخلوقین؛ فان لمن فعل ذلک نارا.» (مجلسی، ج ۴ : ۲۵۴) بپرهیزید از این‌که چیزی را مانند پروردگار بدانید که همانندی ندارد، یا او را به‌آفریده‌اش شبیه کنید، یا گمان‌ها و تصورات خود را بر او منطبق سازید، یا در ذاتش فکر کنید، یا برای او همانندی بگیرید، یا او را با ویژگی‌های آفریدگان توصیف کنید؛ چرا که هرکس چنین کند گرفتار آتش جهنم خواهد شد. بنابراین هرگونه تصور و توصیف خداوند حتی در ظریف‌ترین، دقیق‌ترین و انتزاعی‌ترین حالت آن از ذات و صفات الهی مبرا و به دور است. «الله اکبر من ان یوصف.» (کلینی، ۱۳۶۳ ش؛ ج ۱ : ۱۱۸)

در پاسخ به این پرسش اساسی که اسماء و صفات الهی از چشم انداز قرآن و معصومان علیهم‌السلام چگونه فهمیده و دریافته می‌شود؟ می‌توان گفت از یک سو از طریق خلقت (نفس انسان و نظم و حدوث پدیده‌ها)، وجود خالق اثبات می‌شود و خداوند به روش فطری – قلبی خودش را به انسان معرفی و به وسیله افعال و سلب نواقص خویش را توصیف می‌کند و از سوی دیگر هرگونه توصیفی از طرف

آفریدگانِ متناهی مستلزم حد، اندازه و نقص و مغایر با ازلیت آفریدگار نامتناهی است. پس رابطه ای میان صفات مخلوق و خالق نیست و معنای صفات در این دو متفاوت است. فرجام این بخش را به‌حدیثی از حضرت علی علیه‌السلام مزین می‌کنیم: «اعرفو الله بالله و الرسول بالرساله...» خدا را به‌خدا و رسول را به‌رسالت او بشناسید.

رهاورد دیدگاه قرآن و احادیث درباره اسماء وصفات الهی این است که از این رو که لازمه‌ی توصیف غیر، از ایزد متعال سقوط در مغاک‌های تعطیل و تشبیه است، توصیف اسماء الهی تنها توسط خود خداوند امکان دارد و باری تعالی به بیان غیر توصیف‌ناپذیر است. صفات خداوند معنای خاص خود را دارد البته نه آن معنایی که بر غیر او اطلاق می‌شود و آن چه غیر از خداوند توصیف می‌کند فقط افعال خداوند است.

۲- معناشناسی اسماء و صفات الهی از دیدگاه سهروردی

روی کرد شهاب‌الدین یحیی سهروردی را درباره‌ی اسماء و صفات از دو موضع می‌توان مطرح کرد: یکی این‌که وی هم‌چون سایر فلاسفه اسلامی در بخش الهیات بالمعنی الاخصِ آثار خودش به‌ویژه «حکمه الاشراق» به‌طور مستقیم به این بحث پرداخته است. در این جا صفات حقیقی را نفی و صفات اعتباری را اثبات می‌کند و موضع دیگر که نویسندگان از چینش مبانی فلسفی او در کنار هم و از نگاه اصالت وجود ملاصدرا به‌دست داده‌اند، اشتراک معنوی است (ایمانپور، ۱۳۸۲ : ۶۲، ۶۳).

۲-۱.اثبات نورالانوار با استدلال به‌نفس

سهروردی در یکی از استدلال‌های خود در اثبات واجب آورده است: نفس

انسان یک امر مجرد است و می‌دانیم که نفس امری حادث است یعنی با تحقق بدن و با حدوث بدن ایجاد می‌شود. پس می‌توان نتیجه گرفت که نفس مجرد انسان ممکن‌الوجود است و آن‌گاه محتاج مرجح و علّتی است تا آن را موجود کند. مرجح نفس جسم نتواند بود چرا که جسم اخس از نفس مجرد است. و یک چیز نمی‌تواند اشرف از خود را ایجاد کند. علّت و مرجح نفس امری غیر جسم و مجرد خواهد بود و اگر آن مرجح واجب‌الوجود باشد، مطلوب حاصل است و اگر ممکن‌الوجود باشد ناچار به محال بودن تسلسل علل، باید به واجب‌الوجود منتهی شود (مجموعه مصنفات (حکمه‌الاشراق)، ۱۳۸۰، ج ۲ : ۷۳) .

۲-۲. تعریف صفت، عرض، هیأت و حال

قبل از بیان رأی سهروردی در مورد صفات خداوند باید به تعریف او از صفت دست یافت. وی در تعریف صفت می‌آورد: «و بدان‌که هر چیزی که وجود او در چیزی باشد چنان که همگی این با آن مجامع و ملاقی بود هم چون سیاهی و سفیدی جامه، او را در این مختصر «صفت» می‌نامیم و آن چه را در اوست محل صفت.» (مجموعه مصنفات (پرتو نامه)، ۱۳۸۰، ج ۳ : ۵)

وی تعریف عرض را نیز این‌گونه یادآور می‌شود: «هرجا که چیزی به‌کلی در چیزی شایع شود آن را «عرض» خوانند و «هیأت» می‌خوانند و به‌اصطلاح دیگر «حال» می‌خوانند و آن جای را «محل» می‌خوانند.» (مجموعه مصنفات، ۱۳۸۰، ج ۴ : ۱۲)

بنابراین تعریف سهروردی از صفت با تعریف وی از عرض، هیأت و حال هم‌پوشی دارد و در نظر او تفاوتی میان آن‌ها وجود ندارد.

۲-۳. صفات نورالانوار

سهروردی در آغاز به‌تقسیم‌بندی از صفات می‌پردازد و سپس نوع صفت نورالانوار را مطرح می‌کند؛ صفات واجب دو دسته‌اند: صفات عینی یا حقیقی و صفات اعتباری. صفات عینی یا حقیقی صفاتی‌اند که هریک دارای استقلال بوده و زائد برذات هستند. صفات اعتباری صفاتی‌اند که دارای ذوات مستقلی نبوده و به‌نحوی از انحاء از ذات منتزع‌اند (مجموعه مصنفات (حکمه‌الاشراق)، ۱۳۸۰، ج ۲ : ۱۰۸) .

۲-۳-۱. نفی صفات عینی یا حقیقی

سهروردی معتقد است که خداوند نه صفات ظلمانی دارد و نه صفات نورانی (مجموعه مصنفات (حکمه‌الاشراق)، ۱۳۸۰، ج ۲ : ۱۳۲). اگر نورالانوار در خود، هیأت ظلمانی داشته باشد، این هیأت ظلمانی، به یک جهت و منشاء ظلمانی که در ذات نورالانوار باشد، منتهی خواهد شد، پس نورالانوار مرکب از جهتی نوری و جهتی ظلمانی خواهد شد درآن صورت نور محض نخواهد بود. مقصود وی از صفات نورانی همان صفات حقیقی است. او در ادامه این‌گونه استدلال می‌کند: «در نورالانوار هیچ‌گونه صفتی که مستقر در ذات باشد تحقق ندارد زیرا این صفت یا واجب است یا معلول. در صورتی که معلول باشد یا معلول واجب دیگری است یا معلول یک موجود ممکن. در فرض اول و دوم تعدد واجب لازم می‌آید و در فرض سوم، واجب از معلول خود منفعل شده است که هر سه فرض باطل است و اگر حالت چهارمی را فرض کرد که تحقق صفت برای نورالانوار واجب باشد به‌وجوب نورالانوار، لازمه‌اش آن است که واجب هم قابل باشد هم فاعل. در حالی که یک موجود بسیط نمی‌تواند از جهت واحد هم فاعل باشد و هم قابل زیرا

حیثیت فقدان غیر از حیثیت وجدان است. پس واجب‌الوجود از هرگونه غیر مجرد بوده و هیچ‌گونه صفت یا هیأت در آن تقرر ندارد (مجموعه مصنفات (حکمه‌الاشراق)، ۱۳۸۰، ج ۲ : ۳۲ و مجموعه مصنفات، ج ۳ : ۳۸). سهروردی در «هیاکل النور» عقیده خود را به‌تقریری دیگر این‌گونه یادآور شده است:

«و بدان که نشاید که صفات واجب باشند به‌ذات خویش؛ که اگر واجب بودندی به محل حاجت نبودی ایشان را و چون از محل مستغنی نیستند پس ممکن باشند و بدین سبب نشاید که واجب‌الوجود محل صفات ممکن باشد زیرا که صفات ممکن را نیاز به فاعل و قابل آید و واجب‌الوجود هم مرجج بود و هم قابل و نشاید که در ذات وی تر کیب لازم شود زیرا که اثرکننده دیگر است و اثرکننده دیگر بود و یک چیز از آن روی که یکی است نشاید که هم اثرکند و هم اثر پذیرد و اگر بینند که یک چیز اثرکند و اثر پذیردکه در وی دو چیز بود یکی فاعل و یکی قابل. هم‌چنان که یکی از ما تصرف کند در اعضای خویش که {در ما} تصرف‌کننده عقب بود و قابل، عضو بود. و واجب‌الوجود از اجزای فاعلی و قابلی منزه است و او را کمال اعلی است.»

دلیل دیگر سهروردی در راه نداشتن هیأت نورانی در نورالانوار این است که در این صورت لازم می‌آید نورالانوار، از نور عارضی که به‌خود راه داده است، کسب نورکند و این محال است.

بنابراین شیخ اشراق به دلیل این‌که لازمه‌ی صفت‌دار بودن خداوند را دو تالی فاسد«جمع هم‌زمان دو حیثیت قابلی و فاعلی» در نورالانوار و«نیازمندی» او می‌داند، صفات حقیقی در خداوند را منکر می‌شود.

۲-۳-۲.اثبات صفات اعتباری

سهروردی بر این باور است که خداوند دارای صفات اعتباری و صفات

اعتباری نیز شامل صفات فعلی، اضافی و سلبی است. این صفات به نحوی منتزع از ذات‌اند و هیچ‌کدام امور عینی و مستقلی نیستند که زائد بر ذات باشند و ترکیبی در ذات پدید آورند (مجموعه مصنفات (حکمه‌الاشراق)، ۱۳۸۰، ج ۲ : ۱۰۸).

۲-۳-۲-۱. صفات فعلی

شیخ اشراق برای تبیین صفات کمال، جمال و خیر محض بودن برای خداوند این صفات را به‌عالم خلق برگردانده و خداوند را به عنوان منشأ این صفات مطرح کرده است: «وکمال و جمال مطلق واجب‌الوجود راست پس هیچ چیز را جمال چون واجب‌الوجود نیست زیرا که کمال او بیرون از ذات او نیست و او بخشنده جمله کمالات است و جمال به حقیقت او راست. واجب‌الوجود خیر محض است، خیّرگویند به معنای نافع و هیچ چیز نافع‌تر از واجب‌الوجود نیست که وجود جمله چیزها از اوست (مجموعه مصنفات، ۱۳۸۰، ج ۳ : ۴۰) .

حاصل این که سهروردی قائل به‌صفات فعلی برای واجب‌الوجود است و ضمن ارجاع این صفات به‌علم خلق و فعل، خداوند را پدیدآورنده‌ی این صفات معرفی می‌کند.

۲-۳-۲-۲. صفات اضافی

در نظر شیخ اشراق خداوند دارای صفات اضافی است که از رابطه‌ی خداوند و مخلوقات به‌دست می‌آید و ازجمله آن‌ها عالم، رازق، مصور و مبدأ است. همه‌ی این صفات اضافی به صفت اضافی اخیر یعنی «مبدأ بودن» باز می‌گردد و هیچ‌کدام از این صفات عینی و مستقل نیستند که زائد بر ذات باشند و ترکیبی در ذات را پدید آورند (مجموعه مصنفات، ۱۳۸۰، ج ۳ : ۳۸).

۲-۴-۲-۳. صفات سلبی

سهروردی برای خداوند صفات سلبی نیز قائل است و برای نمونه صفات زیر را آورده است؛ نورالانوار جسم نیست، مرکب نیست، غاسق نیست، ممکن نیست، دارای جهت نیست و نورالانوار صفاتی چون قدوس، سلام، فرد و احد که حاصل سلب عوارض و صفات نقص است، را داراست (مجموعه مصنفات (حکمه‌الاشراق)، ۱۳۸۰، ج ۲ : ۱۳۲ و مجموعه مصنفات، ۱۳۸۰، ج ۳ : ۳۹).

نویسنده‌ی حکمه‌الاشراق همه صفات سلبی خداوند را به‌صفات امکانی برمی‌گرداند (مجموعه مصنفات، ج ۲ : ۱۳۲) تا در واجب‌الوجود تکثر، ترکّب و در نتیجه نیاز به‌وجود نیاید.

۲-۴. اشتراک معنوی صفات

در فلسفه اشراق، هستی «نور» است و نور این‌گونه تعریف شده است: «النور هو الظاهر فی حقیقه نفسه، المظهر لغیره بذاته.» نور آن است که در ذات خود ظاهر است و ظهورش از خود اوست و ظهور دیگر اشیاء هم از اوست. سهروردی در مرحله‌ی اول نور را به دو دسته ی انوار مجرد ذاتی و انوار عرضی تقسیم می‌کند که در رأس انوار ذاتی، نورالانوار یا همان واجب‌الوجود است. نورالانوار یا واجب‌الوجود، وجودی اتم، صرف و ناب است که هیچ امری اعم از خاص و عام با او آمیخته نیست (مجموعه مصنفات (تلویحات)، ج ۱ : ۳۵). و ماسوای نورالانوار لمعه، رشحه و معلول نورالانوار است و آن چه معلول دارد مستفاد از علّت است (مجموعه مصنفات (المشارع و المطارح)، ۱۳۸۰، ج ۱ : ۳۰۱).

شیخ اشراق اختلاف موجود در انوار مجرد را از نوع «اختلاف تشکیکی»

می‌داند یعنی همان چیزی که ما به‌الاشتراک آن‌هاست همان مابه‌الاختلافشان است: «النورکله فی نفسه لایختلف الا بالکمال و النقصان.» (مجموعه مصنفات، ۱۳۸۰، ج ۲ : ۱۹۹-۲۰۰) بنابراین در نظر وی نظام هستی دارای مراتب است و تمایز این مراتب به‌کمال و نقص است (مجموعه مصنفات (المشارع و المطارحات)، ۱۳۸۰، ج ۱ : ۳۰۱). در این‌جا سهروردی برای اولین بار تشکیک برحسب کمال و نقص را در مورد انوار مطرح می‌کند. حاصل مقدمات یاد شده این است که اسماء و صفات الهی دارای درجات و مراتب است؛ مرتبه اعلاء و اشرف این صفات درباره خداوند صادق است. صفات منتزع از انوار از آن جهت که نور و وجودند بر وجود باری تعالی صدق می‌کند. پس صفات مشترک معنوی‌اند اما چون نورالانوار نوری اتم و صرف و ناب است، صفاتش نیزکامل‌ترین صفات است. در پایان درباره‌ی نظریه‌ی اشتراک معنوی صفات الهی که باکنارهم قرار دادن مبانی سهروردی ارائه شد، دو نکته درخور ذکر است:

اول، این نظریه از مجموع مبانی سهروردی و لوازم مبانی وی به‌دست داده شده است[1]. وی به صراحت به اشتراک معنوی اسماء و صفات الهی نپرداخته است؛

دوم، سهروردی هرچندکه به‌طور صریح مسأله‌ی تشکیک را بیان کرده اما آن را به صورت مستدل ارائه نداده است؛

سوم، اشتراک معنوی صفات مبتنی بر اصالت وجود است. این‌که شیخ اشراق قائل به‌اصالت وجود بوده یا اصالت ماهیت هماره محل اختلاف بوده است و در این‌جا مجال پرداختن به‌آن وجود ندارد.

۱- برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به‌اکبریان، ۱۳۸۰: ۳۴-۲۵ و شیخ شعاعی، ۱۳۹۰ : ۱۱۲-۹۹.

بررسی و نقد

پس از بیان روی کرد سهروردی می‌توان به میزان نزدیکی و فاصله میان آن و رهیافت قرآن و حدیث پی برد. همان‌گونه که گذشت کتاب الهی و روایات دارای دو حد اثبات و نفی است. در حد اثبات به وسیله خلقت (نفس انسان و نظم و حدوث پدیده‌ها) به‌وجود آفریدگار رهنمون می‌شویم و پروردگار به روش فطری – قلبی خویش را به انسان معرفی و از طریق افعال و سلبِ کاستی‌ها خود را توصیف می‌کند. در حد نفی هرگونه توصیفی از طرف آفریدگانِ متناهی لازمه‌اش حد، اندازه و نقص و منافی ازلیت حق تعالی است.

در جنبه‌ی اثبات که به سه روش نفس انسان و نظم و حدوث پدیده‌ها بر وجود خداوند دلیل آورده شد. سهروردی تنها از طریق نفس بر وجود خدا استدلال کرده است و از شناخت فطری – قلبی انسان نسبت به باری تعالی که در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام نقش محوری دارد، غفلت نموده است اما در این شیوه به‌توصیف خداوند به اوصاف فعلی و الاهیات سلبی باور دارد.

شیخ اشراق در جنبه‌ی نفی، صفات حقیقی خداوند را منکر شده و دو استدلال آورده که هر دو دلیل دارای اشکال است. منشأ خطای او در حکمه‌الاشراق این است که وی قبل از بیان برهان با این پیش فرض شروع کرده است که خداوند صفات حقیقی خود را از ازل نداشته و این صفات برای او غیر ضروری است. در استدلال دیگر خود، معنایی که از صفت در نظر دارد، صفات موجودات ممکن است در حالی که در قرآن و روایات صفات ممکن را نمی‌توان بر واجب حمل کرد. در منظر قرآن و حدیث صفات خداوند انکار نشده است بلکه آفریدگار دارای صفت است ولی رابطه‌ای میان صفات الهی و بشری نیست. بنابراین هرگونه توصیفی از طرف آفریدگان حد، اندازه و نقص را به‌دنبال

خواهد داشت و خداوند خود از طریق افعال و سلب نواقص بـه توصـیف خـویش پرداخته که سهروردی نیز به این روش توجه داشته است. رأی نگارنـده‌ی کتـاب حکمه‌الاشراق درباره صفات حقیقی انسجام درونی ندارد چرا که وی از یک طرف برآن است که خداوند صفت حقیقی ندارد ولی از طرف دیگر در صدد توصـیف خداوند با صفاتی چون علم و حیات برآمده و به‌تفصیل در این زمینـه وارد بحـث شده است.

در مورد رأی اشتراک معنوی وی (اگر بتوان این دیدگاه را بـه او نسـبت داد) دارای دو اشکال اساسی است: اول، این‌که این روی آورد سعی دارد در یکـی از ظریف‌ترین و انتزاعی‌ترین حالت ممکن به‌توصیف خداوند بپردازد که رهیافت قرآن و حدیث توصیف بشری از صفات الهی را به‌دلیل لوازم باطل آن برنمی‌تابد؛ دوم، در اشتراک معنوی حداقل معنای مشترکی که میان صفات خداونـد و انسـان به‌دست می‌آید به تشبیه حق تعالی منجر می‌شود که از طرف ائمه (علـیهم‌السـلام) به‌عنوان یک ضابطه و معیار با تأکید نفی شده است.

∇جدول موارد وفاق الگوی قرآن و حدیث و الگوی سهروردی

الگوی قرآن و حدیث			الگوی سهروردی
۱- جنبه‌ی اثبات	۱- شناخت عقلی	۱- سیر انفسی	به این روش پرداخته است.
		۲- سیر آفاقی	به این بعد اشاره نکرده است.
	۲- شناخت فطری – قلبی		این جنبه را بیان نکرده است.
	۳-توصیف به سلب		این جهت را مطرح نکرده است.
	۴-توصیف به افعال		به این روش نپرداخته است.
۲- جنبه‌ی نفی	۱-تباین آفریدگار و آفریدگان		به این بعد اشاره نکرده است.
	به‌تصور درنیامدن پروردگار به دلایل لازمه‌هـای باطـل: نقـص، شـباهت، احاطه و نفی ازلیت		این جنبه را بیان نکرده است.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. نهج البلاغه، سید رضی، ترجمه محمد دشتی.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۵)، اسماء و صفات حق، چاپ اول، اهل قلم، تهران.
۴. ابن بابویه، (۱۳۹۸ ق)، التوحید، بی چا، موسسه النشر الاسلامیه، قم.
۵. ابن منظور، (۱۴۰۵)، لسان العرب، بی چا، نشر ادب حوزه، قم.
۶. احمد ابن فارس، (۱۴۰۴ ق)، معجم مقاییس اللغه، بی چا، دفتر تبلیغات اسلامی قم.
۷. اکبریان، رضا، (۱۳۸۰)، اصالت نور در سهروردی و اصالت وجود در ملاصدرا، خرد نامه صدرا، پاییز، شماره۲۵.
۸. امین رضوی، مهدی، (۱۳۷۷)، سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه مجدالدین کیوانی، چاپ اول، نشرمرکز، تهران.
۹. ایمانپور، منصور، (۱۳۸۲)، معنا شناسی صفات حق تعالی، خرد نامه صدرا، شماره ۳۴.
۱۰. برنجکار، رضا، (۱۳۸۷)، اسماء و صفات الهی از دیدگاه معصومان، مجله فرهنگ جهاد، سال سوم، شماره‌های چهارم، پنجم و دهم.
۱۱. ---------- ، (۱۳۸۷)،کلام و عقاید، چاپ اول، سمت، تهران.
۱۲. ---------- ، (۱۳۷۴)، معرفت فطری خدا، چاپ اول، موسسه نبأ، تهران.
۱۳. جوادی آملی، عبدا...(۱۳۸۲)، رحیق مختوم، ج۱ ،۲ ، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، چاپ دوم، انتشارات اسراء، قم.

۱۴. سبحانی، محمدتقی، (۱۳۸۰)، اسماء صفات الهی، دانشنامه امام علی علیه‌السلام ج ۲، چاپ اول، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی قم.
۱۵. سهروردی، شهاب الدین یحیی، (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج۱،۲،۳، چاپ اول، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۱۶. شیخ شعاعی، عباس و باقرگرگین(۱۳۹۰)، مصداق سنجی مباحث سهروردی در رابطه با اصالت وجود و ماهیت، خرد نامه صدرا، تابستان، شماره ۶۴.
۱۷. کربن، هانری، (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبائی، چاپ سوم، انتشارات کویر، تهران.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳ ش)الکافی، ج۱،۲،۳،۴ چاپ پنجم، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۱۹. مجلسی، محمد باقر، (۱۳۶۲ ش)، بحارالانوار، چاپ چهارم، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۲۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۳)، خدمات متقابل اسلام و ایران، چاپ یازدهم، انتشارات صدرا، تهران.
۲۱. ملاصدرا، (۱۳۷۱)، مفاتیح الغیب، ترجمه محمد خواجوی، چاپ دوم، انتشارات مولی، تهران.
۲۲. نصر، سیدحسین، (۱۳۵۹)، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، چاپ سوم، خوارزمی، تهران.

معناشناسی اسماء و صفات الهی از چشم انداز علامه طباطبایی و شهید استاد مطهری

مقدمه

اسماء و صفات الهی از کهن‌ترین و مهم‌ترین مباحث در تاریخ کلام اسلامی و فصل معتنابهی ازکتاب های فلسفی و عرفانی نیز در این مسأله است. جایگاه این موضوع در فلسفه، عرفان وکلام تا به‌جایی رسیده است که این سه علم را علم اسماء و صفات الهی نیز خوانده‌اند. آن چه از روایات معصومین علیهم‌السلام در این باره رسیده راه گشای اشکالات مطرح در این بحث است که بازخوانی و بازفهمی آن‌ها معضلات یاد شده را حل خواهد کرد. علاوه بر این روی کرد ائمه علیهم‌السلام در اسماء و صفات الهی در زمینه‌ی ارتباط انسان با خدا کاربرد دارد ونقش برجسته‌ای در خداپرستی و راز و نیاز با معبود هستی آفرین ایفا می‌کند. امام باقر علیه‌السلام می‌فرمایند: «کان الله ولا خلق، ثم خلقها وسیله بینه و بین خلقه، یتضرعون بها الیه و یعبدونه و هی ذکره.» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۶ : ۱۱۶) در حالی که مخلوقی وجود نداشت، خدا موجود بود، پس خداوند اسماء را خلق کرد تا وسیله‌ای [ارتباطی] میان خلق و مخلوقاتش باشد وآنان با خدا راز و نیاز و او را پرستش کنند و اسماء وسیله‌ی یادآوری خداست.

منشاء پیدایش مباحث جدّی در این باره قرآن کریم است که در موارد زیادی به‌این مسأله پرداخته و مؤمنان را دعوت کرده است که خداوند را با اسماء نیکو بخوانند. (اعلی / ۱۵) رستگاری انسان نیز درگروی ذکر اسم خداوند است.

(اعراف / ۱۸)

با دسته‌بندی مسائل ذیل مسأله‌ی اسماء و صفات الهی این مباحث را می‌توان در سه محور لفظ‌شناسی، وجودشناسی و معناشناسی مطرح کرد. در مهم‌ترین محور یعنی معناشناسی پرسش‌های زیر بررسی می‌شود؛ صفات الهی را چگونه می‌توان فهمید؟ این صفات چگونه افاده معنا می‌کنند؟ صفاتی که به طور مشترک برآفریدگار و آفریدگان حمل می‌شود میان این‌دو به‌یک معناست؟ آیا نمی‌توان هیچ وصف ایجابی و سلبی در مورد او به کارگرفت؟ آیا او فراتر از همه‌ی چیزی است که ما تصور می‌کنیم؟ آیا انسان قادر به فهم و بررسی صفات الهی است؟ آیا صفات الهی مشترک معنویند و با تجرید نواقص وحدود، آن‌ها را می‌توان به باری تعالی نسبت داد؟ درخور ذکر است به علّت ارتباط وثیق معناشناسی و وجودشناسی صفات، لازم است هر موضعی در معناشناسی اتخاذ می‌شود با موضع وجودشناسی سازواری داشته باشد.

این مقاله نخست، رهیافت نگارنده‌ی «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، علامه طباطبایی، شارح مبرز حکمت متعالیه و مفسر بزرگ قرآن کریم را بیان می‌کند سپس روی آورد استاد شهید مطهری شاگرد علامه و شارح این اثر را ارائه می‌دهد و در نهایت به‌روش تحلیل‌گزاره‌ای به بررسی و ارزیابی هردو روی کرد می‌پردازد.

۱. علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در مورد معناشناسی اسماء و صفات الهی دو موضع متفاوت دارد: در موضع اول هم‌آهنگ و هم سو با حکمت متعالیه قائل به‌اشتراک معنوی وجود میان واجب و مخلوقات است. این مواجهه‌ی در آثار فلسفی وی ارائه شده است و در مواجهه‌ی دوم به موضع اول ایراد جدّی می‌گیرد و با بهره‌گیری از

آیات قرآن کریم و خطبه‌های نهج البلاغه با یک گام جلوتر هرگونه توصیف از طرف آفریدگان در مورد باری تعالی را برنمی‌تابد و برآن است که صفات واجب و ممکن غیرهمند و ارتباطی میان این‌دو نیست. این موضع در تفسیر مشهور «المیزان» طرح شده است.

۱-۱. موضع اول: اشتراک معنوی صفات در مفهوم

علامه‌ی‌طباطبایی درکتاب«اصول فلسفه و روش رئالیسم» درمقاله‌ی «خدای جهان و جهان» در ذیل دو عنوان «خداوند هستی همه‌ی کمالات هستی را دارد» و «ما خدا را چگونه تصور می‌کنیم» نحوه‌ی شکل‌گیری تصور خداوند را به صورت فلسفی این‌گونه مطرح کرده است؛ «ذهن انسان با معلول‌های جسمانی و زمانی و مکانی خوگرفته است. از این روی با توجه معمولی نمی‌تواند «موجود مطلق» را تصور نماید و زمانی هم که یک مقیّد را تصور می‌کند از مطلق بهره می‌گیرد. یعنی هر مقید مجموع چند مطلق است که به‌واسطه‌ی مقارنت و برخورد، یک دیگر را مقید ساخته‌اند. مانند؛ «انسان‌کوتاه سفید» که مقیّدی است که از سه تا مطلق به وجود آمده است. به همین علّت وقتی ما یک مطلق را می‌شنویم چون ذهن ما با قیود مأنوس بوده است با همین قیود آن را تصور می‌کنیم. مانند یک دهاتی بی‌خبر از جهان بیرون که می‌خواهد نیویورک را تصور کند، در ذهن وی شکل یک آبادی بزرگی مجسم می‌شود، حداکثر صد برابر آبادی خودش (از لحاظ کمی وکیفی) ولی ما برای اصلاح تصور وی می‌گوییم: «نیویورک آبادی است، لیکن نه از این آبادی‌ها.» علامه سپس نتیجه می‌گیرد که ما اطلاق مفهومی را پیوسته با نفی نگهداری می‌کنیم و در مورد خداوند به بیشترین نفی نیازمندیم چرا که صفات و ذات خداوند مطلق است مثلا می‌گوییم: خدا موجود است ولی نه مانند این موجودات یا می‌گوییم: خداوند علم دارد، نه از این علم‌ها (مطهری،

۱۳۷۷ : ۱۰۰۴،۱۱۱۴/۱).

حاصل آن که در باور علامه در« اصول فلسفه» برای تصور خداوند و صفات او باید حدود و نقائص معلولات را از آن‌ها بزداییم سپس آن‌ها را با نهایت کمال (مطلق) تصور کنیم.

علامه‌ی طباطبایی هم‌گام با ملاصدرا و با پذیرش سه اصل مبنایی حکمت متعالیه؛ اصالت وجود، اشتراک معنوی وجود و تشکیک وجود دیدگاه صدرالمتألهین را در مورد اسماء و صفات می‌پذیرد. وی ضمن اذعان به‌سست و بی‌پایه بودن اشتراک لفظی وجود بین واجب و ممکن این‌گونه استدلال می‌آورد: زمانی که موجود را بر واجب‌الوجود حمل می‌کنیم یا معنای خاصی از آن برداشت می‌کنیم یا هیچ معنایی از آن برداشت نمی‌کنیم. اگر معنایی از آن قصد نکنیم موجب تعطیل عقل از شناخت واجب می‌شود. در حالت نخست، یا از آن همان مفهوم که برممکنات حمل می‌شود، می‌فهمیم یا نقیض آن را برداشت می‌کنیم که در صورت اخیر وجود را از واجب نفی کرده‌ایم و در حالت اول اشتراک معنوی اثبات می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۶ : ۴۶،۴۷/۱) . علامه در الاهیات بالمعنی الاخص «نهایه‌الحکمه» برآن است که معنای این سخن که «واجب تعالی با حقیقت بسیط خود، کمال هرموجودی را واجد است» آن است که واجب آن کمالات را به نحو برتر و شریف‌تر در خود دارد، آن‌گونه که علّت واجد کمال معلول است و در عین حال یک نحوه تباین که حمل شایع میان آن دو را ممتنع می‌سازد، با معلول خود دارد و مقصود حکما از این سخن «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» همین است و حمل میان واجب و سایر اشیاءحمل حقیقت و رقیقه است نه حمل شایع (طباطبایی، ۱۳۷۹ : ۲۲۲/۱).

علامه در وجود شناسی صفات در بحث رابطه‌ی صفات با ذات معتقدند که صفات خداوند عین ذات واجب تعالی است و هر یک از آن ها نیز عین دیگری

است. چرا که خداوند علّت همه موجودات امکانی است و علّت نیز در مقام و مرتبه‌ی علیت خود، همه‌ی کمالات معلول را به‌نحو برتر و شریف‌تر دارد. پس واجب‌الوجود هر کمال وجودی مفروض را دارد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۶ : ۲۵۲،۲۵۴/۲).

بنابراین علامه طباطبایی با باور به سه اصل اصالت وجود، اشتراک معنوی مفهوم وجود و تشکیک حقیقت وجود و قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه به نتیجه ی اشتراک معنوی مفهوم وجود بین واجب و ممکن رهنمون شده است و برای دوری از لازمه‌ی تشبیه به ممکنِ این اتصاف بر این نکته نیز پای می‌فشارد که لازمه‌ی اتصاف واجب به صفات ممکن که یکی از آن‌ها وجود است تجرید همه‌ی نواقص و حدود از آن است.

۱-۲. موضع دوم: اشتراک لفظی صفات

علامه‌ی طباطبایی در تفسیر آیه «سبحان الله عما یصفون الاعباد الله المخلصین.» (صافات / ۱۵۹) پس از بیان این رأی که برخی برآنند این آیه، وصف کافران در مورد خداوند را برنمی‌تابد. نظر خود را این‌گونه ابراز می‌کند: معنای وسیع‌تر و دقیق‌تر این است که این‌دو آیه مستقل هستند، در این صورت باید ضمیر در «یصفون» را به‌عموم مردم برگردانیم و چون کلمه «یصفون» مطلق است و شامل همه‌گونه وصف می‌شود، آن‌گاه اگر استثنا را هم متصل بگیریم، معنا چنین می‌شود: خدای تعالی منزه است از تمامی وصف‌هایی که‌واصفان‌برایش‌می‌کنند، مگرتنها بندگان مخلص خداکه وصف آنان درست است. در ادامه‌ی آیه منزه بودن خدا از وصف همه‌ی وصف‌کنندگان به این دلیل است که وصف‌کنندگان، خدا و اوصاف او را با مفاهیمی که نزد خود آنان محدود است، توصیف می‌کنند و خداوند و صفات او قابل تحدید

نیست و هیچ لفظی نمی‌تواند قالب تمام عیار اسماء و صفات اوگردد. این که وصف «عباد مخلصین» درباره‌ی خدا پذیرفته است، دلیلش این است که خدای عزّوجلّ بندگانی دارد که ایشان را برای خود خالص کرده، یعنی دیگر هیچ موجودی غیر از خدا در این افراد سهمی ندارد، و خود را به ایشان شناسانده و غیر خود را از یاد ایشان برده است. در نتیجه تنها خدا را می‌شناسند و غیر از خدا را فراموش می‌کنند و اگر غیر از خدا، چیزی را هم بشناسند به وسیله خدا می‌شناسند، چنین مردمی اگر خدا را در نفسشان وصف کنند، به اوصافی وصف می‌کنند که لایق ساحت کبریایی اوست و اگر هم به زبان وصف کنند ـ هرچند الفاظ قاصر و معانی آن‌ها محدود باشد ـ دنبال وصف خود اعتراف می‌کنند: بیان بشر از این‌که قالب آن معانی باشد عاجز و قاصر است و زبان بشر الکن است از این‌که اسماء و صفات خدا را در قالب الفاظ حکایت کند. هم‌چنان که رسول خدصلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که سید مخلصین است فرموده: «لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک.» که بر خدا ثنا گفته و نقص ثنایش را این‌گونه کامل کرده که آن چه را که خداوند در ثنای بر خودش اراده می‌کند، منظورش است (طباطبایی، بیتا، ۳۶۴،۳۶۵/۱۷) .

بنابراین می‌توان دریافت علامه با این مبنا که اوصاف انسان در مورد خداوند محدود است و حق تعالی نامحدود، بر این باور است که صفات میان واجب و ممکن اشتراک لفظی است و در معنا هیچ‌گونه اشتراکی در میان نیست و تنها وصف بندگان مخلص به‌این دلیل که خود خداوند خویش را به‌آن‌ها معرفی نموده، زیبنده‌ی ساحت الهی است که آن هم به‌شرطی است که به‌طور بیان و زبان در نیاید. چرا که زبان و بیان قاصر است و محدود. به همین دلیل ائمه‌علیهم‌السلام و در رأس آن‌ها حضرت ختمی مرتبتصلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هنگام توصیف حق به این عجز تصریح می‌کنند.

علامه در ادامه در ذیل عنوان «بحث روایتی»ذیل آیه ۸۶-۶۸ سوره‌ی مائده در شرح خطبه‌ی اول نهج البلاغه می‌آورند: این خطبه بدیع‌ترین بیان درباره‌ی توحید است. در این خطبه آمده است؛ کامل‌ترین مراحل معرفت خدا به بازداری زبان است از توصیف او و اثبات صفات برای خدا مستلزم اثبات وحدت عددی است برای او، و وحدت عددی ملازم است با محدودیت و خدای تعالی اجل از آن است که در حد بگنجد. نتیجه این‌که کمال معرفت خدای تعالی پی بردن به این است که وحدتش مانند وحدت سایر موجودات، وحدت عددی نیست و برای وحدت او معنای دیگری است اما این‌که فرمود: کمال معرفت به او توصیف نکردن است، دلیلش از این جهت است که وقتی او را تا درجه‌ی اولیاء و مقربین درگاه خود بالا برد آن وقت است که با کمال بصیرت به‌عجز خود از معرفت حقیقی خدا پی برده و می‌فهمد که نمی‌تواند خدای را آن طوری که لایق کبریا و عظمت اوست توصیف کند! و با هر معنایی که بخواهد خدا را توصیف کند به طورکلی معنائی است که آن را از مشهودات ممکن که همه مصنوع خدایند گرفته است. با این‌که این معانی عموماً صورت‌هایی هستند ذهنی و محدود و مقید که با هم ائتلاف ندارند و یکدیگر را دفع می‌کنند، مثلاً علم، قدرت و امثال این‌ها مفاهیمی هستند که هرکدام غیر دیگری است. واضح است که علم، غیر قدرت است و قدرت، غیر علم است. از این‌جا می‌فهمیم که این مفاهیم و این معلومات و ادراکات قاصر از اینند که با آفریدگار منطبق شوند و او را آن چنان که هست حکایت کنند، لذا کسی که به‌درجه‌ی اخلاص رسیده خود را محتاج و ملزم می‌بیند که در توصیف خدای خود به نقص و عجز خود اعتراف کند، آن هم چه نقصی؟! و از هرچه که تاکنون به‌خدا نسبت داده استغفار کند و این تفسیری که ما از خطبه کردیم معنائی است که فقرات اول خطبه آن را تایید می‌کند، چون امام (علیه‌السلام) در اوایل خطبه می‌فرماید: « الذی لا یدرکه بعد الهمم و لا ینالـه

غوص الفطن الذی لیس لصفته حد محدود و لا نعت موجود و لا وقت معدود و لا اجل ممدود.» یعنی خداوندی است که بلندی همت متفکرین هرچه هم سیمرغ فکرشان اوج بگیرد به‌کنه ذاتش نمی‌رسد و غوطه‌های غوطه‌وران در دریای فهم و حذاقت، هرچه هم عمیق باشد به‌درک آن حقیقت نایل نمی‌شود، خداوندی است که برای صفات جمال و کمالش غایتی معین و وصفی موجود نیست و برای گنجایش آن مدتی معین و یا زمانی ولو هرچه هم ممتد و طولانی باشد نیست. (طباطبایی، بیتا : ۱۳۸/۶-۱۳۵)

علامه در شرح این خطبه بر این باور است که صورت‌ها و توصیف‌های بشری از آفریدگار، ذهنی، محدود و مقید است، با هم اتحاد ندارند، هم‌دیگر را دفع می‌کنند و به‌جای توصیف موصوف (خداوند)، خودِ اوصاف برای انسان موضوعیت پیدا می‌کند به‌عبارت دیگر به‌جای رهنمون کردن انسان به‌خداوند، ادراک بشر را از او منصرف می‌کنند. به همین دلیل بالاترین درجه‌ی اخلاص اذعان به‌سردرگمی، حیرانی و سرگردانی همیشگی انسان از توصیف باری تعالی است.

در نهج البلاغه در خطبه‌ی ۲۲۸ می‌فرماید: ...کسی که برایش نظیری قائل باشد به‌حقیقتش نرسیده و کسی که او را تشبیه کند در حقیقت به‌سوی او توجه نکرده و کسی که به‌اشارات حسی و یا عقلانی به‌سویش اشاره کند او را قصد نکرده ... به‌هیچ حدی محدود و به‌هیچ حسابی شمرده نمی‌شود، چون مقیاس‌ها هرچه باشند خود را محدود می‌کنند، و به‌سوی موجوداتی نظیر خود ممکن و محتاج اشاره کرده آنها را اندازه می‌گیرند، و ممکن حادث، چگونه می‌تواند مقیاس اندازه‌گیری واجب‌الوجود شود، ... چگونه به او برمی‌گردد، چیزی که او خود پدیدش آورده؟... .

علامه بر این اعتقاد است که کلام امام (علیه‌السلام) در بیان این معنا است

که محدودیت لازمه‌ی جمیع موجودات است ... اندازه‌گیری و تحدیداتی که به‌وسیله این ادوات و مقیاس‌ها انجام گرفته می‌شود، محدودهایی است که از سنخ مقیاس‌ها باشند و بین آن‌ها و مقیاس‌ها سنخیت نوعیه برقرار باشد، مثلا گرم که واحد وزن است مقیاسی است که با آن سنگینی‌ها را می‌توان سنجید، و لیکن از عهده سنجش رنگ‌ها و صوت‌ها برنمی‌آید. هر یک از این مقیاس‌ها حدودی را که برای محدود خود معین می‌کنند از جنس خود آن مقیاس‌هایند، وقتی این مطلب روشن شد، می‌گوئیم: تمامی ماسوی‌الله و صفاتی که در آن‌ها است اگر چه هم زیاد خیره‌کننده باشد باز محدود به حد معین و نهایت معینی هستند (طباطبایی، بیتا، ۱۴۶/۶-۱۴۳).

علامه در شرح این خطبه از نهج البلاغه معتقدند که معانی و صفاتی که ممکنات به کار می‌برند در مورد واجب مصداق ندارد و درست نیست زیرا ممکنات حادث‌اند و خداوند واجب و خود آن‌ها را پدید آورده است و ممکن نمی‌تواند مقیاس واجب قرارگیرد و حتی معتقدند خیره‌کننده‌ترین صفات ممکنات نیز درباره‌ی خداوند محدود است و قابلیت اتّصاف برای واجب را ندارند پس هرگونه مورد اشاره قرار دادن خداوند اعم از حسی و عقلی نارسا است.

نتیجه این که علامه‌ی طباطبایی در این موضع در تفسیرالمیزان بر این رأی است که انسان ممکن است و خداوند واجب. بنابراین صفات، حدود و مقیاس‌هایی که انسان برای واجب به کار می‌گیرد ذهنی، مقید، و حادث است در حالی که خداوند واجب است و نامحدود. استعمال صفات بشری برای پروردگار باعث می‌گردد که این صفات به‌جای توصیف خداوند، خود موضوعیت پیدا کنند و در نهایت حیرانی و سردرگمی را به‌دنبال خواهند داشت. از همین رو خداوند را نمی‌توان مورد اشاره‌ی حسی و عقلی قرار داد و توصیف کرد و در نتیجه صفات میان خداوند و انسان مشترک لفظی است.

۲. شهید استاد مطهری

استاد مطهری در پاورقی «اصول فلسفه و روش رئالیسم» در پاورقی مقاله‌ی چهاردهم در یک بخش با عنوان «خدای هستی همه کمالات هستی را دارد» نخست به‌بیان سه روی کرد در معناشناسی اسماء و صفات الهی می‌پردازد و آن‌ها را ارزیابی می‌کند و در همین مقاله در ذیل عنوان «ما خدا را چگونه تصور می‌کنیم» با پذیرش باور علامه آن را شرح می‌دهد. ما درآغاز، بخش اول را که تحلیل و ارزیابی وی از سایر روی کردها است، مطرح و در ادامه دیدگاه خود استاد مطهری را تبیین می‌کنیم.

استاد، نخست پرسش‌های زیر را مطرح می‌کند؛ حدود بُرد و پیشروی عقل در درک ذات و صفات ذات حق چه اندازه است و مقیاس ما در اثبات و یا نفی پاره‌ای از صفات چیست و آیا عقل و اندیشه‌ی بشر قادر است از پیش خود بفهمد که ذات خداوند دارای چه صفاتی هست و دارای چه صفاتی نیست چه صفاتی لایق و شایسته‌ی ذات اوست و چه صفاتی این‌طور نیست؟ وی بر آن است که در پاسخ به‌این پرسش سه روی کرد مطرح است (مطهری، ۱۳۷۷ : ۱۰۲۷/۶):

۱. بعضی از دانشمندان اسلامی معتقدند که برتر بودن ذات اقدس الهی از خیال و قیاس وگمان و وهم ایجاب می‌کند که جلوی پرواز مرغ اندیشه را از اول بگیریم و راه تنزیه بپوئیم وگرنه در ورطه‌ی خطرناک تشبیه خواهیم افتاد. ذات خداوند را به‌هیچ مخلوقی در هیچ جهتی نمی‌توان تشبیه کرد «لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیءٌ.» از طرف دیگر هر صفتی از صفات که ما می‌شناسیم صفت مخلوق است نه صفت خالق زیرا آن را از مخلوق گرفته‌ایم. ما مستقیم فقط با مخلوقات سر وکار داریم و هر صفتی که در ذهن ما نقش می‌بندد و آن را کمال می‌پنداریم کمالی است که از طریق مشاهده آن کمال در یک مخلوق در ذهن ما راه یافته است. پس اگر

خالق را نیز متصف به‌آن صفت بدانیم صفت مشترک میان او و مخلوقات قائل شده و مخلوقات را با او درآن صفات شبیه و شریک ساخته‌ایم. لذا در حدیث وارد شده است.«کل ما میزتموه به اوهامکم فی ادق معانیه فهو مصنوع لکم مردود الیکم و لعل النمل الصغار یزعم ان لله زبانیتین.» یعنی هرچه را شما در باریک‌ترین توهمات خود آن را مشخص کنید و بپندارید که او خدا است او خدا نیست او مخلوق و مصنوع و ساخته و پرداخته ذهن شما است شاید مورچه‌های ریز تصورشان این باشد که خداوند مانند خود آن‌ها دو شاخک دارد. در این حدیث با لطافت و ظرافت خاصی ذهن بشر از نظر این که خود بشر را همواره الگو قرار می‌دهد و ذات منزه خداوند را از خودش قیاس می‌گیرد، انتقاد شده است. پس ما به‌هیچ وجه به‌صفتی از صفات خداوند راه نداریم نمی‌توانیم بگوئیم مثلا او علیم است یا قدیر است و نمی‌توانیم چیز دیگر درباره او بگوئیم. او واقعاً ممکن است برخی صفات داشته باشد ولی ما به هیچ وجه به معرفت آن صفات راه نداریم. همین قدر می‌دانیم که آن صفات به فرض که صفاتی درکار باشد صددرصد با صفاتی که ما می‌شناسیم و همه یا غالب آن‌ها را از خودمان قیاس گرفته‌ایم، مغایرند پس ذات پروردگار برای بشر ذاتی است مجهول الصفات از هر جهت و اگرچه در قرآن کریم اسماء و صفاتی برای خداوند ذکر شده است معانی واقعی این ها را خدا می‌داند و بس. بنابراین عقل ما قادر نیست صفات حق تعالی را کشف کند. اگر از ناحیه ی شرع وصف خاصی رسیده است هرچند مشترک باشد میان مخلوق و خالق، ما خداوند را به‌آن صفت توصیف می‌کنیم و اگر از طرف شرع نرسیده است، باید خودداری کنیم و به‌عقل خود اعتماد نکنیم (مطهری، ۱۳۷۷، ۱۰۳۳/۶، ۱۰۳۰).

استاد در نقد این نظریه می‌گوید: این اشکال مربوط است به حدود توانائی عقل ما و ناشی از عدم بررسی صحیح و عدم نقادی کامل دستگاه اندیشه. از نظر ما

علم وجود شناسی یا فلسفه اولی علمی است صددرصد صحیح و در دسترسی عقل است. عقل معانی عامه را به‌خوبی می‌شناسد و به‌خوبی می‌تواند درباره آن‌ها قضاوت کند تفکر در همین معانی کافی است برای این که زمینه یک علم برهانی قطعی فراهم شود. آشنائی ذهن با مفاهیم عامه و احکام وجود عام برای درک مسائل خاص ریاضی یا طبیعی کافی نیست ولی برای درک مسائل خاص الهی کافی است. عقل تمرین یافته‌ی فلسفی قادر است در حدود خاصی تحقیق کند و البته این به‌آن معنی نیست که عقل قادر است به‌کنه صفات پروردگار پی ببرد (مطهری، ۶، ۱۰۳۵/۱۳۷۷).

۲. برخی دیگر می‌گویند ما صفات سلبی خداوند را می‌توانیم درک کنیم اما صفات ثبوتی او را نمی‌توانیم درک کنیم. تشبیه آن‌گاه واقع می‌شود که برای خالق یک صفت ثبوتی اثبات کنیم زیرا آن صفت ثبوتی خواه ناخواه یک صفت مشترک میان خالق و مخلوق خواهد بود اما نفی صفت از خالق مانعی ندارد خصوصاً با توجه به‌این جهت که غیر خداوند موجودی نیست که این نفی‌ها به‌طور مطلق درباره‌اش صادق باشد. مثلاً علیم یعنی جاهل نیست و قدیر یعنی عاجز نیست و... . پس تمام این صفات جلالی و تنزیهی است نه جمالی و اثباتی. بنابراین تنزیه ایجاب می‌کند که خداوند هیچ صفت مشترک با مخلوقات نداشته باشد و چون هر صفتی که ما بر خداوند اطلاق کنیم از نوع صفات مشترک است پس هر توصیف ما تشبیه است پس باید از توصیف خودداری کنیم و حتی اگر از ناحیه شرع هم توصیف رسیده است ما باید آن‌ها را از معانی‌شان تجرید کنیم و یا تأویل به‌صفات سلبیه نمائیم (مطهری، ۶، ۱۰۳۳/۱۳۷۷، ۱۰۳۱).

استاد در ارزیابی این باور می‌آورد: این مطلب عقلاً و شرعاً صحیح است که خداوند را مانندی نیست «لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیءٌ.» او را به‌هیچ چیز و هیچ چیز را به‌او نمی‌توان تشبیه کرد و هم این مطلب دیگر صحیح است که بشر قادر نیست به‌کنه

ذات و صفات حق پی ببرد. ولی این جهت ایجاب نمی‌کند کـه امتیـاز و تفـاوت مخلوق و خالق در این جهت باشد که هر معنی و صفت که درباره مخلوق صـدق می‌کند درباره خالق صدق نکند و بالعکس. تفاوت خالق و مخلـوق در وجـوب و امکان و در قدم و حدوث ذاتی و در تناهی و لایتناهی و در بالذات و بالغیر بـودن است. فی‌المثل خداوند عالم است و انسان هم عالم است علـم هـم جـز بـه معنـی آگاهی و احاطه وکشف نیست تفاوت در این است که خداونـد عـالم بـالوجوب است و انسان عالم بالامکان. باید نفی مثلیّت و ندیّت کرد ولی نفی مثلیّت مسـتلزم اثبات ضدیت نیست هم‌چنان که خداوند را مثل نیست ضد نیز نیست مخلوق ضـد خالق نیست. مخلوق پرتو خالق و آیت خالق و مظهر خالق است.این‌گونه تنزیه و نفی تشبیه که سر از تضاد مخلوق و خالق بیرون می‌آورد از آن جا ناشی می‌شـود که مفهوم و مصداق با یکدیگر خلط شده‌اند. یعنی وجود خـارجی مخلـوق ماننـد خالق نیست نه این‌که هر مفهومی که بر مخلوق صدق می‌کند بر خالق نباید صدق کند. از این گذشته اگر مقتضای تنزیه و نفی تشبیه این باشد که هـر معنـی کـه بر مخلوق صدق می‌کند بر خالق صدق نکند.پس باید در مـورد موجـود بـودن و واحد بودن خداوند نیز همین مطلب گفته شود. یعنی اگر می‌گوییم خداوند موجود است و واحد است. طبق این اصل تنزیهی باید آن دو لفـظ را از معنـی خودشـان تجرید کنیم و لااقل بگوئیم معنی خدا موجود است این است که خداونـد معـدوم نیست. اما نمی‌توانیم بگوئیم خداوند واقعاً موجود است و معنی خداوند واحد اسـت این است که خداوند متکثر و متعدد نیست ولی نمی‌توانیم بگوئیم که خداوند واقعاً یگانه است. زیرا مستلزم تشبیه است. بدیهی است که چنین نظری نه تنها مسـتلزم تعطیل حق از صفات و مستلزم تعطیل عقل از معرفت و مسـتلزم ارتفـاع نقیضـین است، نوعی انکار خداو یگانگی او است (مطهری، ۱۳۷۷/۶، ۱۰۳۵-۱۰۳۳).

۳. برخی بر این اعتقاد هستند که از نظر تنزیه و تشبیه مانعی ندارد که یک

صفت مشترک ولو آن صفت ثبوتی و جمالی باشد برای خداوند و مخلوق قائل بشویم. صرف این که مثلاً خدا را عالم بدانیم و زید را هم عالم با این که علم زید حادث و محدود و آمیخته به‌جهل و ناشی از غیر است و علم خداوند قدیم و نامحدود و عاری از جهل و مقتضای ذات‌پروردگار است مستلزم تشبیه نیست. اما ما با عقل خود نمی‌توانیم تشخیص دهیم که کدام صفت، صفت کمال است و ذات حق متصف به‌آن صفت است وکدام صفت صفت نقص است و ذات حق منزه از آن است. حداکثر فهم ما این است که بگوئیم او مستجمع جمیع صفات کمالیه است. از این رو وظیفه ما اینست که در این‌گونه مسائل تابع شرع مقدس باشیم. در میان آیات قرآن آیاتی هست که خداوند را از توصیف بشر تنزیه می‌کند از قبیل «سُبْحانَ رَبِّکَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا یصِفُونَ.» (صافات / ۱۸۰) «تَعالی عَمَّا یقُولُونَ عُلُوًّا کَبِیراً.» (اسراء / ۴۳) به‌طورکلی همه آیاتی که کلمه سبحان و یا تعالی در آن جا به کار رفته همین مفهوم را دارد از قبیل«تعالی الله رب العالمین.» در اخبار و احادیث نیز زیاد وارد شده است که جایز نیست خداوند را توصیف کنیم مگر به‌آنچه خود خداوند خودش را توصیف کرده است درکافی مبحث توحید بابی دارد تحت عنوان «باب النهی عن الصفه بغیر ما وصف به نفسه جل و تعالی» و از همین رو علماء اسلام ادعا کرده‌اند که اسماء الله توقیفی است یعنی ما فقط آن اسماء را می‌توانیم اسم خدا بدانیم و بر خداوند اطلاق کنیم که از طرف شارع رسیده است و اما غیر آن اسماء هر چند از نظر عقل ما صحیح به نظر برسد جایز نیست بر خداوند اطلاق شود. مسأله ی حرمت شرعی خوض در این مسائل است. برخی از اهل حدیث از روایات و اخباری که در این زمینه وارد شده است این چنین استنباط کرده‌اند (مطهری، ۱۳۷۷، ۱۰۳۶/۶، ۱۰۳۱) .

استاد در رد این روی‌آورد می‌گوید: البته در آیات و روایات از تنزیه زیاد سخن رفته است اما آیات از قبیل «سُبْحانَ رَبِّکَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا یصِفُونَ.» سخن در

استقلال قوه فکر و اندیشه بشردر مسائل الهی است سخن در این است که آیا بشر حق دارد روی اصول و موازین علمی و عقلی در ایـن مسـائل بیندیشـد. نکتـه ی دیگر این که در محیط و عصری که این روایات صـادر شـده اسـت افـرادی در جامعه اسلامی پیدا شده بودند که بدون این که صلاحیت علمی داشته باشند در این خصوص قضاوت می‌کردند. تنها افراد بسیار معدودی هستند که قریحه و اسـتعداد مناسبی برای مسائل‌حکمت متعالیه دارند و خداونـد متعـال ذوق و اسـتعداد درک مفاهیم بسیار عالی و لطیف این علم را به‌آن ها داده است. بدیهی است کـه مفـاد این جواب این نیست که هیچ‌کس حق ندارد خداوند را به‌هیچ وجه توصیف کند. از این جواب استفاده می‌شود که به‌تبع قرآن باید راهی بین نفی و تعطیل از یـک طرف و تشبیه از طرف دیگر انتخاب کرد و افراد ناوارد بحـث نکننـد (مطهـری، ۱۳۷۷، ۱۰۳۶/۶).

پس از بیان انتقادهای استاد بر دیدگاه‌های رایـج درمـورد توصـیف حـق تعالی، رأی خود استاد را که در واقع گزارشی از دیدگاه وی در این اثـر و سـایر نگاشته‌هایش به‌صورت خلاصه است، ارائه می دهیم.

ما تا چیزی را به‌نحوی از انحاء ادراک نکنیم، نمی‌توانیم وجودش را انکـار کنیم و نمی‌توانیم در وجودش شک کنیم و حتی نمـی‌تـوانیم مـدعی شـویم کـه نمی‌توانیم، او را تصورکنیم. زیرا تا چیز را تصور نکنیم نمی‌توانیم منکر وجـودش یا تصورش بشویم. پس ما خدا را هم تصور می‌کنیم و هم تصور نمی‌کنیم. ما او را تحت یک عنوان عام انتزاعی از قبیل خالق‌کل به‌ذهن می‌آوریم اما کنه ذاتـش را تصور نمی‌کنیم. اشکال، بیشتر در تصور ذات واجب از این ناحیه اسـت کـه ذات واجب، مطلق و لایتناهی است و ذهن او را به‌عنوان ذات مطلق و لایتناهی تصـور می‌کند. در صورتی که ذهن قادر به تصور مطلق و غیر متناهی نیست. بدیهی است که تصور خدا مستقیم از راه حواس وارد ذهن نمی‌شود زیرا مـدرکات حسـی مـا

محدود و مقید است و خداوند حقیقتی مطلق است و محدودیت با ذات او ناسازگار است. این تصور از نوع تصور آن سلسله معانی و مفاهیم است که معقولات ثانیه فلسفی نامیده می‌شود از قبیل مفهوم وجود، وجوب، قدم، علیت و مانند این‌ها. این‌گونه تصورات که انتزاعی‌اند نه مسبوق هستنند به‌صورت حسی و نه به صورت خیالی بلکه عقل مستقیم آن‌ها را از صور حسی و خیالی انتزاع می‌کند. این‌گونه تصورات همواره به صورت کلی در ذهن وجود دارند. آری تصور ذات باری از قبیل تصور مفهوم وجود و مفهوم وجوب و امثال این‌ها است. با این تفاوت که تصور خداوند از ناحیه ترکیب چند مفهوم از این مفاهیم یا یکی از این مفاهیم با مفهومی از نوع ماهیات صورت می‌گیرد از قبیل مفهوم واجب‌الوجود، علّت نخستین، خالق کل، ذات ازلی، کمال مطلق، ماده اولی جهان و امثال این‌ها. از این‌جا معلوم می‌شود که ما تا مطلق را تصور نکنیم نمی‌توانیم مقید را تصور کنیم هر مقیدی از اجتماع چند مطلق تشکیل می‌شود و حقیقت هر مطلق عبارت است از مقید منهای قید یعنی نبودن قید کافی است برای اطلاق و ارسال مفهوم. این‌گونه مفهوم وجود مشترک را تصور می‌کنیم و سپس شباهت و مماثلت وجود حق را با سایر وجودات در محدودیت و بعضی جهات دیگر از ذات حق سلب می‌کنیم و به این ترتیب از ذات حق که وجود مطلق است تصوری در ذهن خود می‌آوریم. ذهن همیشه برای درک و تصورحقایقی که از درک مستقیم آن‌ها ناتوان است به‌این وسائل متشبث می‌شود. یعنی از طریق غیر مستقیم تصور معقول و صحیحی به‌دست می‌آورد. پس معلوم شد تصور خداوند در آن حدود که برای فلسفه تحقیق درباره ی وجود یا عدم آن را میسر سازد برای ذهن ممکن است و هم‌چنین روشن شد به‌همین نحو برای ذهن ادراک صفات باری تعالی که همه نامحدود و غیر متناهی می‌باشند، نیز میسر است. باری تعالی علم نامحدود، حیات نامحدود و کمال و جمال نامحدود، اراده و مشیت نامحدود و خیر و رحمت نامحدود است.

هیچ مانعی نیست که ذهن نامحدودی صفات او را بشناسد. روی هم رفته صفات خدا اطلاق دارند و با نفی نگهداری می‌شوند چنان که ذات نیز چنین بود (مطهری، ۱۳۷۷، ۱۰۱۲/۶-۱۰۰۴).

استاد مطهری در « شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم» و سایر آثار خود علاوه بر بیان فلسفی درصدد برآمده است موضع اول علامه را با بهره‌گیری از آیات قرآن و احادیث نهج البلاغه در آثارگوناگونش شرح دهد؛

استاد مطهری در درس‌های الاهیات شفا در توضیح آیه «سبحان الله عما یصفون الاعباد الله المخلصین.» (صافات / ۱۵۹) می‌آورد:

این است که بشر هرچه بخواهد خدا را توصیف کند نمی‌تواند ذهن خود را از محدود خارج کند و بنابراین به‌نحو محدود توصیف می‌کند. به‌همین جهت بعد از هر وصفی می‌گوید «سبحان الله» تو منزهی از آن چه من در وصف تو می‌گویم. توصیف من در خور فهم خودم است. و من محدودم و تو را با یک صفات محدود توصیف می‌کنم. همین است که در قرآن می‌فرماید «سبحان ربک العزه عما یصفون.» در یک جا هم دارد «الا عباد الله المخلصین.» عباد مخلص خدا آن افرادی هستند که توصیف آن‌ها دیگر توصیف خودشان نیست، این خداست که به‌زبان آن‌ها دارد توصیف می‌کند. آن‌جا که پای «من» در میان می‌آید نمی‌شود، توصیف کرد. اما در آن‌جا که عباد مخلص، خدا را توصیف می‌کند، در واقع خداست که توصیف می‌کند.

وی در ادامه با دو دلیل دیدگاه معتزله را نمی‌پذیرد؛ اول، که عبارت نهج البلاغه «الذی لیس لصفته حد محدود.» نفی صفات محدود است. دوم؛ بعلاوه این منطقی است در قرآن که بشر به طورکلی قادر نیست خدا را آن چنان که هست، توصیف کند. توصیف بشر هیچ وقت خالی از محدودیت نیست. این است معنی نفی صفات، نفی صفاتی که انسان دارد توصیف می‌کند. آن که انسان

توصیف می‌کند در آن محدودیت هست، آن باید منتفی بشود. و در ادامه تلاش حکما را در این راستا می‌داند که می‌خواهند با حفظ احدیّت ذات و نفی هرگونه کثرت در مرتبه‌ی ذات واجب‌الوجود، حقیقت صفات واجب‌الوجود را اثبات کنند، که آن صفات واقعاً و بدون هیچ شائبه‌ی مجاز در ذات واجب‌الوجود هست؛ و این صفات در ممکن‌الوجود مستلزم کثرت است ولی در واجب مستلزم هیچ‌گونه کثرتی نیست (مطهری، ۱۳۷۷، ۱۲۴/۸،۱۲۵).

در اثری دیگر آورده اند که؛

در کلمات ائمه اطهار علیهم‌السلام و مخصوصاً امام الموحدین و ملهم العارفین امیر المؤمنین علی (ع) نیز جمله‌هائی دیده می‌شود که در ابتداء به‌نظر می‌رسد طرفدار تعطیل و تعبد در معارف الهی می‌باشند و هرگونه مداخله عقل را در ساحت معارف الهی ناروا می‌شمارند و شاهباز عقول را از رسیدن به‌قله‌ی شناخت ذات حق ناتوان می‌شمارند. در خطبه اول نهج البلاغه می‌فرماید«الذی لا یدرکه بعد الهمم و لا یناله غوص الفطن.» همت‌ها هر اندازه دور پروازی کنند او را نمی‌یابند و زیرکی‌ها هر اندازه در ژرفای دریای اندیشه فرو روند به‌او نائل نمی‌گردند. در خطبه ۸۹ می‌فرماید: «و انک انت الله الذی لم تتناه فی العقول فتکون فی مهب فکرها مکیفا و لا فی رویات خواطرها فتکون محدودا مصرفا.» همانا تو آن خدائی هستی که در عقل‌ها نمی‌گنجی تا در معرض وزش اندیشه‌ها نقش‌پذیر کیفیات بشوی و نه تحت کنترل فکر درمی‌آیی تا محدود و قابل تغییر باشی. در بعضی از آثار دینی آمده است «احتجب عن العقول کما احتجب عن الابصار.» هم چنان که از چشم‌ها پنهان است از عقل ها پنهان است. این مطلب دامنه درازی دارد ولی به‌صورتی که معطله طرح می‌کنند البته صحیح نیست مفاد جمله‌های بالا نیز غیر آن چیزی است که معطله ادعا می‌کنند آن چه صحیح است و با مفاد جمله‌های بالا نیز منطبق است این است که امکانات عقلی بشر برای معرفت ذات

باری حدود معینی دارد که از آن حدود نمی‌تواند تجاوز کند حتی کامل‌ترین افراد بشر حق دارد بگوید «لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک.» من نتوانم تو را آن چنان که بایست توصیف کنم تو آن چنانی که خود توصیف کرده‌ای... . آن چه از راهنمائی‌های پیشوایان دین استفاده می‌شود، محدودیت قدرت سیر عقلانی بشر است نه ناتوانی و ممنوعیت کامل عقل بشر آن چنان که معطله ادعا می‌کنند. در خطبه ۴۹ نهج البلاغه می‌فرماید « لم یطلع العقول علی تحدید صفته - و لم یحجبها عن واجب معرفته.» یعنی عقل‌ها را اجازت نداده که حدود صفات او را مشخص کنند اما در عین‌حال آن‌ها را از مقدار لازم معرفت ممنوع نساخته است و پرده‌ای میان عقول و آن مقدار واجب قرار نداده است. پس معلوم می‌شود در عین ناتوانی عقول از وصول به‌کنه معرفت باری تعالی یک مقدار واجب درکار است که در آن مقدار نه تنها ممنوعیت نیست بلکه وجوب و لزوم تحقیق درکار است (مطهری، ۱۳۷۶، ۱۰۰۷/۶-۱۰۰۵).

استاد مطهری در تعریف توحید صفاتی می‌آورد: توحید صفاتی یعنی درک و شناسایی ذات حق به یگانگی عینی با صفات و یگانگی صفات با یک دیگر. توحید صفاتی به معنی نفی هرگونه کثرت و ترکیب از خود ذات است. ذات خداوند در عین این که به‌اوصاف کمالیه جمال و جلال متّصف است، دارای جنبه‌های مختلف عینی نیست. اختلاف ذات با صفات و اختلاف صفات با یک دیگر لازمه‌ی محدودیت وجود است. برای وجود لایتناهی هم‌چنان که «دومی» قابل تصور نیست، کثرت و ترکیب و اختلاف ذات و صفات نیز متصوّر نیست. وی در تأیید ادعای خویش به‌خطبه‌ای اول نهج البلاغه اشاره می‌کند:« الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذی لا یَبْلُغُ مِدْحَتَهُ الْقائِلونَ ... الَّذی لَیْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدودٌ وَ لا نَعْتٌ مَوْجودٌ .» سپاس ذات خدا را، آن که ستایش‌کنندگان نتوانند به‌ستایش او برسند ...آن که صفتِ او را حد و نهایتی و تغیّر و تبدّلی نیست ... در این جمله‌ها

– چنان که می‌بینیم – از صفات نامحدود خداوند یاد شده است. بعد از چند جمله می‌فرماید: « کَمالُ الْاخْلاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفاتِ عَنْهُ لِشَهادَةِ کُلِّ مَوْصوفٍ اَنَّهُ غَیْرُ الصِّفَةِ وَ شَهادَةِ کُلِّ صِفَةٍ اَنَّها غَیرُ الْمَوْصوفِ ، فَمَنْ وَصَفَ اللّهَ سُبْحانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ ... .» اخلاص کامل نفی صفات از پروردگار است، زیرا موصوف گواهی می‌دهد که ذاتش غیر از صفت است و صفت گواهی می‌دهد که او چیزی است غیر از موصوف، و هرکس خداوند را به‌صفتی توصیف کند، ذات او را مقارن چیز دیگر قرار داده و هرکس خدا را مقارن چیزی قرار دهد... . (الی آخر) در این جمله‌ها، هم برای خداوند اثبات صفت شده است (اَلَّذی لَیْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدودٌ.) و هم از او نفی صفت شده است (لِشَهادَةِ کُلِّ صِفَةٍ اَنَّها... .) از خود این جمله‌ها معلوم است که صفتی که خداوند موصوف به‌آن صفت است صفت نامحدود به‌نامحدودیت ذات است که عین ذات است، و صفتی که خداوند مبرّا و منزّه از اوست صفت محدود است که غیر ذات و غیر از صفت دیگر است. پس توحید صفاتی یعنی درک و شناختن یگانگی ذات و صفات حق (مطهری، ۱۳۷۷، ۱۰۲،۱۰۱/۲و مطهری، ۱۲۳/۱۳۷۷،۸).

استاد مطهری پس از بیان و رد دیدگاه معتزله واشاعره نظریه‌ی حکمای اسلامی را به عنوان نظریه‌ی صواب این‌گونه بیان می‌کند؛

نظریه‌ی سوم این است که ذات و صفات وحدت دارند، ذات و صفات عینیت دارند، یعنی ذات واجب‌الوجود حقیقتاً و بدون هیچ‌گونه شائبه‌ی مجازی مصداق علم هم واقعاً هست؛ یعنی ذاتش حقیقت علم است و در همان حال حقیقت قدرت است... یک ذات در آن واحد عین همه‌ی حقایق است (مطهری، ۱۲۲/۱۳۷۷،۸).

در اثری دیگر برآن است که این نظریه، نظریه‌ای است که هم منطق و هم استدلال آن را تأیید می‌کند و هم متون اسلامی. این نظریه را این‌گونه شرح

می‌دهد: ذات واجب‌الوجود واقعاً متصف به یک سلسله صفات می‌گردد، ولی دلیلی نیست بر این‌که لزوماً صفت باید مغایر با موصوف باشد، بلکه دلیل قائم است بر این‌که صفات واجب و هم چنین برخی صفات ممکن عین ذات واجب و یا عین ذات ممکن است(مطهری، ۱۳۷۶، ۵۱۰/۵-۵۰۹) .

در اثری دیگر در نفی وحدت عددی خداوند خطبه زیر را این‌گونه معنا می‌کند: «مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ ابْطَلَ ازَلَهُ.» (خطبه ۱۵۲) هرکس او را با صفتی (زائد بر ذات) توصیف کند او را محدود ساخته است و هرکس او را محدود سازد او را شماره کرده است و هرکه او را شماره کند ازلیت و تقدم او را بر همه چیز از بین برده است (مطهری، ۳۹۹/۱۶).

بررسی و نقد

علامه طباطبایی و استاد مطهری از نظر معرفت شناسی برآنند که عقل انسان قادر به شناخت خداوند و صفات او است و حتی توان بررسی آن را نیز دارد. علامه (در طرز تلقی اول) و استاد شهید هم‌سو با حکمت متعالیه قائل به اشتراک معنوی وجود میان واجب و مخلوقات‌اند و برای گریز از تشبیه آفریدگار با آفریدگان به نفی حدود و نواقص مخلوقات از خالق می‌پردازند. این موضع علی‌رغم محل اختلاف بودن مبانی آن از قبیل اصالت وجود، تشکیک و اشتراک معنوی وجود و قاعده بسیط الحقیقه (یثربی، ۱۳۸۹ : ۱۱۹-۷۳ و ۲۶۰) دارای دو اشکال اساسی است: اول، این روش مشکل نفی تشبیه را پاسخ‌گو نیست زیرا زمانی که حدود و نقائص یک صفت ممکن را با کیفیت ممکن‌گونه‌اش بزداییم دو حالت در پیش رو خواهیم داشت؛ یا در نهایت از صفت یاد شده، یک بخش ایجابی باقی می‌ماند تا بتوانیم با نامتناهی تصورکردن آن، آن را به‌خداوند نسبت دهیم که همین حداقل بخش ایجابی صفت مد نظر، ما را در دام تشبیه گرفتار

می‌کند. یا هیچ چیز از آن صفت یاد شده برجای نمی‌ماند که در این صورت چیزی جز یک معنای سلبی نخواهد بود. دوم، آن‌ها سعی دارند دریکی از ظریف‌ترین وانتزاعی‌ترین حالت ممکن به‌توصیف خداوندبپردازند اما همان‌طورکه خود علامه در موضع دوم نیز یادآور می‌شود، چنین چیزی برای انسان ممکن نیست و رهیافت قرآن و حدیث توصیف بشری از صفات الهی را به‌دلیل لوازم باطل آن برنمی‌تابد.

موضع دوم علامه که همان اشتراک لفظی میان صفات واجب و ممکن است و آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز آن را تأیید می‌کند با موضع او در وجودشناسی که قائل به سنخیت میان علّت تامه (خداوند) و معلول (ممکنات) است، هم‌خوانی ندارد. در صورتی علامه می‌تواند در معناشناسی طرفدار اشتراک لفظی صفات باشند که در وجودشناسی به‌تباین میان آفریدگار و آفریدگان رسیده باشند. پس این موضع علامه دارای انسجام ساختاری و درونی نیست و برای ایجاد سازواری لازم بود در موضع وجودشناسی خویش تجدید نظر می‌نمود.

استاد مطهری سه روی کرد در معناشناسی را یادآور می‌شود؛

در روی کرد اول، صفاتی که به خداوند نسبت می‌دهیم از مخلوقات گرفته شده است. از همین‌رو اتصاف خداوند به صفات بشری به تشبیه منجر می‌شود. بنابراین ذات خداوند از خیال و وهم برتر است و ما به‌هیچ صفتی از خداوند راه نداریم. در این طرز تلقی به‌آیه« لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیءٌ» و حدیث «کل ما میزتموه به‌اوهامکم فی ادق معانیه فهو مصنوع لکم مردود الیکم و لعل النمل الصغار یزعم ان لله زبانیتین» نیز به عنوان موید استناد می‌شود.

وی در رد این روی کرد می‌فرماید: فلسفه‌ی اولی به صفات الهی می‌تواند، پی ببرد، هرچند قادر نیست به‌کنه آن‌ها رهنمون شود. استاد درمورد مستند قرآنی

وحدیثی این رویکرد سکوت کرده است. در نقد سخن استاد می‌گوییم همان‌گونه که گذشت هرگونه اتصاف خداوند به صفات انتزاع شده از مخلوقات، به‌تشبیه منتهی خواهد شد؛ زیرا در همان معنای عام خالق و مخلوق اشتراک خواهند داشت؛ که لازمه‌اش اتصاف واجب و ممکن به مفهومی واحد و مشترک است. نتیجه این اشتراک، اشتراک در واقعیت است، زیرا مفهوم وصفت ازواقعیت حکایت می‌کند. در حدیث نیز آمده است؛ «لَمْ تَبْلُغْهُ الْعُقُولُ بِتَحْدِيدٍ فَيَكُونَ مُشَبهاً.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۵) دست توانای عقول نمی‌تواند وی را در حدی محدود سازد تا شبیهی برای او بیابد. اما این سخن که حکم مصداق را نباید به‌مفهوم سرایت داد، نتیجه‌اش خدشه در واقع نمایی اوصاف و مفاهیم است، و این یعنی شکاکیت و نفی معرفت به‌واقعیت.

روی کرد یاد شده بیانگر بخشی از منظومه‌ی معرفتی آیات و روایات درباره‌ی اسماء الهی است. در این منظومه فکری دو حد نفی تعطیل و نفی تشبیه از خداوند نفی می‌شود. در جنبه‌ی نفی تعطیل به‌وسیله‌ی خلقت (نفس انسان، نظم و حدوث پدیده‌ها) به‌وجود آفریدگار پی می‌بریم و پروردگار به‌روش فطری – قلبی خویش را به‌انسان معرفی (برنجکار، ۱۳۷۴ : ۵۷-۵۰، محمدی ری‌شهری، ج ۴، ۱۳۹۱ : ۴۹) و از طریق افعال و سلب کاستی‌ها خود را توصیف می‌کند. (محمدی ری‌شهری، ج ۴، ۱۳۹۱ : ۲۴۰) در جنبه‌ی نفی تشبیه هرگونه توصیفی از طرف آفریدگانِ متناهی، لازمه‌اش حد، اندازه و نقص و منافی ازلیت حق تعالی است.

در روی کرد دوم، صفات سلبی خداوند را می‌توانیم درک کنیم و از فهم صفات ثبوتی عاجزیم. صفات ثبوتی هم که در شرع آمده است را باید به‌صفات سلبی تأویل نماییم و یا از معانیشان تجرید کنیم.

استاد مطهری در ارزیابی این روی کرد می‌گوید: امتیاز و تفاوت مخلوق و خالق به این نیست که هر معنی و صفت که درباره‌ی مخلوق صدق می‌کند درباره

خالق صدق نکند و بالعکس بلکه اختلاف در مفاهیم فلسفی چون وجوب و امکان، در قدم و حدوث ذاتی و در تناهی و لایتناهی و در بالذات و بالغیر بودن است. از این گذشته اگر مقتضای تنزیه و نفی تشبیه این باشد که هر معنی که بر مخلوق صدق می‌کند بر خالق صدق نکند. پس باید در مورد موجود بودن خداوند نیز همین مطلب گفته شود. بدیهی است که چنین نظری مستلزم تعطیل حق از صفات و مستلزم تعطیل عقل از معرفت است.

در سنجش نظر استاد می‌توان گفت اولاً این ادعا با استناد قرآنی این روی کرد «لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیءٌ.» قابل جمع نیست. ثانیاً می‌توان وجود را در خالق به‌معنای مبدأ وجود و نیز موجودی که معدوم نیست، لحاظ کرد، که در این صورت منجر به انکار و تعطیل نمی‌شود. این مطلب به‌این معنا نیست که خدا را موجود نمی‌دانیم بلکه همان‌طورکه خدا را عالم و قادر می‌دانیم موجود هم می‌دانیم اما کنه وجود و علم و قدرت خدا را درک نمی‌کنیم مگر به‌این مقدار که خدا معدوم و جاهل و عاجز نیست. همان‌طورکه این حکم عقلی در احادیث به این صورت ذکر شده است: حضرت امام رضا علیه‌السلام در پاسخ برخی که پرسیده‌اند، چگونه می‌گویید خداوند مانند و نظیری ندارد ولی از سوی دیگر هم خداوند و هم انسان را عالم می‌خوانید، می‌فرمایند: «... انما سمی الله تعالی بالعلم بغیر علم حادث علم به‌الاشیاء استعان به‌علی حفظ ما یستقبل من امره و الرویه فیما یخلق من خلقه و یفسد ما مضی مما افنی من خلقه مما لو لم یحضره ذلک العلم یغیبه کان جاهلا ضعیفا، کما انا لو رأینا علماء الخلق انما سموا بالعلم لعلم حادث اذ کانوا فیه جهله و ربما فارقهم العلم بالاشیاء فعادوا الی الجهل و انا سمی الله عالما لانه لایجهل شیئا، فقد جمع الخالق و المخلوق اسم العالم و اختلف المعنی... .» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱ : ۲۶۲) خداوند هم که دانا نامیده شده به‌واسطه‌ی علم پدید آمده‌ای نیست که چیزها را به‌آن بداند و بر نگهداری امر آینده‌اش و اندیشه در آن چه آفریند و تباه

کند آن چه را از آفریدگانش نابود کرده، کمک بخواهد که اگر این علم نزدش حاضر نبود و از او غیبت کرده بود، نادان و ناتوان می‌شد؛ هم‌چنان که اگر می‌بینیم دانشمندان آفریدگان، عالم نامیده می‌شوند به‌جهت دانش پدید آمده‌ی آن‌هاست؛ چرا که پیش از آن نادان بودند و چه بسا دانش به‌وسیله‌ی چیزهایی از آن‌ها جدا شود و به نادانی برگردند؛ ولی این که خداوند، علم نامیده شد؛ چون به‌چیزی نادان نیست، پس آفریدگار و آفریده در نام علم شریک هستند و همان‌طورکه دانستی معنا مختلف است.

روی کرد دوم نیز بخش دیگری از نظام معرفتی آیات و روایات در باره‌ی صفات الهی است در قرآن و احادیث خداوند به صفات سلبیه توصیف شده است و علاوه‌براین خداوند به وسیله افعالش نیز توصیف شده است؛ «الذی سئلت الانبیاء، فلم تصفه بحد و لا ببعض بل وصفته بأفعاله... .» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ۱۴۱) هنگامی که از پیامبران علیهم‌السلام درباره خداوند پرسش می‌شد آنان او را به اندازه و جزء توصیف نکردند بلکه او را به افعالش ستودند.

در روی کرد سوم، خداوند دارای صفاتی ثبوتی است اما عقل توان آن را ندارد که کنه صفات ثبوتی خدا را درک کند. حداکثر فهم ما این است که خداوند همه‌ی صفات کمالیه را دارد. آیات و احادیث هم موید این بحث است. توقیفی بودن اسما و صفات نیز این مطلب را تأیید می‌کند.

استاد آیات و روایات ناظر به تنزیه را متضاد با توصیف خداوند براساس موازین فلسفی نمی‌خواند و تأکید آیات و احادیث معطوف به نفی تشبیه را به‌علّت نبود استعداد و صلاحیت علمی مخاطب مردم عصر نزول و صدور آیات و روایات دانسته است. اولاً این ادعا به قرائن برون متنی نیازمند است که استاد به‌آن نپرداخته است؛ ثانیاً استاد مطهری در درس‌های الاهیات شفا در پاسخ به‌پرسش یکی از سوال‌کنندگان در مورد معنای آیه ۱۵۹صافات «سبحان الله عما یصفون

الاعبادالله المخلصین.» می‌آورد: این آیه هرگونه توصیف بشری از خداوند را برنمی‌تابد چرا که محدود و محصور در فهم خود توصیف‌کننده است اما توصیف بندگان مخلص پذیرفته است. به‌این دلیل که توصیف خود خداوند است و این خداست که توصیف می‌کند. این دو برداشت معارض یک دیگر است. هرچند برداشت اخیر موافق ادبیات احادیث و قرآن کریم است.

بخش اول این روی کرد که اثبات صفات ثبوتی است، درست است ولی بخش دوم که در نفی درک معنای آن توسط بشر است محل اشکال است. چرا که همان‌طورکه گفتیم انسان نسبت به‌خداوند معرفت فطری - قلبی دارد. و صفت ثبوتی را می‌توان به صفات سلبی و فعلی توصیف کرد.

استاد شهید مطهری در تأیید باور خویش مبنی بر توانمندی فلسفه اولی در توصیف خداوند براساس معیار متون اسلامی به‌آیات و روایاتی استناد نموده است که به‌بررسی آن‌ها می‌پردازیم؛

وی در تایید ادعای خویش به‌خطبه‌ای اول نهج البلاغه اشاره می‌کند:« الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذی لا یَبْلُغُ مِدْحَتَهُ الْقائِلونَ... الَّذی لَیْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدودٌ وَ لا نَعْتٌ مَوْجودٌ... کَمالُ الْاخْلاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفاتِ عَنْهُ لِشَهادَةِ کُلِّ مَوْصوفٍ اَنَّهُ غَیْرُ الصِّفَةِ وَ شَهادَةِ کُلِّ صِفَةٍ اَنَّها غَیرُ الْمَوْصوفِ ، فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ ... .» در این جمله‌ها، هم برای خداوند اثبات صفت شده است (الَّذی لَیْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدودٌ.) و هم از او نفی صفت شده است (کَمالُ الْاخْلاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفاتِ عَنْهُ.) از خود این جمله‌ها معلوم است که صفتی که خداوند موصوف به‌آن صفت است صفت نامحدود به‌نامحدودیت ذات است که عین ذات است، و صفتی که خداوند مبرّا و منزّه از اوست صفت محدود است که غیر ذات و غیر از صفت دیگر است.

در این فراز از خطبه که از صفت نامحدود خداوند سخن رفته، صفت در

معنای وجود شناختی آن مد نظر است. این‌جا از نظر معرفتی خداوند به‌صفات نامحدود خوانده و وصف شده است ولی این دلیلی برای اثبات صفت در خداوند نمی‌شود. از ظاهر این روایات می‌توان برداشت کرد که حق تعالی واجد صفات است ولی صفات حق با صفات خلق مباین و غیر هم‌اند و از همین رو ادراک نمی‌شوند. در فرازی که کمال اخلاص در توحید را به‌معنای نفی صفات دانسته است، نمی‌توان صفت را به‌معنای صفت زائد دانست، چرا که نمی‌توان پذیرفت انسان با نفی صفات زائد به‌عالی‌ترین مراتب اخلاص در توحید دست یازد؛ گذشته از این که نفی صفت مطلق است.

استاد پس از بیان موارد زیر که در آن معرفت احاطی به خداوند نفی شده یا به احتجاب خداوند از وهم و عقل پرداخته است:

-«الذی لا یدرکه بعد الهمم و لا یناله غوص الفطن.»

- «و انک انت الله الذی لم تتناه فی العقول فتکون فی مهب فکرها مکیفا و لا فی رویات خواطرها فتکون محدودا مصرفا.»

- «احتجب عن العقول کما احتجب عن الابصار.»

- «لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک.»

سپس به‌خطبه ۴۹ نهج البلاغه «لم یطلع العقول علی تحدید صفته - و لم یحجبها عن واجب معرفته» استناد می‌کنند و می‌آورند: در عین ناتوانی عقول از وصول به‌کنه معرفت باری تعالی یک مقدار واجب درکار است که درآن مقدار نه تنها ممنوعیت نیست بلکه وجوب و لزوم تحقیق درکار است. مقدار ضروری معرفت الهی اندازه‌ای است که فرد از حالت جحود و انکار خارج شود و به‌حق تعالی و صفات او اقرار کند در خطبه‌ی دیگر از حضرت علی‌علیه‌السلام رسیده است که «ولو ضربت فی مذاهب فکرک تبلغ غایاته ما دلتک الدلاله الا علی ان فاطر النمله هو فاطر النخله لدقیق تفصیل کل شی... .» (نهج البلاغه / ۱۸۵)

استاد شهید مطهری در توضیح آیه «سبحان الله عما یصفون الا عباد الله المخلصین» (صافات / ۱۵۹) می‌افزاید: این است که بشر هرچه بخواهد خدا را توصیف کند نمی‌تواند ذهن خود را از محدود خارج کند. بنابراین به‌نحو محدود توصیف می‌کند. به‌همین جهت بعد از هر وصفی می‌گوید«سبحان الله» تو منزهی از آن چه من در وصف تو می‌گویم... و من محدودم و تو را با یک صفات محدود توصیف می‌کنم. همین است که در قرآن می‌فرماید: «سبحان ربک العزه عما یصفون.» در یک‌جا هم دارد «الا عباد الله المخلصین.» عباد مخلص خدا آن افرادی هستند که توصیف آن‌ها دیگر توصیف خودشان نیست، این خداست که به‌زبان آن‌ها دارد توصیف می‌کند. آن‌جا که پای «من» در میان می‌آید نمی‌شود، توصیف کرد. اما در آن‌جا که عباد مخلص، خدا را توصیف می‌کند، در واقع خداست که توصیف می‌کند.

موضع استاد شهید مطهری در این‌جا که هرگونه توصیف بشری را محدود و نامتناسب با حق تعالی می‌داند و تنها توصیف بندگان مخلص را که از طرف خود خداوند است، زیبنده ی ساحت الهی می‌خواند با ادبیات آیات و روایات سازواری دارد و با موضع دوم علامه طباطبایی هماهنگ است؛ هرچند همان‌طورکه در مورد علامه طباطبایی نیزگذشت این روی کرد با مبانی وجودشناسی وی هم‌خوانی ندارد.

علامه و استاد برآنند که صفات الهی عین ذات و هم‌چنین عین یک‌دیگرند و این‌گونه استدلال می‌آورند که؛ نپذیرفتن عینیت ذات با صفات به‌مثابه نفی ذات و حاصل آن انکار ذات خداوند است و پذیرش زیادت صفات بر ذات دو لازمه‌ی نقص ذات خدا و نیازمندی را به‌دنبال خواهد داشت. استاد مطهری در نفی وحدت عددی خداوند خطبه زیر را نیز این‌گونه معنا می‌کند: «مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ ابْطَلَ ازَلَهُ.» (خطبه ۱۵۲) هرکس او را با صفتی (زائد

بر ذات) توصیف کند او را محدود ساخته است و هرکس او را محدود سازد او را شماره کرده است و هرکه او را شماره کند ازلیت و تقدم او را بر همه چیز از بین برده است.

در ارزیابی این رأی می‌توان گفت: در واقع از موضع علامه و استاد این‌گونه برداشت می‌شود که درباره‌ی رابطه‌ی ذات با صفات حالت سومی غیر از عینیت و زائد بودن صفات بر ذات وجود ندارد. روایات ائمه علیهم‌السلام مبتنی بر بحث عینیت ذات با صفات نیست بلکه ائمه نه تنها ذات و صفات را عین‌هم نمی‌دانند بلکه اصلاً خداوند را متصف به‌صفات انتزاع شده از مخلوقات نکرده‌اند و حتی اعلام قصور، نقص و ناتوانی کرده‌اند و فراتر از این از توصیف خویش طلب استغفار نموده‌اند. صفت مخلوق دارای حد، تعین و نقص است حال چه عین ذات و چه زائد بر ذات باشد. در حدیث است که این ویژگی‌ها با پروردگار بدون حد، تعین و نقص سازگار نیست. در روایات اسلامی اسماء وصفات تصور شده، عین حق نیستند بلکه مخلوقند. امام باقر علیه‌السلام می‌فرمایند:«کان الله ولا خلق، ثم خلقها وسیله بینه و بین خلقه... .» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ۱۱۶/۱) در حالی که مخلوقی وجود نداشت، خدا موجود بود، پس خداوند اسماء را خلق کرد تا وسیله‌ای [ارتباطی] میان خلق و مخلوقاتش باشد (برنجکار، ۱۳۸۷ : ۷۹) و مبدأ آن‌ها خداوند است پس آن‌ها دلیل وجود حق‌اند. استاد شهید و علامه در بحث اسماء و صفات الهی به تأکید ائمه مبنی بر خروج از دو حد تعطیل و تشبیه نظر داشته‌اند. ایشان تعطیل را تعطیل صفات از ذات می‌دانند در حالی که منظور از نفی تعطیل، نفی وجود خدا، یا نفی مطلق معرفت به‌خدا است نه نفی صفات از ذات. بین این دو تلازمی نیست و در حد تشبیه به‌اختلاف تشکیکی در مصداق اکتفا می‌کنند. در اشتراک معنوی حداقل معنای مشترکی که میان صفات خداوند و انسان به‌دست می‌آید تا آن را به‌صورت نامتناهی تصورکنیم به‌تشبیه حق تعالی منجر می‌شود که از طرف

ائمه (علیهم‌السلام) به‌عنوان یک ضابطه و معیار با تأکید نفی شده است.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. نهج البلاغه، سید رضی،ترجمه محمد دشتی.
۳. افضلی، علی، (۱۳۸۶)، معرفت تنزیهی و تشبیهی خداوند، فصلنامه پژوهشهای فلسفی-کلامی، شماره ۳۳.
۴. برنجکار، رضا، (۱۳۸۷)،کلام وعقاید، چاپ اول، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها، تهران.
۵. ---------- ، (۱۳۷۴)، معرفت فطری خدا، چاپ اول، تهران، موسسه نبأ.
۶. سبحانی، محمد تقی، (۱۳۸۰)، *اسماء و صفات الهی*، دانشنامه امام علی علیه‌السلام ج ۲، چاپ اول، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی قم.
۷. طباطبایی، محمد حسین، (بی تا)، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، ج ۶،۱۷، بی چا، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۸. ---------- ، (۱۳۷۶)، *نهایه الحکمه*،ترجمه و شرح علی شیروانی، جلد۱،۲، ۳، چاپ چهارم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳ ش)، *الکافی*، ج۱، چاپ پنجم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۰. محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۹۱)دانش نامه عقاید اسلامی از نگاه قرآن وحدیث، ج۴،۵، چاپ سوم، نشر دار الحدیث، قم.
۱۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶)مجموعه آثار، ج ۵(*شرح منظومه*)، چاپ پنجم، انتشارات صدرا، تهران.

۱۲. ---------- ، (۱۳۷۷)مجموعه آثار، ج ۱۶(*سیری در نهج البلاغه*)، چاپ هفتم، انتشارات صدرا، تهران

۱۳. ---------- ، (۱۳۷۷)مجموعه آثار، ج ۶(*اصول فلسفه و روش رئالیسم*)، چاپ ششم، انتشارات صدرا، تهران.

۱۴. ---------- ، (۱۳۷۷)مجموعه آثار، ج ۸(*درس‌های الاهیات شفا*)، چاپ دوم، انتشارات صدرا، تهران.

۱۵. ---------- ، (۱۳۷۹)مجموعه آثار، ج ۲(*مقدمه‌ای بر جهان بینی توحیدی*)، چاپ سوم، انتشارات صدرا، تهران.

۱۶. یثربی، سید یحیی، (۱۳۸۹)حکمت *متعالیه*، چاپ اول، امیر کبیر، تهران.

بخش دوّم

وحی و تجربه ی دینی و خاتمیّت

بررسی تطبیقی وحی و تجربه دینی از دیدگاه عبدالکریم سروش و نصرحامد ابوزید[1]

مقدمه

پدیده‌ی وحی در ادیان ابراهیمی و به ویـژه اسـلام مفهـومی بنیـادین و از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در اسلام وحی اساس و محور همه‌ی گـزاره‌هـای دینی است. در میان متون مقدس نیز تنها قرآن به تفصیل از این پدیده وگونه‌های متفاوت آن سخن رانده است. در دوره‌ی پست مدرن دگر اندیشانی چون سـروش و ابوزید با روی کرد متمایز به تبیین این پدیده پرداخته‌اند. سـروش و ابوزیـد در راستای ایجاد هماهنگی بین سنت وتجدد با رهیافت علوم جدید به بازفهمی مفهـوم وحی و روش فهم آن اهتمام ورزیده‌اند.

عبدالکریم سروش (۱۳۲۴ هـ ش) نویسنده، مترجم و از نواندیشـان دینـی است. سروش به شعر و عرفان علاقه‌مند است و در این میان بیشتر از حافظ، سعدی و مولوی بهره برده است. او دلبستگی خاصی به مولوی دارد. از عالمـان اخـلاق و عرفان آثار ملامهدی نراقی، ملا احمد نراقی، میـرزا جـواد آقـا ملکـی تبریـزی، علی بن مسکویه رازی و خواجه نصیرالدین طوسی را مطالعه کرده و از آثار عالمان و بزرگانی چون ملاصدرای شیرازی، فیض کاشانی، شاه ولی‌ا... دهلوی، امام محمّـد

۱- این مقاله در همایش «اعتزال نو» پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی برگزیده شده و در مجموعه مقالات آن منتشر شده است.

غزالی و حضرت امام خمینی(ره) بهره‌گرفته و از معاصرین از اقبال لاهوری، شریعتی و مهدی بازرگان تأثیر پذیرفته است. از شخصیت‌های غربی که سروش از اندیشه‌ی آن‌ها متأثر شده است می‌توان: کانت، هگل، هیوم، پوپر، کواین، گادامر، شلایر ماخر، جان هیک، جان ادوارد مور (۱۹۸۵) و دریدا (۲۰۰۴-۱۹۳۰) را برشمرد (بیدهندی و نوروزی، ۱۳۹۰ : ۱۶۹).

نصر حامد ابوزید (۲۰۱۰-۱۹۴۳م) نویسنده، قرآن پژوه و از نومعتزلیان مصری به شمار می‌رود. مطالعات وی سه حوزه‌ی مطالعات فلسفی، مطالعات سیاسی به‌طور عام و مطالعات ادبی بوده و نخستین مطالعات وی، کتاب های عباس محمود عقاد، طه حسین، سلامه موسی، شبلی شمیل و از میان ادیبان نیز آثار زکی نجیب محفوظ، توفیق الحکیم، احمد شوقی، صلاح عبدالصبور و عبدالمعطی حجازی بوده است. آثار نویسندگانی چون امین الخولی (۱۹۶۵ – ۱۹۰۰ م) و نیز آثار سید قطب را مطالعه کرده است. از تفکرات اسلامی – لیبرالی خالد محمّد خالد و نیز ازآثار ژان پل سارتر(۱۹۸۰-۱۹۰۵ م) متأثر شده است. هم چنین آثار هنری برکسون و اقبال لاهوری را مطالعه کرده‌است و فلسفه اسلامی را نیز از حسن حنفی آموخته است. در زمینه هرمنوتیک از آثار معاصرانی چون گادامر، هرش (۱۹۲۸ م) و ریکور(۱۹۱۳م) متأثرشده است و به‌آراء میشل فوکو (۱۹۸۴-۱۹۲۶م)، لویی آلتوسر (۱۹۹۰م)، عبد القاهر جرجانی، حمید الدین کرمانی، ابن جنی نیز توجّه داشته است. (ابوزید، ۵:۱۳۷۹) از همه مهم‌تر توشیهکو ایزتسو (۱۹۱۴م) است که به‌اذعان خود او ذهن و اندیشه‌ی وی را به‌پژوهش‌های زبانی گشوده است. در این حوزه علاوه بر ایزتسو از نظریه‌های یاکوبسن (۱۹۸۲- ۱۸۹۶م) و سوسور (۱۹۱۳- ۱۸۵۷م) نیز بهره برده است (همان: ۱۴۳).

مفهوم وحی و روش فهم آن در نگاه سروش و ابوزید چیست؟ شباهت‌ها و تفاوت‌های متغیرهای تحقیق در مسأله‌ی یاد شده کدام است؟ چرا چنین مواضع

خلاف و وفاق‌هایی بین دو متغیر وجود دارد؟ به‌عبارت دیگر مواضع اختلاف و اشتراک بین سروش و ابوزید معلول چه عواملی است؟ پژوهش حاضر برآن است با بررسی مقایسه‌ای به‌پرسش‌های بالا پاسخ دهد. این نوشتار پس از بیان مفهوم وحی اسلامی براساس قرآن و حدیث ابتدا، دیدگاه سروش و ابوزید را در مورد وحی و روش فهم آن می‌کاود سپس مواضع اشتراک و اختلاف بیان می‌گردد و در پایان هدف اصلی پژوهش یعنی مواضع خلاف و وفاق تبیین می‌شود.

۱.وحی شناسی اسلامی

پدیده‌ی وحی در اسلام از اهمیّت ویژه‌ای برخوردار است. در میان متون مقدس نیز تنها قرآن به تفصیل از این پدیده و انواع آن سخن رانده است. برای تشریح دیدگاه اسلام در این باره ابتدا معنای واژه وحی و انواع آن را در قرآن موردکند وکاو قرار می‌دهیم و در ادامه نظریه‌ی وحی را از نگاه قرآن بیان می‌کنیم.

۱-۱.واژه شناسی وحی در لغت

برای واژه‌ی «وحی» اهل لغت معانی گوناگونی بیان کرده‌اند. وحی در لغت به معنای اعلام و القاءکلام پنهان، اشاره‌کردن، نوشتن، فرستادن، الهام، امرکردن و... به کار رفته است.

معانی ذکر شده هرکدام معنایی مستقل برای واژه‌ی وحی نیست بلکه به کار بردن این واژه در این معانی از جهت استعمال در خصوصیات یا معانی مناسب با معنای اصلی و جامع است و معنای کلی و اصلی وحی«القاء و تفهیم پنهانی و سریع» است که وجه مشترک بین معانی یاد شده است (سعیدی روشن، ۱۳۷۵ : ۷).

۱-۲.واژه شناسی وحی در قرآن

بهترین روش دریافت معنای واژه‌ی «وحی» آیات قرآن است. براساس آیاتی که واژه وحی درآن‌ها به کار رفته است، وحی در یک تقسیم‌بندی کلی دو نوع است: ۱- وحی تکوینی؛ ۲- وحی تشریعی.

۱-۲-۱. وحی تکوینی و انواع آن

وحی تکوینی گونه‌ای از وحی است که شامل تمامی موجودات اعم از جمادات، حیوانات و انسان‌ها می‌شود و پیام الهی از آن طریق به این موجودات القاء می‌گردد. وحی تکوینی چهار قسم است: غریزی، تقدیری، الهامی و امدادی.

۱-۲-۲. وحی تکوینی غریزی

وحی تکوینی غریزی، گونه‌ای الهام غریزی است که موجود به فهم خاصی هدایت می‌شود. این وحی شامل موجودی می‌شود که از حداقل مرحله‌ی پایین شعور برخورداراست. مانند وحی به زنبور عسل:

«وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ.» (نحل /۶۸)

و پروردگار تو به زنبور عسل وحی [=الهام غریزی] کرد. که از پاره‌ای کوه‌ها و از برخی درختان و از آن چه داربست [و چفته‌سازی] می‌کنند، خانه‌هایی برای خود درست کن.

۱-۲-۳. وحی تکوینی تقدیری

وحی تکوینی تقدیری القاء و تفهیم نهانی در سرشت موجودات عالم در

زمان خلقت است که بیشتر جمادات یا موجودات را از آن جهت که جمادند، در بر می‌گیرد. مانند:

«فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِی یَوْمَیْنِ وَأَوْحَی فِی کُلِّ سَمَاء أَمْرَهَا وَزَیَّنَّا السَّمَاء الدُّنْیَا بِمَصَابِیحَ وَحِفْظًا ذَلِکَ تَقْدِیرُ الْعَزِیزِ الْعَلِیمِ.»(فصلت/۱۲)

پس آن‌ها را [به‌صورت] هفت آسمان در دو هنگام مقرر داشت و در هرآسمانی کار [مربوط به] آن را وحی فرمود و آسمان [این] دنیا را به‌چراغ‌ها آذین کردیم و [آن را نیک] نگاه داشتیم. این است اندازه‌گیری آن نیرومند دانا.

۱-۲-۴. وحی الهامی

وحی الهامی القاء نهانی از طرف غیب، خداوند یا شیطان بر قلب انسان است که نوع اوّل را رحمانی و نوع دوّم را شیطانی گویند. وحی رحمانی مانند:

«فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِوَأَجْمَعُواْ أَن یَجْعَلُوهُ فِی غَیَابَةِ الْجُبِّ وَأَوْحَیْنَآ إِلَیْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُم بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لاَ یَشْعُرُونَ.»(یوسف/۱۵)

پس وقتی او[یوسف] را بردند و هم داستان شدند تا او را در نهان خانه چاه بگذارند. [چنین کردند] و به او وحی کردیم: که قطعاً آنان را از این کارشان در حالی که نمی‌دانند، با خبر خواهی کرد.

۱-۲-۵. وحی امدادی

وحی امدادی، گونه‌ای امداد الهی است که خداوند به وسیله‌ی القاء و تفهیم، انسان را به‌کارهای نیک رهنمون می‌کند. این نوع وحی را «وحی تسدیدی» یا «وحی تأییدی» نیز نامیده‌اند (طباطبائی، ۱۳۷۰، ج ۱۲ : ۳۰۵).

مانند وحی در آیه: «وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً یَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَیْنَا إِلَیْهِمْ فِعْلَ الْخَیْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِیتَاء الزَّکَاةِ وَکَانُوا لَنَا عَابِدِینَ .»(انبیاء/۷۳)

و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما هدایت می‌کردند و به‌ایشان انجام دادن کارهای نیک و برپاداشتن نماز و دادن زکات را وحی کردیم و آنان پرستنده‌ی ما بودند.

بر اساس این آیه پیامبران توسط خداوند به انجام کارهای خیر ترغیب می‌شوند و منظور از وحی این‌جا وحی تشریعی نیست زیرا فقط مخصوص خود پیامبران است و علاوه بر این، سیاق بالا دلالت برآن دارد که پیامبران قبلاً این کار (خیر) را انجام می‌دادند (باقری اصل، ۱۳۸۴ : ۱۵).

۱-۲-۲. وحی تشریعی و انواع آن

وحی تشریعی نوعی وحی مخصوص پیامبران است که به منظور انتقال شریعت الهی به بشر صورت می‌گیرد.

وحی تشریعی بر دو نوع است: ۱. وحی مستقیم؛ ۲. وحی غیر مستقیم.

غیر از موارد وحی تکوینی که با وجود قرینه و شاهد به انواع آن پی می‌بریم، مقصود از وحی همان وحی تشریعی است که تفهیم سریع و پنهانی خداوند بر پیامبر است. این نوع وحی متداول‌ترین وحی در قرآن است و به این دلیل که پیامبر از طرف حق تعالی شریعت را دریافت و مأمور ابلاغ آن می‌شود وحی تشریعی نامیده می‌شود. وحی تشریعی یا مستقیم است و یا با واسطه.

۱-۲-۲-۱. وحی مستقیم

وحی مستقیم وحی است که خداوند پیام خود را به صورت سریع، نهانی و بدون هیچ واسطه‌ای به پیامبر می‌رساند.آیه زیر دلالت بر این نوع وحی دارد:

«وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا... .» (۵۱/شوری)

هیچ بشری را نرسد که خدا با او سخن‌گوید جز [از راه] وحی... .

«علامه طباطبائی» این نوع وحی را بالاترین درجه ی وحی می‌داند کـه در آن بین خداوند و پیامبر هیچ واسطه‌ای نیست (طباطبائی، ج ۲ : ۳۳۱).

۱-۲-۲-۲. وحی غیر مستقیم

وحی مستقیم وحیی است که خداوند پیام خود را بـا واسـطه مـی‌رسـاند و واسطه ممکن است یا حجاب یا رسول وحی باشد.

۱-۲-۲-۲-۱.وحی با واسطه‌ی حجاب

در این نوع وحی خداوند کلام خود را به وسیله یک حجـاب یـا پـرده ای به پیامبر به صورت پنهانی و سریع تفهیم می کند. قسمت دوّم آیه‌ی یاد شده مؤید این نوع وحی است:

«... أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ... .» هیچ بشری را نرسد که خدا با او سـخن گویـد جز [از راه] وحی یا از فراسوی حجابی... .

مانند وحی درآیه زیر:

«فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِی مِن شَاطِئِ الْوَادِی الْأَیْمَنِ فِی الْبُقْعَةِ الْمُبَارَکَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن یَا مُوسَی إِنِّی أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِینَ.» (قصص/۳۰)

پس چون به آن [آتش] رسید. از جانب راست وادی درآن جایگاه مبارک از آن درخت ندا آمد: که ای موسی! منم من خداوند، پروردگار جهانیان.

۱-۲-۲-۲-۲. وحی با واسطه‌ی رسول

وحی با واسطه‌ی رسول نمونه‌ای از ارسـال و تفهـیم سـریع پنهـانی وحـی به وسیله رسول به مخاطب است. بدون این‌که واسطه و فرسـتاده‌ی خداونـد دیـده شود. قسمت سوم آیه ۵۱ سوره شوری به این نوع وحی اشاره دارد:

«أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ.»

هیچ بشری را نرسد. که خدا با او سخن گوید جز [از راه] وحی یا از فراسوی حجابی یا فرستاده‌ای بفرستد و به اذن او هرچه بخواهد وحی نماید. آری اوست بلند مرتبه‌ی سنجیده کار.

آیه زیر نمونه‌ای از این نوع وحی است:

«نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ *عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ.» (شعرا / ۱۹۳،۱۹۴)

روح‌الامین آن را بردلت نازل کرد. تا از [جمله‌ی] هشداردهندگان باشی.

مجموع کاربرد واژه‌ی وحی در قرآن، حکایت از آن دارد: که معنای لغوی وحی یعنی «تعلیم سریع و پنهانی» در همه استعمال‌ها لحاظ شده است. وحی در قرآن معنای عامی دارد که گستره‌ی مفهومی آن، انسان، حیوان، جماد و حتی شیطان را نیز دربرمی‌گیرد. امّا معنای خاص و مورد نظر همان وحی تشریعی است که بر انسان‌های خاص و پیامبران به منظور هدایت بشر وارد می‌شود و آن‌ها نیز مأمور ابلاغ این وحی هستند.

لازم به‌ذکر است در این نوشتار از این پس هرجا از وحی سخن رفت منظور وحی تشریعی است.

۱-۳.نظریه‌ی وحی در قرآن

برای دست یابی به دیدگاه قرآن در مورد وحی به‌آیات قرآن مراجعه می‌کنیم. بدیهی است میزان درستی و نادرستی سایر آراء به‌میزان نزدیکی آنها به دیدگاه قرآن بستگی دارد. بر همین اساس ما در آغاز نظریه‌ی وحی را از منظر قرآن مطرح می‌کنیم.

وحی در قرآن سه عنصر اساسی دارد: عنصر اوّل، فاعل ارتباط وحیانی یعنی خداست. عنصر دوّم دریافت‌کننده وحی، یعنی پیامبر و عنصر سوّم وحی؛ پیام الهی

یعنی محتوا و معنای وحی الهی است. سؤال اصلی این است که سرشت و ماهیت معرفت وحیانی چیست؟ به عبارت دیگر شناخت وآگاهی وحیانی چه نوع شناختی است؟ پیامبر کلام الهی را با کدام ابزار شناخت، دریافت می کند؟ این نوع ابزار شناخت آیا از ابزارهای شناخت متعارف بشری است؟

شعورهای انسان دوگونه‌اند: شعورهای روان شناختی و شعورهای فرا روان- شناختی. شعورهای روان شناختی، شعورهایی هستند که در همه‌ی انسان‌ها با توجه به استعداد و مرتبه‌ی آن‌ها وجود دارد و شعورهای فرا روان شناختی شعورهای افراد خاصی است. می‌توان موارد زیر را از شعورهای روان شناختی ذکر کرد: شعورهای حسی - تجربی که به‌وسیله ی حواس پنج گانه حاصل می‌شود؛ شعورهای فطری – وجدانی که بدون تماس با خارج حاصل می‌شود. مانند گرسنگی؛ علوم حضوری مانند علم نفس به افعال و قوای خود و شعوری که با نوعی تعلیم همراه است. مانند علومی که از طریق اجنّه و ارواح القاء می‌شود و در یک نگاه آغازین فرا روان شناختی انگاشته می‌شود امّا جزء شعورهای همگانی است و برخی انسان‌ها به‌آن دسترسی پیدا می کنند.

شعورهای فرا روان شناختی در انسان‌های خاص در شکل‌های مختلفی ظهور می کنند که از نمونه‌های آن وساوس شیطانی، الهام‌های روحانی و القاء معانی به‌بندگان برگزیده، چون پیامبران و ائمه اطهار علیهم‌السلام است. شعورهای فرا روان شناختی دو دسته‌اند: دسته اوّل شعورهایی که جنبه شخصی دارد و برای انسان با کسب یک سری معارف یا انجام اعمالی به‌همراه امداد الهی یا وساوس شیطانی حاصل می‌شود. مانند الهام‌های الهی و القاءات نفسانی (باقری اصل، ۱۳۸۴: ۴۰). دسته دوّم شعور مخصوص پیامبر است که به وسیله آن به دریافت‌های قطعی و حتمی الهی رهنمون می‌شود و منشاء آن فقط خداست و ناشی از درون نفس پیامبر نیست. پرداختن به این شعور، منوط به پذیرفتن جهان غیب، خداوند و

روح مجرد انسانی است. و تنها راه ارتباط پیامبر با جهان غیب و حق تعالی منحصر به این شعور است. آیات قرآن این نظریه‌ی را تأیید و شعور پیامبری را شعوری غیر از شعور عادی انسان معرفی می‌کند.

براساس آثار و علائم به اعتراف خود پیامبر، بررسی حالات زندگی ایشان و ویژگی‌های بی‌نظیر قرآن به این مهم دست می‌یابیم که منشاء این پدیده‌ی مرموز، حق تعالی است و کند وکاو از آن در میان پدیده‌های بشری و طبیعی نتیجه‌ای درخور و کارآمد به بار نخواهد آورد.

۲. دیدگاه عبدالکریم سروش

سروش وحی را تجربه‌ی دینی می‌داند و تجربه‌ی دینی مواجهه با امر مطلق و متعالی است که در صورت‌های گوناگون ظاهر می‌شود و بیان این تجربه به‌زبان و در قالب مفاهیم عین ورود در عرصه‌ی تفسیر است. تجربه ی دینی دارای مراتب مختلف است از وحی به زنبور عسل داریم تا وحی به‌آدمیان اعم از عارفان و پیامبران و شاعران، این‌ها همه تجربه‌ی دینی‌اند و این تجربه‌های باطنی همه حاجت به تفسیر دارند و در حقیقت هیچ تجربه‌ی خام نداریم. اعتقادات دینی، تجربه‌ها و کشف‌های دینی را تئوریزه می‌کند. تجربه‌های دینی هنگام بیان و عرضه به دیگران با فرهنگ و مفاهیم دینی رایج درمی‌آمیزد. تجربه‌ها دست کم در مقام بیان و عرضه از مخزن تصورات و تصدیقات موجود بهره می‌برند. برای پیراستن آن صورت‌ها و اعتقادات دائماً باید این مخزن مورد بازنگری و ابهام زدایی قرار گیرد (سروش، ۱۳۸۰:۱۳).

مقوّم شخصیت پیامبر تجربه‌ی دینی است. در این تجربه پیامبر چنین می‌بیند که؛ گویی کسی نزد او می‌آید و درگوش و دل او پیام‌ها و فرمان هایی را می‌خواند و او را مکلّف و موظّف به ابلاغ آن پیام به‌آدمیان می‌کند. همه سرمایه‌ی

پیامبر شخصیتش بود، این شخصیت، محل و موجد و قابل و فاعل تجارب دینی وحی بود. یعنی آن اتفاقاتی که می‌افتد تا کشفی برای پیامبر حاصل شود، خود آن کشف و آن پروسه تابع شخصیت پیامبر و متناسب با ظرفیت اوست و آن چه به‌نام وحی با دیگران در میان می‌نهد، جوششی است از آتشفشان وجود مؤید او و قطره‌ای است از دریای دریافت‌هایش (ماهنامه آفتاب، ۱۳۸۰ : ۳۳).

بسطی که در شخصیت او می‌افتاد به بسط تجربه و بالعکس، منتهی می‌شد لذا وحی تابع او بود نه او تابع وحی. او نه تابع جبرئیل، که جبرئیل تابع او بود و ملک را او نازل می‌کرد. بسط تجربه‌ی سابجکتیو[1] نبوی با بسطی بیرونی همراه بود، از یک سو پیمبرتر می‌شد و از سوی دیگر آیین او فربهی بیشتر می‌یافت. داد و ستد پیامبر با بیرون از خود قطعاً در بسط رسالت او و در بسط تجربه‌ی پیامبرانه او تأثیر داشت.

قرآن یک بار و برای همشه بر پیامبر نازل نشد بلکه تدریجاً نازل شده و پا به پای آن هم کمال یافت و شخصیت پیامبر هم شکوفایی و پختگی بیشتری پیدا کرد، همین واقعیت است که کلید فهم ماهیت رسالت نبوی را به دست می‌دهد. حوادث زمانه و رشد شخصیت نبی به آن تکوین تدریجی می‌داد. بنابراین دین پیامبر نیز مجموعه برخوردها و موضع گیری‌های تدریجی – تاریخی پیامبر است. دین اسلام بسط تاریخی یک تجربه‌ی تدریجی‌الحصول است. شخصیت پیامبر در این‌جا محور است دین حول این شخصیت می‌تند و می‌چرخد و همانا تجربه درونی و بیرونی است که پیامبر از سر می‌گذراند. حوادثی تاریخی که برای پیامبرﷺ اتفاق می‌افتاد همه اموری غیرضروری در تاریخ بودند که رخ دادن و رخ ندادنشان یکسان بود و حالا که رخ داده‌اند در قرآن هم نشانی از آن‌ها به چشم می‌خورد پس اسلام در متن این داد و ستدها و زد و خوردها متولد شد و

۱- وابسته به‌طرز تفکر شخص، فاعلی subjective.

تولد و تکونش تاریخی - تدریجی بود.

لبّ کلام آن که پیامبر اسلامﷺ در دو سطح تجربه داشت و اسلام محصول دوگونه تجربه است: تجربه‌ی بیرون دینی و تجربه‌ی درون دینی و به‌مرور زمان پیامبر در هر دو تجربه مجرّب‌تر و لذا دینش فربه‌تر و کامل‌تر شد. در تجربه‌ی برون دینی مدینه ساخت، مدیریت کرد، به‌جنگ رفت، با دشمنان در افتاد، دوستان را پروراند و... . در تجربه درونی هم وحی و رؤیا و الهام و معراج و مراقبه و تفکر داشت و این‌جا هم پخته‌تر و پر دستاوردتر شد (سروش، ۱۳۷۸ : ۲۵).

ادعای سروش در مورد وحی دو جنبه دارد: جنبه‌ی اوّل این که قرآن محصول شرایط تاریخی خاصی است که در بستر آن شکل‌گرفته است؛ جنبه‌ی دوّم این‌که قرآن برآمده از ذهن «حضرت محمّدﷺ» و تمام محدودیت‌های بشری اوست.

وحی همان الهام است و همان تجربه است که شاعران و عارفان دارند. تنها در سطح بالاتر، وحی را با توجه به استعاره‌ی شعر (به‌طورکلی خلاقیت هنری) می‌توان فهمید، وحی بالاترین درجه‌ی شعر است. شاعر احساس می‌کند که منبعی خارجی به او الهام می‌کند. شاعری درست مانند وحی یک استعداد و قریحه است که بدان وسیله شاعر می‌تواند افق‌های تازه‌ای به روی مردم بگشاید و جهان را از منظری دیگر بنمایاند، وحی«هنرمرموز» است (روزنامه اطلاعات، ۱۳۸۶، ش۲۴۱۵۴).

پیامبر در تولید قرآن نقش محوری دارد و این نقش به‌دو نحو است: اوّل، این که پیامبر درست مانند شاعر احساس می‌کند نیرویی بیرونی او را در اختیار گرفته است. این الهام از نفس الهی پیامبر است که با خداوند اتحاد معنوی پیدا کرده است و این اتحاد به اندازه ی بشریت است؛ دوّم، آن چه پیامبر دریافت

می‌کند مضمون وحی است و چون بالاتر از فهم مردم است باید آن را متناسب با برداشت مردم عرضه‌کند. لذا این مضمون را صورتی خاص می‌بخشد، این‌جا پیامبر هم‌چون شاعر مفهوم را به‌زبانی که می‌داند منتقل می‌کند. که در این بیان پیامبر نقش مهمی‌دارد. تاریخ زندگی او، کودکی و احولات روحی پیامبر در آن نقش دارند و تمام این‌ها اثر خود را در متن باقی گذاشته‌اند؛ چون پیامبر به‌زبان زمان خود سخن گفته است و براساس دانش آن زمان سخن رانده است. بنابراین دانش کنونی ما را در اختیار نداشته لذا قرآن خطاپذیر است.

نه در قرآن آمده که خداوند همه‌ی علوم را به پیامبر آموخته نه پیامبر بزرگوار خود چنین ادعایی‌کرده نه‌کسی چنین انتظاری داشته است که از الهیّات و روحانیت گرفته تا طب و ریاضیات و موسیقی و فلکیات، پیامبر همه چیز را بداند.

این که مفسران در تفسیر آیات قرآن دست به‌تأویل‌های مختلف زده‌اند خود به ناسازگاری پاره‌ای از ظواهر قرآن با علوم بشری اذعان داشته‌اند و تأویل هم، پناه بردن از علم بشری به‌علم بشری دیگر است. که از این نمونه‌ها می‌توان به‌تأویل «علامه طباطبائی» در تفسیرآیه ۱۰-۱ سوره صافات، تأویل «آیت‌ا... طالقانی» در تفسیرآیه «الذی یتخطبه الشیطان من الجن... .» و... اشاره کرد که همه‌ی این‌گونه آیات از جنس عرضیات است که در رسالت پیامبر و پیام بنیادین دین مدخلیتی ندارد (روزنامه اطلاعات، ش۲۴۱۵۴، ۸۶) .

پیامبر اسلام مدعیاتی داشت. این مدعیات را همه‌ی ما شنیده ایم. هیچ وقت صدق مدعیات پیامبر را از روی ادعای خودش نمی‌توان اثبات کرد. اگر بنا بر تصدیق یا تکذیب باشد، باید به قوانین بیرونی نظرکرد. پیامبر اسلام می‌گفت که من پیامبرم و به‌رسالت خودش هم اطمینان کامل داشت و این اطمینان کامل باعث می شد که در عمل بسیار شجاع باشد... (سروش، ۶۹:۱۳۸۰).

ایشان در این زمینه به«مولوی» استناد می‌کند که قرآن را آیینه‌های ذهن

پیامبر معرفی کرده است و سخن مولوی را این چنین تفسیر می‌کند که شخصیت پیامبر، تغییر احوال او و اوقات خوب و بد او همه در قرآن منعکس هستند.

قرآن به یک اندازه به محمّدﷺ و خداوند نسبت دارد و تصویر خدا و محمّدﷺ شبیه تصویر باغبان و درخت است. باغبان بذر می‌کارد و درخت میوه می‌دهد. این میوه همه چیزش از رنگ و عطر و شکل گرفته تا ویتامین‌ها و قندهایش، مدیون و مرهون درختی است که از آن برمی‌آید و البته همه کاشتنش و میوه دادنش به‌اذن الله است. مطابق این تصویر هر میوه ای از هر درختی برنمی‌خیزد. معنای بی‌صورت از خدا و صورت از محمّدﷺ است. آب از خدا و کوزه از محمّدﷺ است. خدایی که بحر وجود خود را در کوزه‌ی کوچک شخصیتی به نام محمّدﷺ می‌ریزد و لذا همه چیز، یکسره محمّدی می‌شود. محمّد عرب است. لذا قرآن هم عربی می‌شود.

مگر حکیمان نگفته‌اند: «کل حادث مسبوق بماده و مده.» حادثه‌ی وحی محمّدی هم در شرائط مادی و تاریخی ویژه ای قابل حدوث بوده است و آن شرائط مدخلیّت تام در شکل دادن به‌آن داشته‌اند و نقش علّت صوری و مادی وحی را بازی کرده‌است.

باید میان جنبه‌ی ذاتی و عرضی دین تفاوت نهاد. جنبه‌ی عرضی دین، آن جنبه‌ای از دین است؛ که به طور تاریخی و فرهنگی شکل گرفته و امروز موضوعیّت ندارد مانند مجازات‌های بدنی. وظیفه مسلمانان امروز این است که پیام گوهری قرآن را به‌گذشت زمان ترجمه کنند(www.Soroush.com).

۲-۱.تحلیل و بررسی

۱. سروش معتقد است وحی تابع شخصیت نبی است و نه برعکس و بسطی که در شخصیت او می‌افتاد به‌بسط تجربه و بالعکس منتهی می‌شد.

نمی‌توان ادعا کرد بسط شخصیت نبی منجر به بسط تجربه ی وحیانی می‌شود در حالی که ایشان بر این نظر است که رابطه میان تجربه و تجربه‌گر رابطه‌ی جدلی و دیالکتیکی است و فرایندی دو سویه است. این ادعا مبهم است.

۲. سروش بر این باور است که پیامبر نقش محوری و موضوعی در تولید قرآن دارد. لذا قرآن برآمده از ذهن پیامبر است و وحی تابع پیامبر است نه پیامبر تابع وحی. ایشان همه چیز را در خود رسول ا... می‌داند. که وحی را می‌گیرد و ابلاغ می‌کند امّا منبع وحی تنها خداوند است.

۳. سروش برآن است که پیامبر در طول رسالتش پیامبرتر می‌شد. اگر پیامبر در طول دوران بعثت متعهدتر فرض کنیم، لازمه ی آن این است که تعهد وی سیر صعودی به خود گرفته و یک منحنیِ به‌سوی بالا طی کرده است که در لحظه ی شروعِ تعهد و نبوت، پیامبر نسبت به لحظه‌ی پایان در سطحی پایین‌تر است. به عبارت دیگر در سال‌های اوّل بعثت بسیاری از دستورات خدا را نادیده انگاشته است و همین‌طور لازمه‌ی پیامبرتر شدن پیامبر با دریافت وحی این است که خدا هم خداتر شود. زیرا خدا نیز با فرستادن وحی پی در پی در زمینه‌ی ارسال وحی خداتر می‌شود.

نمی‌توان گفت: اگر پیامبر عمر بیشتری می‌یافت قرآن نیز بیش از این می‌شد زیرا حوادث تنها یک بستر طبیعی و زمینه‌ی تاریخی برای نزول آیات است که اگر پیامبر در زمان و مکان دیگری مبعوث می‌شد این بستر تغییر می‌کرد ولی اصل تعالیم موجود درآیات تغییر نمی‌کرد.

۴. زیربنای این سخن که وحی تابع او [پیامبر] بود نه او تابع وحی، نظر

«کانت» است. ذهن، منفعل و دریافت‌کننده‌ی محض نیست بلکه فاعلیتی هم دارد. و صوَری را از خود به‌مدرکاتش می‌افزاید. در صورتی که در قلمروی فلسفه‌ی او هیچ معرفتی مقدم برتجربه [حسی] نداریم و معرفت با تجربه آغاز می‌شود (قائمی‌نیا، ۱۳۸۰ : ۲۵).

۵. از آن‌جا که سروش وحی تشریعی را همانند سایر تجربه‌های دینی می‌داند، برآن است که ادعاهای تجربه‌گر، دلیلی برصدق آن‌ها نیست و صدق سخنان او را نمی‌توان از ادعاهای خودش اثبات‌کرد؛ اما قرآن، وحی تشریعی است که صدق و حقایت آن در خود سخنان آن قرار دارد (محمد رضایی، ۱۳۹۰:۱۴۰).

۶. وی محتوای ادیان را متأثر از «هگل» به دو بخش ذاتی و عرضی تقسیم کرده، و با بیان چند ویژگی غیر فنّی ذاتی و عرضی را تعریف نموده است ولی به‌انواع ذاتی و عرضی اشاره‌ای نکرده است و البته در عرضی نیز بر عرض مفارق تأکید دارد. جانشین پذیری و جانشین ناپذیری را که سروش برای تفکیک عرضی و ذاتی به کار برده، پذیرفته نیست زیرا دین تنها درصدد تأمین سعادت دنیا نیست که آزمون پذیر باشد بلکه می‌خواهد سعادت دنیوی را در راستای سعادت اخروی تأمین کند.

۷. سروش در تأیید سخن خود به قاعده ی «ما من حادث الا و هومسبوق بماده و مده.» استناد می‌کند. در حالی‌که این قاعده مربوط به‌حادث مادی است و ارتباطی به مقوله‌ی علم و معرفت و بالاتر از آن وحی الهی ندارد.

۸. در اندیشه‌ی وی شخصیت پیامبر نقش محوری دارد. اگر تمام آن چه خدا به امت مسلمان داد، همان شخصیت پیامبر است و وحی همان شخصیت اوست دیگر به ودیعه نهادن قرآن در وجود او حاصلی ندارد.

۹. رابطه‌ی تجارب پیامبر با شرایط نیز دیالوگ حقیقتی نیست؛ اسلام در ابتدا پیامی‌خاص برای جامعه داشت و پیامبرﷺ نیز حامل آن پیام بود و مضمون این پیام از پیش تعیین شده بود. شرایط اجتماعی و تاریخی، محتوا و مضمون آن پیام را تغییر نمی‌داد بلکه مواردی را پیش می‌آوردند که آن پیام را بهتر تفسیر و تبیین می‌کرد.

۳. دیدگاه نصر حامد ابوزید

نصر حامد ابوزید نظر خود را در مورد وحی به‌تفصیل در قالب یک کتاب با عنوان «مفهوم النص» و در ضمن آثاری چون « نقد الخطاب الدینی» و«اشکالیات القرائه و آلیات التأویل» مطرح کرده است. علاوه براین در این زمینه مصاحبه‌ای مطبوعاتی هم صورت گرفته که در دریافت رأی ایشان رهگشا خواهد بود.

ابوزید علّت عقب افتادگی مسلمانان را، شکست‌های پی در پی جهان عرب در برابر دشمنان و نزاع و اختلاف‌های فکری و اجتماعی جامعه‌ی خود می‌داند. (ابوزید، ۱۲:۱۳۷۹ و ابوزید، ۱۳۸۳: ۵۵،۵۴) و راه برون شد را روی‌کرد تجدید و نوسازی سنت دانسته و برآن شده است از طریق تأویل متجددانه‌ی میراث اسلامی (نص) میان سنت و تجدد و مقتضیات عصر، الفت و یگانگی ایجاد کند. وی با این روی‌کرد متأثر از نظریه پردازان هرمنوتیک چون «گادامر» و دیگر زبان شناسان صاحب نظر مانند: «سوسور»، «هرش» و به ویژه «ایزتسو» روش «فهم ساختاری قرآن» را ارائه کرده است.

نخست، دیدگاه ابوزید در زمینه‌ی وحی و روش او را مطرح می‌کنیم آن‌گاه به تحلیل و ارزیابی آن می‌پردازیم.

ابوزید براین باور است که آیه ۵۱ سوره‌ی شوری «وَ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن

یُکَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْیًا أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ أَوْ یُرْسِلَ رَسُولًا فَیُوحِیَ بِإِذْنِهِ مَا یَشَاءُ... .» در مورد کلام الهی است نه وحی، که دیدگاه غالب است. کلام الهی براساس این آیه سه نوع است (ابوزید، ۱۳۸۰ : ۹۲):

۱. وحی به‌معنای الهام«...إِلَّا وَحْیًا... .»؛

۲. سخن گفتن از پس حجاب «...أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ... .» که فقط در ماجرای حضرت موسی علیه‌السلام اتفاق افتاده است؛

۳. فرستادن رسول (فرشته) که به اذن خدا مطلبی را الهام می‌کند «... أَوْ یُرْسِلَ رَسُولًا فَیُوحِیَ بِإِذْنِهِ مَا یَشَاءُ... .»

این نوع سوم، همان وحی معهود است، که در آن جبرئیل کلمات را به پیامبر الهام وحیانی می‌کند، نه ابلاغ قول وحیانی. آیات« نَزَلَ بِهِ‌الرُّوحُ الْأَمِینُ * عَلَی قَلْبِکَ لِتَکُونَ مِنَ الْمُنذِرِینَ.» (شعرا / ۱۹۳،۱۹۴) و «... نَزَّلَهُ عَلَی قَلْبِکَ بِإِذْنِ اللّهِ... .» (بقره / ۹۷۹) نیز با این رأی سازگار است. الهام به‌معنای سخن گفتن زبانی نیست، الهام با دایره‌ی اندیشه و افکار پیوند دارد نه زبان. بنابراین قرآن، کلام ملفوظ از جانب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است که به‌آن ساخت عربی داده است و در مورد اصل کلام الله نمی‌دانیم که از چه نوع است. قرآن کریم بیان زبانی و شخصی پیامبر از تجربه روحی و نبوی اوست. که این‌جا وحی اسلامی‌تا حدودی مشابه وحی مسیحی است.

آیه ۱۰۹ سوره کهف «قُل لَّوْ کَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّکَلِمَاتِ رَبِّی لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ کَلِمَاتُ رَبِّی... .» بگو اگر دریاها برنوشتن کلمات پروردگارم مرکب شوند پیش از آن که این کلمات به‌سرآیند دریاها تمام خواهند شد. به ما می‌گوید کلام الهی، منحصر به وحی دینی انبیاء نیست. در این صورت وحی و الهام یک معنای عام می‌یابد. خداوند بر هر یک از انسان‌ها حتی تمامی موجودات وحی و الهام می‌کند امّا فرشته‌ای نمی‌فرستد.کلام الله برای عموم انسان‌ها وحی و الهام

است. کلام الله همه‌ی هستی را پرکرده است و هر یک از ما بسته به استعدادش از کلام الله بهره می‌گیرد. این نظریه پیوند آدمی را با همه‌ی هستی تعمیق می‌بخشد (ابوزید، ۲۴:۱۳۷۹).

ابوزید مباحثی چون:

- صورت متعدد و اختلاف قرائات؛
- روایات موجود مبنی برکتابت قرآن؛
- نظریه‌ی اشاعره که کلام الله را قدیم امّا قرائت ما را حادث می‌داند؛
- نظریه‌ی معتزله که قرآن را حادث می‌خواند؛
- و از همه مهم‌تر دیالکتیک متن و واقعیت را به‌عنوان مؤید دیدگاه خویش می‌آورد (ابوزید، ۱۳۸۰ : ۹۶).

در نظریه‌ی «دیالکتیک متن و واقعیت» ابوزید از «یاکوبسن» مددگرفته است. ابوزید برآن است که چگونه ممکن است خداوند فارغ و خارج از تاریخ سخن بگوید، فرآیند تعلیم مستلزم وجود گوینده وگیرنده است. لذا باید عالم و مخلوقات وجود داشته باشند و متن نمی‌تواند در فرهنگ پس از خویش تأثیر بگذارد مگر این که خود در فرهنگ زمان خود شکل گرفته باشد. خداوند سبحان هنگام فرستادن وحی، نظام زبانی مخصوص همان نخستین گیرنده را برگزیده است. گفتار و زبان هم جدا از فرهنگ نیست زیرا هر امتی در چهارچوب نظام زبانی خود قرار دارد. رابطه‌ی متن با فرهنگ، دیالکتیکی است. یعنی از سویی تأثیر می‌پذیرد و از سوی دیگر تأثیر می‌گذارد.

بنابراین قرآن ارتباط دقیقی با فرهنگ عرب آن زمان دارد و محصول فرهنگی آن است. امّا محصول آن جنبه برتر فرهنگ که آهنگ تغییر فرهنگ موجود را دارد. این متن بازتاب صرف و منفعلانه فرهنگ نیست (ابوزید، ۲۴:۱۳۷۹). زیرا بازتاب منفعلانه‌ی فرهنگ، با موت فرهنگ می‌میرد. یعنی چنین

بازتابی جزء اجزاء مرده‌ی فرهنگ است. اما قرآن پاره‌ی زنده‌ی فرهنگ ما بوده است. قرآن به‌گونه‌ی فعّالانه عمل می‌کند؛ یعنی اوّلاً فرهنگ را به‌شیوه‌ای مؤثر بازسازی می‌کند. عناصر منفی آن را کنار می‌زند و برخی دیگر را می‌پذیرد و عناصر جدیدی به‌آن می‌افزاید. ثانیاً پس از آن که این متن در جامعه حاکم و غالب شد بر واقعیت پیرامون خود قویاً اثر می‌گذارد (ابوزید، ۱۳۸۰ : ۱۳).

ابوزید در ضرورت و اهمیّت روش پیشنهادی خود معتقد است که «یگانه راه موجود برای پژوهش علمی آن است که کلام الهی از طریق محتویاتش در چهارچوب نظام فرهنگی که درآن ظهور یافته، بررسی شود.» (ابوزید ۱۹:۱۳۷۹)

در روش فهم ساختاری ابوزید علاوه بر ساختارکلی و اجتماعی و تاریخی زمانه ماقبل وحی باید مراحل و سطوح دیگر، ساختار ترتیب نزول وحی، تمایز ساختار نقلی از ساختار تشریعی، بافت لغوی متن و تمایز ساختار جدلی و وصفی در قرآن نیز مد نظر قرارگیرد.

ساختار نزول وحی، ساختار تدریجی است. برهمین اساس یک لفظ دارای تطوّر ساختاری است و در موقعیت‌های گوناگون معنای مختلف دارد. البته شأن ترتیبی کنونی قرآن را که در آن اهتمام بر تأثیر زیبایی‌های باطنی و روان شناختی قرآن هست، می‌پذیرید و هردو را لحاظ می‌کنید.

منظور از تمایز ساختار نقلی از ساختار تشریعی این است که بین آیاتی که برای حکم قطعی و تشریع آمده است و سایر آیاتی که بر سبیل توصیف، تحدی و... رسیده، تفکیک قائل شد.

در مرحله بافت لغوی متن علاوه بر ساختار دستوری و نحوی – که غالب مفسران در نظر دارند – باید ساختار لغوی چون فصل و وصل جملات تقدیم و تأخیر، اظهار و... نیز لحاظ شود تا بتوان سطوح بیشتری از معنای کلام الهی را کشف کرد.

بین ساختار جدلی و ساختار وصفی قرآن نیز باید تمایز قائل شد. مثلاً زمانی که قرآن در مسأله‌ی تحقیر زنان با امت آن زمان جدال می‌کند نباید نتیجه گرفت که گفتمان قرآنی نسبت به زنان برخوردی تحقیرآمیز دارد.

ابوزید درکتاب «مفهوم النص»، حالات نخستین گیرنده ی وحی، حالات مردم زمان نزول، بحث مکی و مدنی، اسباب نزول، ناسخ و منسوخ را مؤید دیالکتیک متن و واقعیت می‌داند (ابوزید، ۱۳۸۰ : ۱۴۴، ۱۴۵، ۲۵۹) . وی با الهام از «سوسور» معتقد است که متون حکم گفتار را دارد و در تحول زبان نقش دارند. پس تحول زبان موجب سیّالیت دلالت متون می‌گردد و اغلب دلالت‌های آن را به دلالت مجازی می‌کشاند (ابوزید، ۱۳۸۳ : ۲۸۰).

نتیجه‌ی ابوزید از دیالکتیک متن و واقعیت این است که «نص از واقعیت پدید می‌آید و از زبان و فرهنگ مفاهیم نص پرداخته می‌شوند و از خلال تحول واقعیت، به مدد فعل و انفعالات بشری دلالت نص متحول می‌گردد. بنابراین واقعیت، اوّل و آخر هر متن است و نادیده گرفتن واقعیت به‌سود نص، هم نص و وحی و هم واقعیت را به‌اسطوره تبدیل می‌کند و هم اهداف عام وحی را نادیده می‌گیرد و به‌عبارت بهتر نتیجه‌ی این فرایند، فروگذاری هردوست!» (ابوزید، ۱۳۸۳ : ۱۶۲، ۱۶۶).

با این دستاورد از بحث دیالکتیک متن و واقعیت، زمینه‌ی طرح جنبه‌ی دیگر نظریه‌ی ابوزید فراهم می‌گردد؛ در مواجهه‌ی متن علاوه بر قرائت آن در افق تاریخی و در نظرگرفتن دیالکتیک متن و واقعیت باید به«افق فکری و فرهنگی خواننده و مفسر» نیز به‌عنوان جنبه‌ی مهم دیگر توجّه داشت. او با انگشت تأکید گذاشتن بر این قسمت از دیدگاه خویش مؤید آن را دو حدیث از حضرت علی علیه‌السلام می‌داند که می‌فرماید: «قرآن حامل وجوه مختلف است.» و «قرآن سطوری است نوشته شده بین دو جلد و فقط افراد آن را به‌سخن در

می‌آورد.» (ابوزید، ۱۳۸۳ : ۱۴۶، ۱۴۷)

علاوه براین ابوزید – همان طور که در معرفی اجمالی ابوزید و سیر اندیشه‌ی وی گذشت – در این مورد بر فرهنگ ماقبل نزول و خطاب های مخاطب محور قرآن و دیدگاه معتزله ــ که درآن مقصد اصلی قرآن انسان است – نیز اصرار دارد. ابوزید این‌جا نیز از تأکید «گادامر» بر افق فکری خواننده و مفسر متن مددگرفته است و به‌این صورت قائل به«امکان فهم‌های متعدد از دین» می‌شود.

متون خالصاً دینی باشند یا بشری به هرحال محکوم به‌مجموعه‌ای از قوانین ثابت هستند و خاستگاه الهی، این متون را از شمول این قوانین خارج نمی‌کند، زیرا که این متون از وقتی که به‌تاریخ و زبان راه یافته و با الفاظ و مدلول خود در واقعیت تاریخی محدودی با بشر سروکار پیدا کردند، جنبه ی انسانی پیدا کردند (ابوزید، ۱۳۸۳ : ۱۴۲-۱۴۳). اساساً متن از نخستین لحظه‌ی نزول، یعنی با قرائت پیامبر از آن در لحظه‌ی نزول وحی از متنی الهی به‌متنی بشری تبدیل شد زیرا که به وسیله انسان فهم شد و از «تنزیل» به«تأویل» رسید. فهم پیامبر از متن، نخستین مراحل از فرایند برخورد عقل بشری با متن را نشان می‌دهد و نباید مانند گفتمان دینی گمان کرد، که فهم پیامبر از متن با معنای ذاتی نص – بر فرض وجود چنین دلالتی – برابر است (همان : ۱۵۵). وی در ادامه چنین پنداری را شرک و منجر به الوهیت پیامبر می‌داند.

ابوزید درکتاب «الخطاب و التأویل» نظر خود را به‌صورت منسجم و خلاصه این‌گونه می‌آورد: برای به‌دست آوردن مفهوم متن باید سطوح: ۱. افق تاریخی متن (دیالکتیک متن و واقعیت)؛ ۲. افق تاریخی مفسر (افق فکری و فرهنگی خواننده) را در نظرگرفت. نتیجه‌ی داد و ستد معنای متن در افق تاریخی آن با افق دید مفسر به مفهوم متن، پیوند افق‌ها خواهد بود(علوی نژاد، ۲۱:۱۳۸۰). این‌جا ابوزید به‌عینه به‌همان چیزی نظر دارد که در دیدگاه «گادامر» به«پیوند

افق‌ها» معروف است.

ابوزید پس از طرح ایده‌ی خود در مرحله‌ی عمل، متون را سه دسته می‌داند:

۱. متونی که صرفاً تاریخی‌اند و واقعیت اجتماعی زمان خود را منعکس می‌کنند. این جا ایشان نظریه‌ی «سوسور» که «واژگان بر واقعیت خارجی دلالت ندارد بلکه تنها به‌مفاهیمی‌اشاره دارند و وجود عینی ندارند.» را پذیرفته است (ابوزید، ۱۳۸۳ : ۲۹۳-۲۸۵) . وی برای این دسته متون موارد زیر را مثال می‌آورد: احکام مربوط به کنیزان، گرفتن جزیه از اهل کتاب، کشتن مشرکان غیر اهل کتاب، نصوص مربوط به سحر، حسد، جن، شیطان، چشم زخم، احکام ربا و تفاوت حقوق زن و مرد؛

۲. متونی که قابلیت تأویل مجازی دارند. حاکمیت‌ها معنای بعضی نصوص را به‌صورت ایدئولوژیک برگردانده‌اندکه این واژه‌ها با تغییر معنا قابل استفاده‌اند. مثلاً واژه «عبودیت»در زمره مجازهای مرده نیست، در زمان متن، رابطه ی خدا و انسان به صورت بردگی شکل گرفته است. امّا در فرهنگ قرآن عبودیت به‌معنای رحمت و مودت است پس این کلمه را باید به معنای مجازی آن بازگرداند؛

۳. متونی که قابلیت توسعه‌ی معنایی دارند. این جا ما وارد فرآیند اجتهاد می‌شویم. ابوزید در این قسمت بر نظریه‌ی «هرش»در مورد معنای لفظی «مراد»، تأکید دارد. معنا، مفهومی مستقیم است که از ساختار زبانی در بافت فرهنگی به دست می‌آید. امّا« فحوا» هرچند از معنا جدایی ندارد و از آن نشأت گرفته و وابسته به‌آن است امّا جنبه‌ی عصری دارد، محصول قرائت عصر، غیر از عصر نص است؛ که بسته به افق قرائت جنبه‌ی پویا دارد و افق واقعیت جاری اوضاع زمانه، حرکت آن را جهت می‌دهد. مثلاً ارث دختران در فرهنگ عصر نزول براساس روابط متعصبانه و پدرسالارانه ــ که مبنای اقتصادی داشت و توانایی تولیدی فردی و مسولیت پذیری ملاک قرار داده شده بود - شکل گرفته است. امّا هم‌اکنون این

مسأله باید جهت‌گیری معنایی پیدا کند (ابوزید، ۱۳۸۳، ۳۱۰-۲۸۵).

۳-۱.تحلیل و بررسی

۱. ابوزید قرآن کریم را تعبیر (بیان زبانی) تجربه‌ی روحی و نبوی پیامبر می‌داند (ابوزید، ۱۴:۱۳۷۹) و درکتاب «نقد الخطاب الدینی» در فصلی که روش گفتمان چپ اسلامی ـ همان گرایش که خود قبلاً به‌آن تعلق داشته است (عدالت نژاد، ۱۳۸۰ : ۴۱) – را بررسی می‌کند، این عقیده آن‌ها که «وحی، صرفِ حادثه ای نیست که درگذشته چند بار روی داده باشد سپس متوقف شده و بشریت را به‌حال خود رها کرده است. بلکه وحی عنوانی است که بر هر فعالیت ذهنی انسان در هر زمان و مکان اطلاق می‌شود.» را فهمی روشن گرانه از وحی می‌داند (ابوزید، ۱۳۸۳ : ۲۵۳). تا این‌جا ابوزید هر فعالیت ذهنی انسان را وحی می‌پندارد و درگام بعدی نیز می‌پذیرد که همه ما پیامبرانی هستیم که از طبیعت به ما وحی می‌رسد؛ در نتیجه در نزد ما صدای طبیعت همان صدای خداست. وی با مبانی سکولاریستی خود وحی را کاملاً طبیعی می‌کند و معتقد است که خداوند علاوه بر این برتمامی‌موجودات، وحی و الهام می‌کند (ابوزید، ۱۴:۱۳۷۹).

۲. ابوزید دین مطلوب خود را دینی پیراسته، تحلیلی و مبتنی بر تأویل روشمند علمی‌می‌داند؛ امّا دلائل کافی بر علمی بودن روش خود ارائه نداده است. او روش خود را تنها روش ممکن فهم متن می‌داند درصورتی که روش او در فهم قرآن، در پرتو نظریه‌های زبان‌شناسی و نظریه‌های هرمنوتیک است و بسیاری از نظریه‌های الگوی ابوزید یا منسوخ شده یا انتقادات جدی برآن وارد شده است. چون نظریه‌های

علوم مختلف در حال تکامل‌اند این نظریه نمی‌تواند تنها روش فهم متن باشد.

۳. وی از یک طرف معتقد است که: «دین و معرفت دینی را نباید یکسان انگاشت چرا که دین امری مقدس و از لحاظ تاریخی قطعی است امّا معرفت دینی، چیزی جز فهم بشری نیست. بنابراین نباید آن را مقدس و بدون چون و چرا تلقی کرد.» (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۶۳،۲۶۴) و از طرف دیگر نیز برآن است: «اساس متن از نخستین لحظه ی نزول یعنی با قرائت پیامبر از آن در لحظه‌ی نزول وحی از وحی الهی به‌متنی بشری تبدیل شد و نباید گمان کرد که فهم پیامبر از متن قرآن فعلی، همان متن است.» (همان: ۱۵۵) بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که از نظر وی پدیده‌ای به‌نام دین‌که مقدس و بدون چون‌وچرا باشد در دسترس بشر نیست.

۴. ابوزید برای اثبات این که برخی متون تنها تاریخی‌اند به‌نظریه‌ی «سوسور» که واژگان بر واقعیت خارجی دلالت ندارند بلکه صرفاً به مفاهیمی‌اشاره دارند و وجود عینی ندارد، استفاده می‌کند. این اصل زبان‌شناسی صحیح است. امّا ممکن است در ساحت‌های مختلف گفتاری چون علوم تجربی، فلسفه، دین، رمان، و... دلایلی بر معرفت بخشی یا عدم آن وجود داشته باشد. در مورد گزاره‌های تاریخی قرآن نیز دلایلی برمعرفت بخشی وجود دارد (ساجدی، ۱۳۸۳ : ۲۸۲-۲۸۱) و هیچ قرینه‌ای مبنی بر عدم معرفت بخشی این گزاره‌ها وجود ندارد و نه تنها چنین قرینه‌ای وجود ندارد بلکه تأکید قرآن بر عبرت آموز بودن داستان‌ها مثلاً (یوسف / ۱۱۱) واقعی بودن آن‌ها (آل‌عمران / ۶۳) و افسانه نبودن آیات قرآن بر معرفت بخش بودن گزاره‌های قرآن دلالت

دارد (همان : ۳۱۷-۳۱۵).

۵. نظریه‌ی «دیالکتیک متن و واقعیت قرآن» و محصول فرهنگی دانستن آن پذیرفتنی نیست زیرا قرآن از ادبیات و زبان قوم بهره گرفته است و این امری کاملاً طبیعی است این نشان از تأثیر از فرهنگ نیست به‌عبارت بهتر قرآن ناظر بر فرهنگ عصر نزول است، نه متأثر از آن زیرا اگر قرآن از فرهنگ عرب سخن رانده اولاً به‌منزله ی تأیید آن نبوده است و ثانیاً با بسیاری از آن‌ها به‌مبارزه برخاسته است (نصری، ۱۳۸۱ : ۳۰۵-۳۰۳). خداوند خواسته است سطح و افق فکری مردم عرب را رعایت کند، قرآن از ۶۲۳۶ آیه تنها در ۴۶۰ آیه هرچند به اموری پرداخته که ممکن است جنبه‌ی محدود زمانی و جغرافیایی داشته باشد امّا آموزه‌های آن کلی و گسترده است (ایازی، ۵:۱۳۷۶) . ابوزید در انفعال و تأثیرپذیری از فرهنگ و واقعیت اجتماعی مشخص نمی‌کند که ملاک و میزان این تأثیرپذیری چیست؟ (عدالت نژاد، ۷۷:۱۳۸۰)

۶. ابوزید درتوضیح مفهوم وحی هم‌چون « ایزتسو» براعتقاد عرب‌ها به‌جن و شعر وکهانت پای می‌فشارد و آن را به درک ویژه زمان جاهلیّت وابسته می‌کند. از پیامدهای دیدگاه وی، محدودکردن قرآن به‌عصر جاهلیّت، نفی جهانی و جاودانگی بودن قرآن و لازمه ی آن راه یافتن باطل درکتاب الهی است.

۷. با توجه به‌جنبه‌ی اعجاز و تحدی قرآن، به کار بردن تعابیری چون «قول» (طارق/ ۳)، «قرائت» (نحل/ ۹۸)، «تلاوت» (آل‌عمران/ ۵۸)، «ترتیل» (مزمل / ۴) نسبت به‌وحی، عدم اختیار پیامبر در تغییر و تبدیل قرآن (یونس / ۱۵)، اطمینان دادن به‌پیامبر، مبنی بر حفظ و نگهداری قرآن (قیامت / ۱۶)، تفاوت بارز آیات قرآن و احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و

شواهد تاریخی (کلانتری،۱۳۸۱ : ۲۰)، الفاظ قرآن وحیانی است. (حسینی، ۴۸:۱۳۷۹ و جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۴ : ۱۳۰)

از پیامدهای نظریه‌ی ابوزید در مورد غیر وحیانی بودن الفاظ قرآن می‌توان قداست زدایی از الفاظ قرآن، نفی اعجاز قرآن (به‌ویژه اعجاز بیانی) و نادیده گرفتن مرجعیت قرآن در فهم دین را ذکر کرد (حسینی، ۱۳۷۹ : ۴۰).

۴.مواضع وفاق

۱. وحی تجربه‌ی دینی و مواجهه با امر متعالی است و فقط مخصوص پیامبر نیست. سروش وحی را شامل وحی به زنبور عسل و وحی به‌آدمیان اعم از پیامبران، عارفان و شاعران می‌داند. ابوزید نیز با گستره‌ی عام‌تر بر آن است که همه ی انسان‌ها پیامبرند، خداوند به تمامی موجودات وحی می‌کند و صدای طبیعت همان صدای خداست.

۲. خداوند معنا، مفهوم و محتوا را به پیامبر الهام می‌کند و پیامبر به‌آن ساخت عربی می‌دهد و برای مردم تفسیر می‌کند. در لحظه‌ی نزول، وحی الهی به‌متنی بشری و خطا بردار تبدیل می‌شود. الفاظ قرآن از پیامبر است ولی محتوا از آن خداوند. از این رو قرآن به یک اندازه به خداوند و حضرت محمدﷺ منتسب است. بنابراین الفاظ قرآن غیر وحیانی است. در این موضع وحی اسلامی به وحی مسیحی شبیه شده است.

۳. باید بین دین و معرفت دینی تمایز نهاد. دین امری مقدس ولی معرفت دینی که فهم پیامبر را نیز شامل می‌شود، نباید مقدس تلقی گردد.

۴. پیامبر در بیان و عرضه‌ی تجربه دینی خویش از فرهنگ عصر خود متأثر شده است؛ قرآن محصول فرهنگی عصر نزول است، از همین رو

تفسیر پیامبر باید مورد بازنگری قرار گیرد.

۵. نزول قرآن به صورت یک‌جا و دفعی نبوده بلکه به صورت تدریجی شکل گرفته است.

۶. موضوعاتی از قرآن باید کنار گذاشته شود یا اصلاح گردد. سروش با تعبیر«جنبه ی ذاتی و عرضی دین» و با تأکید برجنبه‌ی ذاتی و پیام گوهری قرآن بر این باور است که جنبه‌ی عصری دین به‌طور تاریخی – فرهنگی شکل گرفته است. بنابراین باید کنارگذاشته شود. ابوزید هرچند ذاتی و عرضی سروش را به طورکامل نمی‌پذیرد اما با تقسیم متون، به متون منعکس کننده‌ی واقعیات اجتماعی – تاریخی، متون دارای قابلیت‌تأویل‌مجازی ومتون دارای‌قابلیت‌توسعه‌ی معنایی براین رأی است که متون دسته‌ی اول مصداقی درحال‌حاضر ندارند و باید رها شوند.

۵.مواضع خلاف

۱. سروش و ابوزید قرآن را محصول فرهنگی عصر نزول خوانده‌اند اما در این باره بین آن‌ها تفاوت است؛ سروش تأثر پیامبر از عصر نزول را باعث بسط تجربه‌ی نبوی می‌داند که این بسط، پیامبر را پیامبرتر می کند ولی در نظر ابوزید قرآن پاره‌ی زنده‌ی فرهنگ عصر نزول است که فعّالانه عمل نموده است. یعنی عناصر منفی آن فرهنگ را کنار زده و برخی را پذیرفته است. در اندیشه‌ی وی قرآن و فرهنگ عصر نزول رابطه‌ی دیالکتیکی دارند. هم تأثیر می‌پذیرد و هم تاثیر می گذارد.

۲. ابوزید معتقد است در فهم قرآن باید یگانه روش فهم؛ «روش فهم ساختاری» را به کارگرفت که در این روش علاوه بر ساختارکلی و تاریخی زمانه، مراحل و سطوحی چون؛ ساختار ترتیب نزول، تمایز

ساختار نقلی از تشریعی، بافت لغوی متن و تمایز ساختار جدلی از ساختار وصفی حائز اهمیت است.

۳. ایشان بر این باورند که لازم نیست به‌گوینده‌ی متن نظر داشت بلکه باید توجّه خود را به‌افق فکری - فرهنگی خواننده و مفسّر معطوف کنیم. توجه به‌گوینده‌ی متن، متن را به‌اسطوره تبدیل می‌کند. بنابراین متن (وحی) تابع فرهنگ روزگار خودِ متن و مفسّر است.

۴. سروش برآن است که تجربه‌ی دینی پیامبر می‌تواند در انسان‌های دیگر بسط و تکرارگردد و حتی آن‌ها را به مقام نبوت برساند و در پرتو همین مقام مجازند به‌آیین دیگری درآیند امّا نباید نبوت خویش را اعلام همگانی کنند.

۵. در نگاه ایشان ملاک سنجش صدق دعوی پیامبر (قرآن)، رجوع به قوانین بیرونی است.

∇جدول موارد وفاق و خلاف دیدگاه سروش و ابوزید درباره‌ی وحی

موارد وفاق	موارد خلاف	
	سروش	**ابوزید**
۱.وحی تجربه‌ی دینی است و همه‌ی موجودات را در برمی‌گیرد.	۱.فرهنگ عصرنزول باعث بسط تجربه‌ی نبوی می‌شود.	۱.رابطه‌ی قرآن با فرهنگ عصر نزول رابطه‌ی دیالکتیکی است.
۲.محتوای وحی از طرف خداوند و الفاظ آن از پیامبر و محصول فرهنگی عصر نزول است.	-	۲.در فهم قرآن می‌بایست روش فهم ساختاری را به کار بست.
۳. دین از معرفت دینی متمایز است و معرفت‌دینی پیامبر از تقدس برخوردار نیست.	۳. با بسط تجربه‌ی دینی انسان می‌تواند به‌مقام نبوت نائل شود ولی نباید آن را اعلام کند.	-
۴.معرفت دینی پیامبر باید مورد بازنگری قرارگیرد و برخی‌ازآن‌هاکنارگذاشته شود.	۴. ملاک سنجش تجربه‌ی دینی پیامبر (قرآن) مراجعه به‌قوانین‌بیرونی‌وآثارآن است.	-

نتیجه(تبیین مواضع وفاق و مواضع خلاف)

این که سروش و ابوزید وحی را به‌عنوان «تجربه ی دینی» با گستره‌ای عام مطرح کرده‌اند معلول دو عامل است: اول، تأکید آن‌ها بر ترویج معنای وحی مسیحی بجای وحی اسلامی و سکولاریزه‌کردن دین؛ دوم، بهره‌مندی آن دو از اندیشه‌های اقبال لاهوری در «تجربه ی باطنی» خواندن وحی. از محورهای دیگر مشترک اندیشه‌ی آن‌ها محصول فرهنگی عصر نزول دانستنِ قرآن و تمایز بین دین و معرفت دینی است که در پیش فرض‌های هرمنوتیکی و تأثیرپذیری آن‌ها از آثار گادامر ریشه دارد.

سروش با تاکید بر شخصیت حضرت محمدﷺ به‌عنوان محور وحی سعی دارد پیامبر را مانند بشری عادی و دارای محدودیت‌های انسانی و قرآن را نیز بسان کتابی معمولی معرفی‌کند. ابوزید هرچند وحی را نوعی الهام به‌پیامبر می‌داند اما به دلیل حاکم بودن گفتمان سلفی‌گری بر فضایی که وی به بیان رأی خود درآن می‌پردازد، از اظهار لازمه‌ی دیدگاه خویش خودداری ورزیده است. به همین دلیل نیز در بحث رابطه‌ی متن و واقعیت ــ برخلاف سروش – این ارتباط در نگاه وی دیالکتیکی و متقابل است. ابوزید به علّت داشتن رهیافت اعتزالی و غلبه‌ی مطالعات زبان شناختی در او، دچار حصرگرایی روش‌شناختی شده و روش فهم ساختاری را تنها روش فهم متن می‌داند. سروش هم هرچند تأکید دارد که معارف دینی باید با معارف عصری هماهنگ باشد ولی برای فهم متن اسلوبی ارائه نداده است. وی با رویکرد معرفت شناختی به‌نسبیّت رسیده از همین‌رو معتقد است که انسان با بسط تجربه‌ی دینی می‌تواند به‌مقام نبوت برسد و به‌دین دیگری درآید.

منابع و مآخذ:

۱. قرآن کریم. ترجمه محمّد مهدی فولادوند.
۲. نهج‌البلاغه. سید رضی، ترجمه محمّد دشتی.
۳. ابوزید، نصرحامد، «تاویل،حقیقت ونص»، گفت‌وگوی اختصاصی، گفت وگوکننده مرتضی کریمی نیا، مجله کیان، شماره ٥٤، مهر وآبان، ۱۳۷۹.
٤. ---------- ، (۱۳۸۰)، مفهوم النص(معنای متن)، ترجمه سعید عدالت نژاد، چاپ اوّل، مشق امروز، تهران.
٥. ---------- ، (۱۳۸٥)، نقد الخطاب الدینی(نقد گفتمان دینی)، ترجمه حسن اشکوری و محمّد جواهر کلام، چاپ دوّم، یادآوران، تهران.
٦. ---------- ، (۱۳۸٥)، هذا تکلم ابن عربی، ترجمه احسان موسوی خلخالی، چاپ اوّل، نیلوفر، تهران.
۷. ایازی، محمّد علی، (۱۳۷۸)، قرآن و فرهنگ زمانه، چاپ اوّل، کتاب مبین، رشت.
۸. باقری اصل،حیدر، (۱۳۸٤)، نقد وبررسی نظریه‌های وحی، چاپ چهارم، یاس نبی، تبریز.
۹. بیدهندی، محمد و ابوذر نوروزی(۱۳۹۰)، کثرت گرایی دینی از نگاه نو اندیشان مسلمان معاصر، چاپ اول، بهشتیان، اصفهان.
۱۰. جمعی از نویسندگان زیر نظر محمود فتحعلی، (۱۳۸٤)، انسان، راه و راهنما شناسی، چاپ اوّل، موسسه آموزشی و پژوهشی امّام خمینی (ره)، قم.
۱۱. حسینی، موسی، «وحیانی بودن الفاظ قرآن»، پژوهش‌های قرآنی،

شماره ۲۱ و ۲۲ بهار و تابستان، ۱۳۷۹.
۱۲. عدالت نژاد، سعید، (۱۳۸۰)، نقد و بررسی هایی درباره اندیشه‌های نصر حامد ابوزید، چاپ اول، مشق امروز، تهران.
۱۳. ساجدی، ابوالفضل، (۱۳۸۳)، زبان دین و قرآن، چاپ اوّل، موسسه آموزشی و پژوهشی امّام خمینی(ره)، قم.
۱٤. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷٦)، مدارا و مدیریت، چاپ اوّل، صراط، تهران.
۱۵. ---------- ، (۱۳۸۰)، صراط‌های مستقیم، چاپ اوّل، صراط، تهران.
۱٦. ---------- ، (۱۳۸۲)، بسط‌تجربه‌نبوی، چاپ دوّم، صراط، تهران.
۱۷. ---------- ، (۱۳۸۷)، فربه‌تر ازایدئولوژی، چاپ پنجم، صراط، تهران.
۱۸. ---------- ، « اسلام، وحی و نبوت»، شماره ۱۵، ماهنامه آفتاب، زمستان، ۱۳۸۰.
۱۹. سعیدی روشن، محمّد باقر، (۱۳۷۵)، تحلیل وحی از نگاه اسلام ومسیحیت، چاپ اوّل، اندیشه، تهران.
۲۰. طباطبائی، محمّد حسین،(۱۳۷۰)، تفسیر المیزان، ج ۱۸، ۵، ۳،۲، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، چاپ اوّل، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۲۱. علوی نژاد، سیدحیدر، «معنی شناسی و فهم متن»،مجله پژوهش‌های قرآنی، شماره ۲۷-۲۸، پاییز و زمستان، ۱۳۸۰.
۲۲. قائمی نیا، علیرضا، «بسط ناپذیری تجربه دینی»، رواق‌اندیشه، شماره ۵،۱۳۸۰.

۲۳. کلانتری، ابراهیم، «وحیانی بودن الفاظ قرآن»، بینات، شماره ۳۵، پاییز، ۱۳۸۱.

۲٤. محمد رضایی، محمد(۱۳۹۰) ،کلام جدید با رویکردی تطبیقی، چاپ اول، دفتر نشر معارف، قم.

۲۵. نصری، عبدا... ،(۱۳۸۱)، راز متن(هرمنوتیک، قرائت پذیری متن و منطق فهم دین)، چاپ اوّل، آفتاب توسعه، تهران.

-www.soroush.com

بررسی تطبیقی خاتمیّت از نگاه اقبال لاهوری و عبدالکریم سروش[1]

مقدمه

آموزه‌ی خاتمیت در اسلام از ضروریات اعتقادی است. این آموزه به این معناست که سلسله‌ی پیامبران الهی به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله ختم می‌شود و بعد از او پیامبری نیامده و نخواهد آمد. آیات قرآن (احزاب / ۳۳، مائده / ۳) و روایات متواتر (حدیث منزلت و...) به صراحت معنای ذکر شده را تأیید می‌کند. در دوره‌ی پست مدرن نواندیشانی چون اقبال لاهوری و عبدالکریم سروش با رهیافتی سکولاریستی مفهوم این آموزه را تبیین می‌کنند. اقبال و سروش در راستای ایجاد سازگاری بین سنت و تجدد با رویکرد علوم جدید به بازنگری راز خاتمیت پرداخته‌اند.

محمّد اقبال لاهوری (۱۹۳۸-۱۸۷۷م) شاعر و اندیشمند پاکستانی، در فلسفه از شرق‌شناس، سر توماس (۱۹۳۰-۱۸۶۴م)[2] بهره جسته و با اندیشه‌ی متفکران غربی و شرقی از مکاتب مختلف آشنا بوده است و با مگ تاگارت (۱۹۲۵-۱۸۶۶م)[3]، وایتهد (۱۹۴۷-۱۸۶۱م)[4]، ادوارد براون (۱۹۲۶-۱۸۶۲م)[5] و

۱- این مقاله در همایش «اعتزال نو» پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی برگزیده شده و در مجموعه مقالات آن منتشر شده است.

۲- Sir Thomas

۳- Mc Taggart

٤- Whitehead

٥- F. G. Brown

نیکلسون (۱۹۴۵-۱۸۶۸م)[۱] ارتباط نزدیک داشته است و به افکارکسانی‌چون کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴م)[۲]، هگل[۳] (۱۷۷۰-۱۸۳۱م)، نیچه (۱۹۰۰-۱۸۴۴م)[۴]، فیخته (۱۸۱۴-۱۷۶۲م)[۵]، برکسن (۱۸۳۲-۱۷۴۹م)[۶]، شلایر ماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۵)[۷]، ویلیام جیمز (۱۹۱۰-۱۸۴۲)[۸] و اگوست کنت (۱۷۹۸-۱۸۵۷)[۹] نیز متمایل و در این میان تأثیر نیچه و برکسن بر او بسیار عمیق، سازنده و ماندگار بوده است (مجتبوی، ۱۳۷۰ : ۶۲۸). از مکاتب غربی اساس اندیشه‌اش از ایده‌گرایی و واقع‌گرایی است و علاوه بر این از طیف‌هایی چون طبیعت‌گرایی، تاریخ‌گرایی و روح‌گرایی تأثیرات ظریف پذیرفته است. تأثیر نظریه‌ی «نیروی حیاتی» و «تحوّل خلاّقه» برگسن، «ابرمرد» نیچه، «اراده معطوف به حیات» شوپنهاور و «من فعّال» فیخته به‌صورت محرز در آراء او قابل رصد است. استاد شهید مطهری ضمن اذعان به برجستگی، نبوغ و دل‌سوختگی اسلامی اقبال، فرهنگش را فرهنگ غربی می‌داند و فرهنگ اسلامی را فرهنگ ثانوی او می‌شمارد و به اشتباه‌های فاحش او در علوم اسلامی، فقه، عرفان، فلسفه و... استناد می‌کند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ۷ : ۱۹۴).

از میان علمای شرق از مولوی، غزالی، سید جمال‌الدین اسدآبادی و... متأثر شده است. در مورد میزان این تأثیرپذیری برخی اقبال شناسان معتقدند که وی

۱- Reynold Allen Nicholson

۲- Immanuel Kant

۳ - Georg Wilhelm Friedrich Hegel

٤- Fredrich Willhem Nietzsche

٥- Johan Gottieb Fichte

٦- Johan Wolf Garg Von Goethe

۷- Friedric Daniel Ernst Schleir macher

۸- William James

۹- Auguste Conte

بیش از آن‌که از افکار اندیشمندان غربی متأثر شده باشد به‌آراء حکما و عرفای اسلامی در باب انسان، جهان، نظریه‌های مربوط به مراتب وجود، خلافت الهی و خلقِ مُدام متکی است (مجتبوی، ۱۳۷۰ : ۶۲۸).

از نظر حضرت آیت الله خامنه‌ای (مدظلّه‌العالی) اقبال آغازگر دو جریان بوده است: یک جریان، جریان رهایی از فرهنگ غربی و بازگشت به‌فرهنگ خودی اسلامی و بهتر است بگوییم فرهنگ خودی شرقی که این از مهم ترین مسائلی است که بعدها توسط دکتر شریعتی مطرح شد و کار دوّم اقبال مسأله‌ی ایجاد یک منطقه‌ی جغرافیایی با نام اسلام و تشکیل دولت پاکستان است... (سعیدی، ۹۴:۱۳۸۱).

عبدالکریم سروش (۱۳۲۴ هـ ش) نویسنده، مترجم و از نو اندیشان دینی است. سروش به شعر و عرفان علاقه‌مند است و در این میان بیشتر از حافظ، سعدی و مولوی بهره برده است. او دلبستگی خاصی به مولوی دارد. از عالمان اخلاق و عرفان آثار ملا مهدی نراقی، ملا احمد نراقی، میرزا جواد آقا ملکی تبریزی، علی بن مسکویه رازی و خواجه نصیرالدین طوسی را مطالعه کرده و از آثار عالمان و بزرگانی چون ملاصدرای شیرازی، فیض کاشانی، شاه ولی‌ا... دهلوی، امام محمّد غزالی، حضرت امام خمینی(ره) بهره گرفته و از معاصرین از اقبال لاهوری، شریعتی و مهدی بازرگان تأثیر پذیرفته است. از شخصیت‌های غربی که سروش از اندیشه‌ی آن‌ها متأثر شده است می‌توان: کانت، هگل، هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱م)[۱]، پوپر (۱۹۹۴-۱۹۰۲م)[۲]، کواین (۲۰۰۰-۱۹۱۰م)[۳]، گادامر (۲۰۰۲-۱۹۰۰م)[۴]،

۱- David Hume

۲- Popper karl Raymond

۳- W. v. Quine

٤- Hans-Georg Gadamer

شلایر ماخر، جان هیک، جان ادوارد مور (۱۹۸۵م)[۱] و دریدا (۲۰۰۴-۱۹۳۰م)[۲] را بر شمرد (بیدهندی، ۱۳۹۰ : ۱۶۹).

مسلمانان درباره‌ی سرّ خاتمیت بر این باورند که ۱- پیامبر خاتم ﷺ (پیام‌آورنده) تمام مراتب کمال را دارد؛ ۲- قرآن کریم (پیام) کامل، جاودان، جهانی و از هرگونه تحریف محفوظ است؛ ۳- بشر عصر خاتمیّت (گیرنده‌ی پیام) رشد و بلوغ فکری لازم را برای بهره‌گیری از قرآن وسنت داشته و خواهد داشت.

راز خاتمیّت در نگاه سروش و اقبال چیست؟ سروش و اقبال ماهیت وحی را چه نامیده‌اند؟ شباهت‌ها وتفاوت‌های متغیرهای تحقیق در مسأله‌ی خاتمیت کدام است؟ چرا چنین مواضع خلاف و وفاق‌هایی بین دو متغیر وجود دارد؟ به‌عبارت دیگر مواضع اختلاف و اشتراک بین سروش و اقبال معلول چه عواملی است؟ پژوهش حاضر برآن است با بررسی مقایسه‌ای به‌پرسش‌های بالا پاسخ دهد. این نوشتار در آغاز دیدگاه سروش و اقبال را در مورد خاتمیّت و وحی می‌کاود سپس مواضع اشتراک و اختلاف بیان می‌گردد و در پایان غایت اصلی پژوهش یعنی مواضع خلاف و وفاق تبیین می‌شود.

۱.دیدگاه اقبال در باره‌ی وحی

قبل از بیان دیدگاه اقبال درباره خاتمیّت با نظر به ارتباط تنگاتنگ وحی با خاتمیّت ابتدا به اجمال حقیقت وحی در نگاه وی را به جستار می‌پردازیم:

اقبال درصدد برآمده است سنت فلسفی اسلام را با درنظرگرفتن ترقیات اخیر علم و معرفت، بازسازی و بازفهمی کند (لاهوری، بی‌تا : ۲). از این رو وی وحی و ماهیت آن را نوعی از دیدگاه تجربه‌ی دینی و از سنخ غریزه می‌داند. اقبال

۱- George Edward Moore

۲ - Jacques Derrida

از این جهت که وحی را نوعی از دیدگاه تجربه ی دینی می‌شمارد متأثر از «شلایر ماخر» و «ویلیام جیمز» است. او هم‌نوا با «جیمز» میان تجربه‌ی دینی و تجربه‌ی حسی شباهت و سنخیتی اساسی می‌بیند و هم‌صدا با «ماخر» معتقد است که تجربه‌ی دینی تا بدان‌جا اصیل است که می‌تواند برای دین، حقِ زیستن مستقل از علم و مابعدالطبیعه را فراهم کند (همان : ۸) و از این جهت که وحی را از نوع غریزه می‌خواند از فلسفه‌ی حیات «برکسون» متأثر است.

نویسنده‌ی کتاب «بازسازی فکردینی» به صراحت تجربه‌ی دینی را تعریف نکرده است ولی از لابلای این اثر نظریه‌ی ضمنی او به‌دست می‌آید. وی خصوصیات اصلی تجربه‌ی دینی را در موارد زیر یادآور می‌شود:

۱. تجربه‌ی دینی مانند سایر تجارب بشری مستقیم، تعبیرپذیر و تفسیربردار است؛
۲. در تجربه دینی چون با گذرگاه حقیقت، تماس پیدا می‌کنیم وحدتی غیرقابل تجزیه به وجود می‌آید که فرق متعارفی میان شخص و شیء یا ذهن و خارج وجود ندارد؛
۳. تجربه‌گر در لحظه‌ی حصول تجربه‌ی دینی با خودِ دیگر پیوستگی و یگانگی صمیمانه‌ای پیدا می‌کند، که بر همه چیز احاطه دارد و در آن لحظه شخصیت خارجی تجربه‌گر از میان می‌رود و محتوای تجربه‌ی دینی به‌صورت عینی و خارجی و شبیه معرفت ما به اذهان دیگران است؛
۴. چون تجربه‌ی دینی از نوع احساسِ غیرقابل بیان است، محتوای آن توسط پیامبر یا مرد باطنی قابل بیان نیست امّا تفسیرپذیر و تعبیرپذیر است. بنابراین معرفت‌زاست و در صورت اندیشه‌ای خود را ظاهر می‌کند و چون فکر دارای امتداد، خط سیر و مآلاً هدف است. تجربه‌ی

دینی شبیه ضربه‌ای است که به‌انسان وارد شود امّا ندانیم که چه اتفاقی افتاده است و تنها از این آگاهیم که حادثه‌ای رخ داده و واقعیتی است که در مقابل آن عکس‌العمل نشان داده می‌شود. به همین دلیل دین با احساس شروع می‌شود امّا صرفاً امری احساسی لحاظ نمی‌شود بلکه دائم به مابعدالطبیعه نظر دارد؛

۵. از نظر نحوه ی حصول تجربه‌ی دینی، میان پیامبر و مرد باطنی، تفاوتی نیست و اختلاف در ثمرات تجربه دینی برای آن دو است. که پیامبر سرشار از معانی می‌شود و درصدد تحول تاریخ برمی‌آید برخلاف عارف که پس از تجربه دینی سود چندانی برای بشریت ندارد (همان : ۳۴-۲۳)؛

۶. وحی اتصال با ریشه ی وجود و نوعی غریزه است و طبق استعمال آن در قرآن، برحسب مراحل تکامل درگیاه، حیوان و انسان متفاوت است؛ رشد با آزادی درگیاه، دارای عضو تازه شدن به منظور سازگاری با محیط حیوان و دریافت روشن تازه ازاعماق زندگی انسان همه نماینده‌ی حالات وحی‌اند (همان : ۱۴۵).

ملاحظه می‌شود که اقبال در مشخصه‌ی چهارم و پنجم تجربه‌ی دینی پیامبر را با مرد باطنی (عارف)مقایسه می‌کند. از این‌جا می‌توان دریافت که وحی در نظرگاه وی نوعی تجربه‌ی دینی است. وی بر این باور است که در تجربه‌ی دینی پیامبر با محتوای تجربه ــ که صورت عینی و خارجی دارد - اتحاد پیدا می‌کند. این تجربه معرفت‌زا و قابل انتقال به دیگران است منتها آن چه بیان می‌شود محتوا نیست زیرا محتوا به‌طور بیان درنمی‌آید بلکه تعبیر و تفسیر آن تجربه است که بیان می‌شود. وحی چون نوعی غریزه است. در میان موجودات؛ گیاه، حیوان و انسان با توجه به‌مراتب تکامل آن‌ها به صورت خاصی متبلور می‌شود.

۲.دیدگاه اقبال در باره‌ی خاتمیّت

از میان اصحاب انـدیشه می‌توان گفت اقبال نخستین دانشوری اسـت کـه به‌خاتمیّت نگاه جدید و خاصی داشته و این دیدگاه بعدها کـم و بـیش خاسـتگاه نظریه‌ی نو اندیشان دینی در این مورد شده است. دیدگاه اقبال در مورد خاتمیّت از نظر خاص او در مورد وحی ــ که آن را نوعی غریزه می‌داند – و مذهب تسـنّن او نشأت گرفته و علاوه بر این از فلسفه‌ی غرب و جامعه‌شناسی اگوست کنـت نیـز متأثر شده است.

در این موضوع، اقبال درصدد برآمده؛ تا روح و بصیرتی را که در مفهوم و دستگاه پیامبری و خاتمیّت و ارزش فرهنگی آن نهفته است، آشکار سازد. در نظر او تفاوت تجربه‌ی دینی پیامبر و عارف یا به‌قول او «مرد باطنی» درآثار و نتـایج پس از حصول تجربه و کمیّت آن است؛ که «هر دو به‌آرامـش مـی‌رسـند. ولـی عارف پس از تجربه‌ی اتحادی نمی‌خواهد به زندگی عادی بازگردد و زمـانی هـم که بنا به ضرورت باز می‌گردد فایده‌ی چندانی برای بشریت نـدارد امّـا بـه‌علّـت نیروی روان‌شناسی بیدار شده‌ی پیامبر با فعل خلّاق خود جهان را تکـان مـی‌دهـد. ارزش تجربه‌ی پیامبر را نیز به وسیله‌ی میـزان انسـانیت ایجـاد شـده و جهـان و فـرهنگ و تمـدنی کـه از رسالت او نشأت گرفته، می‌توان آزمود.» (لاهـوری، بی‌تا : ۱۴۴-۱۴۳)

از منظری که اقبال به خاتمیّت نظر افکنده، جهان دارای دو مرحلـه اسـت: جهان قدیم و جهان جدید. جهان قدیم یا خودآگاهی پیامبرانـه؛ در ایـن دوره بـا خودآگاهی پیامبرانه در اندیشه‌ی فردی و انتخاب راه زندگی به وسـیله پیـروی از دستورات آن حضرت، صرفه جویی شده است و آدمی در تحت فرمـان و تلقـین غریزه‌ی وحی و غریزه‌ی شهوت بوده است. در این مرحله چنـد دسـتگاه فلسـفی

انتزاعی هم که بوده، صرفاً از طبقه‌بندی اعتقادات سخن راندند و به‌امور عینی زندگی توجهی نداشتند.

جهان جدید یا جهان عقل برهانی استقرائی؛ در این مرحله عقل و ملکه‌ی نقادی متولد می‌شود و چون این عقل تنها راه تسلط برمحیط و عامل تکامل، پیشرفت است به منظور توسعه‌ی آن باید از رشد، اشکال معرفت سابق؛ خود آگاهی، احتراز شود (همان : ۱۴۶-۱۴۵) و در عوض از منابع جدید شناخت یعنی خود عقل استقرایی، تاریخ و طبیعت ـ که مورد توجه دائمی‌قرآن نیز هست – مدد گرفت. با کاوش در این دو منبع اخیر است که روح اسلام به بهترین صورت آشکار می‌شود. زیرا براساس آیه ۷۲ سوره بنی اسرائیل «آنان که علامات و نشانه‌های زندگی این جهان را نمی‌بینند در برابر حقایق آن جهان نیز کور خواهند بود.»، انسان به هرآن چه عینی است دعوت شده و علاوه بر این براساس تعلیمات قرآن، جهان در اصل خود بالان، نامحدود و قابل افزایش است. به‌همین دو علّت مسلمانان به معارضه با فلسفه ی یونان پرداختند. زیرا این فلسفه صرفاً به‌امور نظری می‌پرداخت و از حقایق عینی که مورد تأکید قرآن است غفلت می‌ورزید. این خود باعث شکست آن شد و بدین‌گونه پایه فرهنگ و تمدن جدید گذاشته شد (همان : ۱۴۸-۱۴۷).

«پس چون به‌مسأله از این لحاظ نظر شود، باید گفت: که چنان می‌نماید که پیغمبر [ع] اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است تا آن‌جا که به‌منبع الهام وی مربوط می‌شود به جهان قدیم تعلق دارد. و آن‌جا که پای روح الهام وحی درکار می‌آید، متعلق به جهان جدید است» (همان : ۱۴۶).

اقبال در ادامه می‌افزاید: «درست است که تجربه‌ی پیامبر پایان پذیرفته است ولی تجربه‌ی باطنی منقطع نشده است. همان‌طورکه قرآن نفس (خود) و آفاق (جهان) را جزء منابع معرفت می‌داند. منتها به‌تجربه‌های باطنی باید نقادانه

نگریست و به‌آن‌ها به‌چشم یک تجربه کاملاً طبیعی نظر داشت. و این امر با تولّد این اعتقاد حاصل می‌شود که حجیّت و اعتبار ادعای داشتن اشخاص به‌پیوستگی با مافوق طبیعت در تاریخ بشری به‌پایان رسیده است» (همان : ۱۴۷).

۳.تحلیل و بررسی

در ارزیابی دیدگاه اقبال در مورد وحی و خاتمیّت، در ابتدا نقد «استاد شهید مطهری» را بیان می‌کنیم سپس آن را بررسی و در ادامه سایر انتقادها را مطرح می‌کنیم.

دریافت «استاد شهید مطهری» ازکلام اقبال در خصوص وحی این بوده که او مطلق وحی و هدایت را براساس استعمال قرآن به‌همه‌ی موجودات تعمیم داده است و در هر موجودی متناسب با خود آن موجود می‌داند امّا بحث وحی نبوت خود موضوع جداگانه‌ای است. از همین رو «استاد شهید مطهری» درکتاب «نبوت» در سال ۱۳۵۰-۱۳۴۶ پس از بیان این سخن اقبال که «این اتصال با ریشه‌ی وجود به‌هیچ وجه مخصوص آدمی‌نیست... .» می‌آورد: « این حرف به نظر من بسیار متین و حرف صحیح و روشن است و موارد استعمال کلمه‌ی وحی در قرآن همین مطلب را تأیید می‌کند ولی بحث ما در مطلق وحی نیست، این‌جا هم که می‌گویند شکل وحی در هر موجودی متناسب با خود آن موجود است، بحث ما در وحی نبوت است که شکلش چه شکلی است....» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۴ : ۴۰۵).

برداشت و قرائت اوّلیه «استاد شهید مطهری» از سخنان اقبال درباره خاتمیّت این بوده است: که وی درصدد بیان فلسفه‌ی ختم نبوت تبلیغی است. استاد با تقسیم نبوت به نبوت تشریعی و تبلیغی معتقد است که بشر پس از دین خاتم با بلوغ فکری و رشد اجتماعی که به‌دست آورده است خود،کار تبلیغ ادامه‌ی

دین را به‌عهده می‌گیرد. در نتیجه او در دو موضع به ستایش و تجلیل از سخنان اقبال پرداخته است.

موضع اوّل در سال۱۳۴۷(هـ.ش.) درکتاب «ختم نبوت» می‌آورد: «در میان دانشمندان عصر ما اقبال لاهوری سخن لطیفی در این موضوع دارد اقبال در فرق نبی و عارف چنین می‌گوید: مرد باطنی نمی‌خواهد پس از آرامش و اطمینانی که با تجربه اتحادی پیدا می‌کند به زندگی عادی بازگردد و زمانی هم که بنا به ضرورت بازمی‌گردد فایده‌ی چندانی برای بشریت ندارد. امّا به‌علّت نیروی روان شناسی بیدار شده‌ی پیامبر با فعل خلّاق خود جهان را تکان می‌دهد. ارزش تجربه‌ی پیامبر را نیز به وسیله‌ی میزان انسانیّت ایجاد شده و جهان و فرهنگ و تمدنی که از رسالت او نشأت گرفته می‌توان آزمود» (همان، ج ۳ : ۱۷۲).

موضع دوّم در سال ۱۳۴۷(هـ.ش.) در مقاله‌ی «ختم نبوّت» یادآور می‌شود: «طلوع و ظهور علم در رسیدن بشر به حدی که خود حافظ و داعی و مبلغ دین آسمانی خود باشد خواه ناخواه به نبوت تبلیغی خاتمه داد. از این روست که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم علمای این امت را هم دوش انبیای بنی اسرائیل یا برتر از آن می‌شمارد. اقبال لاهوری باز هم سخن لطیفی دارد و می‌گوید: پیامبر اسلام میان جهان قدیم و جدید ایستاده.. .» (همان : ۱۷۶)

امّا «استاد شهید مطهری» ده سال بعد (۱۳۵۷-۱۳۵۶) درکتاب «مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی» با امعان نظر و موشکافی متوجّه این مهم می‌شود که اقبال تمایزی میان نبوت تبلیغی و تشریعی نمی‌بیند و تحلیل خود را شامل هر دو می‌داند از همین رو پس از بیان اصول هفت‌گانه فلسفه‌ی ختم نبوت از نظرگاه اقبال آن فلسفه را مخدوش و بسیاری از اصول آن را نادرست می‌شمارد و به‌طرح انتقادهای زیر می‌پردازد (همان، ج ۲ : ۱۹۴-۱۴۸۴):

۱. علّت اصلی اشتباه اقبال ــ که موجب اشتباهات دیگر او نیز شده – نوعی

غریزه خواندن وحی است در حالی که غریزه حالتی نازل‌تر از حس و عقل و صددرصد طبیعی و غیر اکتسابی است امّا وحی، هدایتی مافوق حس و عقل و تا حد زیادی اکتسابی و در درجه‌ی بالای آگاهی است؛

۲. اقبال هم چون جهان غرب از روی اشتباه، علم را جانشین ایمان کرده است. اقبال وحی را نوعی غریزه می‌داند و مدعی است که با شروع بکار عقل وظیفه‌ی غریزه پایان می‌یابد و خاموش می‌شود. در حالی که دو فرض به‌وجود می‌آید: یا عقل که شروع بکار کرده است همان وظیفه غریزه را دنبال می‌کند که در این صورت غریزه مخل عقل نیست و یا مسیری دیگر را دنبال می‌کند که در این صورت نیز به‌طریق اوّلی با پایان غریزه ارتباطی ندارد؛

۳. اگر وحی اختصاص به دوره‌ی غرایز داشته باشد دو ملازمه را به دنبال خواهد داشت: اوّل، این فلسفه، ختم دیانت است نه ختم نبوت و کار وحی اسلامی تنها اعلام پایان دوره‌ی دین وآغاز دوره‌ی عقل است. دوّم، تجارب دینی از درجه‌ی اعتبار ساقط خواهند شد. زیرا اقبال از یک طرف تجربه دینی را یکی از منابع معرفت می‌داند و از طرف دیگر تجربه‌ی باطنی را مربوط به‌دوران کودکی می‌داند.

به نظر می‌رسد عبارت نخستِ انتقاد دوّم برکلام اقبال وارد نباشد. با این توضیح که «استاد شهید مطهری» برآن است که اقبال عقل را جانشین ایمان و دین کرده است در حالی که اقبال این عبارت را هم دارد که «اندیشه‌ی خاتمیّت را نباید به این معنی گرفت که سرنوشت نهایی زندگی، جانشین‌شدن کامل عقل به جای عاطفه است چنین چیزی نه ممکن است، نه مطلوب.» (لاهوری، بی‌تا : ۱۴۷) براساس سایر عبارات اقبال و اعتقاد ایشان به مسأله‌ی اجتهاد، به‌عنوان اصل حرکت در

اسلام و عامل هماهنگی دین ابدی و تغییرات جوامع (نصری، ۱۳۸۳ : ۱۰۸) وی معتقد به«تعلق روح الهام اسلام و برنامه‌ی آن به‌عصر جدید است.» (لاهوری، بی‌تا : ۱۴۶) اقبال برآن بوده اساس زنده‌کردن دوباره‌ی اسلام این است که با شدّت و بدون سازش‌کاری، اصول توحید اختیارشود، همان اصولی که هزار و سیصد سال پیش به اعراب تعلیم داده شد (بکایی، ۱۳۸۰ : ۱۰). وی تنها راه نجات ملّت اسلام را شناخت دوباره خودشان و برگشتن به اسلام حضرت محمّدﷺ می‌داند. (همان : ۴۳)

علاوه بر این سه انتقاد «استاد شهید مطهری» به نظر می رسد ایرادهای زیر نیز بر دیدگاه اقبال در مورد وحی و خاتمیّت وارد است:

۴. اقبال بین معنای واژه وحی که «القای پنهانی سریع» است و همه موجودات را به‌معنای عام دربرمی‌گیرد و معنای کلامی ـ که به‌همان وحی تشریعی است – خلط کرده است. وحی در این‌جا اشتراک لفظی است؛

۵. وی وحی را تجربه‌ی دینی یا تجربه‌ی باطنی شمرده در حالی که بین این دو تفاوت‌های زیادی است از جمله: تجربه دینی یک تجربه‌ی انسانی عادی است. در حالی که وحی مواجه‌ی خاص با خداوند است؛ در تجربه دینی امکان خطا وجود دارد ولی وحی الهی مصون از خطاست؛ محتوای وحی نبوی فراتر از اندیشه‌ی انسانی است، ولی لوازم تجربه‌ی دینی در محدوده‌ی اندیشه‌ی بشری است. بنابراین بین وحی، تجربه دینی معنوی و مکاشفه‌های عرفا تمایزی در نظر گرفته نشده است.

۶. اقبال هرگونه ارتباط با عالم غیب بعد از پیامبر را قابل نقد می‌شمارد و

حجیّت و اعتبار آن‌ها را پایان پذیرفته می‌داند در حالی که این اندیشه با ضرورت امامت و عصمت امامان ناسازگار است(قدردان قراملکی، ۱۳۸۶ : ۳۹۳).

حاصل آن که بر اساس ایراد دوم، سوم و چهارم رهیافت اقبال نسبت به ماهیت وحی و تبیین وی در مورد خاتمیّت دارای انسجام درونی نیست و با توجه به انتقاد اخیر تبیین اقبال درباره‌ی خاتمیّت لوازم باطلی را به‌دنبال دارد. منشاء خطای او تصور نادرست از وحی و به طورکامل متأثر از اندیشمندان غربی تجربه‌ی دینی و غریزه خواندن آن است.

۴.دیدگاه سروش در باره‌ی وحی

سروش وحی را تجربه‌ی دینی می‌داند و تجربه‌ی دینی مواجهه با امر مطلق و متعالی است که در صورت‌های گوناگون ظاهر می‌شود و بیان این تجربه به‌زبان و در قالب مفاهیم عین ورود در عرصه‌ی تفسیر است. تجربه ی دینی دارای مراتب مختلف است از وحی به زنبور عسل داریم تا وحی به‌آدمیان اعم از عارفان و پیامبران و شاعران، این‌ها همه تجربه‌ی دینی‌اند و این تجربه‌های باطنی همه حاجت به تفسیر دارند و در حقیقت هیچ تجربه‌ی خام نداریم. اعتقادات دینی، تجربه‌ها و کشف‌های دینی را تئوریزه می‌کند. تجربه‌های دینی هنگام بیان و عرضه به دیگران با فرهنگ و مفاهیم دینی رایج درمی‌آمیزد. تجربه‌ها دست کم در مقام بیان و عرضه از مخزن تصورات و تصدیقات موجود بهره می‌برند. برای پیراستن آن صورت‌ها و اعتقادات دائماً باید این مخزن مورد بازنگری و ابهام زدایی قرار گیرد. (سروش،۱۳۸۰:۱۳)

مقوّم شخصیت پیامبر تجربه‌ی دینی است. در این تجربه پیامبر چنین می‌بیند که؛ گویی کسی نزد او می‌آید و درگوش و دل او پیام‌ها و فرمان هایی را

می‌خواند و او را مکلّف و موظّف به ابلاغ آن پیام به‌آدمیان می‌کند. همه سرمایه‌ی پیامبر شخصیتش بود، این شخصیت، محل و موجد و قابل و فاعل تجارب دینی وحی بود. یعنی آن اتفاقاتی که می‌افتد تا کشفی برای پیامبر حاصل شود، خود آن کشف و آن پروسه تابع شخصیت پیامبر و متناسب با ظرفیت اوست و آن چه به‌نام وحی با دیگران در میان می‌نهد، جوششی است از آتشفشان وجود مؤید او و قطره‌ای است از دریای دریافت‌هایش (ماهنامه آفتاب، ۱۳۸۰ : ۳۳).

بسطی که در شخصیت او می‌افتاد به بسط تجربه و بالعکس، منتهی می‌شد لذا وحی تابع او بود نه او تابع وحی. او نه تابع جبرئیل، که جبرئیل تابع او بود و ملک را او نازل می‌کرد. بسط تجربه‌ی سابجکتیو[1] نبوی با بسطی بیرونی همراه بود، از یک سو پیمبرتر می‌شد و از سوی دیگر آیین او فربهی بیشتر می‌یافت. داد و ستد پیامبر با بیرون از خود قطعاً در بسط رسالت او و در بسط تجربه‌ی پیامبرانه او تأثیر داشت.

قرآن یک بار و برای همشه بر پیامبر نازل نشد بلکه تدریجاً نازل شده و پا به پای آن هم کمال یافت و شخصیت پیامبر هم شکوفایی و پختگی بیشتری پیدا کرد، همین واقعیت است که کلید فهم ماهیت رسالت نبوی را به دست می‌دهد. حوادث زمانه و رشد شخصیت نبی به آن تکوین تدریجی می‌داد. بنابراین دین پیامبر نیز مجموعه برخوردها و موضع‌گیری‌های تدریجی ـ تاریخی پیامبر است. دین اسلام بسط تاریخی یک تجربه‌ی تدریجی‌الحصول است. شخصیت پیامبر در این‌جا محور است دین حول این شخصیت می‌تند و می‌چرخد و همانا تجربه درونی و بیرونی است که پیامبر از سر می‌گذراند. حوادثی تاریخی که برای پیامبرﷺ اتفاق می‌افتاد همه اموری غیرضروری در تاریخ بودند که رخ دادن و رخ ندادنشان یکسان بود و حالا که رخ داده‌اند در قرآن هم نشانی از آن‌ها

۱- وابسته به‌طرز تفکر شخص، فاعلی subjective.

به چشم می‌خورد پس اسلام در متن این داد و ستدها و زد و خوردها متولد شد و تولد و تکونش تاریخی ـ تدریجی بود.

لبّ کلام آن که پیامبر اسلامﷺ در دو سطح تجربه داشت و اسلام محصول دوگونه تجربه است: تجربه‌ی بیرون دینی و تجربه‌ی درون دینی و به‌مرور زمان پیامبر در هر دو تجربه مجرّب‌تر و لذا دینش فربه‌تر و کامل‌تر شد. در تجربه‌ی برون دینی مدینه ساخت، مدیریت کرد، به‌جنگ رفت، با دشمنان در افتاد، دوستان را پروراند و... . در تجربه درونی هم وحی و رؤیا و الهام و معراج و مراقبه و تفکر داشت و این‌جا هم پخته‌تر و پردستاوردتر شد (سروش، ۱۳۷۸ : ۲۵).

ادعای سروش در مورد وحی دو جنبه دارد: جنبه‌ی اوّل این که قرآن محصول شرایط تاریخی خاصی است که در بستر آن شکل‌گرفته است؛ جنبه‌ی دوّم این‌که قرآن برآمده از ذهن «حضرت محمّدﷺ» و تمام محدودیت‌های بشری اوست. وحی همان الهام است و همان تجربه است که شاعران و عارفان دارند. تنها در سطح بالاتر، وحی را با توجه به استعاره‌ی شعر (به‌طورکلی خلاقیت هنری) می‌توان فهمید، وحی بالاترین درجه‌ی شعر است. شاعر احساس می‌کند که منبعی خارجی به او الهام می‌کند. شاعری درست مانند وحی یک استعداد و قریحه است که بدان وسیله شاعر می‌تواند افق‌های تازه‌ای به روی مردم بگشاید و جهان را از منظری دیگر بنمایاند، وحی«هنرمرموز» است (روزنامه اطلاعات، ۱۳۸۶، ش۲۴۱۵۴).

پیامبر در تولید قرآن نقش محوری دارد و این نقش به‌دو نحو است: اوّل، این که پیامبر درست مانند شاعر احساس می‌کند نیرویی بیرونی او را در اختیار گرفته است. این الهام از نفس الهی پیامبر است که با خداوند اتحاد معنوی پیدا کرده است و این اتحاد به اندازه ی بشریت است؛ دوّم، آن چه پیامبر دریافت می‌کند

مضمون وحی است و چون بالاتر از فهم مردم است باید آن را متناسب با برداشت مردم عرضه کند. لذا این مضمون را صورتی خاص می‌بخشد، این‌جا پیامبر هم‌چون شاعر مفهوم را به‌زبانی که می‌داند منتقل می‌کند. که در این بیان پیامبر نقش مهمی‌دارد. تاریخ زندگی او، کودکی و احولات روحی پیامبر در آن نقش دارند و تمام این‌ها اثر خود را در متن باقی گذاشته‌اند. چون پیامبر به‌زبان زمان خود سخن گفته است و براساس دانش آن زمان سخن رانده است. بنابراین دانش کنونی ما را در اختیار نداشته لذا قرآن خطاپذیر است.

نه در قرآن آمده که خداوند همه‌ی علوم را به پیامبر آموخته نه پیامبر بزرگوار خود چنین ادعایی‌کرده نه‌کسی چنین انتظاری داشته است که از الهیّات و روحانیت گرفته تا طب و ریاضیات و موسیقی و فلکیات، پیامبر همه چیز را بداند. این که مفسران در تفسیر آیات قرآن دست به‌تأویل‌های مختلف زده‌اند خود به ناسازگاری پاره‌ای از ظواهر قرآن با علوم بشری اذعان داشته‌اند و تأویل هم، پناه بردن از علم بشری به‌علم بشری دیگر است. که از این نمونه‌ها می‌توان به‌تأویل «علامه طباطبائی» در تفسیرآیه ۱۰-۱ سوره صافات، تأویل «آیت‌ا... طالقانی» در تفسیرآیه «الذی یتخطبه الشیطان من الجن... .» و... اشاره کرد که همه‌ی این‌گونه آیات از جنس عرضیات است که در رسالت پیامبر و پیام بنیادین دین مدخلیتی ندارد (روزنامه اطلاعات، ش۲۴۱۵۴، ۸۶) .

پیامبر اسلام مدعیاتی داشت. این مدعیات را همه‌ی ما شنیده ایم. هیچ وقت صدق مدعیات پیامبر را از روی ادعای خودش نمی‌توان اثبات کرد. اگر بنا بر تصدیق یا تکذیب باشد، باید به قوانین بیرونی نظرکرد. پیامبر اسلام می‌گفت که من پیامبرم و به‌رسالت خودش هم اطمینان کامل داشت و این اطمینان کامل باعث می شد که در عمل بسیار شجاع باشد... (سروش، ۶۹:۱۳۸۰).

ایشان در این زمینه به«مولوی» استناد می‌کند که قرآن را آیینه‌های ذهن پیامبر معرفی کرده است و سخن مولوی را این چنین تفسیر می‌کند که شخصیت پیامبر، تغییر احوال او و اوقات خوب و بد او همه در قرآن منعکس هستند.

قرآن به یک اندازه به محمّدﷺ و خداوند نسبت دارد و تصویر خدا و محمّدﷺ شبیه تصویر باغبان و درخت است. باغبان بذر می‌کارد و درخت میوه می‌دهد. این میوه همه چیزش از رنگ و عطر و شکل گرفته تا ویتامین‌ها و قندهایش، مدیون و مرهون درختی است که از آن برمی‌آید و البته همه کاشتنش و میوه دادنش به‌اذن الله است. مطابق این تصویر هر میوه ای از هر درختی برنمی‌خیزد. معنای بی‌صورت از خدا و صورت از محمّدﷺ است. آب از خدا و کوزه از محمّدﷺ است. خدایی که بحر وجود خود را در کوزه‌ی کوچک شخصیتی به نام محمّدﷺ می‌ریزد و لذا همه چیز، یکسره محمّدی می‌شود. محمّد عرب است. لذا قرآن هم عربی می‌شود.

مگر حکیمان نگفته‌اند: «کل حادث مسبوق بماده و مده.» حادثه‌ی وحی محمّدی هم در شرائط مادی و تاریخی ویژه ای قابل حدوث بوده است و آن شرائط مدخلیّت تام در شکل دادن به‌آن داشته‌اند و نقش علّت صوری و مادی وحی را بازی کرده‌است.

باید میان جنبه‌ی ذاتی و عرضی دین تفاوت نهاد. جنبه‌ی عرضی دین، آن جنبه‌ای از دین است؛ که به طور تاریخی و فرهنگی شکل گرفته و امروز موضوعیّت ندارد مانند مجازات‌های بدنی. وظیفه مسلمانان امروز این است که پیام گوهری قرآن را به‌گذشت زمان ترجمه کنند(www.Soroush.com).

۵.دیدگاه سروش در باره‌ی خاتمیّت

سروش مسأله‌ی خاتمیّت را در آثار خود به صورت جدی مطرح می‌کند،

امّا توضیح و تبیین‌های نامنسجم و پراکنده‌ای ارائه داده است. با بررسی آثار وی روی کردها و فرضیه‌های زیر در خصوص مفهوم، فلسفه و راز خاتمیّت به‌دست آمده است:

۵-۱. راز خاتمیّت، تفسیر عصری وحی است.

در این تلقی سروش از نظریه‌ی قبض و بسط خود بهره‌گرفته و راز خاتمیّت را این‌گونه بیان کرده است: «وحی پیامبر به‌نحو تفسیرناشده در اختیار مردم قرار گرفته و تفسیرش با مردم است.» (سروش، ۱۴۳:۱۳۷۸) و در بسط تجربه‌ی نبوی نیز آورده است: «پیامبر خاتم‌النّبیین بوده است ولی خاتم‌الشّارحین که نبوده. ما گرچه دین خاتم داریم امّا فهم خاتم نداریم... .» (سروش، ۱۴۸:۱۳۸۲) سروش راز خاتمیّت را جاودانگی وحی می‌داند به‌این صورت که «این تجربه باطنی با نظر به ذوبطون بودن، با توجه به مشکلات عصری، باید عصری فهم‌گردد، فهم عصری دین مشکلات عصری را حل می‌کند، عمده این است که دین (کتاب و سنت) ظرفیت قبول این درک‌های نوین را داشته باشد. متون دین، مدعی ذوبطون بوده‌اند، یعنی تفسیرهای طولی و کمال‌پذیر بسیاری برمی‌دارد.» (سروش، ۷۱:۱۳۷۷) می‌بینید که قول بنده با آن چه مرحوم «اقبال لاهوری» گفته تفاوت دارد ظاهراً ایشان طفولیت بشر را سبب حاجت به‌دین می‌شمارد امّا سخن بنده این است که ما با یک تجربه‌ی باطنی تفسیر نشده روبرو هستیم و آن را مستمراً تفسیر می‌کنیم لذا مستمراً ابر وحی می‌بارد و همان‌طورکه عرب ها مخاطب آن وحی بوده‌اند ما هم مورد خطاب وحی قرار داریم. گویی پیامبر امروز مبعوث شده‌اند. پس به این معنا باید گفت «دوام یافتن وحی»راز خاتمیّت است (همان : ۷۸-۷۷).

۵-۲. خاتمیت به‌معنای رهایی از تمامی عوامل مافوق و مادون عقل است.

در این رویکرد سروش از مثال‌های «اقبال لاهوری» در مورد خاتمیّت قرائت خاصی به‌میان آورده است. ایشان در بیان نظر «اقبال» و در دفاع از آن دو نوع استغنا را مطرح می‌کند؛ استغنای محمود و استغنای مذموم. وی رابطه‌ی معلم و شاگرد و رابطه‌ی طبیب و بیمار را از نوع اوّل و استغنای امت از نبی را نیز از همین طیف می‌داند (سروش، ۱۳۷۶ : ۴۱۰ و سروش، ۱۱۹:۱۳۸۲).

سروش خاتمیّت را به‌آزادی عقل از تمامی‌عوامل، اعم از مافوق و مادون معطوف می‌کند: «با ختم نبوت، عقل نهایت آزادی را پیدا می‌کند؛ آزادبودن، یعنی آزاد بودن عقل از عوامل مافوق و مادون عقل، نبوت به‌منزله امری مافوق عقل می‌آید تا با پیام‌ها و تکالیف خود آدمی‌را از عوامل پست و مادون عقل رها سازد. آن گاه با خاتمیّت خویش، عامل مافوق را برمی‌دارد و طناب گهواره عقل را از دو سو می‌گشاید و طفل عقل را که اینک بالغ و چالاک شده آزاد می‌گذارد تا با پای خود برخیزد (سروش، ۱۳۱،۱۳۴،۱۴۱:۱۳۸۲).

۵-۳. رکن رکین خاتمیت، حق‌بودن دین وحق‌شناس‌بودن مردم است.

در این رهیافت سروش دو ویژگی را علّت جاودانگی دین و راز خاتمیّت می‌داند: ۱. حق بودن خود دین؛ ۲. حق‌شناس‌بودن مردم. «خاتمیّت به هرمعنا باشد، دو لازمه دارد: لازمه‌ی رکن نخست، این که خود دین واجد ویژگی‌هایی باشد، که آن را ماندنی کند.آن هم ماندگاری جاودانه، دیگر این‌که در آدمیان تحولی پدید آمده باشد که دین را بتواند صیانت کند و از آسیب و آفت تحریف و زوال مصون دارند. شرط ماندگاری هر نعمتی این است که هم خود نعمت ماندگار باشد و هم مهمانانی که بر سر سفره نعمت نشسته‌اند؛ قدرشناس و حق‌گذار باشند. دین

هـم به‌منزله‌ی یـک نعمت عزیز چنین است. مـاندن جاودانـه‌ی دیـن درگـروی حق‌بودن خود دین و حق‌طلب و حق‌شناس‌بودن مردم است و ایـن رکـنِ رکـین خاتمیّت و جاودانگی دین است.» (سروش، ۱۳۷۶ : ۳۷۷)

۵-۴. عصر خاتمیت عصر بسط بیرونی و درونی پیامبر است.

در این فرضیه سروش برآن است که دین به منبع بسط تجربـه‌ی درونـی و بیرونی پیامبر بسط می‌یابد. خاتمیّت مقتضی ختم حضور نبی در عرضه‌ی دینـداری نیست و این حضور به دلیل طراوات تجربه‌های دینی تـأمین مـی‌شـود (سـروش، ۱۳۸۲ : هفت). وی در توضیح این روی کرد می‌نویسد «اینک در غیبت پیامبر هم باید تجربه‌های درونی و بیرونـی پیـامبران بسـط یابنـد و برغنـا و فربهـی دیـن بیفزایند ... اگر «حسبنا کتاب الله» درست نیست، «حسبنا معـراج النبـی و تجربـه النبی» هم درست نیست. امروز دوران مأموریت نبوی پایان یافته است امّـا مجـال برای بسط تجربه نبوی باز است، اقتدا به‌آن بزرگوار ایجاب می‌کند، تجارب باطنی و اجتماعی و سیاسی وی را ادامه دهیم.» (همان : ۲۷)

سروش از این تجربه‌های باطنی با عنوان «وحیِ نو» یاد می‌کند؛ که راه حل مشکلات هر عصری است. «امروز هم دینـداری بایـد بـه تجربـه‌ای بـرای حـل مشکلات و اقناع دل‌ها وگشودن‌گره‌ها و بازکردن افق‌ها بدل شود. گـویی از نـو وحی می‌رسد وگویی از نو واقعیـت در تجربـه و درک دینـی منظـور و ملحـوظ می‌شود.» (همان : ۲۸)

سروش عـلاوه بـر تعمیم بسط تجربه به همه، بـر دسـته‌هـای خـاص نیـز تأکید دارد:

«متفکران، آفرینشگران، فرهنگ سازان و شاعران همه می‌توانند در حـوزه فـرهنگی اسلامی به‌حیات ایـن هویتی کـه تدریجاً ساخته شد، خـدمت کننـد و

به تکامل و فربهی آن بیفزایند و دین خود را نسبت به‌این دین مقدس ادا کند.» (دباغ، ۱۵۵:۱۳۸۴)

۵-۵. در عصر خاتمیّت تنها ملاک اعتبار فهم دینی عقل جمعی است.

در تلقی دیگر سروش مدعی شده است که با خاتمیّت صدق و حجت هرفهم دینی از اعتبار ساقط است. باید صحت و اعتبار هر فهم دینی را با عقل جمعی سنجید. هرچند آن سخن از امام معصوم باشد. این تجارب فقط برای خود فرد کفایت می‌کند و حجت است. وی با ذکر عبارت «اقبال لاهوری» که «ما چون به‌خاتمیّت قائلیم آزادترین مردم روی زمین هستیم.» می‌افزاید«... با ختم نبوت عقل نهایت آزادی را پیدا می‌کند و شخصیت هیچ‌کس حاجب دلائل عقلی و تجربی و قانونی نمی‌شود.» (سروش، ۱۳۷:۱۳۸۲، ۱۳۸)

وی خاتمیّت را صفت پیامبری می‌داند نه دین. وی مدعی است که خاتمیّت به‌معنای رفع حاجت از بازآموزی و استغنای محمود از آن است نه رفع حاجت از اصل دیانت (همان : ۱۱۹، ۱۱۸). سروش خصوصیت شخصیت حقیقی پیامبر چون ارتباط با غیب، رازدانی، صفات نیکویی مانند انقلابی‌بودن، شجاعت، رئوف‌بودن را از خصلت ولایت یا به‌تغییر وی از حجت‌بودن نفس شخصیت پیامبر تفکیک می‌کند و معتقد است که: تنها خصلت ولایت پایان یافته است، که لازمه‌ی آن تشریع احکام و خطابات آمرانه است. سخن و عقل و تجربه دینی احدی تکلیف‌زا و حجت نخواهد بود:

«این عنصر ولایت است، ولایت به‌معنای این است که: شخصیت شخص سخنگو حجّت سخن و فرمان او باشد و این همان چیزی است که با خاتمیّت مطلق ختم شده است.» (همان :۱۳۳،۱۳۲)

شیعیان با معرفی امامان اهل بیت به نیکی براین نکته ی فاخر انگشت

تصویب نهادند که: راه تجربه‌های مستقل و معتمد دینی حتی پس از پیامبر بسته نیست و اولیای بسیاری می‌توانند به ظهور برسند.که تجربه ی شان و مکاشفاتشان برغنای ذخیره دین بیفزاید. لکن این بسط تنها در شئون حقیقتی آن‌ها رخ می‌دهد. و تعمیم و تسرّی آن به شخصیت حقوقی وی به‌حکم خاتمیّت روا نیست. ما در اسلام غیر ازپیامبر هیچ‌شخصیتی نداریم که انکار مأموریتش یا شخصیت حقوقی‌اش موجب کفر شود (دباغ، ۱۳۸۴ : ۱۵۴).

۶.تحلیل و بررسی

روی‌آورد سروش در مورد مفهوم وحی نادرست و منشاء آن خلط معنای وحی تشریعی و وحی تکوینی است و در مورد ماهیت وحی که در باور وی تجربه‌ی دینی و ذهن وشخصیت پیامبرﷺ و شرایط تاریخی نقش اساسی در شکل‌گیری آن داشته است، به‌دلیل نا سازگاری درونی، لوازم باطل آن و به علّت مغایرتش با رهیافت قرآن، باطل است و در واقع اشاعه وحی مسیحی به جای وحی اسلامی است.

در خصوص دیدگاه سروش درباره‌ی خاتمیّت اشکال‌های زیر به‌ترتیب وجود دارد:

۱. در تلقی اوّل، وی وحی را تجربه‌ی دینی می‌داندکه این ادعا در تحلیل و بررسی دیدگاه اقبال ارزیابی شد. اما این سخن که: وحی به‌صورت تفسیر نشده به‌مردم می‌رسد، نیز محل تأمل است؛ دراین صورت تجربه‌ی نبوی یک تجربه‌ی تکرارپذیر است. بر همین اساس اکتسابی خواهد بود؛ و بر محور اکتسابی‌بودن امری خطا بردار است. که در نتیجه، وحی امری عرفی، غیرمقدس و در نهایت ناقص خواهد شد. تعبیرپذیری و تفسیرپذیری براساس فهم عصری و شرایط،

امکان‌پذیر است و برهمین مبنا هم در تجربه و هم در تعبیر امکان خطا و انحراف وجود دارد و علاوه‌براین، احتمال وحی جدید با تعابیر جدید که ناقض خاتمیّت است به‌وجود خواهد آمد. در صورتی که براساس خاتمیّت، وحی همه ی آن چه برای سعادت بشر لازم است در خود دارد و بشر دوران خاتمیّت نیز از نظر رشد فکری توانایی بهره‌برداری از آن را دارند؛

۲. در رویکرد دوّم، او استغنای امت از نبی را چون استغنای بیمار از طبیب و دارو، محمود می‌شمارد! و خاتمیّت را آزادی عقل از همه‌ی عوامل مافوق و عوامل مادون می‌شناسد و به‌بیان دیگر در نهایت آزادی می‌داند. پذیرش هدایت وحیانی براساس تعقل است و بلوغ عقل به معنای بی‌نیازی از وحی نیست بلکه به‌معنای قدرت یافتن برکشف حقایق وحیانی است هرچند عقل، پیامبر درونی است ولی همواره نیازمند نور افشانی پیامبران بیرونی است. (نهج البلاغه خطبه، ۱۴۴) نیاز به‌پیام انبیاء نمی‌تواند چون نیاز بیمار به‌طبیب باشد زیرا جنبه‌هایی وجود دارد که برجاودانگی اسلام دلالت دارد. پیامبر طبیب روح انسان‌هاست و افراد همواره در معرض بیماری اخلاقی قرار داشته‌اند. بنابراین سخن از نفی رابطه‌ی بیمار با طبیب صحیح نیست. (نهج البلاغه خطبه ،۱۰۸)

۳. در فرضیه‌ی سوم، سروش حق‌بودن دین و حق‌شناس‌بودن مردم را به‌عنوان ملزوم خاتمیّت معرفی می کند و در جزئیات آن وارد نمی‌شود. حق‌بودن دین نمی‌تواند دلیل خاتمیّت باشد، زیرا ادیان قبل از اسلام همه حق بودند امّا تحریف شدند. حتی اگر پیروان آن‌ها نیز آن را از تحریف مصون می‌داشتند، نمی‌توانستند ماندگار باشند زیرا برای انسان‌های آن

زمان وضع شده بودند و نمی‌توانست جواب‌گوی مشکلات عصرهای بعد باشند؛

۴. در رهیافت چهارم، ایشان معتقد است که در عصر خاتمیّت باید تجربه‌ی نبوی را بسط داد و برغنا و فربهی آن افزود. وحی تجربه‌ی دینی نیست و مقصود سروش از بسط و تکامل، معلوم نیست. آیا منظور او مهارت‌های عملی است یا شکوفایی شخصیت و یا منظور او غنای نظری است؟ مشخص نشده مقصود هرسه است یا یکی؟ اگر هرسه مدنظر باشد، موارد نقض فراوانی دارد. مثلاً تجاربی وجود دارد که شخصِ تجربه‌گر در حین تجربه، زوال می‌یابد و یا بسیاری تجارب وجود دارد، که پیشرفت تجربه‌گر پس از مدتی متوقف می‌شود. بنابراین این ادعایی کلان است و شاید بتوان آن را تمثیل دانست نه استدلال.

تعبیر «تکامل» «غنا» و «فربهی» بر این مسأله دلالت خواهد داشت که تجربه‌ی دیگران در عرض و هم ارز تجربه‌ی پیامبر و از همان سنخ است که این مسأله مردود و معارض با قرآن است.

۵. در تفسیر پنجم سروش از خاتمیّت مدعی است که در عصرخاتم هیچ فهمی حتی سخنان و تشریع امامان پذیرفته نیست و ملاک صحت و سقم فهم‌ها، عقلانیت جمعی است.

در این ادعا سروش به‌صراحت ولایت امامان و ادله و احادیثی که در اثبات آن‌هاست، انکار می‌کند. پذیرش هدایت وحیانی براساس تعقل است و بلوغ عقل به‌معنای قدرت یافتن بر کشف حقایق وحیانی است و بشر برای رسیدن به‌کمال نمی‌تواند فقط به‌عقل بسنده کند زیرا عقل نارسایی و محدودیت دارد.

دستاورد این ارزیابی این‌که روی‌کردهایی که سروش نسبت به‌تبیین

خـاتمیّت داشته، عـلاوه بر این‌که هریک به‌تنهایی دارای انسجام درونـی نیسـتند غـالباً یک دیگر را نقض می‌کنند. وی در فرضیه‌های اوّل و چهارم قائل بـه‌وحـی جدید است. در فرضیه اوّل معتقد است که هر روز ابرِ وحیِ جدید مـی‌بـارد و در فـرضیه‌ی چهـارم قائل به‌بسط آن است. ولی در فرضیه دوّم و سوّم و پنجم قائـل به انقطاع وحی است. بنابراین تبیین سروش در مورد مسأله‌ی خاتمیت به دلیل عدم انسجام و لوازم باطل آن پذیرفته نیست.

۷.مواضع اشتراک

۱- وحی تجـربه‌ی دینی و مواجهه با امر متعالی اسـت و فقـط مخصـوص پیامبر نیست. سروش وحی را شـامل وحـی بـه‌زنبـور عسـل و وحـی بـــه‌آدمیـــان اعـــم از پیـــامبران، عارفـــان و شـــاعران مـــی دانـــد (سروش، ۱۳۸۰ : ۱۳) و اقبال با بیان این‌که تفاوت تجربه‌ی دینی پیامبر وتجربه‌ی باطنی عارف درآثار و نتـایج آن‌هـاست وحـی را تجـــربه‌ی دینی می‌شمارد (لاهوری، بی‌تا : ۲۴-۲۳). وحی دارای معنای عامی است که همه‌ی موجودات را در برمی‌گیرد و مخصوص رسـول اکـرمﷺ نیست. اقـبـال تجـربه‌ی مـرد بـاطـنـی را وحـی می‌دانـد (لاهـوری، بی‌تا : ۲۴-۲۳) و سروش با همین مبنا به‌عنوان مصادیق تجربه‌های دینی تجربه‌های متفکران، آفرینشگران، فرهنگ‌سازان و شاعران را ذکرکرده است (دباغ، ۱۳۸۴ : ۱۵۵).

۲- اقبال باور دارد کـه بعـد از ظهـور خـاتم از ابـزار عقـل نقـادی بایـد بهره گرفت و به خود وحی نیازی نیست برای هدایت بشر بهـره‌هـایی که انسان‌ها ازتعالیم پیامبران برده‌اند کافی است لازم نیست به‌آموزه‌های دینی مراجعه داشت(لاهوری، بی‌تا : ۱۴۶-۱۴۵). سروش نیز براین بـاور

است که عقل به مرحله‌ای رسیده که می‌تواند انسان را در ادامه مسیر به‌سوی کمال راهنمایی کند و عقل انسان را کفایت می‌کند و نیاز بشر به وحی بعد از خاتمیت بسان بی‌نیازی بیمار وشاگرد به‌ترتیب به طبیب و معلم است و عقل در این عصر در نهایت آزادی از عوامل مافوق و مادون خود است (سروش، ۱۳۷۶ : ۴۱۰).

۳- در نگاه اقبال به خاتمیت حجیّت و اعتبار فهم همه‌ی انسان‌ها از اعتبار ساقط می‌شود این ادعا فهم امامان را نیز دربرمی‌گیرد (لاهوری، بی‌تا : ۱۴۷). سروش نیز امامان را فقط به‌عنوان کسانی معرفی می‌کند که شیعیان آن را به‌عنوان بسط دهنده‌ی تجربه‌ی نبوی شمرده‌اند و برآن است که نباید شخصیت حقوقی آن‌ها را در نظر داشت (دباغ، ۱۳۸۴ : ۱۵۴).

۴- وحی پیامبر در عصر کنونی باید متناسب با نیازهای امروزی برداشت، تفسیر وتعبیر شود، به‌اصطلاح باید متناسب با مشکلات عصری، عصری فهم گردد (لاهوری، بی‌تا : ۲۴-۲۳ و سروش، ۱۳۷۸ : ۱۴۳).

۵- اقبال قائل به امکان فهم های متعدد از دین است که این مسأله را به‌صورت سربسته مطرح کرده (لاهوری، بی‌تا : ۲۴-۲۳) و سروش به‌تفصیل به‌بحث قرائت‌های مختلف از دین به‌تعداد انسان‌ها پرداخته است (سروش، ۱۳۸۲ : ۱۴۸).

۸.مواضع اختلاف

۱- اقبال از میان تجربه‌های درونی فقط تجربه‌ی باطنی عارف را مصداق تجربه ی دینی شمرده است (لاهوری، بی‌تا : ۲۴-۲۳). ولی سروش تجربه‌های دینی همه‌ی مردم را معتبر پنداشته و تجربه‌های متفکران،

آفرینش گران را به‌عنوان نمونه‌های برجسته‌ی آن یادآور شده و بـراین عقیده است که همه می‌توانند تجربه نبوی را در عرصه‌هـای اجتمـاعی، فرهنگی و ... بسط دهند (سروش، ۱۳۸۲ : ۲۷).

۲- سروش در تقسیم جهان به قدیم و جدید در عصر جدید برعقـل جمعـی به‌عنوان منبع شناخت تأکیـد دارد (سـروش، ۱۳۸۲ : ۱۳۸-۱۳۷). ولـی اقبال علاوه بر تأکید بر علم و عقل برمنابعی چون تاریخ وطبیعـت نیـز اصرار دارد (لاهوری، بی‌تا : ۱۴۸-۱۴۷).

۳- اقبال معتقد است که باید به تجربه‌های باطنی با نگاه کاملاً طبیعـی نظـر داشت و با نگرشی نقادانه با آن‌ها مواجه شد و ابزار سنجش این نگـرش میزان انسانیت ایجاد شده است (لاهوری، بی‌تا : ۱۴۴-۱۴۳). ولی سروش برای ارزیابی تجربه‌ها ملاک را مراجعه به قوانین و عقل جمعی می‌دانـد (سروش، ۱۳۸۲ : ۱۳۸-۱۳۷).

۴- اقبال وحی را غریزه می‌نامد (لاهوری، بی‌تا : ۱۴۶-۱۴۶). ولی سروش از تصریح به‌غریزه‌بودن وحی خودداری ورزیده اسـت، هرچنـد وحـی را به‌عنوان الهام به‌همه‌ی موجودات تعمیم داده‌است (سروش، ۱۳۸۲ : ۱۳).

۵- سروش راز خاتمیت را حـق‌بـودن دین و حق‌شناس‌بودن مردم برشمرده (سروش، ۱۳۷۶ : ۳۷۷) ولی با توجه به ظاهر برخی عبارت اقبـال، راز خاتمیت را طفولیت بشر ذکرکرده است (لاهوری، بی‌تا : ۱۴۶-۱۴۵).

۶- از نظـر سروش شخص می‌تـوانـد بـا بسط تجربه نبوی به مقـامی نائـل شـود کـه به‌آیین دیگـر درآیـد ولـی لازم نیست تغییر دین خـویش را اعـلام عمومـی کنـد (سـروش، ۱۳۸۰ : ۷۳). امـا اقبـال از مراتـب عـالـی تجربه ی دینـی (تجربـه بـاطنی عـارف) سـخن رانـده اسـت (لاهوری، بی‌تا : ۲۴-۲۴).

∇جدول موارد وفاق و خلاف دیدگاه سروش و اقبال درباره‌ی خاتمیّت

موارد وفاق	موارد خلاف	
	سروش	اقبال
۱- وحی تجربه‌ی دینی و مواجهه با امر متعالی است و فقط مخصوص پیامبر نیست. انسان می‌تواند به عالی‌ترین‌مرتبه‌ی تجربه ی دینی نائل شود.	۱- تجربه ی دینی فراگیر است. تجربه‌های متفکران وآفرینش- گران نمونه‌های برجسته‌ی از آن است.	۱- از میان تجربه‌های درونی فقط تجربه‌ی باطنی عارف مصداق تجربه ی دینی است.
۲- در عصر خاتمیّت بهره‌هایی که انسان‌ها از تعالیم پیامبران برده‌اند برای هدایت بشرکافی است. لازم نیست به‌آموزه‌های دینی مراجعه داشت. عقل به مرحله‌ای رسیده که می‌تواند انسان را در ادامه مسیر به سوی- کمال راهنمایی کند.	۲- ملاک ارزیابی تجربه‌ها مراجعه به قوانین و عقل جمعی است.	۲- ابزار سنجش تجربه‌ی دینی میزان انسانیّت ایجاد شده است.
۳- خاتمیت حجیّت و اعتبار فهم همه‌ی انسان‌ها حتی امامان را از اعتبار ساقط می- کند. امامان تنها بسط‌دهنده ی تجربه‌ی نبوی- اند.	۳- در عصر جدید عقل جمعی منبع مهم شناخت است.	۳- در عصر جدید علاوه- بر علم و عقل تاریخ و طبیعت نیز جز منابع شناخت‌اند.
۴- سروش و اقبال به ترتیب مرتبه‌ی وحی مخصوص پیامبر را به الهام و غریزه تنزّل می‌دهند.	۴- راز خاتمیت حق بودن دین و حق شناس بودن مردم است.	۴- از ظاهر برخی عبارت اقبال راز خاتمیت طفولیت بشر به‌دست می‌آید.

نتیجه

پس از استقصایی که در مورد مواضع وفاق و خلاف سروش و اقبال درباره‌ی فلسفه ی خاتمیّت داشتیم حال باید دید که چرا به‌ترتیب چنین اشتراک‌ها و اختلاف هایی حاصل شده است؟

اقبال با پیروی از شلایر ماخر و ویلیام جیمز وحی را تجربه دینی می‌داند و سروش نیز متأثر از اقبال، ماخر و جیمز وحی را همان تجربه‌ی دینی شمرده است. علّت این که سروش و اقبال عقل بشر را برای هدایت کافی می‌دانند، در این مبنا

ریشه دارد که در نگاه آن‌ها قرآن بیان پیامبر از وحی است و اصل قرآن در دسترس بشر نیست. این مسأله ناشی از تأثر آن‌ها از رهیافت عصر پست مدرن در زمینی‌کردن دین است. اقبال به‌سبب پیروی از مذهب تسنّن اعتبار همه فهم‌ها را بعد از خاتمیّت از درجه‌ی اعتبار ساقط می‌داند وی موضوع امکان فهم‌های متعدد از دین را به‌صورت کلی مطرح کرده و سروش نیز با بهره‌گیری از اقبال و اندیشه ی اصحاب هرمنوتیک به‌ویژه گادامر و با روی کردی معرفت شناختی مسأله‌ی قرائت‌های مختلف از دین را بیان کرده است.

این که سروش عقل جمعی را تنها منبع شناخت در عصر حاضر برمی‌شمارد به‌علّت تعلق خاطر او - به‌اذعان خود وی - به‌یکی از پارادایم‌های حاکم براندیشه‌ی غرب یعنی رئالیسم انتقادی است. اقبال با استمداد از دیدگاه اگوست کنت در مورد مراحل سه‌گانه‌ی تکوین بشر وحی را غریزه محسوب کرده و راز خاتمیّت را طفولیت بشر پنداشته است. سروش براین باورداشت است که با بسط تجربه‌ی دینی می‌توان به‌آیین دیگر درآمد. این روی آمد به‌علّت گرایش‌های صوفیانه‌ی وی است. سروش راز خاتمیت را حق‌شناس‌بودن مردم می‌داند این لازمه‌ی تجربه‌ی دینی دانستن وحی و قابلیّت بسط آن در حوزه‌های مختلف اجتماعی و فرهنگی توسط مردم در نگاه ایشان است. اقبال با مقایسه‌ی تجربه‌ی باطنی عارف با تجربه ی دینی پیامبر وحی را تجربه‌ی دینی انگاشته، سروش علاوه بر این که این مسأله‌ی را پذیرفته تحت تأثیر معنای وحی در مسیحیت و جهان غرب تجربه ی دینی را به همه ی انسان‌ها تعمیم داده است.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم، ترجمه محمّد مهدی فولادوند.
۲. نهج البلاغه، سید رضی، ترجمه محمّد دشتی.

۳. ایازی، محمّد علی، (۱۳۷۸)، قرآن و فرهنگ زمانه، چاپ اوّل، کتاب مبین، رشت.
۴. باقری اصل، حیدر، (۱۳۸۴)، نقد و بررسی نظریه‌های وحی، چاپ چهارم، یاس نبی، تبریز.
۵. بکایی، حسین، (۱۳۸۰)، اقبال، چاپ اوّل، سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش و دفتر انتشارات کمک آموزشی، تهران.
۶. بیدهندی، محمد و ابوذر نوروزی، (۱۳۹۰)، کثرت‌گرایی دینی از نگاه نواندیشان مسلمان معاصر، چاپ اول، بهشتیان، اصفهان.
۷. جمعی از نویسندگان زیر نظر محمود فتحعلی، (۱۳۸۴)، انسان، راه و راهنما شناسی، چاپ اوّل، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، قم.
۸. جیمز، ویلیام، (۱۳۷۲)، دین و روان، ترجمه مهدی قائنی، چاپ اوّل، آموزش انقلاب اسلامی، تهران.
۹. حسینی، موسی، «وحیانی‌بودن الفاظ قرآن»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۲۱ و ۲۲ بهار و تابستان، ۱۳۷۹.
۱۰. دباغ، سروش، (۱۳۸۴)، آیین درآینه، (مروری بر آراء دین شناسانه عبدالکریم سروش). چاپ اوّل، صراط، تهران.
۱۱. ساجدی، ابوالفضل، (۱۳۸۳)، زبان دین و قرآن، چاپ اوّل، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، قم.
۱۲. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۶)، مدارا و مدیریت، چاپ اوّل، صراط، تهران.
۱۳. ---------- ، (۱۳۸۰)، صراط‌های مستقیم، چاپ اوّل، صراط، تهران.
۱۴. ---------- ، (۱۳۸۲)، بسط تجربه نبوی، چاپ دوّم، صراط، تهران.

۱۵. ---------- ، (۱۳۸۷)، فربه‌تر از ایدئولوژی، چاپ پنجم، صراط، تهران.
۱۶. ---------- ، « اسلام، وحی و نبوت»، ش ۱۵، ماهنامه آفتاب، زمستان، ۱۳۸۰.
۱۷. سعیدی روشن، محمّد باقر، (۱۳۷۵)، تحلیل وحی از نگاه اسلام و مسیحیت، چاپ اوّل، اندیشه، تهران.
۱۸. سعیدی، جعفر، (۱۳۸۰)، دکتر علی شریعتی از دیدگاه شخصیت‌ها، چاپ اوّل، سآیه، تهران.
۱۹. طباطبائی، محمّدحسین، (۱۳۷۰)، تفسیرالمیزان، ج ۲، ۳، ۵، ۱۸، ترجمه محمّد باقر موسوی همدانی، چاپ اوّل، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۲۰. قائمی‌نیا، علیرضا، «بسط ناپذیری تجربه دینی»، رواق‌اندیشه، شماره ۵،۱۳۸۰.
۲۱. قدردان قراملکی، محمّد حسن، (۱۳۸۶)،آیین خاتم، چاپ اوّل، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۲۲. کلانتری، ابراهیم، «وحیانی‌بودن الفاظ قرآن»، بینات، شماره ۳۵، پاییز، ۱۳۸۱.
۲۳. لاهوری، اقبال، (۱۳۴۹)، سیرفلسفه در ایران، چاپ اوّل، موسسه فرهنگی منطقه‌ای، تهران
۲۴. ---------- ، (بی‌تا)، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، کتاب پایا، تهران.
۲۵. محمدرضایی، محمد، (۱۳۹۰) ،کلام جدید با رویکردی تطبیقی، چاپ اول، دفتر نشر معارف،قم.
۲۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷) ، مجموعه آثار ، ج۲، ۳، ۴، چاپ هفتم،

صدرا، تهران.
۲۷. معروف، محمّد، (۱۳۸۲)، اقبال و اندیشه‌های دینی معاصر غرب، ترجمه محمّد بقایی، چاپ اوّل، قصیده سرا، تهران.
۲۸. نصری، عبدا...، (۱۳۸۱)، راز متن (هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین)، چاپ اوّل، آفتاب توسعه، تهران.
۲۹. ---------، (۱۳۸۳)، انتظار بشر از دین، چاپ سوم، موسسه دانش و اندیشه معاصر، تهران.
۳۰. واعظی، احمد، (۱۳۸۰)، درآمدی برهرمنوتیک، چاپ اوّل، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
-www.soroush.com

بخش سوّم

مسألهٔ شر و راه حل های آن

بررسی تطبیقی مسأله‌ی شر در فلسفه‌ی ملاصدرا و لایب نیتس

مقدمه

مسأله‌ی معروف شر از مسائل مهم کلامی - فلسفی است که غالب ادیان به‌آن توجه داشته‌اند و از دیرباز نیز میان فلاسفه‌ی اسلامی و غرب مطرح بوده است اما بار دیگر فیلسوفان جدید به‌ویژه فیلسوفان دین با اهتمامی بیشتر و با نگاهی نو به این موضوع پرداخته‌اند. اهمیت این مهم تا بدانجاست که در مغرب زمین از یک‌سو بسیاری از ملحدان برآنندکه مسأله‌ی شر ایمان دینی را به مخاطره می‌افکند و نقدی عقلانی به‌اعتقاد خداست و بعضی آن را پناهگاه الحاد خوانده‌اند (پترسون و دیگران، ۱۷۷:۱۳۷۶). از این دسته می‌توان به‌جان. ال. مکی و ویلیام رو اشاره کرد؛ مکی معتقد است تحلیل شر با صفات کمال خداوند؛ علم، قدرت و اراده ناسازگار است و رو برآن است که شر قرینه‌ای بزرگ علیه خداوند است (پلانتینجا، ۱۳۷۶ : ۴۴) و از سوی دیگر اندیشمندانی چون پلانتینجا ضمن رد ناسازگاری با تأکید براختیار انسان درصدد اثبات سازگاری میان وجود شر و وجود خداوند برآمده‌اند (پلانتینجا و دیگران، ۱۳۸۴ : ۱۷۳). راه‌حل‌های گوناگونی برای حل مسأله‌ی شر ارائه شده است. این رویارویی نشان می‌دهد که دین‌داران طیف گسترده‌ای از راه‌حل‌ها را در اختیار دارند و منتقدان نیز از امکانات گوناگونی برای نقد برخودارند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶ : ۲۱۱). چون مسأله‌ی

شر ناظر به‌یکی از بنیادی‌ترین اصل ادیان الهی یعنی اثبات و نفی وجود خداوند و تحدید صفات اوست، از جایگاه برجسته‌ای برخوردار است. حل معضل شر علاوه برآثار شایسته‌ای که در توحید نظری دارد در توحید عملی نیز مقام رضا را برای انسان فراهم می‌آورد (جوادی آملی، ۱۳۷۷ : ۴۹۱، ۴۹۲). در غرب سابقه‌ی این بحث به‌سقراط، افلاطون و ارسطو می‌رسد و در عصر جدید بیش از همه حکیم الهی لایب نیتس[۱] (۱۶۴۴-۱۷۱۶م) با روی‌کردی سنتی و نو در این باره بحث کرده است (خرمشاهی، ۲۵:۱۳۶۳). در شرق نیز ملاصدرا با دنباله‌روی از ابن سینا و با روی کردی سنتی دیدگاه خود را بیان داشته‌اند. هدف این نوشتار آن است که مسأله‌ی شر و راه‌حل های آن را از منظر صدرا و لایب نیتس در حد توان خود به‌تصویر بکشد.

طرح مسأله

برای اندیشمندان سنتی و اندیش وران معاصر با تأمل درباره دشواره‌ی شر دوگونه پرسش متفاوت مطرح شده است؛ اندیشمندان سنتی پاسخ به‌پرسش‌های زیر را وجه همت خویش ساخته‌اند؛ انواع شرها از نقص‌ها و ناکامی‌ها و ناخواستی‌ها و رنج‌ها و تأثیرها را درکار و بار جهان و بیشتر در حوزه‌ی حیات بشر می‌بینیم؛ درد و رنج، مرگ و مرض، جهل و جنایت، ظلم و زور، سل، سیل و سرطان، اضطراب و افسردگی، انواع شداید و ناملایمات، فنا و نیستی‌ها، کمبودها و مظالم فردی و اجتماعی و مفاسد اخلاقی، منشاء این کژی‌ها و کاستی‌ها و درد و رنج‌ها کیست؟ چرا شر در جهان هست؟ اندیش وران معاصر با تأمل در مورد معضل شر پاسخ به‌پرسش‌های زیر را جویا شده‌اند: آیا وجود شر با خداوند واجد

۱- G.W.Leibniz

کمال مطلق سازگار است؟ وجود شر با وجود خداوند خیرخواه مطلق، عالم مطلق و قادر مطلق جمع می‌شود؟ برای باور به وجود شر و اعتقاد به نظام احسن و بهترین جهان ممکن چه تبیینی می‌توان ارائه داد؟ هدف این نوشتار آن است که پاسخ پرسش‌های یاد شده به ویژه پرسش‌های اندیش‌وران معاصر را از نظر ملاصدرا و لایب نیتس در حد توانایی خود به‌جستار بپردازد.

۱. فلسفه‌ی ملاصدرا

سیر بحث در اندیشه‌ی صدرا به این صورت است که درآغاز باید به بحث واجب الوجود ـ که مستجمع جمیع الجهات و الحیثیات است – و صفات او پرداخت، زمانی که ما به صفات خالق دست یافتیم بسیار آسان به مشخصه‌های خلقتش به‌ویژه جهان ماده، انسان و امور مربوط به‌آن هدایت می‌شویم. در این صورت دیدگاه ما نسبت به مسأله‌ی شر تغییری اساسی نسبت به زمانی دارد که صرفاً انسان را لحاظ کنیم آن هم انسانی را که در یک لحظه زندگی می‌کند آن هم لحظه‌ای که به‌آن چه شر خوانده می‌شود، دچار شده است، بدون این که گذشته و آینده‌ای برای او در نظر آوریم. بنابراین ملاصدرا هم چون سایر فلاسفه اسلامی بحث شر را در بخش توحید، عنایت و علم الهی گنجانده است.

ابتدا اصول پیشین و مبانی مابعدالطبیعی صدرا سپس تعریف شر و در ادامه راه‌حل‌های ارائه شده‌ی وی را بیان و بررسی می‌کنیم.

۱-۱. اصول پیشین و مبانی مابعدالطبیعی

اصول و مبانی صدرا در مورد هستی، خلقت و رابطه‌ی آن با آفریدگار ارتباط وثیقی با راه‌حل‌های ارائه شده ایشان برای مسأله‌ی شر دارد. این مبانی عبارتنداز: اثبات واجب‌الوجود و صفات او و نظام احسن.

۱-۱-۱.اثبات واجب الوجود و صفات او

از منظر صدرا هستی از مبدأ واجب‌الوجود که وجودی تمام‌تر و کامل‌تر از آن متصور نیست آغاز، و به همان مبدأ ختم می‌شود «هوالاول و الاخر و الظاهر و الباطن.» (حدید/۳)، «الیه یرجع الامر کله.» (هود/ ۱۲۳) وجود حقیقتی عینی، واحد و بسیط است که بین افرادش در برخورداری از اصل واقعیت تفاوتی نیست، مگر از جهت کمال و نقص، شدت و ضعف و نظایر این‌ها. نهایت کمالِ وجودی، مرتبه‌ای است که تمام‌تر و کامل‌تر از آن نیست و حتی تمام‌تر از آن نتوان تصور کرد و آن وجودی است که وابسته‌ی به غیر نیست، زیرا هر چه وابسته به غیر باشد ناقص و نیازمند به‌وجودی تمام‌تر از خویش است، پس این موجودی که در اعلی مرتبه هستی و قائم به ذات است، واجب‌الوجود و مبدأ هستی است؛ امّا بقیه که به او وابسته و قائم‌اند، افعال و آثار اویند، برای آن‌ها قوامی نیست مگر به‌واسطه‌ی او (ملاصدرا، ۱۳۷۷، ج ۶ : ۱۴، ۱۵).

ملاصدرا از همین برهان، توحید و سایر صفات کمالی واجب را نتیجه می‌گیرد. زیرا وجودی که حقیقتی صرف و اعلی مرتبه است پس هیچ بخل و نقصی در او متصور نیست و او جواد و رحمان و رحیم است و هستی ممکنات ظهور و نمود اویند «الذی اعطی کل شی خلقه ثم هدی.» (طه/۵۰) هرموجودی در جایگاه خودش مرتبه‌ای از کمال وجودی را دارد. بعضی مراتب آن خیر وکمال تام‌اند و آن موجودات مجرد عقلی‌اند و بعضی مراتب آن با ماده آمیخته‌اند چون در مرتبه پایین‌تری هستند، وجودشان به عدم و نقص و خیر و شر آمیخته است. شرور و نقائص به خصوصیات و قوابل و استعدادهای آن‌ها به‌حسب برخورداری که بین آن‌ها در مراتب متأخر در مقام فرود آمدن حقیقت وجود واقع می‌شود، بازگشت دارد (ملاصدرا، ۱۳۷۷، ج ۲ : ۳۷۱).

۱-۱-۲. نظام احسن

صدرا احسن‌بودن نظام هستی را به دو روش اثبات می‌کند: ۱- از طریق علم و قدرت محض خداوند و فیض ذاتی او؛ ۲- از راه حکمت‌های موجود در مخلوقات. صدرا با اثبات این‌که حق تعالی دارای علم محض و قدرت محض است و وجود او محدود نیست، ثابت می‌کند که فیض و فعل خداوند متعال هم باید اشرف و اتم انحاء فیض باشد و بهتر از آن چه که از او خلق شده امکان فرض و تحقق ندارد، زیرا اگر از آن بهتر وکامل‌تر ممکن بود یقیناً حق تعالی خلق می‌کرد و اگر نظام موجود را به‌شکل کامل خلق نکرده بود، این امر یا باید به‌علّت فقدان علم و یا فقدان قدرت و یا فقدان وجود وکمال در مبدأ هستی باشد و یا امتناع از فیض وجود که همه‌ی این توالی فاسدند و با ابطال تالی، مقدم نیز باطل می‌شود (ملاصدار، ۱۳۷۷، ج ۷ : ۱۲۱). صدرا با اثبات ذاتی‌بودن فیض خداوند و این‌که او به دلیل تمامیت ذات وکمال وجودش، فیضش هم ذاتی اوست، رابطه‌ی نظام عالم را با حق، رابطه‌ی فیض و مفیض می‌داند. از نظر ملاصدرا ذات خداوند به دلیل فوق تمام‌بودن در ذات خود ظهور دارد و فیّاضت عین ذات اوست. لذا ذات او برذاتش فیضان و ظهور دارد و این فیضان ذاتی حق تعالی است (ملاصدرا، ۱۳۷۷، ج ۲ : ۳۶۰). برهان دوم از راه مطالعه در مخلوقات و پی بردن به‌حکمت‌ها و مصالحی است که درکیفیّت وکمیّت آن ها لحاظ شده است و هرقدر بردانش بشر افزوده شود از حکمت‌های آفرینش، آگاهی بیشتری می‌یابد. صدرا برآن است عالمی بهتر وکامل‌تر از عالم موجود، امکان وجود ندارد. وی چنین استدلال می‌کند که اگر بهتر از این عالم امکان داشت، در همان‌حال باید ایجاد می‌شد. زیرا این امر از دوحال خارج نیست؛ یا این که حق تعالی به‌آن علم دارد یا خیر. در صورت اول، این امر با جود مطلق الهی و فیاضیّت ذات خدا ناسازگار است و

برخلاف حکمت الهی است و در فرض دوم، لازم می‌آید علم حق تعالی محدود و یا انکار شود و نیز مستلزم اسناد نقص به‌ذات حق تعالی است (ملاصدرا، ۱۳۷۷، ج ۷ : ۱۲۱).

صدرا در فصل اثبات« عنایت» باری تعالی «اسفار» می‌آورد: خداوند نظام خیر را به‌گونه‌ای رساتر در نظام و تمام‌تر به حسب امکان، تعقل می کند و از او آن چه از نظام و خیر را به‌گونه‌ای که تعقل کرده، فیضان و صدور پیدا می‌کند، فیضان و صدوری که منتهی به‌عنایت نظام و صورت تمام - به‌تمام‌ترین وجه ـ منتهی شدن می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۷۷، ج ۳ : ۸۲). این همان «نظام احسن» است. در این نظام هرچه موجود یا معدوم می‌شود، بخشی است از نظام کلی احسن. دست یافتن به جزئیات این نظام احسن منوط به اشراف به‌تمام نظام‌های ممکن است که با توجه به علم محدود، از توان بشر خارج است امّا خداوند که دارای علم مطلق است تمام نظام‌ها را بررسی و بهترین آن‌ها را اختیار می کند. بنابراین هدف خداوند از خلقت انسان این است که بتواند به‌کمالات اختیاری خود دست یابد و حتی به بیشترین کمالات اختیاری خود در جهان مادی برسد و این با وجود بعضی نقائص نسبت به‌موجوداتی خاص منافاتی ندارد. بنابراین در یک نگاه کلی چون عالم از مبدأ خیر و علم و حکمت و قدرت مطلق است، هر قدر از حسن و جمال که شایسته‌ی این نظام بوده است، برتن آن پوشانده است.

به نظرمی رسد در این‌جا صدرا می‌بایست به‌حل لازمه‌ی صدوری و فیضان خواندن نوع خلقت یعنی سلب اراده از خداوند بپردازد. وی درصدد اثبات نظام احسن برآمده و از اراده‌ی اختیار حق غافل شده است.

۱-۲.تعریف شر

در نظر صدرا شر از مفاهیمی است که نمی‌توان به تعریف آن پرداخت.

از این‌رو گریزی نیست که به شرح الاسم آن اکتفا کرد و تعریف مقابل آن یعنی خیر نیز در این جا مفید است. زیرا «تعرف الامور الا بأضدادها.» خیر چیزی است که هر موجودی بدان شوق می‌ورزد و اراده‌ی آن را دارد و بدان بهره، نصیبش از کمال ممکن درباره‌اش تمامی می‌پذیرد و هر موجودی روی اراده و قصد – در ضروریات وجود و اولی‌های فطرت و در مکمّلات حقیقت و متممات صفات و افعال – بدان سوی دارد. شر فقدان و ناداری ذات شی است. نداشتن کمالی از کمالات شی است که شیئی ـ از آن حیث که به عینه آن شی است – بدان اختصاص دارد (ملاصدرا، ۱۳۷۷، ج ۳ : ۸۳).

۱-۳. منشأ شر انگاشتن امور؛ جهل انسان

صدرا با توجه به اهمیت این راه‌حل یک فصل از کتاب «اسفار» خود را تحت عنوان «الفصل السابع فی ان ما یعده شرور فی هذا العالم قد تعلقت به الارادة الازلیه صالحاً لحال الکائنات» (ملاصدرا، ۱۳۷۷، ج ۷ : ۶۱-۱۰۶) بدان اختصاص داده است و در تبیین این راه‌حل به‌یکی از برجسته‌ترین مصادیق شر یعنی «مرگ» اشاره می‌کند و برآن است که تعمّق و تدبّر در اسرارکائنات عکس آن را ثابت می‌کند. این مرگی که همه از آن وحشت دارند اگر در حکمتش اندیشه و تحقیق شود، دانسته خواهد شد که معنا و غایتش جز تحوّل و جابه‌جایی نفس از نشئه‌ی پایین به‌نشئه‌ی برین نخواهد بود.

صدرا در پایان به این اصل مهم رهنمون شده است که در نظام همه چیز خیر است و چنان‌چه شری ظاهر شود، به‌اعتبار است (ملاصدرا، ۱۳۷۷، ج ۷ : ۱۲۶). براساس این راه‌حل انسان باید عواقب نیک و سازنده‌ی امور را در نظر بگیرد و سعی کند در حد وسع خویش به امور عالم ـ که براساس مصلحت و منفعت عمومی جریان دارد – آگاهی یابد. کلام الهی نیز آیاتی دال بر این راه‌حل

وجود دارد که می توان به آیات بقره / ۲۱۶ و نساء / ۱۹ اشاره نمود.

۱-۴. راه‌حل های ملاصدرا

با کنکاش درآثار صدرا به‌ویژه «اسفار» برای حل دشواره‌ی شر سه راه‌حل به دست می‌آید:

۱-۴-۱. عدمی‌بودن شر

صدرا معتقد است که هرآن چه جامه‌ی هستی برتن کند خیر و تمام شرور از نیستی‌ها و اعدام انتزاع می‌شود. شأن و منزلت وجود، هستی و افاده‌ی خیر است. همه‌ی شرور، عدم خیرات است. مانند سایه که عبارت است از عدم روشنایی.

در تحلیل فلسفی، مفهوم شر همواره بالذات از امور عدمی؛ یعنی از لیس تامّه یا ناقصه ی اشیا انتزاع می‌شود و اسناد آن به امور وجودی و هم‌چنین اسناد خیر ـ که بالذات از وجود انتزاع می شود - به‌امور عدمی ـ که منشاء انتزاع شر هستند - مجاز است. برهمین اساس اسناد شر به جهنّم و یا به شیطان نیز مجاز عقلی است. زیرا وجود شیطان و جهنم برای خود کمال است و مصحح اسناد شر به‌آن دو از جهت وساطتی است که در بازماندن دیگران ازکمال و وصول آن به سعادت یا در سلب آرامش و رفاه دارا هستند (جوادی آملی، ۳۷۷ ، ج ۱ : ۴۹۹).

عدمی‌بودن شر و مساوقت خیر و وجود هردو بدیهی و فطری‌اند. بنابراین امری مسلّم و پذیرفته شده است و هیچ‌گونه نیاز به برهان و استدلال ندارد و ذکر آن نیز از جهت تذکّر و تنبّه است (ملاصدرا، ۱۳۷۷، ج ۴ : ۱۲۱). صدرا با دنباله‌روی از ابن سینا در اثبات عدمی‌بودن شر این‌گونه استدلال می‌آورد:

شر ذاتی نیست بلکه آن امر عدمی است، یا عدم ذات است یا عدم کمال ذات، و دلیل بر این که: اگر امری وجودی باشد باید یا شر برای خود یا برای

غیرخودش باشد؛ جایز نیست که شر برای خودش باشد وگرنه پدید نمی‌آمد، برای این که وجود شی اقتضای عدم نفس و عدم چیزی ازکمالاتش را نمی‌کند و اگر شی اقتضای عدم بعضی کمالاتش را کند باید شر، همین عدم باشد نه نفسش، زیرا قابل تصور نیست که شیء اقتضای عدم کمالاتش را کند، با این‌که تمام اشیاء خواهان کمالاتی که در خودشان هست، می باشند و عنایت الهی اقتضای اهمال و بیکارگذاشتن چیزی را نمی‌کند بلکه رسانیدن هر چیزی به‌کمالش ایجاب می‌کند، پس اشیاء با طبایع و غرایز و نهادشان خواهان کمالات و غایتشان هستند نه اقتضاء کنند، عدم و نقائصشان را و نیز جایز نیست که شر ـ بنابر تقدیر وجودی‌بودنش ـ برای غیرخود شر باشد، زیرا شر بودنش برای غیرخود، یا از آن جهت است که چیزی را معدوم می‌کند، اگر شر بودنش از آن جهت است که معدوم‌کننده‌ی چیزی یا بعضی ازکمالات آن چیز می‌باشد. در این صورت شر، عدم آن چیز یا عدم کمال آن چیز است نه نفس آن امر وجودی معدوم‌کننده، و اگر اصلاً معدوم‌کننده ی چیزی نیست، پس شر نیست، چون فرض شده که آن، برایش شر می‌باشد، زیرا علم ضروری حاصل است به این که هرچه موجب عدم چیزی و عدم کمال آن چیز نباشد برای آن چیز شر نمی‌باشد، این به‌واسطه ی عدم‌زیان رسانیدن بدان است و چون شری را که فرض‌کرده‌ایم امر وجودی است اگر برای خودش و غیرخودش شر نیست، جایز نیست که در شمار شرآورده شود. بنابراین اگر شر امری وجودی باشد باید شر غیر از شر باشد در این صورت تالی قضیه باطل است همین‌طور مقدم هم باطل است. پس دانسته شد که شر امری عدمی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ : ۸۳، ۸۴).

صاحب نظران بر این استدلال ایراداتی واردکرده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها را بیان می‌کنیم:

۱- در این استدلال، مصادره به مطلوب شده است؛ تالی در این دلیل

عبارت است از «لازم می‌آید که شی متقضی عـدم خـودش باشـد» و ایـن تـالی براین پایه شکل گرفته است که پیشاپش شر را عدم بدانیم (عابدی، ۱۳۷۴ : ۲۳).

۲- در این برهان دور صورت گرفته است؛ شر بودن چیزی برای خود یعنی این که موجب عدم خود گردد و شر بودن چیزی برای دیگری یعنی موجب عدم ذات و عدم کمال دیگر شود. اگر از مقابل دلیل بخواهیم می‌گوید چون شر امـری عدمی است و وجود نمی تواند شر باشد (همان : ۴۹). بنابراین در این استدلال دور است.

استاد شهید مطهری می‌گوید: مسأله‌ی عدمی بودن شر به تنهایی برای حـل مشکل عدل الهی کافی نیست بلکه قدم اوّل در مرحله ی اوّل است. نتیجـه‌ای کـه بالفعل از این بحث گرفته می‌شود، این است که هستی دو نوع نیسـت. سـخن در دوگونگی نیست بلکه سخن در این است که چرا نقص وکاستی در نظام هستی راه یافته است (مطهری، ۱۳۷۲ : ۱۸).

۳- اشکال وجودی بودن شر ادراکی

همه‌ی فلاسفه بر این مسأله اجماع دارند که آلام و دردهایی کـه انسـان از عوامل مختلف مانند ضربات وارد بر بدن یا مشاهده‌ی مناظر ترسـناک بـا شـنیدن اخبـار ناگـوار تحمل می‌کند، اگـر همه را بـررسی کنیم به این نتیجـه رهنمـون می‌شویم که تمامی این آلام مربوط به ادراک نفس و روح نفسانی می‌شود و روح نیز در نتیجه اتّحادی کـه با صور ادراکـی دارد در بـرابـر عوامل متـأثر و متـألم می‌گردد. پس هر درد و رنجی توأم با ادراک امر منافی اسـت. برخـی از فلاسـفه برآنند که شر ادراکی امری وجودی است. مسأله ی شر ادراکی بزرگتـرین مـانع برای نظریه ی عدمی بودن شر است (مجموعه مقالات، ۱۳۷۸ : ۲۸۶).

صدرا ادعا دارد کسی این اشکال سخت و دشوار را نگشوده است و ایشان با استعانت الهی آن را حل‌کرده است: مقصود فلاسفه از شر، قسمت دوم (شر حقیقی

عدم) است ایراد بر فلاسفه وارد نیست برای این‌که الم عبارت است از ادراک امر منافی. مانند گسیختگی اعضای بدن با علم حضوری که در آن علم و معلوم متحد است نه با علم حصولی تا دو امر متفاوت به نام جدایی و صورت حاصل آن جدایی در نفس انسانی وجود داشته باشد. بلکه فقط یک چیز وجود دارد و آن هم حضور امر عدمی است که الم واقعی است. صدرا قبل از این‌که این پرسش از او شود که آیا حضور امر منافی جزء ادراکات است یا اعدام. می‌گوید: نوعی از عدم است منتها نه عدم مطلق بلکه نوعی عدم است که یک نحوه ثبوت و وجود دارد. در رفع اشکال فوق از سه مقدمه ی ۱- مساوقت ادراک با علم حضوری ۲- اتحاد وجود و ماهیت ۳- اتحاد علم و معلوم استفاده کرده است. نتیجه این که ادراک متألم از درد متعلق به امر عدمی (انفصال بدنی) است و چون وجود امر عدمی نیز همان عدم است، نمی‌تواند تغییر ماهیت دهد پس معلومِ متألم همان فقدان اتصالی - که همان امر عدمی است – می‌باشد و علم به معلوم عدمی نیز مطابق اتحاد علم و معلوم عدمی خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۸۳ : ۸۸، ۹۰).

بر پاسخ صدرا در حل مسأله ی وجودی‌بودن شر ادراکی ایرادهای زیر را وارد است:

- اصل اشکال در شر ادراکی منحصر در ادراک حسی مانند قطع عضو بدن نیست تا ادعای علم حضوری شود بلکه ایراد اعم از ادراک حسی و غیرحسی است و شامل علوم تصدیقی خیالی چون درد حاصل از ادراک خبر فوت بستگان که در علم حضوری نیست، نیز می شود.

- اگر ادراک را نیز محصور در ادراک حسی بدانیم باز ادعای علم حضوری باطل است زیرا در ادراک‌های حسی خطا به‌قدری زیاد است که ادعای هرگونه علم حضوری مخدوش است.

- اگر همه بپذیریم ادراک با علم حضوری است متعلق آن نمی‌تواند

عدمی باشد. چون امر عدمی، عدم محض است و نمی‌تواند متعلق ادراک قرار بگیرد. هرچند صدرا برای فرار از اشکال، ادعا کرده که این عدم، عدم و ملکه است.

- حال اگر به فرض بپذیریم متعلق ادراک امر عدمی است، نمی توان نتیجه گرفت که خود ادراک نیز عدمی خواهد بود اگر ادراکی باشد خواه متعلق وجودی باشد یا عدمی نمی‌توان وجودی‌بودن آن را انکار کرد.

- صدرا که متعلق ادراک را «امر منافی عدمی» می‌داند باید به این پرسش پاسخ دهد که آیا آن امر عدمی است یا وجودی؟ وی نمی‌تواند حالت اوّل را بپذیرد زیرا امر منافی باید وجودی باشد تا تنافی معنا یابد.

لازم به‌ذکر است ملاصدرا درآخرین اثر خود«شرح اصول کافی» وجودی بودن شر ادراکی را به صراحت پذیرفته و بیان کرده است که با دلیل به این نکته رهنمود شده است (ملاصدرا، ۱۳۷۳ : ۴۱۴) و هم‌چنین در اثر «مفاتیح‌الغیب» خود نیز راه‌حل عدمی‌بودن شر را مردود اعلام کرده و بر رأی عرفا در این خصوص ــ که به عنوان یکی از راه‌حل‌های ایشان مطرح خواهیم کرد - صحه گذاشته است.

بنابراین راه‌حل یاد شده حداکثر توانش این است که بر اساس آن، ایده‌ی ثنویت (خدای خیر و خدای شر) ابطال می‌گردد. زیرا در این‌صورت شرور نسبی می‌شوند. یعنی برحسب وجود فی نفسه خوبند منتها از این جهت که منشأ بدی و نیستی موجود دیگر شده‌اند، شر انگاشته می‌شوند. بنابراین به جاعل نیازی ندارد. امّا همان‌گونه که استاد مطهری معتقدند سخن در دوگونگی نیست بلکه سخن در این است که چرا نقص وکاستی در نظام هستی راه یافته است.

شایان ذکر است راه حل یاد شده با آیات و روایات منافات دارد. مثلا در آیه«خلق الموت و الحیات لیبلوکم ایکم احسن عملا.» (ملک / ۲) و «الحمد لله

الذی خلق السموات و الارض و جعل الظلمات و النور ثم الذین کفروا بربهم یعدلون.» (انعام / ۱) شروری چون مرگ و ظلمات به خداوند منتسب دانسته شده است (افضلی، ۱۳۹۱ : ۱۲).

۱-۴-۲. راه‌حل احتمالات موجود از جهت خیر و شر

در موجودات از جهت خیر و شر پنج احتمال وجود دارد: ۱- موجودی که خیر محض است؛ ۲- موجودی که در او خیر بسیار با شرکم است؛ ۳-موجودی که در او شر بسیار با خیر کم است؛ ۴- موجودی که در او خیر و شر مساوی است؛ ۵- موجودی که شر محض است.

حالت اوّل، موجودی است که تمامش خیر مطلق است و اصلاً شری در او نیست؛ آن‌ها اموری‌اندکه از حیث وجود تام و تمام واقع شده‌اند و هرچه شایسته‌ی آن‌هاست به امکان عام در آن‌ها حاصل است و آن ها عقول مقدس وکلمات الله تام‌اند... و همین‌طورگروهی از نفوس کامل انسانی که به سابقان مقرّب ملحق می‌شوند. وجود این دسته چون خیر محض است برخداوند واجب است (ملاصدرا، ۱۳۷۷، ج ۱ : ۹۱).

حالت دوّم، چون محل اصلی بحث است در پایان می‌آوریم.

حالت سوّم، این حالت در عالم اصلاً وجود ندارد زیرا با فیض، جود و بخشش حق تعالی در تضاد است که به خاطر سعادت و راحتی عده‌ای محدود شرور کثیری برای بقیه خلق شود.

حالت چهارم؛ این حالت عاقلانه به‌نظر نمی‌رسد زیرا دراین صورت خلاف قاعده فلسفی «ترجیح بلامرجح محال است» خواهد بود و امری عبث و بدون فایده است که با حکمت و تدبیر الهی جمع نمی‌شود.

حالت پنجم: این حالت نیز با جود و بخشش مبدأ حکیم ناسازگار است.

اما حالت دوّم؛ حالت دوّم حالتی است که موجود است. علاوه بر حالت اوّل این حالت نیز برخداوند اعلی واجب است. زیرا رها کردن آن، جهت شر اندک، ترک خیر بسیار است و ترک خیر بسیار، خود شر بسیار است. این حالت همان نشئه‌ی طبیعت است که گاهی امکان وجودشان برکمالی که در خودشان است امکان پذیر نیست، جز آن که گاهی به‌حسب برخوردها و به هم‌کوفتن‌هایی اتفاقی که عارض آن‌ها می شود کمالی را از خودشان محو و نابود می‌سازند. مانند آتش که ممکن است شری ایجاد کند و فواید بسیاری نیز دارد. (ملاصدرا، ۱۳۸۳ : ۹۳، ۹۴) هر ظلمتی در عالم وجود ناشی از جوهر هباء یعنی هیولا است. (ملاصدرا، ۱۳۸۳ : ۲۳۱) وجود این شرور قلیل با نظام احسن سازگار است زیرا شرور و خیر کثیر که در عرض یا در حلول یک دیگر قابل طرح است منافی یک دیگر نبوده و متمم هم هستند و بین این‌دو به لحاظ وجود معلولی جسم، قابلیت، استعداد، ماهیت، تضاد، تصادم و تزاحم ماده پیوندی انفکاک ناپذیر است. (جوادی آملی، ۱۳۷۵ : ۵۰۵، و ملاصدرا، ۱۳۶۴، ج ۲ : ۲۶۵، ۱۸۴)

استادمطهری پس‌ازبیان این مطلب که شر، لازم خیر است به‌تفکیک‌ناپذیری آن ها اشاره دارد و متعقد است که شرور و خیرات به هم آمیخته‌اند و جهان یک واحد تجزیه‌ناپذیر است. بنابراین حذف بعضی اجزای جهان و ابقاء دیگر توهم محض است. (مطهری، ۱۳۷۲ : ۱۶۵)

آن شری که آسیب و آفت به شمار می‌آید به نقصان و نارسایی ذاتی که برخی از انواع را قیاس بنوع برتر است، بازگشت نمی‌کند، زیرا آن از لوازم حقایق امکانی است که در درجات و مراتب دوری از خداوند بزرگ تفاوت پیدا می کند. پس هرچه که نزدیک‌تر به او باشد برتر از دورتر و دورتر به‌حسب مراتب دوریش پست تر است. (ملاصدرا، ۱۳۸۳ : ۵۵۲)

چنان چه اشکال شود چرا حالت دوم بدون این شر قلیل به دست نیاید؟

در پاسخ می‌گوییم: این فرض در این قسم محال و غیرممکن است و اگر غیرآن را خداوند می‌آفرید، لازم می‌آمد عالم غیرعالم باشد و خداوند فقط به قسم اوّل که خیر محض بود اکتفا می‌کرد که در این شر بسیاری نهفته است و از محالاتست که آتش بیافریند که با جامه برخورد کند و جامه را نسوزاند. این شر کم نسبت به وسعت کره‌ی زمین محدود و بی‌ارزش است که خود نسبت به‌افلاک که به‌زمین احاطه دارند بسیار ناچیز است. (همان : ۵۵۳)

۱-۴-۳. راه حل شرور لازمه‌ی خیرهای برتر

صدرا در این راه حل برآن است که شرور جزء لاینفک جهان هستی است که در بردارنده خیرهای بهتری است تا آن‌جا که اگر مبدع هستی می‌خواست از آن‌ها چشم‌پوشی کند باید از این خلقت دست می‌کشید. در این‌جا صدرا علاوه بر تبیین عدم انفکاک شرور از خیرات از دو اصل نظام احسن و مساوقت ترک خیر کثیر با شر ــ که توجیه راه حل دوّم بود - بهره جسته است.

اگر در این عالم تضاد نمی‌بود، لازم می آمد که فیض رحمت الهی عاید عده‌ای خاص شود و همه نتوانند از آن بهره‌مند گردند. زیرا با حرکت، امحای صدور فعلی انجام می‌پذیرد و صور جدیدی به وجود می‌آید. مثلاً کشتن و خوردن حیوانات توسط انسان باعث به وجود آمدن استعداد و قابلیت‌های نفس انسانی می‌شود. بنابراین حاصل حرکت و تضاد چیزی جز تکامل انسان نیست. از این‌رو وقوع استحاله و دگرگونی و تضاد در عالم ماده است و در غیراین صورت کَون و فساد نبود و اگر کَون و فساد نبود، نه وجود اشخاص نامتناهی و نه آن چه که برتر از آنهاست - یعنی نفوس نامتناهی حیوانی – و نه آن چه برتر از دو قبلی‌اند ــ یعنی نفوس نامتناهی منطقی – امکان‌پذیر نبود. و ضد هم بودن بعضی صورت‌ها و کیفیّت‌ها، بعضی دیگر را دانستی که به واسطه‌ی فعل فاعل نیست بلکه از لوازم

وجود قدری مادی ایشان و از ضرورت تفاعل بین آنهاست تا آن که اعتدال پیدا شده و کمال حصول یابد. پس اگر درست است که «لولا التضاد ماصح دوام الفیض» و در نتیجه جود و کرم الهی باز ایستاده و عالم عنصری از قبول حیاتی که بدان رسیدن به هدف و مقصود حاصل می‌گردد و تعطیل می‌شد (ملاصدرا، ۱۳۷۷، ج ۲ : ۹۹). تضاد در حرکت جهان از دو جهت نقش دارد: یکی این‌که اگر تضاد نمی‌بود صورت‌های قدیم، زمینه را برای بروز صورت‌های جدید فراهم نمی‌کرد و دیگر آن که اگر تضاد وجود نمی‌داشت اصولاً هیچ حرکتی صورت نمی‌گرفت. خیراتِ نیکویی‌های این جهان لازمه‌ی شرور و بدی‌هایند زیرا خوشی‌های آن با سختی‌ها و تلخی‌های آن با شیرینی‌ها آمیخته‌اند و براین قانون آفرینش الهی جاری است (ملاصدرا، ۱۳۶۴، ج ۵ : ۱۸۴).

اشکال استاد شهید مطهری

کسانی که در پاسخ اشکال شرور به جنبه‌ی لزوم تفاوت در نظام عالم توجه کرده‌اند پاسخشان ناقص است زیرا به عنوان مثال، حق اعتراض دارند که حال چرا من ناقص شده‌ام و دیگری کامل چرا بر عکس نشده است؟

باید این مطلب را ضمیمه کرد که در عین حال هرموجودی از موجودات و هرجزئی از اجزاء جهان حظ و حق خود را که امکان داشته دریافت کرده است به عبارت دیگر، مسأله‌ی فایده و مصلحت شرور همه، فرع بر این است که به‌آن حقیقت پی ببریم که رابطه ی علل با اسباب با معلومات و رابطه مقدمات با نتایج و رابطه مغاها با غایت‌ها ضروری است و سنن الهی لایتغیر است (مطهری، ۱۳۷۲ : ۵۳).

برخی بر این اشکال نیز باز ایرادگرفته‌اند که: اولاً برای قادر مطلق از روز اوّل این امکان وجود داشت که قوانین طبیعی را جوری وضع کند که موجب

تحقق شرور نشود و اگر این‌جا قابلیت‌ها و استعدادها را مطرح کنیم باز سؤال این خواهد بود که مگر خداوند، فعّال و فیّاضِ این استعدادها نیست؟! (قدردان قراملکی، ۱۳۷۰ : ۱۵۷) و ثانیاً زمانی چنین نظری را می‌توان پذیرفت که ما قادر باشیم اثبات کنیم وجود شر تنها راه‌حلی است که ما را به‌سعادت برساند (رئیس زاده، ۱۳۸۴ : ۴۹۴).

۱-۴-۴. بازگشت خیر و شر به اعیان ثابته

ملاصدرا در اسفار برآن است که شرور در وجودهای ممکن به‌سبب تصادم که در مراتب پایین وجود دارد، به خصوصیات محل‌ها و استعداد آن ها برمی‌گردد، نه به«وجود بما هوهو» اما تفاوت در قابل‌ها و ماهیات از جهتی به ذات آن‌ها و از جهتی به فیض اقدس، یعنی قضای ازلی (ثبوت اشیا در علم خداوند متعال) و اسماء برمی‌گردد (صدرا، ۱۳۷۷ : ۳۵۵، ۳۵۴) و در جای دیگر از همین اثر می‌آورد؛ کاستی‌ها، ذمائم، شرور، آفات، گمراهی و حیرت به‌حسب «سرالقدر» از لوازم ماهیات و اعیان ثابته هستند (همان : ۳۵۰، ۳۵۱). وی در مفاتیح‌الغیب، سخنان محی‌الدین و قیصری را درباره خیر و شر بیان و تأیید می‌کند و محتوای آن، این است که اراده ی خداوند، تابع علم او و علم او تابع معلوم است و معلوم وی، اعیان ثابته و احوال آن است. خداوند هرچه به اشیا عطا می‌کند، براساس اقتضائات اعیان ثابته آن هاست؛ از این‌رو خیر و شر هر دو به‌اعیان ثابته اشیاء برمی‌گردند و اعیان ثابته نیز غیرمجعول هستند. بنابراین برای خداوند حجت بالغه است. در پایان می‌گوید: بهترین سخن در باب شر، سخن عرفاست (صدرا، ۱۴۱۹ : ۲۸۷).

صدرا چنان‌چه بخواهد قائل به‌راه‌حل عرفا باشد از یک سو باید مبانی آن‌ها از قبیل وحدت شخصی وجود را بپذیرد و از دیگر سو براساس وحدت شخصی

وجود شرور را نمی‌توان منتسب به‌خداوند دانست چرا که خداوند خیر محض است و از خیر محض نیز جز خیر محض صادر نخواهد شد.

راه‌حل‌های عدمی بودن شر، احتمالات موجود از جهت خیر و شر و شرور لازمه‌ی خیرهای برتر که ملاصدرا برای حل مسأله‌ی شر ارائه داده اند برکامل بودن نظام احسن ابتناء دارد و در آن‌ها نظام احسن به عنوان پیش فرض لحاظ شده و در یک‌گام پیش‌تر نیز ابتدا خداوند و صفات آن را اثبات کرده است. راه‌حل بازگشت خیر و شر به اعیان ثابته نیز با مبانی وی ناسازگار است. بنابراین با توجه به مقتضیات عصرِ زیست صدرا، مسأله‌ی شر در نظام فلسفی صدرا یک بحث پیشینی است. از این رو نمی‌توان انتظار داشت قواعد فلسفی وی اشکال‌های مسأله‌ی شرکه در صورت بندی‌های جدید معاصرین مطرح شده را جواب گو باشد.

۲. فلسفه‌ی لایب نیتس

گوتفرد ویلهم لایب نیتس فیلسوف الهی و ریاضی‌دان آلمانی بیشتر و بهتر از دیگران در مغرب زمین به این مسأله پرداخته است (خرمشاهی، ۱۳۷۶ : ۲۹). وی توجه تامی به این دشواره‌ی مبذول داشته و در سال ۱۷۱۰ م کتاب «عدل الهی: پژوهش‌هایی درباره‌ی خداوند، اختیار انسان و منشاء شر» را منتشر ساخته است (کاپلتسون، ج ۴،۴۱۵:۱۳۸۰). به این علّت که لایب نیتس از نظر زمانی میان قرون وسطی و عصر جدید می زیسته است روی کرد او هم در روی کرد قرون وسطائیان ریشه و هم به رهیافت معاصرین نظر دارد. نظریه‌ی وی به نحوی از آرای افلاطونیان ــ که آمیخته با اسرار عرفانی است – و از اندیشه‌ی آگوستین متأثر شده است. در اندیشه‌ی لایب نیتس ماهیت شر و درکنار آن خیر این‌گونه معنا شده است؛ خیر چیزی است که تولید لذت می‌کند و از درد می‌کاهد و شر

چیزی است که تولید درد می‌کند و یا از لذت می‌کاهد (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۳: ۴۲۰).

۲-۲. اصول پیشین و مبانی مابعد الطبیعی

قبل از این که راه‌حل‌های لایب نیتس را مطرح کنیم لازم به‌ذکر است که وی قائل به سه اصل مابعدالطبیعی است که این سه اصل ارتباط تنگاتنگی با راه حل‌های او دارد: اصل کمال، اصل جهت کافی و اصل بهترین جهان ممکن.

۲-۲-۱. اصل کمال

اصل کمال از سه صفت؛ علم و خیر و قدرت خداوند ناشی می‌شود. با وجود این سه صفتِ مطلق است که خداوند بهترین امر ممکن را انجام داده است. زیرا اگر با وجود این صفت بهترین امر ممکن را انجام ندهد و فاقد اراده خیر باشد، نیکی و احسان او محدود خواهد شد و درصورتی که علم لازم برای شناخت و تشخیص بهترین نداشته باشد یا علم لازم را داشته باشد ولی قدرت برای انجام آن نداشته باشد حکمت و قدرت او مورد پرسش قرار خواهد گرفت (Leibniz, ۱۹۸۵ : ۱۹۰). بنابراین وی با استناد به صفات کامل مطلق خداوند به این رهاورد دست می‌یابد که نظام جهان، نظام احسن است. لایب نیتس برای اثبات اصل یاد شده به‌اصل دیگری دست یافته است؛

۲-۲-۲. اصل جهت کافی[۱]

در نگاه لایب نتس ما به نحو پیشین می‌دانیم که خداوند برای انتخاب این

۱- principle of sufficient reason

جهان میان بی‌نهایت جهان ممکن باید جهت کافی داشته باشد. با وجود علم و قدرت ضروری او در انتخاب باید این جهت کافی را در خیربودن آن جستجو کرد. این اصل بدان معناست که هیچ حقیقتی نمی‌تواند موجود و واقعی باشد و هیچ قضیه‌ای نمی‌تواند صادق باشد مگر این‌که دلیل کافی برای آن وجود داشته باشد. پس خداوند این جهان را خلق نمی‌کند مگر بهترین جهان ممکن باشد. لایب نیتس این‌جا به «اصل بهترین جهان ممکن» می‌رسد (لایب نیتس، ۱۳۷۵ : ۳۲).

۲-۲-۳. اصل بهترین جهان ممکن

یکی از مهم‌ترین و محوری‌ترین مفاهیم فلسفه‌ی لایب‌نیتس مفهوم جهان‌های ممکن است. او با این نظریه‌ی اسپینوزا مخالف بود که هرآن‌چه ممکن است، موجود شده است. به اعتقاد او همه‌ی چیزهای ممکن تحقق نیافته‌اند، و در واقع بی‌نهایت جهان‌های ممکن وجود دارد که از میان آن‌ها فقط یک جهان تحقق یافته و موجود است. همه‌ی این جهان‌ها از جواهر و اعراض تشکیل می‌شوند و گرایش خاصی به موجود شدن دارند. جایگاه این جهان‌های ممکن، که تعدادشان بی‌نهایت است، اندیشه و علم خداوند است. به‌عقیده‌ی لایب‌نیتس جهت عقلی کافی برای پیدایش یکی از این بی‌نهایت جهان‌های ممکن صرفاً «شایستگی» (fitness) یا «درجات کمال» (degress of perfection) آن است: هر جهان ممکن به نسبت کمالی که دارد حق خواستاری وجود خواهد داشت. خداوند براساس حکمت بالغه‌ی خود، جهانی را که از این میان بیشترین شایستگی یا درجات کمال را دارد و بنابراین بهترین جهان ممکن است، می‌شناسد و آن را برمی‌گزیند و می‌آفریند. به‌عقیدی لایب‌نیتس این گزینش الهی بر اساس اصل بهترین انجام می‌شود، اصلی که براساس آن جهان موجود، بهترین جهان ممکن با حداقل اصول است، یعنی جهانی است با کمترین قواعد و قوانین و بیشترین

وضعیت امور، یا جهانی است با کمترین علل و بیشترین معلول‌ها، یا کمترین ابزار و بیشترین اهداف و غایات. جهان واقع، که بهترین جهان ممکن است، در عین حال نشانِ عدل الهی (Theodicy) است (بی‌نام،۱۳۸۳ : ۱۴۹). لایب نیتس در تبیین نظریه‌ی نظام احسن این چنین می‌آورد: «A » به‌تنهایی می‌تواند ممکن باشد و همین‌طور «B» اما همه‌ی چیزهای ممکن نمی‌توانند به وجود بیایند، زیرا همه‌ی آن ها با هم ممکن نیستند. مجموعه‌ی آن‌هایی که با هم ممکن هستند یک جهان ممکن را تشکیل می‌دهند و بی‌نهایت جهان‌های ممکن می‌توان فرض کرد. ولی از میان آن‌ها خداوند فقط آن جهانی را انتخاب می‌کند که درآن بیشترین خیر برای اکثر افراد حاصل آید و همین مطلب جهت کافی برای فعلیت یافتن آن جهان خواهد بود. طبق تعریف، جهان ممکن جهانی است که مشتمل برتناقض نباشد. یعنی بین اجزای آن رابطه‌ی امکانی باشد نه رابطه‌ی امتناعی و آن جهان بهترین جهان خواهد بود که در آن بیشترین گروه «با هم ممکن‌ها» اجتماع کرده باشند. زیرا خداوند تا آن‌جا که امکان داشته خلق کرده و جهانی را خلق کرده که تا سر حد امکان کامل باشد. بنابراین جهان فعلی از بزرگترین‌گروه هم امکان‌ها تشکیل شده است (راسل، ۱۳۶۵ : ۱۸۴). لایب نیتس برای مطرح کردن نظریه‌ی نظام احسن با کمک یک ضرورت اخلاقی یعنی انتخاب اصلح و رعایت اصل کمال، خداوند را به‌آفرینش بهترین نظام هستی معرفی می‌کند اما این به‌آن معنی نیست که خداوند از حیث منطقی و مابعدالطبیعی هم مجبور به این آفرینش بوده است. چنان‌چه از نامه‌ی وی به «ماگنوس» که می‌نویسد: «حد اعلای اختیار این است که موجود به‌دلیل عقل ملزم به‌مراعات بهترین امور باشد، (صانعی دره‌بیدی، ۳۹۷:۱۳۸۳) این نکته به‌دست می‌آید که آن چه رخ داده است یا رخ می‌دهد و یا رخ خواهد داد، هم بهترین است و هم ضروری است اما ضروری به‌معنای نفی اختیار نیست. لایب نیتس برای این‌که اختیار در انسان را نفی نکند، ضرورت را

دو نوع می‌داند: ضرورت بالذات و ضرورت بالغیر. وی می‌گوید: خداوند واجد صفت خیر است و در خلق موجودات، اصل کمال را مراعات می‌نماید و لازمه‌ی این مراعات این است که قدرت انتخاب درکار باشد؛ بنابراین مخلوقات فقط از ضرورت بالغیر برخوردارند و ضرورت ذاتی درکار آن‌ها نیست و همین ضرورت بالغیر در آن‌ها مثبت اختیار است. در این‌جاست که وی، زمینه‌ی حقایق ضروری را در حقایق امکانی و غیرضروری یعنی در همان ضرورت اخلاقی و مراعات اصل کمال می‌بیند و مثالی که خود او می‌زند، این است، چاقو هر وقت ببرد فعل بریدن از ذات چاقو برخاسته است اما ضروری نیست که چاقو ببرد (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۳ : ۴۰۰-۴۰۱). تفاوت اصلی ضرورت اخلاقی با ضرورت منطقی در این است که ضرورت اخلاقی ضرورت وجود است و مبتنی بر اصل جهت کافی، در حالی که ضرورت منطقی ضرورت ذات است و مبتنی بر اصل امتناع تناقض است، به‌عبارتی دیگر ضرورت اخلاقی در میان حقایق واقع و عالم ثبوت مطرح می‌شود درحالی‌که ضرورت منطقی در میان مفاهیم ذهنی و عالم اثبات قابل طرح است.

۲-۳. منشاء شر در انواع آن

از نظر لایب نیتس کمالات مخلوقات ناشی از ذات خداوند و نواقص آن‌ها ناشی از ذات خود آن‌ها است. زیرا موجودات طبیعی نمی‌توانند بدون محدودیت وجود داشته باشند. شر چنان چه قدیس آگوستین گفته است، فقدان هستی است در حالی که فعل خداوند این جایی است. هستی و فعل مخلوقات هردو متکی به خداست و این بدان معناست که خدا هستی موجودات را ابقاء می‌کند. این بقاء عبارت است از خلق مدام به آن معنا که هرچه امر ایجابی، (وجود) خیر وکمال است ناشی از خداست از طرف دیگر نواقص وجودی و معایب افعال مخلوقات

ناشی از محدودیتی ذاتی مخلوقات است که برای این‌که به زیور هستی آراسته شوند از این محدودیت ناگزیرند، زیرا منطقاً محال است که خدواند تمام کمالات را به مخلوقات عطا کند. چه دراین صورت هر مخلوقی موجود کاملی است و موجود کامل عین خداست. از این‌جا برمی‌آید که نقص و کمال موجودات متفاوت است (همان : ۱۶). در تأکید نفی شر از ذات خداوند می‌گوید:که بارها گفته‌ام که شر نتیجه فقدان است. اگر پرسش شد که منشاء کجاست پاسخ این است که در ماهیات مخلوقات است، ماهیتی که معلوم خداوند است بدون آن که آن را اراده کرده باشد زیرا نقص ذاتی در مخلوقات وجود دارد چون مخلوقات ذاتاً محدودند (همان : ۴۱۷). اگر خداوند جانب خیرمطلق و حتی خیر نسبی را نمی‌گرفت (یعنی برای شر قلیلی که آمیخته با خیرکثیر است آفرینش را تعطیل می‌کرد) این خود شر بزرگتری بود (خرمشاهی، ۳۱:۱۳۷۶).

بعد از بیان دیدگاه اجمالی لایب نیتس، دیدگاه وی را در مورد منشاء شر در انواع آن جویا می‌شویم. لایب نیتس سه نوع شر را از یک‌دیگر متمایز می‌سازد؛ شر را می‌توان به‌معنای مابعدالطبیعی، طبیعی و اخلاقی گرفت (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴ : ۵۰-۴۱).

۲-۳-۱.شر مابعدالطبیعی[۱]

شر مابعدالطبیعی عبارت است از نقصان صرف. این شر نقصانی است که وجود متناهی فی‌نفسه اقتضای آن را دارد. وجود مخلوق، بالضروره متناهی است و موجود متناهی، بالضروره ناقص است و این نقصان ریشه‌ی امکان خطاست. ما که همه‌ی وجود خویش را از خداوند اکتساب می‌کنیم منشاء شر را باید درکجا

۱ - metaphysical evil

جستجوکنیم؟ پاسخ آن است که منشاء شر را باید در طبیعت نفس الامری مخلوق جستجوکرد. از حیث آن که این طبیعت مندرج در حقایق ازلی است که در علم خداوند مستقل از اراده او جای دارد. زیرا باید توجه کنیم که نقصان اولیه در مخلوق پیش از ارتکاب گناه هست و چه مخلوق محدود به ذات خویش است و در نتیجه نمی‌تواند همه چیز را بداند و ممکن است گمراه شود و مرتکب خطاهای دیگر شود. جای این پرسش است که چگونه خداوند به صرف این واقعیت که عالم را آفریده و بنابراین به‌اشیاء ناقص و محدود اعطای وجود کرده است، مسوول وجود شر نیست؟

وجود بهتر از عدم است از آن حیث که ما حق داریم میان مراحل مختلف اراده الهی متمایز قائل شویم، می‌توانیم بگوییم که خداوند «سابقاً» فقط خیر را اراده کرده است اما چون نقصان مخلوق مربوط به‌اختیار الهی نیست بیشتر بلکه مربوط به ماهیت و ذات نفس الامری مخلوق است، ممکن نبود خداوند بدون اختیار خلق موجودات ناقص را اختیار کند. با این همه او خلق بهترین عالم ممکن را اراده کرده است (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴ : ۴۱۶).

۲-۳-۲.شر طبیعی[۱]

شر طبیعی درد و رنج (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴ : ۱۵۰) و از قبیل زیان‌ها است (صانعی دره‌بیدی، ۴۱۸:۱۳۸۳). که از بلایای طبیعی مانند سیل و زلزله و مانند آن عاید بشر می‌شود. وی هم چون آگوستین علّت اکثر شرور طبیعی را شر اخلاقی می‌داند.

۱- physical evil

۲-۳-۳. شر اخلاقی[۱]

شرور اخلاقی از افعال زشت فاعل اخلاقی ناشی می‌شود. مانند ظلم‌ها، بی‌عدالتی‌ها و مانند آن. شرور اخلاقی زمانی که در مقابل خداوند در نظر گرفته می‌شود، گناه نامیده می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴ : ۴۱۶). لایب نیتس در پاسخ به این پرسش که چگونه خداوند مسئول شر اخلاقی در عالمی که خلق کرده، نیست از نظریه‌ی مدرسی شر به‌عنوان فقدان استفاده می‌کند. اندیشه‌ی شر اخلاقی فقدان و عدم نظام صحیح در اراده است. اگر (الف) با شلیک گلوله موجب قتل (ب) گردد محل او از حیث طبیعی همان می‌بود که اگر در مقام مشروع از خویش (ب) را به‌قتل می‌رساند؛ اما در مورد اول فقدان نظام هستی صحیح است که در مورد دوم وجود نداشته است. آن‌گاه لایب نیتس این فقدان را با آن‌چه شر اخلاقی می‌نامند، ارتباط می‌دهد. وقتی گفته می‌شود که مخلوق از حیث وجود و از حیث فعل به خداوند متکی است و حتی این‌که حفظ و بقای در وجود خلق مدام است این قول بدان معنی صادق است که خداوند پیوسته به مخلوق هرآن‌چه متحصل خیر وکمال است اعطا و به نحو مستمر ایجاد می‌کند... . از طرف دیگر عدم کمالات و نقائصی که در عمل دیده می‌شود منبعث از محدودیتی است که مخلوق با آغاز وجود خویش و به جهات و علل نفس‌الامری که موجب تغییر وجودی آن می‌شود گریزی جز قبول آن نداشته است، زیرا خداوند ممکن نبود بدون آن که مخلوق را بسازد همه کمالات را به مخلوق اعطا کند. بنابراین بالضروره باید درجات مختلفی از کمالات اشیاء و نیز تقییداتی از هر نوع موجود باشد.

منشا شر[اخلاقی] درآزادی [اختیار] مخلوقات است (خرمشاهی، ۳۱:۱۳۷۶).

۱- moral evil

خداوند عالم را به‌اختیار خلق کرده است؛ اما جزء محصل را به‌نحو محصل اراده کرده است نه جزء عدمی را با شر. لااقل تا حدی که به‌شر اخلاقی مربوط می‌شود شر اخلاقی را باید به‌فاعل انسانی که به‌عدالت مورد ثواب و عقاب قرار می‌گیرد، منسوب داشت (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴ : ۴۱۷). شر اخلاقی در واقع ناشی از محدودیت همه جانبه ی موجودات ذی‌شعور است از جمله محدودیت عقل و ادراک آن‌ها. انسان به موجب نقص ذاتی خود دارای علم ادراک ناقص است و این نقص علم ــ که در واقع نقص علم او است – موجب لغزش اخلاقی و خطا در ادراک است (صانعی دره‌بیدی، ۴۱۹:۱۳۸۳).

شرور طبیعی و اخلاقی ضروری نیستند، بلکه ممکن به امکان عامند. شرارت در شرور طبیعی و اخلاقی بیشتر است زیرا عقل ــ که پدیده ی الهی است – در دست موجودات شریر تبدیل به‌آلت شرارت می‌شود. مصداق این‌که گفتیم شرارت شرور اخلاقی بیشتر از شر طبیعی است، این است که حاکم ظالمی چون فرعون می‌تواند بیش از زمین لرزه زیان واردکند. ماهیت عدمی شر ایجاب می‌کند که دارای یک نوع اصلی و یک نوع فرعی باشد. به نحوی می‌توان گفت موجودند، نمی‌توان انکارکرد که در جهان شر اخلاقی و شر طبیعی وجود دارد (صانعی دره‌بیدی، ۴۱۸:۱۳۸۳).

وی شر طبیعی و شر اخلاقی را بر شر متافیزیکی مبتنی می‌داند و منشاء شر متافیزیکی را براساس آموزه‌ی گناه ذاتی در مسیحیت،گناه بشر می‌خواند (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۳ : ۱۶). وی اگرچه آشکارا سخن نمی‌گوید ولی در نظر او شر مابعدالطبیعی یا محدودیت، منشاء گناه است (راسل، ۱۳۸۲ : ۲۱۲).

۲-۴. راه حل‌های مسأله‌ی شر

لایب نیتس در پاسخ به‌اشکال‌ها، راه‌حل‌های زیر را مطرح می‌کند:

۲-۴-۱. راه‌حل نیستی انگارانه شر

در چشم‌انداز لایب نیتس هم‌چون پیشینیان او شر عبارت است از یک امر عدمی و وجود محصلی ندارد، از این جهت دارای علّت فاعلی به‌معنای اخصّ کلمه نیست. زیرا عبارت از چیزی است که علّت فاعلی آن را ایجاد نمی‌کند به همین سبب است که حکمای مدرسی تمایل داشته‌اند که علّت شر را نقصان بنامند. شر در باور او فقدان هستی است (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۳ : ۱۶). در تأکید نفی شر از ذات خداوند می‌گوید: که بارها گفته‌ام که شر نتیجه فقدان است. اگر پرسش شد که منشاء کجاست پاسخ این است که در ماهیات مخلوقات است، ماهیتی که معلوم خداوند است بدون آن‌که آن را اراده کرده باشد. زیرا نقص ذاتی در مخلوقات وجود دارد چون مخلوقات ذاتا محدودند (همان : ۴۱۷). بنابراین شر از فقدان ناشی می‌شود و امور وجودی صرفاً بالعرض ملازم با آنهایند (Leibniz, ۱۹۸۵ : ۲۲۳-۲۲۲). وی اشاره می‌کند که این نظریه پیش از او توسط آگوستین مطرح شده است (همان : ۳۵۶).

همان‌گونه که در ارزیابی دیدگاه ملاصدرا در این باره گذشت حداکثر توان این راه‌حل این است که بر اساس آن ایده‌ی ثنویت (خدای خیر و خدای شر) ابطال می‌گردد. اما سخن در دوگونگی نیست بلکه سخن در این است که چرا نقص و کاستی در نظام هستی راه یافته است. هم‌چنین راه‌حل یاد شده شاید با دین مسحیت سازگار باشد با آیات قرآن و روایاتی که درآن شروری چون مرگ و ظلمات به‌خداوند منتسب دانسته شده است، منافات دارد.

۲-۴-۲. راه حل شر متعلق اراده‌ی لاحق خداوند

خداوند هرچیزی را به دوگونه می‌تواند اراده (میل به‌خیر) کند: اراده‌ی سابق و اراده ی لاحق. لایب نیتس مثال می‌زند به این که مثلاً در اراده‌ی سابق

خداوند هرانسانی، شخص‌رستگاری شود اما این اراده‌ی سابق، نهایی نیست و ممکن است به‌دلیل بزرگتری محقق نشود. پس این اراده‌ی لاحق است که برآیند اراده‌ی سابق و قطعی است و هیچ‌گاه از اثر نمی افتد. خداوند به نحو سابق خیر مطلق همه موجودات را اراده می‌کند اما در اراده‌ی لاحق با لحاظ محدودیت ذاتی آن‌ها و نسبت آن با یک دیگر برترین خیر را برای آن‌ها اراده می‌کند. امّا خداوند شر اخلاقی را اصلاً اراده نمی‌کند و شر فیزیکی و درد و رنج را به‌طور مطلق اراده نمی‌کند. بنابراین خداوند می‌تواند منشاء شر طبیعی باشد ولی او شر اخلاقی را اراده نمی‌کند و تنها آن را جایز می‌داند (همان : ۱۴۰،۱۶۰). در این راه‌حل وجود شر برای تحقق خیر ضروری است به عبارت دیگر در سایه شر است که خیر حاصل می‌شود.

۲-۴-۳. راه حل حذف شرور، مغایر با قوانین منطقی

در باور لایب نیتس هر جوهری که مفهوم تام آن مستلزم تناقض نباشد ممکن است. بنابراین ممکن اعم از واقعی و موجود است از همین رو نمی‌توان بخشی از جهان ممکن را بدون تغییرکل آن عوض‌کرد. از این رو حذف شرور براساس منطق امکان‌پذیر نیست. در این راه‌حل در واقع قدرت خداوند با قوانین منطقی محدود شده است.

از مجموعه دیدگاه لایب نیتس به‌دست می‌آید که در نظرگاه ایشان شر مابعدالطبیعی (به‌عنوان شر اصلی) ریشه‌ی تمام شرهای اخلاقی و طبیعی (به‌عنوان شرور فرعی) است و این نوع شر ناشی از نقص ذاتی و محدودیت وجود متناهی موجودات است و امری مدعی است و شر اخلاقی نیز در واقع ناشی از محدودیت همه جانبه‌ی موجودات ذی‌شعور و مختار است به این معنا که نقص عقل آن‌ها موجب این شرور شده است.

۳. موارد وفاق

موارد مشترک‌میان‌صدرا ولایب‌نیتس مربوط به‌اصول ومبانی وراه‌حل‌هاست. همان‌گونه که گذشت اصول و مبانی مرتبط با مسأله‌ی شر در اندیشه‌ی صدرا اثبات واجب‌الوجود وصفات او ونظام‌احسن بود ونیز اصول اصل‌کمال، جهت کافی وخلق بهترین جهان ممکن مبانی متناسب بامسأله‌ی‌شر لایب نیتس را شامل می‌شد. لایب نیتس در اصل‌کمال به صفات علم، قدرت و خیر مطلق خداوند اشاره دارد. صدرا نیز در اثبات صفات واجب به اثبات‌کامل و مطلق بودن این صفات در واجب‌الوجود می‌پردازد. خلق بهترین جهان ممکن لایب نیتس نیز با نظام احسن صدرا هم‌پوشانی دارد. صدرا هرچند به اصلی با عنوان اصل جهت کافی اشاره نکرده اما به فحوا و محتوای این اصل در ذیل اثبات نظام احسن پرداخته است.

از میان راه‌حل‌هایی‌که این دو فیلسوف ارائه‌داده‌اند دو راه‌حل مشترک است: اول، راه‌حل‌سنتی ومناقشه انگیز عدم و نیستی بودن شر که در دیدگاه هر دو از راه‌حل‌های اصلی است؛ دوم، راه‌حل بازگشت خیرو شر به‌اعیان ثابته در فلسفه صدرا که به نظر می‌رسد باراه‌حل شر متعلق اراده ی لاحق‌خداوند در فلسفه‌ی لایب‌نیتس متناظر است.

درمقایسه راه‌حل مشترک نیستی انگارانه شر در هردو با سایر راه‌حل‌هایشان به این نتیجه می‌رسیم که در مجموع، راه‌حل‌های آن‌ها دارای انسجام مبنایی نیست چرا که در این راه‌حل شر را نیستی و عدم می‌شمارند ولی لازمه‌ی راه‌حل‌های دیگرآن ها وجودی دانستن شر است.

۴. موارد خلاف

موارد اختلاف لایب نیتس و ملاصدرا در راه‌حل‌های مسأله‌ی شر و تقسیم انواع شر و منشأ آن است.

صدرا راه‌حل احتمالات موجود ازجهت خیر و شر و شرور لازمه‌ی خیرهای برتر را مطرح کرده که لایب نیتس به‌آن‌ها نپرداخته است. لایب نیتس نیز راه‌حل حذف شرور، مغایر با قوانین منطقی را آورده که صدرا آن را بیان نکرده است.

لایب‌نیتس درضمن تقسیم شربه سه قسم شـرمابعدالطبیعی، شرطبیعی و شـر اخلاقی واردبحث منشأآن‌ها می‌شود ومنشأآن‌ها را به‌ترتیب؛ اقتضای وجود متناهی، شر اخلاقی و اختیار و محدودیت عقل و ادراک انسان می‌داند اما ملاصدرا به‌تقسیم انواع شر نپرداخته ولی منشأ شر پنداشتن امور را جهل انسان معرفی کرده است.

جدول موارد وفاق و خلاف دیدگاه ملاصدرا و لایب نیتس درباره‌ی مسأله‌ی شر

موارد وفاق			موارد خلاف		
	ملاصدرا	لایب نیتس		ملاصدرا	لایب نیتس
۱ـ اصـــول و مبانی	۱- اثبات واجب- الوجود و صفات او ۲- نظام احسن	۱.اصل کمال ۲.اصل جهت کافی ۳.اصل خلق بهترین جهان ممکن	راه‌حل‌ها	۱ـ احتمالات موجود از جهت خیر و شر ۲ـ شرور لازمه خیرهای برتر ۳ـ بازگشت خیر و شر به‌اعیان ثابته	۱ـ شرمتعلق‌اراده‌ی لاحق خداوند. ۲ـ حذف شرور، مغایر با قوانین منطقی.
۲ـ راه‌حل‌ها	عدمی بودن شر	نیستی انگارانه شر	انواع شر و منشأ آنها	ملاصدرا به‌تقسیم انواع شر نپرداخته است ولی منشا شر پنداشتن امور را جهل انسان معرفی کرده است.	۱ـ شر مابعد الطبیعی (منشأ: اقتضای وجود متناهی). ۲ـ شرطبیعی (منشأ: شر اخلاقی). ۳ـ اخلاقی(منشأ: اختیار و محدودیت عقل وادراک‌انسان).

۵.تبیین موارد خلاف و وفاق

در فلسفه‌ی صدرا ضمن توجه به سه راه‌حل: شر عدمی است؛ خیر کثیر در مقایسه با شر قلیل و شرور لازمه‌ی خیرات برتر باید نقش عواملی چون واجب الوجود ـ به‌عنوان عامل اصلی – غایت خلقت، مخلوقات غیرانسان و انسان‌های دیگر را جدّی گرفت و در تفسیر و تحلیل شرور به صفات مطلق او توجّه لازم را معمول بداریم. در فلسفه‌ی لایب نیتس نیز با ارائه راه‌حل‌های یادشده‌ی صدرا با بیانی دیگر، اصول وی یعنی؛ اصل کمال، اصل جهت کافی و اصل خلق بهترین جهان ممکن را باید در نظر داشت.

تقسیم‌بندی انواع شر و بررسی منشأ آن‌ها توسط لایب نیتس به دلیل توجّه به روی آورد معاصرین در این باره است.

ملاصدرا و لایب نیتس با توجه به‌مقتضیات عصر خود، با پیش فرض‌های صفات مطلق خداوند دغدغه‌ی ارائه تبیینی عقلانی از نظام احسن و کامل بودن جهان و دفع شبهات توحید را در سر داشته، از همین رو درصدد دفع مسأله‌ی شر برآمده و خواسته‌اند ناسازگاری آن را برطرف نمایند. بنابراین روی کرد یادشده در دفاع از نظام احسن و خلق بهترین جهان ممکن است و پرسش‌های صورت‌بندی شده در قالب منطقی معاصرین را پاسخ گو نیست. علاوه‌براین صدرا و لایب نیتس در مهم ترین راه‌حل خود، شر را عدمی می‌شمارند ولی در راه‌حل‌های دیگر آن را وجودی می‌دانند. پس دیدگاه آن‌ها از انسجام درونی برخوردار نیست.

متکلمان مسلمان، قبل از خواجه نصیرالدین طوسی، نگاه هستی انگارانه نسبت به شرور داشته‌اند یا حداقل وجودی بودن قسمی از آن را به‌عنوان امور بدیهی پذیرفته بودند (امینی، ۱۳۸۸ : ۶۵) . با خواجه‌نصیر، کلام به رقابت در محتوا و اختلاط در روش با فلسفه پرداخت. متکلمان، تحلیل فلسفی از آلام و شرور را

که با نگاه نیستی‌انگارانه، (طوسی، ۱۳۷۶ : ۸) قیاسی، نسبی، تبعی و عرضی همراه بود، پذیرفتند. اشکال اساسی که پیش از خواجه، متکلمان مسلمان را وادار به‌بحث درباره مسأله ی شر کرد، این بود که وجود آلام، رنج، ستم و دیگر انواع شرور در نظام هستی با صفات حکمت و عدالت خداوند سازگار نبود؛ پس این ناراستی‌ها چگونه با قضای الهی جمع می‌شوند؟ متکلمان مسلمان درصدد برآمده‌اند از راه مصلحت، عوض و انتصاف به‌این اشکال پاسخ دهند (طوسی، ۱۳۷۶ : ۴۶۸، ۴۷۱). بنابراین به نظر می‌رسد روی کرد متکلمان قبل از خواجه بتواند پاسخ‌گوی پرسش‌های معاصرین در مورد اشکال‌های شر باشد. برای یافتن راه‌حل مسأله‌ی شر می‌بایست به راه‌حل‌های متکلمان قبل از خواجه پرداخت و میزان مطابقت رهیافت آن‌ها را با کتاب الهی و منظومه‌ی معرفتی ائمه علیهم‌السلام بررسی کرد؛ به‌اجمال می‌توان گفت قرآن و احادیث این‌گونه به مسأله شر پاسخ می‌دهدکه ملاک تشخیص خیر و شر درک آغازین عقل نیست چرا که امکان دارد چیزی در آغاز شر بنماید ولی در واقع شر باشد و برعکس. پس بسیاری از امور که شر پنداشته شده خیر بوده است. شر از یک سو مخلوق و تقدیر شده‌ی خداوند به‌تبع خیر است و از دیگر سو منسوب به‌انسان است. زیرا ارده انسان در پدیدآمدن آن نقش دارد و براساس سنت ثابت الهی جلوگیری از شرور تنها با پیشگیری از عوامل آن‌ها میسر است (محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۹۱ : ۱۷۲). پرداختن به‌روی کرد متکلمین قبل از خواجه و رهیافت قرآن و احادیث در این باره خود مبحث جداگانه‌ای را طلب می‌کند.

منابع و ماخذ

۱. افضلی، علی، (۱۳۹۰)،« نقد نظریه عدمی بودن شرور»، فلسفه دین، سال هشتم، شماره دهم.

۲. امینی، حسن، (۱۳۸۸) ، «روی کردکلامی خیر و شر»، آیین حکمت،

شماره ۱.

۳. بنیاد حکمت صدرا، (۱۳۷۸)، مجموعه مقالات همایش جهانی بزرگداشت حکیم صدرا المتالهین، چاپ اول، تهران.

۴. بی‌نام (۱۳۸۳) «معرفت شناسان: لایب نیتس» مجله ذهن، شماره بیستم.

۵. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۶)، *عقل و اعتقاد دینی*، چاپ اول، انتشارات طرح نو، تهران.

۶. پلانتینجا، الوین، (۱۳۷۶)، خدا، اختیار، شر، ترجمه محمد سعید مهر، چاپ اول، مؤسسه فرهنگی طه.

۷. پلنتینجا، الوین و دیگران، (۱۳۸۴)، کلام فلسفی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، چاپ دوم، موسسه فرهنگی صراط ، تهران.

۸. جوادی آملی، عبدا...، (۱۳۷۷)، رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)، ج ۱، چاپ اول، نشر اسراء، قم.

۹. خرمشاهی، بهاءالدین، (۱۳۶۳)، «عدل الهی و مساله‌ی شر»، نشر دانش، سال چهارم، شماره ۶.

۱۰. راسل، برتراند، (۱۳۶۵)؛ تاریخ فلسفه غرب، ج ۳، ترجمه نجف دریابندری، چاپ اول، نشر پرواز، تهران.

۱۱. -------- ، (۱۳۸۲)، شرح انتقادی فلسفه لایب نیتس، ترجمه ایرج قانونی، چاپ اول، نشر نی، تهران.

۱۲. رئیس‌زاده، محمد، (۱۳۸۴)، درد فلسفه، درس فلسفه، مقاله «مسلمانان و مسأله شر»، سعید عدالت نژاد، چاپ اول، انتشارات کویر.

۱۳. صانعی دره‌بیدی، منوچهر، (۱۳۸۳)، *فلسفه لایب نیتس*، چاپ اول، انتشارات ققنوس، تهران.

۱۴. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد، (۱۳۷۶)،کشف‌المراد، شرح جمال-

الدین علامه حلی، ترجمه ابوالحسن شعرانی، چاپ هشتم، انتشارات کتابفروشی اسلامیه، تهران.

۱۵. عابدی شاهرودی، علی، (۱۳۷۴) کیهان اندیشه، «عدل الهی» شماره ۴۹، ص ۲۳-۴۸.

۱۶. قدردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۷۰)، خدا و مسأله شر، چاپ اول، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.

۱۷. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه*، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، انتشارات سروش و علمی و فرهنگی، تهران.

۱۸. لایب نیتس، گوتفرد ویلهم، (۱۳۷۵)، منادولوژی، مقدمه و شرح از بوترو و دیگران، ترجمه یحیی مهدوی، چاپ اول، انتشارات خوارزمی، تهران.

۱۹. محمدی ری‌شهری، محمد، (۱۳۹۱)، دانشنامه عقاید اسلامی از نگاه قرآن و احادیث، با همکاری رضا برنجکار، ج ۹، چاپ سوم، انتشارات دارالحدیث، قم.

۲۰. مصباح‌یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۳)، آموزش فلسفه. ج ۲، چاپ ششم، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، تهران.

۲۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲)، *مجموعه آثار (عدل الهی)*، ج ۴، چاپ چهارم، انتشارات صدرا، تهران.

۲۲. ملاصدرا، (۱۳۷۷)، اسفار، ج۱،۲،۴،۶،۷، ترجمه محمد خواجوی، چاپ اول، نشر مولی، تهران.

۲۳. --------- ، (۱۳۶۴)، تفسیر القرآن‌الکریم. ج ۲، ۳، ۵، الطبقه‌الاولی، انتشارات بیدار، تهران.

۲۴. -------- ، (۱۳۷۳)، شرح اصول‌کافی، چاپ اول، پژوهشگاه علوم

انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.

۲۵. -------- ، (۱۳۸۳)، شواهدالربوبیه،حواشی ملاصدرا و سبزواری، ترجمه جواد مصلح، چاپ سوم، انتشارات سروش، تهران.

۲۶. -------- ، (۱۴۱۹) *مفاتیح‌الغیب*، التعلیق‌المولی علی النوری، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.

Leibniz, G.W., (۱۹۸۵), *Theodicy*, trans. E. M. Huggard, Biblio Bazzar.

ملخص

لقد اهتمّ أهل البيت عليهم السلام ـ بوصفهم مفسّرى الـوحى ومصدر العلوم الالهيهٔ ـ وفقاً على الظروف المكانيهٔ و الزمنيهٔ بتشريح المعارف الالهيهٔ وتوضيحها. فبناء على هذا، ينبغى استدعاء العلوم الاعتقاديهٔ وإعادهٔ النظر فيها وذلک من أجل الفهم الشامل لمعارف أهل البيت عليهم السلام وبرهنهٔ القضايا الاعتقاديهٔ الجديدهٔ والتقابلات. هذه الدراسهٔ تولى اهتماما لأهمّ القضايا الكلاميهٔ الجديدهٔ محاولا ذكر وجهات النظـر المطروحـهٔ حول الأسماء والصفات الإلهيهٔ والـوحى والتجربـهٔ الدينيـهٔ وخـتم النبـوهٔ ومسـألهٔ الشر،كما تهدف ـ قدر المستطاع ـــ إلـى تقييمهـا بالاسـتعانهٔ بالتعـاليم القرآنيـهٔ والأحاديث التى هى فكرهٔ عقليهٔ. و فـى الختـام الإهتـداء إلـى هـذا السـؤال هـل الإحصائيات المستخرجه و وجهات النظر المـذكورهٔ توافـق و تواكـب القـرآن و الأحاديث أم لا؟

Abstract

The descendent of prophet Mohammad (peace be upon Him) as commentators of revelation and source of divin sciences have maked clear the divin knowledgs proportionate to local and temporal necessities. As a result, reading and recansidering religious learnings for more benefit, to acquire a better understanding of house members of prophet´s learnings and rational explanation of new religious discussions is necessary. In the present, we survey a part of the most important problems of modern theology such as divin names and qualities, revelation, religious experience, seal of prophecy and the problem of evil then, we evaluate these problems through the Quran´s teachings and traditions that are the same as the rational thought and Finally, we consider the cansistency and harmony of the established approaches with Quran and the epistemic system of Imams.

An Investigation in to

Modern Problems of Theology

Abouzar Nourozi