

بررسی و تحلیل دیدگاه علامه طباطبایی در باب سخن گفتن از خدا

اکبر قربانی*

چکیده:

آیا می‌توان با زبانی محدود و بشری، از خدای نامحدود و متعالی سخن گفت؟ علامه طباطبایی با توجه به تلقی انسان‌وارانگاران انسان از خدا، مفاهیم دینی را جامع میان نفی و اثبات دانسته و با تکیه بر روایات، دیدگاه اثبات‌بلا تشبیه را برگزیده است. آنگاه با توجه به اینکه خدا کامل مطلق و قائم بالذات است، اولاً معنای اتصاف او به صفات کمال را این می‌داند که خداوند، تمامی کمالات وجودی را به کامل‌ترین نحو داراست و به تبع صدرالمتألهین، صفات سلبی را نیز چیزی جز سلب نقص یا همان اثبات کمال نمی‌داند؛ ثانیاً این صفات کمالی را عین یکدیگر و عین ذات الاهی می‌داند. در نظریه علامه، نوعی تمایل به روش سلبی و کم توجهی به معنای ایجابی مشترک میان صفات خدا و صفات انسان دیده می‌شود.

واژگان کلیدی: زبان دین، صفات خدا، تشبیه و تنزیه، کمال مطلق، اشتراک معنوی، تشکیک وجودی.

* عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اردستان. akbarghorbani2000@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۸۸/۹/۱۵

تاریخ دریافت: ۸۷/۹/۲۳

طرح مسأله

پیروان ادیان گوناگون، تصویری در باب خداوند دارند که شاید ناشی از اسطوره‌ها، تجربیات دینی، کشف و شهودهای عرفانی، عبادات، نیایش‌ها و مناسک دینی و یا سخنان قدیسان و معلمان دینی و مذهبی و... باشد. هر چند این تصورات، یکسان نیستند و اختلافاتی با یکدیگر دارند، می‌توان هسته مشترکی برای آنها یافت؛ مثلاً اینکه همگی به نحوی به موجودی برتر یا قدسی یا متعالی و به تعبیر دیگر، به یک «واقعیت غایی»^۱ معطوف هستند. از سوی دیگر، برخی از این تصورات به سادگی قابل کشف و بررسی نیست و ما چیزی در باب آن نمی‌دانیم؛ چراکه برخی انسان‌ها اساساً نمی‌خواهند یا - به دلیل تنگنای زبانی - نمی‌توانند تصویری خود از خدا را بر زبان آورند. به بیان دیگر، برخی از این تصورات، جنبه خصوصی دارند و به سادگی قابل گزارش و انتقال به دیگران نیستند؛ چنانکه برای تمثیل می‌توان گفت: هر کس خدای خود را می‌پرستد!

به هر روی، این پرسش که خداوند شبیه چیست، از دیرباز ذهن انسان را به خود مشغول داشته و در سنت‌های دینی، پاسخ‌های گوناگونی یافته است. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۹۶ - ۱۲۳) برخی از این پاسخ‌ها به حدی «انسان‌وارانگاران»^۲ است که انتقاد برخی فیلسوفان دین را برانگیخته است. (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۲۴۷) بنابراین انسان کوشیده است تا تصور خود از خدا را توصیف کند و از خدا سخن بگوید. اینجاست که دو پرسش اساسی رخ می‌نماید:

۱. آیا اساساً می‌توان از خدا سخن گفت و او را توصیف کرد و صفات او را بر زبان آورد؟ آیا خداوند در قالب الفاظ و کلمات بشری می‌گنجد؟

۲. به چه شیوه‌ای می‌توان از خدا سخن گفت؟ بهترین شیوه برای توصیف خداوند به گونه‌ای که هم قابل فهم باشد و هم با ساحت قدسی و متعالی او سازگار

1. Ultimate Reality.
2. Anthropomorphic.

باشد، چیست؟ به دیگر سخن، پرسش مهم این است که چگونه می‌توان با زبانی طبیعی، محدود و عادی، از موجودی فراطبیعی، نامحدود و متعالی سخن گفت؟ آیا محدودیت و تنگنای زبان بشری، مانعی بر سر راه توصیف خداوند به عنوان موجودی قدسی و فرابشری نیست؟

در پاسخ به این پرسش‌های مهم، بسیاری از اندیشمندان درصدد برآمده‌اند تا توصیفی از خدا به دست دهند که هم قابل فهم باشد و بر معرفت انسان درباره خدا بیفزاید و هم به دور از «انسان‌وارانگاری»^۱ و تشبیه خدا به موجودات مادی و جسمانی و مکانی و زمانی باشد. در واقع دیدگاه‌های متعددی که در باب «سخن گفتن از خدا»^۲ مطرح شده‌اند، کوششی ستودنی و تحسین برانگیز در پاسخ به پرسش‌های پیش‌گفته و ارائه چنین تصویری از خداوند است. (علیزمانی، ۱۳۸۶: ۲۰ - ۲۷) لذا برخی بر این باورند که:

زبان دینی مخاطرات زیادی دارد. از طرفی باید از بت‌پرستی زبانی بپرهیزد و از طرف دیگر باید از تهی‌بودن تجربی برحذر باشد. اگر زبان دینی کاملاً متعالی باشد، از مبنایی تجربی برای معنادادن، انحراف خواهد یافت و اگر کاملاً حلولی و درون‌ماندگار باشد، تسلیم الحاد معناشناختی خواهد شد. (گیسلر، ۱۳۸۴: ۳۵۰ و ۳۵۱)

در این نوشتار، دیدگاه فیلسوف و اندیشمند معاصر شیعه، علامه سید محمد حسین طباطبایی (۱۲۸۱ - ۱۳۶۰ ش) در باب سخن گفتن از خدا و پاسخ به پرسش اصلی این مقاله را با شیوه توصیفی - تحلیلی بررسی می‌نماییم؛ اما پیش از آن، اشاره‌ای به دیگر دیدگاه‌ها در این باب لازم به نظر می‌رسد.

1. Anthropomorphism.
2. Speaking of God.

دیدگاه‌های گوناگون در باب سخن گفتن از خدا

رویکردها و نظریات گوناگونی که در باب «سخن گفتن از خدا» مطرح شده است، چنان حجم چشمگیری از نوشته‌های الهیات و فلسفه دین را به خود اختصاص داده که توصیف آنها از وسع یک مقاله خارج است؛ اما معرفی اجمالی این نظریات، زمینه مناسبی برای پرداختن به غرض اصلی این نوشتار فراهم می‌آورد.

۱. نظریه بی‌معنایی

این دیدگاه، رویکرد پوزیتیویسم منطقی است که با توجه به مبانی معرفت‌شناختی تجربه‌گرایانه، به نقد زبان دینی می‌پردازد و با توسل به اصل تحقیق‌پذیری تجربی گزاره‌های دینی و از جمله گزاره‌های ناظر به خداوند را مهمل، بی‌معنا، غیرواقعی و غیرشناختاری می‌داند. (آیر، ۱۳۸۴: ۱۳۹؛ استیور، ۱۳۸۴: ۱۱۴) اعضای «حلقه وین» از جمله ای. جی. ایپر (۱۹۱۰ - ۱۹۸۹ م)، رودلف کارناب (۱۸۹۱ - ۱۹۷۰ م) و نیز کسانی همچون آنتونی فلو (۱۹۲۳ - ۲۰۱۰ م) از طرفداران این دیدگاه به شمار می‌آیند. (ر. ک: پترسون، همان: ۲۶۰ - ۲۶۹؛ علیزمانی، همان: ۴۲۸ - ۴۴۶)

۲. نظریه بیان‌ناپذیری

اگر خدا به لحاظ وجودشناختی، به کلی متفاوت، متعالی و برتر از موجودات باشد و ما به لحاظ معرفت‌شناختی، از ادراک و شناخت او ناتوان باشیم، در مقام توصیف زبان‌شناختی چنین واقعیتی، چاره‌ای جز سکوت نخواهیم داشت! عرفا از یک سو با تجربه وجودی و درونی واقعیت متعالی مواجه هستند و از سوی دیگر نمی‌توانند این تجربیات عرفانی را در قالب زبان صورت‌بندی کنند و لذا به سکوت روی می‌آورند؛ سکوتی که ناشی از ناتوانی آنها در پرده‌برداری از مواجهه با بی‌کرانگی هستی و ترس از بدفهمی مخاطبان است. مایستر اکهارت (۱۲۶۰ - ۱۳۲۷ م) عارف مشهور آلمانی، شبیه‌ترین چیز به خداوند را سکوت می‌دانست. (دباغ، ۱۳۸۶: ۳۴ و ۳۵) این

دیدگاه که ریشه در تفکر افلاطونی و - پیش از آن - مکتب فیثاغوریان دارد، در مکتب نوافلاطونی ظهور بیشتری می‌یابد؛ چراکه مکتب نوافلاطونی بر جنبه‌ای از اندیشه افلاطون تأکید می‌کرد که «امر واحد» یا «مثال خیر» را فراتر از ذهن و زبان می‌دانست. (استیور، همان: ۷۴) فلوطین (۲۰۴ - ۲۷۰ م) که در باب خداوند رهیافتی عرفانی دارد، بیش از متفکران دیگر، بر تعالی و تنزیه «أحد» از همه ویژگی‌های مخلوقات - حتی ویژگی موجود بودن - تأکید می‌ورزید و لذا او را «غیرقابل شناخت» و «بیان‌ناپذیر» می‌دانست. با وجود اینکه اقتضای منطقی چنین دیدگاهی، پرهیز از هرگونه قضاوت ایجابی یا سلبی و درواقع سکوت در برابر خداوند است، هم عارفان در سنت‌های عرفانی ادیان ترجیح می‌دهند به شیوه سلبی در باب تجارب عرفانی خویش سخن بگویند و هم خود فلوطین به سوی الاهیات سلبی کشیده شده است. (علیزمانی، همان: ۶۱ - ۶۳) جالب اینکه برخی از شارحان رساله منطقی - فلسفی لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹ - ۱۹۵۱ م) با توجه به احوال عرفانی وی در محدوده زمانی نگارش رساله و تأثیر معنوی برخی نویسندگان و فلاسفه بر او و نیز با تأکید بر فقراتی از رساله که در آن به «امر برتر» اشارت رفته است، بر این باورند که فقره پایانی رساله منطقی - فلسفی (از آنچه نمی‌توان درباره‌اش سخن گفت، باید به سکوت گذشت) ناظر به سکوت عرفانی است که به آن ساحت قدسی، رازآلود و بی‌کرانه هستی اشاره می‌کند که سخن گفتن از آن ناممکن است. (دباغ، همان: ۲۱، ۳۵ و ۳۶؛ هادسون، ۱۳۷۸: ۶۱ - ۶۳) البته این تفسیر و تلقی از رساله ویتگنشتاین می‌تواند از این جهت قابل مناقشه باشد که هرچند توصیه ویتگنشتاین به سکوت در باب «امر رازآمیز» رنگ و بوی عرفانی دارد، از نظر مبانی و غایات، با سکوت عرفانی متفاوت است. (زندیه، ۱۳۸۶: ۱۸۲ - ۱۸۹)

۳. نظریه روش سلبی

اعتقاد به متعالی‌بودن خداوند و بیان‌ناپذیری او به طور گریزناپذیری به سخن‌گفتن

سلبی از خدا انجامید و راه را برای رشد «الاهیات سلبی» فراهم آورد که در واقع نوعی آگاهی غیرمستقیم درباره خداوند به شمار می‌آید. (تالیافرو، همان: ۲۸۴) فلوطین با تأکید بر تعالی و تنزیه «أحد»، بهترین شیوه توصیف او را توصیف با امور سلبی می‌داند که بنابر آن تنها می‌توان گفت خدا چه چیزی نیست. کسانی همچون دیونوسیوس آریوپاگی (دیونوسیوس مجهول)، موسی بن میمون (۱۱۳۵ - ۱۲۰۵ م) و قاضی سعید قمی (۱۰۴۹ - ۱۱۰۷ ق)، از طرفداران این دیدگاه هستند و تنها راه درست توصیف خداوند را روش سلبی و تنزیه محض می‌دانند که به عقیده آنان، دور از خطر تشبیه (انسان‌وارانگاری) و تعطیل (لادری‌گری)^۱ است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۱/ ۳۶۱؛ علیزمانی، همان: ۹۱ - ۱۰۲) اما باید توجه داشت که نظریه تنزیه محض و سلب مطلق صفات الهی، همچون نظریه تشبیه، مشکل‌آفرین است. (ابراهیمی دینانی، همان: ۳۷۷؛ ۳/ ۳۴۲؛ مطهری، بی‌تا: ۱۲۷/ ۵ و ۱۲۸)

از آنجا که هر سلبی، مستلزم اثباتی پیشینی است، سخن گفتن کاملاً سلبی از خداوند، بی‌معناست و به تعطیل عقل در باب خدا می‌انجامد. بنابراین هرچند الاهیات سلبی، راهی برای تثبیت تعالی و تنزیه خداوند از مخلوقات به شمار می‌آید، چنین امری بدون الاهیات ایجابی، نه ممکن است و نه مفید و اگر هیچ معرفت و توصیف ایجابی از خداوند در کار نباشد، خداپاوران به نوعی لادری‌گری کشیده می‌شوند. (گیسلر، همان: ۳۹۷؛ علیزمانی، همان: ۱۱۶، ۱۷۵ و ۲۰۶) بنابراین اگر از شیوه سلبی و غیرمستقیم برای سخن گفتن از خدا استفاده می‌شود، باید تلویحاً یا تصریحاً با گزاره یا گزاره‌هایی ایجابی و حقیقی همراه باشد تا متعلق توصیفات سلبی مشخص شود. (پیلین، ۱۳۸۳: ۲۶۵)

۴. نظریه تمثیل

توماس آکوئیناس (۱۲۲۴ - ۱۲۷۴ م) فیلسوف و الهی‌دان مشهور و پرنفوذ مسیحی،

1. Agnosticism.

دیدگاه «تمثیل»^۱ را برای توصیف خدا و سخن گفتن از او مطرح کرد. بنابر نظریه تمثیل می‌توانیم با استفاده از زبان بشری، حقایقی را در باب خداوند بیان کنیم، بدون اینکه به ورطه تشبیه یا تعطیل بلغزیم. آکوئیناس با طرح این نظریه می‌کوشد با نفی «اشتراک معنوی و اشتراک لفظی» اوصاف و محمول‌هایی که هم بر انسان و هم بر خدا اطلاق و حمل می‌شوند، راه میانه‌ای برای سخن گفتن از خدا فراهم آورد و نشان دهد که چگونه می‌توان معانی الفاظ را از سیاق متعارف و مأنوس به سیاق دینی منتقل کرد. (پترسون و دیگران، همان: ۲۵۷)

از نظر آکوئیناس، تصدیق تمثیلی مفاهیم مشترک میان خدا و انسان به این معناست که تعریف صفت مشترک برای خدا و مخلوقات یکسان است؛ اما اسناد آن متفاوت است؛ زیرا آن صفت بر خدا به طور نامحدود و بر انسان به طور محدود اطلاق می‌شود. (گیسلر، همان: ۴۲۰) آکوئیناس و پیروانش از یک سو با ارائه «قواعد تمثیل» که تمثیل را از حالت دل‌خواهانه خارج ساخته، مقید به قیودی می‌کند و از سوی دیگر، با طرح «تمثیل تناسبی» و تمایز آن از «تمثیل اسنادی» می‌کوشند تا اشکالات وارد بر این نظریه را پاسخ دهند؛ اما به نظر می‌رسد این نظریه همچنان با چالش‌هایی مواجه است. (ر. ک: پترسون و دیگران، همان: ۲۵۸ - ۲۶۰؛ علیزمانی، همان: ۲۰۹ - ۲۶۲)

۵. نظریه نمادگرایی

در کوششی دیگر برای «سخن گفتن از خدا» زبان دین و گزاره‌های ناظر به خداوند دارای معنایی «نمادین»^۲ یا «غیر حقیقی»^۳ دانسته می‌شود. در این روش، برای توصیف صفاتی که اسناد مستقیم آنها به خداوند دشوار یا محال است، از «نمادها، الگوها، استعاره‌ها، حکایت‌ها و تمثیل‌ها» استفاده می‌شود. برخی فیلسوفان و متألهان

1. Analogy.
2. Symbolic.
3. Non literal.

معاصر، با توجه به این مبنای وجودشناختی که خداوند، موجودی «متعالی» یا «به کلتی دیگر»^۱ است، بر این باورند که زبان ناظر به خداوند، زبانی نمادین است و نمی‌توان زبان انسانی را به طور حقیقی^۲ (غیرنمادین) برای سخن گفتن از خدایی به کار گرفت که یکسره متفاوت از همه چیز است. (پترسون و دیگران، همان: ۲۷۵ و ۲۷۶؛ پیلین، همان: ۲۶۲ و ۲۶۳) این دیدگاه بیش از همه با نام پل تیلیخ (۱۸۸۶ - ۱۹۶۵) گره خورده است که خدا را نه یک موجود در عرض سایر موجودات، بلکه «اساس وجود»^۳ و به تعبیر دیگر «صرف الوجود»^۴ می‌داند و لذا سخن گفتن حقیقی (غیرنمادین) درباره او را نادرست می‌شمارد؛ چراکه چنین سخنانی، خداوند را موجودی جزئی و متمایز، در عرض سایر موجودات قرار می‌دهد. (پترسون، همان: ۲۷۶ و ۲۷۷) از نظر تیلیخ، تنها یک گزاره حقیقی و غیرنمادین در باب خدا می‌توان گفت و آن اینکه «خدا صرف الوجود است.» تنها این گزاره دارای معنایی صریح و روشن است و تمامی گزاره‌های دیگری که در باب خدا گفته می‌شود، معنایی نمادین خواهد داشت. (تیلیخ، ۱۳۸۱: ۱/۳۱۹) بنابراین در اندیشه تیلیخ، زبان ایمان، زبانی نمادین است و پرسش از صدق و کذب حقیقی گزاره‌های دینی، پرسشی نابجاست. (ر. ک: هیک، ۱۳۸۱: ۲۰۴ - ۲۰۹؛ توماس، ۱۳۷۶: ۳۷ - ۴۵)

۶. نظریه کارکردگرایی

ویلیام آلتون (۱۹۲۱ - ۲۰۰۹ م) می‌پذیرد که خداوند «صرف الوجود» است و در ذات الوهی او هیچ تمایزی راه ندارد و مصداق هیچ نوعی از وجود نیست، لذا ساخت زبان بشری (یعنی ساخت «موضوع - محمول») که مبتنی بر فرض تمایز میان «عین»^۵ و اوصاف آن است، برای سخن گفتن از خدا چندان مناسب نیست. با این

-
1. Utterly Other.
 2. Literal.
 3. The Ground of Being.
 4. Being-Itself.
 5. Object.

حال، از نظر آلتون ما می‌توانیم مفاهیمی همچون عشق، علم و قدرت را پالایش نموده، از تمامی ویژگی‌های مخلوقانه‌ای که متناسب با زمان‌مندی، جسمانیت و دیگر محدودیت‌های مادی است، بپیراییم و هسته‌ای از معنا را باقی گذاریم که قابل اطلاق بر خداوند باشد و با استفاده از چنین مفاهیم پیراسته‌ای، به نحو حقیقی و صادق در باب خداوند سخن بگوییم. بنابراین هرچند آلتون همانند تیلیخ بر تفاوت اساسی خداوند با مخلوقات تأکید می‌کند، زبان انسان را برای سخن گفتن حقیقی از خدا کاملاً ناتوان نمی‌داند و بر این باور است که باید مفاهیم زبان بشری را تا آنجا که ممکن است، پالایش کنیم و نگذاریم «صورت‌های زبان» ما را فریب دهند. (پترسون و دیگران، همان: ۲۷۸ - ۲۸۱) عنصر اصلی و کلیدی در نظریه «کارکردگرایی»^۱ این است که با وجود تفاوت آشکار میان خدا و انسان می‌توان مفاهیم واحد و مشترکی را از اوصاف و افعال خدا و انسان انتزاع کرد که خاستگاه انتزاع این مفاهیم مشترک، کارکرد و عمل مشترک این اوصاف در خدا و انسان است. (علیزمانی، همان: ۷۷ و ۷۸) البته دیدگاه آلتون با اشکالاتی مواجه است که در این نوشتار مجال پرداختن به آن نیست. (ر. ک: همان: ۲۶۵ - ۳۱۱)

به نظر می‌رسد آنچه گفته شد، زمینه مناسبی برای پرداختن به غرض اصلی این نوشتار که بررسی و تحلیل نظریه‌ای دیگر در باب سخن گفتن از خداست، فراهم آورده باشد.

خدا در تصوّر انسان

انسان به دلیل انس و الفتی که در زندگی خود با حس و محسوسات دارد، از یک سو همه‌چیز را به صورتی حسی و مادی تصور می‌کند و از سوی دیگر، همواره تصورات و تخیلات او محدود و مشروط به حدود و قیود جسمانی، زمانی و مکانی است. از این رو حتی اموری مثل کلیات عقلی و حقایق برتر از حس و خیال را نیز

1. Functionalism.

به صورتی حسی و مقید به قیود مادی به تصویر می‌کشد. این ویژگی انسان موجب می‌شود برای خداوند نیز صورتی خیالی، متناسب با امور مادی و محسوس که با آنها انس و الفت دارد، تصور نماید و به آسانی نتواند موجودی مطلق و بی‌قید و شرط را به دور از قیود و شروط مادی و جسمانی ادراک نماید.

این تلقی انسان‌وارانگارانه و آلوده به حدود و قیود مادی به قدری در انسان شدید است که حتی بیشتر موحدین نیز از آن در امان نبوده‌اند و با اینکه معتقد به تعالی ساحت قدسی الاهی از جسم و ویژگی‌های جسمانی هستند، در ذهن خود برای خداوند، صورتی مبهم و خیالی، جدای از عالم هستی تصور کنند و هنگام نیایش و درخواست از خداوند، همان صورت به ذهن آنها متبادر شود. بنابراین وقتی انسان می‌شنود که فراتر از طبیعت مادی و جسمانی، موجودی نیرومندتر، تواناتر و بزرگ‌تر وجود دارد که همه طبیعت در اختیار اوست و تنها به اراده و مشیت او امری واقع می‌شود، از تمامی اینها چیزی دریافت می‌کند که مشابه اوصاف و نسبت‌های جسمانی است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰ / ۲۶۱؛ همو، بی‌تا: ۵ / ۱۰۵)

علامه سید محمد حسین طباطبایی با توجه به این ویژگی انسان، توضیح می‌دهد که چه‌بسا انسان، خدا را به صورت انسانی تصور کند که بالای آسمان‌ها بر تخت نشسته و با اندیشه و اراده و مشیت و امر و نهی خود، عالم هستی را تدبیر می‌کند؛ چنانکه مثلاً در کتاب مقدس آمده است که خدا آدم را به صورت خود آفرید. (پیدایش، ۱: ۲۶ و ۲۷) پس این به طبیعت انسان و به‌ویژه انسان ساده ابتدایی نزدیک‌تر است که برای خدای بی‌مانند و بی‌همتا، صورتی متناسب با موجودات جسمانی بسازد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰ / ۲۶۱ و ۲۶۲)

جمع تشبیه و تنزیه

بنابر آنچه گفته شد، چون انسان در تصور انسان‌وارانگارانه خود از خدا نمی‌تواند مطلق را با وصف اطلاق تصور نماید، لذا برای درک مطلق، از قیود و شروط مأنوس

و مألوف کمک می‌گیرد و مطلق را مقید می‌سازد. علامه طباطبایی از این مطلب چنین نتیجه می‌گیرد:

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

بنابراین از یک سو، کسانی خدا را آلوده به تشبیه تصور نموده، صفات او را به شیوه‌ای تشبیهی توصیف می‌کنند و از سوی دیگر، عده‌ای خدا و صفات او را با نفی و سلب نقص و به شیوه‌ای تنزیهی توصیف می‌نمایند که از نظر علامه، شیوه تنزیهی سابقه‌ای طولانی دارد و کسانی مثل صابئین نیز با منزه دانستن خدا از نقایص و زشتی‌ها، برای او صفات سلبی قائل بوده و خدا را به شیوه‌ای سلبی توصیف کرده‌اند؛ مثلاً می‌گفتند خدا ناتوان و نادان نیست و نمی‌میرد و ظلم نمی‌کند و اینها را مجازاً «اسمای حسنا» می‌نامیدند. در واقع آنها خدا را با صفات ثبوتی و ایجابی توصیف نمی‌کرده، برای او اسم حقیقی قائل نبودند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰/ ۲۶۷)

اما از نظر علامه طباطبایی، تعالیم دینی، جامع نفی و اثبات است و میان تشبیه و تنزیه موازنه ایجاد می‌کند و برای معالجه شرک و بت‌پرستی، علاوه بر اینکه در نگاه توحیدی، استقلال در ذات و صفات را از تمامی موجودات، جز خدایی که قیوم بر همه چیز است، نفی می‌کند، فهم انسان را در معرفت خداوند، میان تشبیه و تنزیه نگه می‌دارد. در واقع خدا را این‌گونه توصیف نموده است که حیات دارد؛ اما

نه مثل حیات ما، علم دارد؛ اما نه مثل علم ما، قدرت و شنوایی و بینایی دارد؛ اما نه مثل قدرت و شنوایی و بینایی ما و خلاصه چیزی مثل او نیست و او بزرگ‌تر از آن است که توصیف شود. در عین حال تعالیم دینی به مردم امر کرده که در این باب سخنی جز از روی علم نگویند و تنها اعتقادی را بپذیرند که دلیل عقلی قابل فهمی برای آن داشته باشند. (همان: ۲۶۱، ۲۸۲ و ۲۸۳؛ همو، ۱۳۶۲: ۷۴) بنابراین هر چند ما با عقل نظری، صفاتی کمالی نظیر علم، قدرت، حیات و... را که در خود سراغ داریم، برای خدا اثبات می‌کنیم، می‌دانیم این صفات کمال در انسان محدودیت‌هایی دارد که وجود مطلق الاهی، منزّه و برتر از آن محدودیت‌ها می‌باشد و لذا برای جبران این نقصان معرفتی، به صفات سلبی متوسل می‌شویم و می‌گوییم خداوند برتر از آن است که وصف شود و بزرگ‌تر از آن است که قیود و حدود بتوانند او را محدود و مقید نمایند. پس مجموع تشبیه و تنزیه، ما را به حقیقت مطلب در باب صفات خدا نزدیک می‌سازد. (همو، ۱۴۱۷: ۵۸/۸) یعنی از یک سو، صفات کمال را به خداوند نسبت دهیم و از این راه، عقل را قادر به شناخت صفات خدا بدانیم و از سوی دیگر، برای جلوگیری از تشبیه خدا به مخلوقات، حدود و قیود و نقایصی را که این صفات درباره انسان دارد، از خدا سلب می‌کنیم. این چیزی نیست جز جمع میان تشبیه و تنزیه که اصل معنای ثبوتی را برای خدا اثبات می‌نماییم؛ اما خصوصیت مصداق مادی و ممکن را که موجب نقص و نیاز است، از او سلب می‌کنیم. (همان: ۳۵۵)

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

مراد از مذهب نفی، نفی کردن معانی صفات از خداوند متعال است؛ هم چنانکه معتزله بر این باورند و ارجاع صفات ثبوتی به نفی ضدّ آن از خدا نیز از همین مقوله است؛ مثل اینکه بگوییم معنای قادر و عالم این است که خدا عاجز و

جاهل نیست (البته اگر این دیدگاه به شیوه سوم یعنی اثبات بلا تشبیه برگردد، قابل قبول است) و مراد از مذهب تشبیه این است که خداوند متعال را - با اینکه چیزی شبیه او نیست - به غیر خود تشبیه کنیم و همان معنای محدودی را که هر صفت نزد ما دارد و آن را از دیگر صفات متمایز می‌کند، به خدا نسبت دهیم و بگوییم قدرت و علم و دیگر صفات او، مانند قدرت و علم و دیگر صفات ماست. این دیدگاه نیز نادرست است؛ زیرا مستلزم این است که خدا نیز همانند ما محتاج باشد و این با واجب‌الوجود بودن او ناسازگار است و مراد از مذهب اثبات بلا تشبیه این است که اصل معنای صفات برای خدا اثبات شود و خصوصیتی که آن صفات در ممکنات و مخلوقات به خود گرفته است، از خدا نفی شود و به تعبیر دیگر، اصل صفت، اثبات و حدود و قیود آن نفی گردد. (۱۴۱۷: ۷/ ۴۲ و ۴۳)

علامه در بحث روایی در تفسیر آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/ ۵) ضمن شرح حدیثی از امام صادق (ع) بیان می‌کند که روش اهل بیت (ع) در تفسیر آیات متشابه قرآن این است که آنها را به آیات محکم ارجاع می‌دهند و آنچه را محکومات قرآن از ساحت قدس الهی نفی می‌کنند، از معنا و مدلول آیات متشابه حذف نموده، اصل معنا را که خالی از شائبه نقص و امکان است، حفظ می‌نمایند. به تعبیر دیگر، روش اهل بیت (ع) این است که برای پرهیز از تشبیه و تعطیل، همواره میان نفی و اثبات حرکت کرده، اصل کمالات را برای خدا اثبات می‌نموده‌اند و حدود و نقایص را از او نفی می‌کرده‌اند. (همان: ۱۴/ ۱۲۸ - ۱۳۳)

کامل مطلق بودن خدا

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

هیچ موجودی برتر و کامل‌تر از او قابل تصور نیست؛ این همان تعریفی است که آنسلم قدیس^۱ (۱۰۳۳ - ۱۱۰۹م) از خدا ارائه نموده و آن را مقدمه «برهان وجودی»^۲ خود قرار داده است. (آنسلم، ۱۳۸۶: ۴۵) و بر همین مبنا «الاهیات مبتنی بر موجود کامل»^۳ یا همان «الاهیات آنسلمی» شکل گرفت که برخی آن را رشته استواری دانسته‌اند که مباحث مربوط به صفات خداوند را به یکدیگر پیوند می‌دهد و وحدت می‌بخشد. (پترسون و دیگران، همان: ۱۰۱ و ۱۰۲)

علامه طباطبایی با ادله روشن اثبات می‌کند که «خدای هستی، همه کمالات را دارد.» (۱۳۷۰: ۱۹ و ۲۰) چراکه خدا علت ایجاد و هستی‌بخش عالم و آفریننده تمامی کمالات است؛ پس باید دارای کمالاتی باشد که به معلول خود می‌دهد و چون او وجود مطلق است، پس کمالات و صفاتی که با تجزیه و تحلیل به وجود برمی‌گردند و به راستی وجود خارجی دارند، مطلقاً برای خدای جهان ثابت هستند. افزون بر این، در جریان نظام وجود، آثار شعور و علائم قدرت الهی به اندازه‌ای روشن است که با هیچ پرده و پوششی نمی‌توان آن را پوشانید. (همو، ۱۳۶۲: ۷۳؛ بی تا: ۱۲۴/۵ - ۱۳۴)

از این بیان روشن می‌شود که علامه طباطبایی برای شناسایی و اثبات صفات خداوند، گاهی خود ذات را دلیل بر صفات گرفته و گاهی مخلوقات را آینه صفات حق دانسته است؛ اما اینکه خود ذات، برهان بر صفات قرار گیرد، همان راهی است که مبنای برهان صدیقین بر اثبات و وحدت واجب الوجود است. به این معنا که وقتی ثابت شد اصالت از آن وجود است و خداوند متعال، وجود محض و واقعیت محض است و عدم و ماهیت در او راه ندارد و نیز ثابت شد که کمال، مساوی وجود است و عدم و ماهیت، منشأ نقص هستند، پس ذات حق، دارای کمال واقعی است؛ زیرا کمال واقعی آن است که به وجود و واقعیت برگردد و از احکام و لوازم وجود و

-
1. Saint Anselm.
 2. Ontological Argument.
 3. Perfect-being Theology.

واقعیت بوده باشد. حال چون ذات حق، وجود محض می‌باشد، پس کمال محض است و تمامی شؤون و کمالات وجود به نحو اعلا و اتم در ذات او وجود دارند. اینک مخلوقات، آینه صفات خدا قرار گیرند، به دو وجه فلسفی و کلامی قابل تقریر است.

از منظر فلسفی، با توجه به بحث علت و معلول و از آنجا که مُعطی یک کمال، نمی‌تواند فاقد آن باشد و چون کمالاتی از قبیل علم، قدرت، حیات و اراده در مخلوقات دیده می‌شود، پس خدا یعنی مبدأ و منشأ اصلی موجودات، واجد آن کمالات است.

از منظر کلامی نیز تشکیلات و نظام دقیق و حیرت‌انگیزی که در مخلوقات مشاهده می‌شود، نشانه آن است که از روی تصادف نبوده و علم و اراده و تدبیری در کار بوده است. حال چون علم و اراده در فاعل هست، پس قدرت هم هست؛ زیرا قدرت جز این نیست که فاعل هرگاه بخواهد، فعل خود را انجام می‌دهد. از آنجا که علم و اراده و قدرت دارد، پس حیات هم دارد. (مطهری، همان: ۱۳۱ / ۵ - ۱۳۳)

از نظر علامه، خدای تبارک و تعالی که دارای الوهیت مطلق است، همه کمالات را بدون اینکه محدود به حدی یا مقید به قیدی شود و به دور از تمامی جهات نقص و نیاز داراست. (۱۳۷۰: ۵۶؛ ۱۴۱۷: ۷/ ۷۲؛ ۸/ ۳۵۵ و ۳۶۹) بنابراین علامه از یک سو بیان می‌کند که معنای اتصاف خداوند به صفات کمال این است که اولاً، هیچ کمال وجودی از خدای واجب الوجود سلب نمی‌شود و ثانیاً، او تمامی کمالات وجودی همچون علم، قدرت، حیات و... را به نحو اعلا و اشرف و متناسب با ساحت قدسی خود داراست. (۱۳۷۲: ۲۸۳)

وی از سوی دیگر، پس از تقسیم‌بندی صفات به ثبوتی و سلبی یا صفات کمال و نقص، توضیح می‌دهد که صفات سلبی درباره خداوند، چیزی جز «سلب سلب کمال» نیست که در واقع «اثبات کمال» است؛ چراکه نفی صفات نقص، به معنای صفات کمال است؛ مانند نفی نادانی که معنای دانایی و نیز نفی ناتوانی که معنای

توانایی می‌دهد. (همان: ۲۸۴؛ همو، ۱۳۶۲: ۷۴ و ۷۵) این دیدگاه علامه در واقع تأکید بر دیدگاه صدرالمتألهین است که صفات سلبی را به صفات ثبوتی بازمی‌گرداند؛ زیرا این صفات سلبی، امور سلبی و عدمی و نقایص را از حضرت حق سلب می‌کنند و سلب نقص به معنای کمال وجودی است. (ملاصدرا، ۱۴۲۸: ۱/۶) این دیدگاه، درست در مقابل دیدگاه طرفداران الاهیات سلبی است که سعی می‌کنند همه اوصاف به ظاهر ایجابی را به سلب بازگردانند و مدعی هستند که همه این صفات به اوصاف سلبی بازمی‌گردند. (علیزمانی، همان: ۳۶۳)

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

چنین دیدگاهی، اولاً بازگشت همه کمالات ذاتی به عدم و تهی‌بودن ذات از کمال موجود را موجب می‌گردد که ادله فراوانی آن را نفی می‌کند؛ ثانیاً با صرف نظر از کمال وجودی، این اوصاف موجب کمال و امتیازی نمی‌گردد؛ هم‌چنانکه معدوم مطلق نیز چنین است. بنابراین تمام نام‌ها، دربر دارنده معانی ثبوتی و غیرسلبی می‌باشند. (۱۳۷۰: ۵۴)

علامه همین مطلب را - که خداوند دارای همه کمالات است - در حاشیه اسفار و در شرح قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء» نیز بیان نموده است. توضیح اینکه، ملاصدرا با بیان اینکه خداوند بسیط الحقیقه است و هر بسیط الحقیقه‌ای، همه اشیای وجودی است، نتیجه می‌گیرد که خداوند همه اشیای وجودی است و تمامی کمالات وجودی را داراست؛ زیرا اگر واجب الوجود که بسیط الحقیقه است، واجد برخی اشیای وجودی و فاقد برخی دیگر باشد، آنگاه ذات او مرکب از دو حیثیت مختلف وجدان و فقدان می‌گردد؛ درحالی که ما فرض کردیم او حقیقتی است که از

جمع جهات بسیط است. (ملاصدرا، همان: ۹۹ / ۶ و ۱۰۰؛ همو: ۱۳۶۰: ۴۷ - ۴۸) علامه طباطبایی در حاشیه خود بر این برهان، می‌نویسد:

هر هویتی که صحیح باشد چیزی از آن سلب شود، پس آن هویت از ایجاب و سلب، تحصیل یافته است و هر آنچه متحصّل از ایجاب و سلب باشد، مرکب خواهد بود. پس هر هویتی که چیزی از آن سلب شود، مرکب است. اگر این سخن صادق باشد که صادق است، عکس نقیض آن نیز صادق است. بنابراین هر امر بسیط الحقیقه‌ای، هیچ چیزی از آن سلب نمی‌شود و این یعنی «بسیط الحقیقة کلّ الاشياء». (ملاصدرا، ۱۴۲۸: ۹۶ / ۶ تعلیقه)

سخن علامه تا اینجا همان تقریر ساده و روشن قاعده «بسیط الحقیقه» است؛ ولی او در ادامه می‌نویسد:

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

نکته اصلی در بیان علامه همین است که حمل اشیا بر خداوند (بسیط الحقیقه) حمل شایع صناعی به معنای رایج و متعارف آن نیست؛ بلکه نوع دیگری از حمل است که به آن «حمل حقیقت و رقیقت» می‌گویند. چنین حملی در مورد حمل هر امر مشوب و مختلطی بر موضوع غیرمشوب و خالص و صرفی محقق می‌گردد. در

این نوع از حمل، محمول با تمام جهات وجودی و عدمی خود بر موضوع حمل نمی‌شود؛ بلکه تنها جهات وجودی و کمالی محمول بر موضوع صرف حمل می‌گردد. به این معنا که موضوع، واجد آن کمال وجودی است. پس همه اشیا از حیث کمالات وجودی‌شان بر بسیط الحقیقه حمل می‌شوند. به بیان دیگر، بسیط الحقیقه که منبع و منشأ همه این کمالات محدود و متناهی است، به نحو اعلا و اتم و اکمل و متناسب با ذات احدی خود، واجد این کمالات است. (علیزمانی، همان: ۳۷۱ و ۳۷۲)

عینیت صفات با ذات

آنچه در باب خداوند به عنوان ذات کامل مطلق و دارای تمامی صفات کمال گفته شد، ما را به نکته دیگری در دیدگاه علامه رهنمون می‌سازد و آن اینک، صفات کمالی همچون علم، قدرت، حیات و... که آنها را «صفات ذاتی» می‌نامند، عین ذات خداوند هستند. علامه پس از نقل دیدگاه‌های گوناگون در این باب - از جمله دیدگاه اشاعره که این صفات را زائد بر ذات و لازمه ذات و قدیم به قدم ذات دانسته‌اند و دیدگاه کرامیه که صفات را زائد بر ذات و حادث دانسته‌اند و دیدگاه معتزله که ذات را نایب مناب صفات پنداشته‌اند و نیز دیدگاهی که معنای صفات ذاتی ثبوتی را نفی و سلب مقابل آنها می‌دانند - همگی را نادرست می‌داند.

از جمله دلایل او در ردّ این دیدگاه‌ها، آن است که این دیدگاه‌ها کمال مطلق الهی را به نحوی خدشه‌دار می‌سازند. از سوی دیگر، علامه دیدگاهی که این صفات را عین ذات، ولی همگی آنها را به معنای واحد و الفاظ آنها را نیز مترادف دانسته است، نادرست و ناشی از خلط میان مقام مفهوم و مصداق می‌داند. بنابراین از نظر وی، دیدگاه صحیح همان دیدگاه منسوب به حکیمان است که صفات ذاتی را عین ذات متعالی خدا و هر کدام را نیز عین دیگری می‌دانند؛ چراکه واجب بالذات، علت تامه‌ای است که هر موجودی به نحو بی‌واسطه یا باواسطه به او منتهی می‌شود؛ به این معنا که حقیقت واجب‌الوجود، علت همه موجودات است و چون هر کمال

وجودی که در معلول هست، علت آن معلول به نحو اعلا و اشرف، واجد آن کمال است، پس واجب الوجود که علت همه موجودات است، واجد همه کمالات وجودی آنها به نحو اعلا و اشرف می‌باشد. از طرفی، او وجودی صرف و بسیط است که عدم و ترکیب در ذات او راه ندارد. پس هر کمال وجودی که در او فرض شود، عین ذات او و عین کمال وجودی مفروض دیگر است. بنابراین هر چند صفات ذاتیه واجب الوجود - به لحاظ مفهومی - متکثر و مختلف هستند، به لحاظ مصداقی و عینی، واحد، عین یکدیگر و عین ذات متصف به این اوصاف هستند. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲۸۴ - ۲۸۷؛ همو، ۱۳۷۰: ۴۸)

علامه در حاشیه اسفار نیز بر دیدگاه صدر المتألهین در باب عینیت صفات با ذات و با یکدیگر تأکید می‌کند. (ملاصدرا، ۱۴۲۸: ۶ / ۱۱۸ و ۱۱۹) چنانکه در تفسیر آیه «یا صاحبی السجن ءأریاب متفرقون خیر أم الله الواحد القهار» (یوسف/ ۳۹) با توجه به اینکه ذات مقدس الاهی، حقیقتی مطلق، واجب و نامتناهی است که عدم و فنا به آن راه ندارد و هیچ حدی آن را محدود نمی‌سازد، نتیجه می‌گیرد که صفات او عین ذات اوست و نه تنها میان ذات و صفات او مغایرتی نیست، میان خود صفات ذاتی، از قبیل علم، قدرت و حیات نیز مغایرت و جدایی وجود ندارد. بنابراین خداوند متعال «أحدی الذات و الصفات» است؛ یعنی اولاً، در موجود بالذات و قائم بالذات بودنش واحد است و هیچ موجود مستقلاً در مقابل او نیست؛ بلکه همه موجودات در وجود خود وابسته به او هستند؛ ثانیاً، در صفات خود نیز واحد است و صفات حقیقی او عین ذات او هستند؛ لذا او بر همه چیز قاهر است و مقهور چیزی نیست. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱ / ۱۷۹ و ۱۸۰)

بنابراین تمام صفات کمالی که دیگران و از جمله انبیا و اولیای الاهی دارند، وابسته به خدا و کمالات الاهی است. علامه طباطبایی این اصالت و استقلال خداوند در صفات کمالی و تبعیت و عدم استقلال دیگران در این صفات را هم با روش عقلی و فلسفی و هم با تکیه بر آیات قرآنی اثبات نموده است. (همان: ۱۰ / ۲۰۱ - ۲۰۳؛

۸۶/۶ - ۹۰) این همان قیومیت الاهی است که تمامی موجودات و حیثیات وجودی، قائم به خداوند هستند و «اگر نازی کند روزی، فرو ریزند قالب‌ها!» از آنچه گفته شد، نکته دیگری نیز به دست می‌آید و آن اینکه، هرچند صفات الاهی به لحاظ مفهومی متعدد و متکثرند و خداوند به اوصاف مختلفی همچون علم، قدرت، اراده، حیات و... متصف می‌شود، این کثرت مفهومی، موجب کثرت در مصداق نمی‌شود و تعدد این اوصاف، مستلزم تعدد و تکثر ذات الاهی نیست؛ بلکه تمامی این صفات که مفهوماً متعدد و متفاوت هستند، مصداقاً به وجود واحدی موجود می‌باشند که همان ذات اُحدی بسیط الحقیقه‌ای است که هیچ‌گونه کثرت و ترکیبی در او راه ندارد. (همو، ۱۳۷۲: ۲۸۵؛ ملاصدرا، ۱۴۲۸: ۱۰۷/۶)

اشتراک معنوی و تشکیک وجودی

با توجه به اینکه دیدگاه صدرالمآلهین در باب معناشناسی اوصاف الاهی، مبتنی بر دو اصل «اشتراک معنوی» و «وحدت تشکیکی» وجود است و می‌توان آن را «نظریه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی» نامید (علیزمانی، همان: ۳۹۵ - ۴۰۹) علامه طباطبایی نیز به عنوان یکی از شارحان حکمت متعالیه، دیدگاهی برگرفته از دیدگاه ملاصدرا و مبتنی بر همان اصول دارد. او از یک سو با تبیین اشتراک معنوی مفهوم وجود و تحسین سخن ملاصدرا که اشتراک معنوی مفهوم وجود را نزدیک به بدیهیات اولیه دانسته است. (ملاصدرا، ۱۴۲۸: ۶۱/۱) دیدگاه قائل به اشتراک لفظی مفهوم وجود میان واجب و ممکن را مردود می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۸ و ۹) و از سوی دیگر، حقیقت وجود را حقیقتی واحد می‌داند؛ چراکه از تمامی مراتب و مصداقی مختلف و متفاوت وجود، مفهوم واحدی انتزاع می‌گردد. لذا حقیقت وجود، حقیقت واحد مشکک و ذومراتبی است که تمایز مراتب آن به خود وجود برمی‌گردد که مابه اشتراک در آن عین مابه الامتیاز است؛ مانند نور که حقیقت واحدی است که اختلاف مراتب آن تشکیکی است و به شدت و ضعف خود نور باز

می‌گردد. (همان: ۱۸)

بر این اساس، علامه طباطبایی در معنانشناسی اوصاف الاهی و حمل محمولات انسانی بر خداوند در تفسیر آیاتی از قبیل «هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام» (بقره/ ۲۱۰)، «و جاء ربك و الملك صفاً صفاً» (فجر/ ۲۲) و «فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا» (حشر/ ۲) نخست با توجه به اینکه خداوند، منزّه از اوصاف جسمانی و صفات ممکنات است، بیان می‌کند که چنین آیات متشابهی، با توجه به آیات محکّمات قرآنی، همچون «لیس کمثله شیء» (شوری/ ۱۱)، «و الله هو الغنی» (فاطر/ ۱۵)، «الله خالق کل شیء» (زمر/ ۶۲) و... تفسیر می‌شوند و لذا معنایی از آنها فهمیده می‌شود که با اسمای حُسن و صفات عُلیای الاهی منافات نداشته باشد. آنگاه از بحث ساده تفسیری فراتر رفته، چنین می‌گوید:

از تدبیر در آیات الاهی چنین فهمیده می‌شود که نسبت‌های مذکور در آیات فوق، یک معنای لطیف‌تر و دقیق‌تری دارد و آن اینکه از آیاتی همچون «و الله هو الغنی» (فاطر/ ۱۵)، «العزيز الوهاب» (ص/ ۹) و «أعطى كل شيء خلقه ثم هدى» (طه/ ۵۰) این معنا به دست می‌آید که خداوند متعال، واجد تمامی کمالاتی است که به مخلوقات خود عطا می‌فرماید. هر چند تصوّر اینکه چگونه خدا واجد برخی صفات و شئون وجودی مخلوقات است، برای ما به سبب انس و عادتی که با امور مادی و جسمانی داریم، دشوار است، اگر این صفات، عاری از قیود مادی و محدودیت‌های جسمانی باشد، نسبت آن به خداوند متعال اشکالی ندارد؛ زیرا ملاک سلب یا نفی برخی اوصاف از خداوند این است که نسبت آنها به پروردگار، مستلزم نقص و نیاز است. بنابراین اگر جهات نقصی و عدمی از معانی این صفات زدوده شود و نسبت آنها به پروردگار، مستلزم نقص و نیاز نباشد، آنگاه اسناد این صفات به پروردگار صحیح است و حتی از آنجا که

هر موجودی از خداست، لازم است چنین صفاتی، متناسب با ساحت با عظمت الهی برای او اثبات شود. بنابراین «آمدن» (مَجِئ و اِتیان) - که بنا بر فهم ما یعنی اینکه جسمی مسافت میان خود و جسم دیگر را با حرکت و نزدیک شدن به آن پیماید - اگر از خصوصیات مادی و جسمانی تجرید گردد، به معنای نزدیک شدن دو موجود به یکدیگر و رفع موانع میان آنهاست و این معنا را به طور حقیقی و بدون مجاز می‌توان به خدا نسبت داد. لذا معنای «آمدن» در آیات مذکور این است که موانع میان مردم و اجرای حکم الهی نسبت به آنان برداشته شده، حکم خداوند در مورد آنان محقق می‌گردد.

(۱۴۱۷: ۲ / ۱۰۴ - ۱۰۶)

سپس چنین نتیجه می‌گیرد:

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

بنابراین علامه طباطبایی، کشف چنین حقیقت ناب قرآنی در باب صفات الهی را که فراتر از فهم و تفسیر عادی قرآن است، تنها در پرتو فهم اصالت وجود و تشکیک حقیقت وجود میسر می‌داند. از نظر علامه، آن دسته از اسمای الهی مانند «اعلا» و «اکرم» که دارای صیغه افعال تفضیل هستند، بر اشتراک معنوی محمولات مشترک میان خدا و انسان دلالت دارند؛ چراکه صیغه تفضیل، اشتراک طرفین مقایسه را در اصل معنا می‌رساند. همچنین اسما و صفاتی مانند «خیرالحاکمین»، «خیرالرازقین» و «أحسن الخالقین» به خوبی بیانگر اشتراک معنوی این صفات میان خدا و انسان هستند؛ زیرا در صورتی می‌توان کسی را بهترین حکم‌کنندگان و روزی‌دهندگان و نیکوترین آفرینندگان دانست که اصل معنای این صفات، میان او و

دیگر دارندگان این صفات مشترک باشد. (همان: ۸/ ۳۶۳) به تعبیر دیگر، هر چند تفاوت مرتبه این صفات در انسان و خدا از زمین تا آسمان است و هر چند خدا این صفات را به نحو اصالت و به طور حقیقی داراست و دیگران به تبع خدا و با اعطای الاهی دارای این صفات هستند، این حقیقت، مانع از آن نیست که اصل معنای این صفات میان خدا و انسان مشترک باشد. در واقع با پذیرش اشتراک معنوی در باب اسما و صفات خداوند، تفاوت در مصادیق این صفات از نوع تفاوت در مراتب تشکیکی به شمار می‌آید که نه تنها منافاتی با معنای واحد این اوصاف و محمولات مشترک میان خدا و انسان ندارد، موکد معنای واحد نیز هست. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱: ۷۳)

علامه با بیان اینکه مفاهیمی که اسما و صفات الاهی بر آن دلالت دارند، از جنس همان معانی و مفاهیمی است که درک و تعقل می‌کنیم، دیدگاه کسانی را که تمامی این اسما و صفات را مجاز یا استعاره دانسته‌اند، نادرست می‌شمرد و با تأکید بر اشتراک معنوی این مفاهیم، توضیح می‌دهد که ضابطه کلی در تبیین اسما و صفات خداوند آن است که مفاهیم آنها را از ویژگی‌های مصداقی و ابعاد عدمی و نقص، جدا و پیراسته سازیم. (۱۳۷۰: ۵۴ و ۵۵)

به این ترتیب، ایشان با تفکیک مقام معنا از مقام مصداق و بر مبنای «اشتراک معنوی و تشکیک وجودی» می‌کوشد تا اولاً، از انحصار معنا در مصادیق محدود و ممکن و ثانیاً، از تنزل معنا به مرتبه‌ای صرفاً مادی و جسمانی و بشری پرهیز نماید و از این طریق پاسخی برای پرسش آغازین این نوشتار ارائه نماید که «چگونه می‌توان با زبانی طبیعی، محدود و بشری، درباره موجودی فراطبیعی، نامحدود و متعالی سخن گفت؟»

علامه سید محمد حسین طباطبایی بر این باور است که نمی‌توان و نباید تمامی مفاهیم زبان عادی را در مرتبه واحدی قرار داده، برای همه آنها حکم یکسانی صادر نماییم؛ زیرا هر چند برخی از این مفاهیم از مصادیق محدود و ممکن انتزاع

می‌شوند و در کاربردهای اولیه خود نیز در مورد همان مصادیق به کار می‌روند، خصوصیات مصداق، ذات و اصل معنا را محدود نمی‌سازد و آن معنا می‌تواند از حیثیت و ویژگی عام و شاملی حکایت کند که مصادیق متنوع و مراتب متعددی را دربر گیرد. (علیزمانی، همان: ۵۱۴)

از نظر علامه، هر چند ذهن ما انسان‌ها به دلیل انس و عادت که با زندگی مادی و دنیوی دارد، با شنیدن الفاظی همچون حیات، علم، قدرت و... نخست متوجه مصادیق مادی این الفاظ می‌شود، باید دانست این الفاظ، تنها برای مصادیق مادی و طبیعی وضع نشده‌اند؛ بلکه انسان با توجه به نیازمندی خود به تفهیم و تفاهم در زندگی اجتماعی و برای رفع نیازهای خود در این زندگی، الفاظ را به عنوان نشانه‌هایی برای مسماهای آنها وضع نموده است و در واقع غرض و غایت اصلی انسان در وضع الفاظ، رفع این نیازها و توجه به کارکرد و فایده‌ای است که این الفاظ در زندگی او دارند.

لذا معنای این الفاظ، منحصر در خصوصیات مصادیق مادی و منشأ انتزاع اولیه آنها نیست؛ هم چنانکه مثلاً الفاظ «چراغ»، «ترازو» و «سلاح» هم برای چراغ‌ها، ترازوها و سلاح‌های ساده و ابتدایی و هم برای نمونه‌های پیچیده و پیشرفته امروزی آنها به کار می‌رود؛ زیرا با تمامی تفاوتی که میان این مصادیق هست، فایده و کارکرد واحد و مشترکی دارند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۱۲ و ۱۳)

به نظر می‌رسد این توجه علامه به فایده و کارکرد مفاهیم و الفاظ و صرف نظر کردن از ویژگی‌ها و خصوصیات مصادیق، تا اندازه‌ای با نظریه کارکردگرایی ویلیام آلتون در باب معناشناسی اوصاف الهی که در صفحات پیشین این نوشتار به آن اشاره رفت، قرابت دارد. هرچند تشریح و تفصیل چنین مقایسه‌ای میان دیدگاه علامه طباطبایی و نظریه آلتون، نیازمند پژوهشی دیگر است و در این نوشتار نمی‌گنجد.

بررسی و جمع‌بندی

در نظریه علامه طباطبایی در باب سخن‌گفتن از خدا - که در واقع برگرفته از دیدگاه صدرالمتألهین است - از یک سو با پذیرش اشتراک معنوی، وحدت معنای اوصافی که هم به خدا و هم به انسان نسبت داده می‌شود، محفوظ می‌ماند و از سوی دیگر، با تأکید بر تشکیک وجودی، اختلاف و کثرت در مصادیق، تبیین می‌گردد و این چیزی است که جای خالی آن در نظریه «تمثیل» به خوبی دیده می‌شود.

به تعبیر دیگر، چون توماس آکوئیناس اشتراک در معنا را موجب اشتراک مصادیق و تشبیه خالق به مخلوق می‌دانست، لذا اشتراک معنوی را نفی می‌کرد و اختلاف در مصادیق را به اختلاف در معنا نیز سرایت می‌داد و به این اندیشه نرسیده بود که می‌توان نوعی اشتراک معنوی را پذیرفت که در آن، وحدت معنا الزاماً به وحدت در مصادیق نمی‌انجامد و با توجه و توسل به تشکیک وجودی می‌توان کثرت مصادیق را توجیه کرد و از افتادن در ورطه تشبیه رهایی یافت.

بنابراین، نظریه «اشتراک معنوی و تشکیک وجودی» نسبت به نظریه «تمثیل»، گامی به جلو در سخن‌گفتن از خدا به شمار می‌آید. با این حال، در این نظریه نیز دقیقاً مشخص نمی‌شود که آن معنای ثبوتی مشترک میان اوصاف الهی و انسانی چیست و چگونه می‌توان به طور ایجابی از آن سخن گفت؟ در واقع هر چند علامه طباطبایی به عنوان یکی از طرفداران این نظریه برای پرهیز از انسان‌وارانگاری و لادری‌گری می‌کوشد در توصیف خداوند و سخن‌گفتن از او، میان نفی و اثبات حرکت کند، به نظر می‌رسد در موازنه میان تشبیه و تنزیه، ناگزیر به نوعی سخن‌گفتن سلبی تمایل یافته است.

لذا در این نظریه هر چند صفاتی چون سمیع و بصیر به علم خداوند ارجاع می‌شود. (ر. ک: همان: ۱۷ / ۳۲۱؛ ۱۸ / ۲۶؛ ۱۹ / ۱۵۳) معنای ایجابی این صفات و

تمایز آنها از یکدیگر روشن نیست و مشخص نمی‌شود که علیم، سمیع و بصیر بودن خدا چه تفاوت معنایی با هم دارند و اگر همگی به معنای آگاهی خداوند است، چرا با چند صفت مجزاً از آن یاد شده است؟ به نظر می‌رسد، علامه طباطبایی در پاسخ به این پرسش، معتقد است خدا می‌داند نه مثل ما، می‌شنود نه مثل ما، می‌بیند نه مثل ما و.... وی در باب دیگر صفات و محمولات مشترک میان خدا و انسان نیز به روش سلبی متوسل می‌شود.

اگرچه نگارنده این سطور بنا ندارد در این نوشتار از سیاق فلسفی و کلامی خارج شود، با این حال بیان این نکته خالی از لطف نیست که هر چند علامه طباطبایی در مقام یک فیلسوف و حکیم متأله و مفسر قرآن می‌کوشد با استفاده از مبانی و آموزه‌های حکمت متعالیه صدرالمتألهین، راهی برای سخن گفتن از خدا ارائه دهد، او در مقام یک عارفِ واصل، در سخن گفتن با خدا از طریق زبان دل، تواناتر بوده است:

همی‌گویم و گفته‌ام بارها بُود کیش من مهر دلدارها
پرستش به مستی است در کیش مهر برونند زین حلقه هشیارها

نتیجه

علامه طباطبایی در توصیف خدای کامل مطلق و در معناشناسی اوصاف الاهی، اولاً برای پرهیز از انسان‌وارانگاری و تعطیل، به جمع میان تشبیه و تنزیه قائل است و ثانیاً، بر مبنای دو اصل اشتراک معنوی و تشکیک وجودی، ضمن تأکید بر دیدگاه ملاصدرا کوشیده است با تفکیک مقام معنا از مقام مصداق، قابلیت زبان طبیعی را برای سخن گفتن از خدا نشان دهد؛ اما به نظر می‌رسد ترس از تشبیه و انسان‌وارانگاری خدا، چنان غالب آمده است که در نظریه علامه نیز گرایش به روش سلبی دیده می‌شود و آن معنای مشترک میان صفات خدا و صفات انسان، به طور ایجابی، روشن و متمایز بیان نشده است.

بنابراین هر چند نظریه «اشتراک معنوی و تشکیک وجودی» تحلیلی نسبتاً دقیق در باب فهم انسان از خدا و کوششی ستودنی برای سخن گفتن از خدا به شمار می‌آید، می‌توان گفت باب نظریه‌پردازی در سخن گفتن حقیقی، معنادار، ایجابی و صادق درباره خداوند همچنان گشوده است.

منابع و مأخذ

۱. آنسلم، قدیس، ۱۳۸۶، *پروسلوگیون (خطابیه‌ای در باب اثبات وجود خدا)*، ترجمه افسانه نجاتی، تهران، قصیده‌سرا.
۲. آیر، آلفرد جولز، ۱۳۸۴، *زبان، حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، شفیع.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۹، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۱ و ۳، تهران، طرح نو.
۴. _____، ۱۳۸۱، *اسماء و صفات حق*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. استیور، دان، ۱۳۸۴، *فلسفه زبان دینی*، ترجمه ابوالفضل ساجدی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۶. پترسون و دیگران، مایکل، ۱۳۷۶، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۷. پیلین، دیوید ای، ۱۳۸۳، *مبانی فلسفه دین*، ترجمه گروه مترجمان، ویراسته سید محمود موسوی، قم، بوستان کتاب.
۸. تالیافرو، چارلز، ۱۳۸۲، *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سهروردی.
۹. توماس، جان هی وود، ۱۳۷۶، *پل تیلیخ*، ترجمه فروزان راسخی، تهران، گروس.
۱۰. تیلیخ، پل، ۱۳۸۱، *الهیات سیستماتیک*، ج ۱، ترجمه حسین نوروزی، تهران، حکمت.
۱۱. دباغ، سروش، ۱۳۸۶، *سکوت و معنا (جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین)*، تهران، صراط.

۱۲. زندیه، عطیه، ۱۳۸۶، *دین و باور دینی در اندیشه ویتگنشتاین*، تهران، نگاه معاصر.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۲، *شیعه در اسلام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. _____، ۱۳۷۰، *رسائل توحیدی*، ترجمه و تحقیق علی شیروانی هرنندی، تهران، الزهراء.
۱۵. _____، ۱۳۷۲، *نهاية الحکمه*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۶. _____، ۱۴۱۷، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، الاعلمی.
۱۷. _____، بی تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. عزیزمانی، امیرعباس، ۱۳۸۶، *سخن گفتن از خدا*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۹. فاضل خان همدانی، ویلیام گلن و هنری مرتن، ۱۳۸۰، ترجمه *کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید*، تهران، اساطیر.
۲۰. گیسلر، نرمن، ۱۳۸۴، *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، حکمت.
۲۱. مطهری، مرتضی، بی تا، *پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. ملاصدرا (صدرالدین شیرازی)، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، تهران، نشر دانشگاهی.
۲۳. _____، ۱۴۲۸، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱ و ۶، قم، طلیعة النور.
۲۴. هادسون، ویلیام دانالد، ۱۳۷۸، *لودویگ ویتگنشتاین: ربط فلسفه او به باور دینی*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، گروس.
۲۵. هیک، جان، ۱۳۸۱، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، الهدی.