تباین علم خداوند با علوم مخلوقی؛ تنها راه حلّ اشکال جبر برخاسته از علم پیشین الهی ـ علیرضا رحیمیان، سعید رحیمیان
فصلنامه تخصّصی مطالعات قرآن و حدیث **سفینه**
سال چهاردهم، شماره ۵۳ «ویژه عدل الهی»، زمستان ۱۳۹۵، ص ۱۲۵ـ ۱۵۱

تباین علم خداوند با علوم مخلوقی؛ تنها راه حلّ اشکال جبر برخاسته از علم پیشین الهی

علیرضا رحیمیان*
سعید رحیمیان**

چکیده: علوم بشری و مخلوقی، در اصل شکل‌گیری و علم شدنِ خویش، همواره محتاج و وابسته به معلوم‌اند. این مطلب، لوازم و تبعاتی نظیر تأخّر و تأثّر علم از معلوم و تابعیّت نسبت به آن را به دنبال خواهد داشت. فلاسفه و عرفا با تسرّیِ عنصر اضافه به علم خداوند، آن را نیز به تبعات مذکور مبتلا کرده‌اند. امّا چنین علمی، هرگز نمی‌تواند فعل اختیاری دیگران را آشکار نماید و لذا مادام که علم خداوند را هم‌سنخ با علوم بشری بدانیم، هرگز نمی‌توان اشکال جبرآوری علم پیشین الهی را پاسخ گفت. تنها راه برون‌رفت از بن‌بست اشکال مذکور این است که علم خالق را متباینِ محض با علوم مخلوقی دانسته، آن را از وابستگی به معلوم و نسبت علمی و تمامیِ تبعات مربوطه، منزّه و مبرّا کنیم. امّا چون بشر، هرگز از این سنخ علم، بهره‌ای ندارد، هیچ راهی نیز به شناخت آن نداشته و فهم او از آن، منحصر به گزاره‌های تنزیهیِ محض است؛ نه اثباتی. بدین ترتیب، برخی تلاش‌های فلسفی که در جهت شناخت علم الهی صورت گرفته است، محکوم به بطلان بوده و هرگز توان شناساندن علم خداوند را ندارند؛ چرا که نقطهٔ آغازینِ این تلاش‌های معرفتی، نگاه به علوم مخلوقی و شبیه‌سازیِ علم الهی بر اساس

*. دکترای عرفان اسلامی.
**. کارشناس ارشد کلام و عقاید rahimian.saeed@gmail.com

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-21]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.4.0]

آن است.

کلیدواژه‌ها: علم پیشین الهی، اختیار انسان، لوازم ذات اضافه دانستن علم، تابعیّت علم از معلوم، تنزیه، تباین، حیرت و وله.

مقدّمه

در مقالهٔ «علم پیشین الهی و فعل اختیاری انسان»[۱] به تفصیل بیان شد تا جایی که بشر از حقیقت علم و دانایی بهره دارد، یا حتّی می‌تواند تصوّر کند و دریابد، لازمهٔ عالم شدن به چیزی، ثبوت و تقرّر معلوم است. اگر معلوم، به هیچ‌وجه، معیّن و مشخص نباشد، علم پیدا کردن به آن برای بشر، ذاتاً ممتنع، بلکه بی‌معناست. به تعبیر دیگر، علوم بشری، «برخاسته از معلوم» و محتاج به آن است. این مطلب، ریشهٔ اشکال علم پیشین به فعل اختیاریِ دیگران است؛ چرا که فعل اختیاریِ حقیقی، مادام که انجام نشده، هیچ‌گونه ثبوت و تقرّری ندارد و تنها مشخّص‌کننده و معیّن‌کنندهٔ آن، خودِ فاعل، آن هم در حین انجام فعل است. به این ترتیب، ناظر بیرونی، هرگز نمی‌تواند بداند که فاعل مختار در هنگام مواجهه با فعل چه خواهد کرد؛ چه اینکه معلومی که او می‌خواهد به آن دست پیدا کند (یعنی فعل اختیاریِ دیگری، قبل از انجام) فاقد هرگونه ثبوت است و لذا علم به آن برای وی «ذاتاً» ممتنع است.

هم‌چنین در مقالهٔ «مواجههٔ فلاسفه و عرفای مسلمان با اشکال جبر برخاسته از علم پیشین الهی»[۲] بیان شد که این مکاتب بشری، رابطه‌ای عمیق و ناگسستنی بین علم جزئی و تفصیلی با معلومات قائل‌اند که آن را باید تحت عنوان «ذات اضافه

۱. ر.ک: مجلّه‌ی سفینه، شماره‌ی ۵۱.
۲. ر.ک: مجله‌ی سفینه، شماره‌ی ۵۲.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-21]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.4.0]

بودن علم» پیگیری کرد. از این منظر نیز برخاستگیِ علم از معلوم و نقش جدّیِ معلوم در «علم شدنِ علم» جلوهٔ ویژه‌ای پیدا می‌کند و طبعاً اشکال جبرآوری علم پیشین الهی نیز بارزتر می‌شود. مطالعه و دقّت در راه‌حل‌های این مکاتب برای پاسخ به اشکال و پاسداری از عدالت خداوند نشان داد که هیچ یک از این روش‌ها قادر به پاسخ‌گویی به نقطهٔ اصلیِ اشکال نیستند و هرگز نمی‌توانند اختیار حقیقیِ انسان را در بستر علم ازلیِ الهی، تبیین کنند.

مقالهٔ حاضر را باید نتیجه‌گیری از مباحث فوق دانست. این نتیجه‌گیری، به تعبیر دیگر، حلِّ اشکال «جبرآوری علم پیشین خداوند» است؛ امّا نه حلّ آن بر اساس سنخ علوم بشری و مخلوقی، و نه بر اساس تجزیه و تحلیل ذهنی و تعقّلیِ علم الهی، بلکه بر مبنای تباین علم خداوند با علم بشری، و نفی نقائص ذاتیِ علوم مخلوقی، از علم خداوند متعال. بدین منظور، ابتدا بر مشکل ذاتیِ علوم مخلوقی که خاستگاه اشکال است متمرکز شده، به مطالعهٔ لوازم و تبعات آن می‌پردازیم. سپس تأکید می‌کنیم که علم خداوند متعال، از این نقص ذاتی و لوازم آن مبرّاست و لاجرم با علوم مخلوقی، تباین محض خواهد داشت. البتّه این تباین، به حکم قطعی عقل، راه هرگونه تصوّر و تعقّل در خصوص کیفیّت علم الهی را بر بشر خواهد بست و او را ملزم خواهد کرد تا در عین این‌که هر گونه جهل را از ساحت ربوبی می‌زداید، هرگز در خصوص علم خداوند متعال، از بیان گزاره‌های تنزیهیِ صِرف فراتر نرود؛ و امیدی به برطرف شدنِ «وله و حیرتِ عقلیِ» حاصل از مواجهه با آن نداشته باشد.

پس از روشن شدن حکم عقل در خصوص تباین و تنزیه، به بررسی این دو رکن مهمّ توحیدی در آینهٔ روایات خواهیم پرداخت.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-21]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.4.0]

تبعات و لوازم وابسته دانستن علم به معلوم

وابستگی علم به معلوم را از زوایای مختلفی می‌توان مورد دقّت قرار داد. اگر چه این منظرهای متعدّد، همگی به یک واقعیّت اشاره می‌کنند، امّا دقّت جداگانه در مورد آن‌ها، عمق و اهمّیّت مطلب را روشن‌تر خواهد کرد. هم‌چنین باید توجّه داشت که اگر علم الهی، هم‌سنخ با علوم مخلوقی دانسته شده و عنصر «اضافه و نسبت علمی» به ساحت ربوبی هم سرایت داده شود، علم خداوند نیز به همین لوازم و تبعات، محکوم خواهد شد.

برخاستگی از معلوم

وقتی که علم را - آن‌گونه که در مخلوق جریان دارد- نیازمند متعلَّق بدانیم، در حقیقت، کاشفیّت و واقع‌نماییِ علم و به تعبیر دیگر، «علم بودنِ علم» برخاسته و نشأت گرفته از معلوم است. عالم، تنها به ویژگی و خصوصیّتی که معلوم از خود نشان دهد، علم پیدا می‌کند و نه بیشتر. به تعبیر ساده، معلوم، نقش یک منبع اطّلاعاتی را ایفا می‌کند که نگاه به آن، علم را به ارمغان می‌آورد. لذا کیان علم، ریشه در معلوم دارد و علم، به برکت معلوم، تحقّق یافته و حاصل شده است. محیی‌الدّین در خصوص مأخذ علم الهی می‌گوید:

عِلمُ اللَّهِ في الأشياءِ، عَلى ما أعطَتهُ المَعلوماتُ مِمّا هيَ عَلَيهِ في نَفسِها.[1]

علم خداوند نسبت به اشیا، مبتنی بر آن چیزی است که معلومات، از ویژگی‌های ذاتیِ خودشان به او اعطا کرده‌اند.

تأخّر از معلوم

طبعاً چنین علمی، ذاتاً و رتبتاً از معلوم خود متأخّر است. یعنی اگر بنا باشد علمی محقّق شود باید از نظر رتبی، پیش از آن، معلومی لحاظ شده باشد تا علم

۱. ابن‌عربی، فصوص‌الحکم، ج ۱، ص ۱۳۱.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-21]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.4.0]

از آن نشأت گیرد. البتّه نباید تصوّر کرد که مقصود از معلومی که مقدَّمِ بر علم معرّفی می‌شود، وجود خارجی و عینیِ معلوم است؛ بلکه مقصود، همان چیزی است که علم به آن تعلّق گرفته است و علم شدن و کاشفیّت و واقع‌نماییِ خویش را مرهونِ آن است.

مثلاً علم الهی نسبت به احوال بندگان را در نظر بگیرید. این علم، ازلی است و قبل و بعد از خلقتِ مخلوقات، یکسان است. امّا احوال بندگان در عالَمِ خارج، اموری حادث است؛ لذا علم، نسبت به وجود خارجیِ معلومِ خویش تقدّم دارد. امّا بحث در این است که این علمِ ازلی، چگونه شکل گرفته و به چه چیزی تعلّق گرفته است؟ در پاسخ این سؤال، هرآن‌چه از قبیل اعیان ثابته[۱] یا صور معلومات یا... بیان شود، بر علم الهی تقدّم رتبی دارد؛ زیرا علم، از آن اخذ شده است و علم بودنِ خویش را مرهونِ آن است. محیی‌الدّین در باب تقدّم معلوم بر علم می‌نویسد:

وَ فَرقٌ یا أخي بَینَ کونِ الشَّیءُ مَوجوداً فَیَتَقَدَّمُ العِلمُ وجودَهُ، و بَینَ کونِهِ عَلی هذهِ الصُّوَرِ في حالِ عَدَمِهِ الأزليِّ لَهُ فَهوَ مُساوِقٌ لِلعِلمِ الإلهيِّ بِهِ و مُتَقَدِّمٌ عَلَیهِ بالرُّتبَةِ؛ لأنَّهُ لِذاتِهِ أعطاهُ العِلمَ بِهِ.[۲]

پس فرق است - ای برادرم- بین این‌که چیزی موجود باشد و علم بر وجود آن مقدّم باشد، با این که (آن شیء) در حال عدمِ ازلی‌اش بر این صورت‌ها باشد، که (این صوَر) مساوق با علم الهی است و بر آن تقدّم رتبی دارد، چرا که آن صورت، از ذات خود، علم را به خداوند اعطا کرده است.

۱. در بیان عرفانی، متعلَّقِ علم جزئی خداوند را «اعیان ثابته» معرفی کرده‌اند که در حقیقت، صوَر علمی تفصیلی خداوند متعال محسوب می‌شوند. عین ثابتِ یک موجود، همان ماهیّت آن است که به وجود علمی در مرتبه‌ی واحدیّتِ ذات الهی ثابت و محقّق است. برای مطالعه‌ی بیشتر در خصوص اعیان ثابته ر.ک: جهانگیری، محیی‌الدّین ابن عربی چهره‌ی برجسته‌ی عرفان اسلامی، ص ۳۷۱، «گفتار پنجم: اعیان ثابته».

۲. ابن‌عربی، فتوحات مکّیّه، ج ٤، ص ١٦.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-21]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.4.0]

تأثّر از معلوم

بدین ترتیب، باید علم را تحت تأثیر معلوم دانست؛ چرا که باید هر چه را در معلوم هست نشان دهد و لذا هر تغییر و تحوّلی که در آن رخ دهد، علم را نیز دستخوش تغییر می‌کند.

فَلَیسَ لِلعِلمِ أثَرٌ في المَعلومِ، بَل لِلمَعلومِ أثَرٌ في العِلمِ فَیُعطیهِ مِن نَفسِهِ ما هوَ عَلَیهِ في عَینِهِ.[1]

پس علم در معلوم اثری ندارد، بلکه معلوم در علم اثر دارد و احوال خود را –آن‌گونه که در عین ثابتش هست– به آن انعکاس می‌دهد.

تابعیّت از معلوم

مجموع آنچه دربارهٔ نسبت علم مخلوقی با معلوم بیان کردیم (یعنی برخاستگی از معلوم و تأخّر از معلوم و تأثّر از معلوم) را می‌توان ذیل عنوان «تابعیّت و دنباله‌رَوی علم نسبت به معلوم» جای داد. وقتی گفته می‌شود که لازمهٔ تحقّق علم، تعلّقِ آن به معلوم است و علم، انعکاس احوال معلوم بوده، متأخّر از آن است، به این معناست که در حقیقت، شأنِ علم آن است که به دنبال معلوم برود تا بتواند آن‌چه را معلوم دارد آشکار سازد. با این توصیفات باید گفت که علم، تابع است و معلوم، متبوعِ آن.

العِلمُ تابِعٌ لِلمَعلومِ؛ یَصیرُ مَعَهُ حَیثُ صارَ وَ یَتَعَلَّقُ بِهِ عَلی ما هوَ عَلَیهِ في نَفسِهِ.[2]

علم، تابع معلوم است؛ با آن هرجا که برود، می‌رود و به معلوم – طبق آن‌چه در واقعیّتش هست– تعلّق می‌گیرد.

با در نظر گرفتن عنصر تعلّق، باید گفت علمی که تابع نباشد اساساً علم

۱. ابن‌عربی، فصوص الحکم، ج۱، ص۸۲.
۲. ابن‌عربی، فتوحات مکّیه، ج ٤، ص ٤٦.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-21]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.4.0]

نیست.[1] ناگفته نماند که محیی‌الدّین شأن بسیار والایی برای بحث تابعیّت علم قائل است. یکی از پژوهشگران در این زمینه می‌نویسد:

> ابن‌عربی پس از مدلّل ساختن این نظر که علمْ تابع معلوم است نه معلومْ تابع علم، تأکید می‌کند: این، مسأله‌ای است عظیم و دقیق و تا آن‌جا که اطّلاع دارد کسی در آن بر وی پیشی نگرفته است و اگر کسی به تحقیق در آن پردازد نتواند انکارش نماید.[2]

علمِ ذات اضافه، تابع معلوم است؛ خواه علم فعلی باشد، خواه انفعالی؛[3] خواه وجودِ خارجیِ معلوم، معلولِ علم باشد و خواه در شکل‌گیریِ علم نقش داشته باشد. حتّی در مبنای فلسفی، چون علم واجب الوجود، علّتِ معلومات است، به معنایی دیگر، معلومْ تابع علم دانسته شده؛ یعنی وجودِ خویش را از علم دارد. امّا به هر حال، باید توجّه داشت که اگر از منظر ذات اضافه بودنِ علم جزئی و تفصیلی به بحث تابعیّت بنگریم، همواره علمْ تابع معلوم است؛ اگرچه علمِ ذاتیِ الهی باشد. صدرالمتألّهین در خصوص جهات مختلفِ تابعیّت علم و معلوم از یکدیگر معتقد است:

> فَإن قُلتَ: العِلمُ تابِعٌ لِلمَعلومِ فَكَيفَ يَكونُ هذا العِلمُ – الّذي هوَ الذّاتُ الإلهيَّةُ– تابِعاً لِلأشياءِ؟ قُلنا: هذا العِلمُ الإلهيُّ لِكَونِهِ كَالقُدرَةِ و الإرادَةِ و نَظائِرِهما مِن الصِّفاتِ الإضافيَّةِ أيْ مِن الحَقائِقِ المُضافَةِ إلى الأشياءِ فَلَهُ اعتِباران: أحَدُهُما اعتِبارُ عَدَمِ مُغايَرَتِهِ لِلذّاتِ الأحَديَّةِ وَ هيَ بِهذا الاعتِبارِ مِن صِفاتِ اللهِ و غَيرُ تابِعَةٍ لِشَيءٍ؛ بَل الأشياءُ تابِعَةٌ لَهُ إذ بِهِ صَدَرَت وجوداتُ الأشياءِ في الخارِجِ و لِهذِهِ الجِهَةِ قيلَ: «عِلمُهُ تَعالى فِعليٌّ». و ثانيهِما اعتِبارُ إضافَتِهِ إلى الأشياءِ وَ هوَ بِهذا الاعتِبارِ تابِعٌ لِلأشياءِ

---

۱. جندی، شرح فصوص الحکم، ص ٤٧١.

۲. جهانگیری، محیی‌الدّین ابن‌عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، ص ۱۹۳.

۳. بنابر اصطلاح فلسفی، «علم فعلی»، علمی است که علّتِ وجودبخش به معلوم است و در مقابل، علم انفعالی، علمی است که از وجود معلوم اخذ شده است. ر.ک: زنوزی، لمعات الهیّه، ج ۱، صص۳۳۵ و ۳۳٦.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-21]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.4.0]

مُتَكَثِّرٌ بِتَكَثُّرِها.[1]

اگر بگویی: علمْ تابعِ معلوم است؛ پس چگونه می‌شود که این علمی که عین ذات الهی است تابع اشیا باشد؟ می‌گوییم: این علم الهی چون مانند قدرت و اراده و امثال این‌ها، از صفات اضافیّه - یعنی از حقائق مضاف به اشیا- است، دو اعتبار دارد؛ یکی اعتبار عدم مغایرتش با ذات احدی است که به این اعتبار، از صفات الهی است و تابع چیزی نیست، بلکه اشیا تابع آن هستند؛ چراکه وجودات اشیا در خارج به سبب این علم صادر شده است و به این جهت، گفته شده است که علم خدای متعال «فعلی» است. و اعتبار دوم، اعتبار اضافهٔ آن به اشیا است و علم - به این اعتبار- تابع اشیا و متکثّر به تکثّر آن‌هاست.

تباین علم خداوند متعال با علوم مخلوقی

پس از دقّت در نقص ذاتی علوم مخلوقی (وابستگی به معلوم و نسبت علمی با آن) و بیان تبعات و لوازمِ این نقیصه، عقل حکم می‌کند که باید علم الهی را از این کاستی و محدودیّت پیراست تا راه برای تبیین آگاهیِ ازلیِ خداوند متعال از افعال اختیاری بندگان باز شود. امّا زدودن این محدودیّت از علم خداوند، تنها با قول به تباین علم خالق با علوم مخلوقی، امکان‌پذیر است.

وجودِ قطعی علم پیشین به افعال اختیاری بندگان برای خداوند متعال، در کنار عجز ذاتیِ علوم بشری از این‌گونه پیش‌بینی، نتیجه‌ای جز این ندارد که علم الهی، با علوم مخلوقی تباین محض دارد و هرگز نمی‌توان کوچک‌ترین سنخیّتی بین این دو قائل شد. اضافه و نسبت علمی با معلوم و برخاستگی از معلوم و نیازمندی به آن، «**نقائص ذاتیِ**» علوم مخلوقی هستند که هرگز از آن زدوده

۱. صدرالمتألّهین، الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ٢٦٢.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-21]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.4.0]

نمی‌شوند. پس هر علمی که کوچک‌ترین مسانختی با این علوم داشته باشد، همین نقائص را خواهد داشت و در نتیجه از علم پیشین به فعل اختیاری دیگران، عاجز خواهد بود. نتیجهٔ عقلیِ این دقّت، جز این نیست که علم خداوند متعال هیچ‌گونه سنخیّتی با علوم مخلوقی ندارد و بین علم خالق و علوم مخلوقی، تباین محض برقرار است.

لذاست که تأکید می‌کنیم: تأمّل در «مسألهٔ علم پیشین الهی و اختیار انسان» دست‌آوردی جز «تباین محض میان علم الهی و علوم مخلوقی» ندارد. در ادامه در خصوص این تباین و نیز تنزّه علم خداوند از عنصر «اضافه و لوازمِ آن»، بیشتر سخن خواهیم گفت.

علم الهی، منزّه از هرگونه وابستگی به معلوم

اگر برای تحقّق و «علم شدنِ علم»، کوچک‌ترین ارتباطی میان علم و معلوم لازم باشد، به ناچار باید تقرّری برای معلوم قائل شد، که در خصوص فعل اختیاری، لحاظ چنین تقرّر و ثبوتی محال و ممتنع بوده، به جبری شدن فعل می‌انجامد.[1] پس باید گفت که علم خداوند هیچ اضافه‌ای به معلوم ندارد و «معلوم، هیچ نقشی در تحقّق این علم ندارد». این دقیقاً بر خلاف چیزی است که در علوم بشری ملحوظ است و در دیدگاه فلسفی- عرفانی، به اشتباه، به علم الهی نیز سرایت داده شده است. وابستگی به معلوم، در علوم بشری وجود دارد، امّا در علم الهی مردود است و سرایت آن به ساحت ربوبی، نتیجه‌ای جز جبر بندگان، یا جهل خداوند نسبت به افعال اختیاریِ آنان نخواهد داشت.

پس هر آن‌چه در فلسفه و عرفان، دربارهٔ رابطهٔ بین علم الهی و معلوم بیان می‌شود و از وابسته دانستن علم خداوند متعال به معلوم ناشی شده، مردود است

۱. برای مطالعه‌ی بیشتر ر.ک: مجلّه‌ی سفینه، شماره‌ی ۵۱، مقاله‌ی «علم پیشین الهی و فعل اختیاری انسان».

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-21]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.4.0]

و باید خداوند را از آن تنزیه کرد.

از جمله، تسرّی دادن ویژگی «برخاستگی از معلوم» به علم الهی، اشتباهی است که توسّط بسیاری از متفکّرین صورت گرفته است. علم خداوند که جهل نسبت به فعل اختیاری بندگان را ازلاً طرد می‌کند، قطعاً برخاسته از معلوم نیست؛ چرا که فعل، مادام که انجام نشده، هیچ‌گونه تشخّصی ندارد و لذا بی‌معناست که علم پیشین را ناشی از خصوصیّاتی بدانیم که فعل، از خود بروز داده است. برای فعل اختیاری، نه صورت ازلی قابل تصوّر است، نه ماهیّتِ از قبل معیّن شده، نه وجودِ خاص و نه حتّی لایتخلّف بودن بر اساس نظام ضروری علّی- معلولی. در این صورت، چیزی لحاظ نمی‌شود که علم الهی بتواند «از آن حکایت کند» یا «آن را انعکاس دهد» یا «بازتابِ آن باشد» یا «ویژگی‌های آن را نشان دهد» یا «آن را مشاهده کند». در نگاه دقیق، تمامی این تعابیر، نوعی «برخاستگی از معلوم» را تداعی می‌کند و لذا نمی‌تواند در خصوص علم الهی به کار رود. به کار بردن هر یک از تعابیر مذکور، فرع بر این است که معلوم، پیشاپیش لحاظ شده باشد که نتیجهٔ آن، همان جبر ناشی از علم سابق به فعل اختیاری است.

پس علم الهی، علم بودنِ خویش را از معلوم کسب نکرده است. در علم الهی تفاوتی نمی‌کند که «معلوم»، باشد یا نباشد، جبری باشد یا اختیاری باشد، در گذشته به وجود آمده باشد یا در آینده تحقّق پیدا کند و ... . قطع کردن رابطهٔ علم با معلوم در اصلِ تکوّنِ علم الهی و نیز نفی هرگونه تأثیر معلوم در علم خداوند متعال، تنها راه حلّ «مسألهٔ علم پیشین الهی و فعل انسان» است. خداوند نسبت به هیچ چیزی جاهل نیست، امّا معلوم، هیچ نقشی در این نفی جهل ندارد.

از همین‌جا مشخّص می‌شود که آن‌چه تحت عنوان «تقدّم ذاتیِ معلوم بر علم» در بیان فلسفی- عرفانی آمده است، به علم الهی راه ندارد. وقتی معلوم، هیچ

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-21]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.4.0]

نقشی در علم الهی ندارد، به هیچ معنایی نمی‌توان علم خداوند را متأخّر از معلومِ خود دانست؛ حتّی به تأخّرِ ذاتی. در غیر این‌صورت عملاً باید علم خداوند متعال را منکر شد.

هم‌چنین، تابعیّت علم از معلوم، لازم می‌آورد که معلوم، در ظرفی قابل لحاظ باشد، تا علم بتواند به آن تعلّق گرفته، خصوصیّات آن را – آن‌طور که هست– نشان دهد. دنباله‌رَوی و نشان دادنِ هیچ‌چیز (یعنی چیزی که فعلاً قابل رصد کردن نیست) بی‌معناست. پس این معنا از تابعیّت، همهٔ معلومات الهی را – ازلاً– تعیّن می‌بخشد و نه تنها اختیاری برای بنده باقی نمی‌گذارد، بلکه دست خداوند متعال را نیز حقیقتاً می‌بندد. لذا در بیان عرفانی، همین تابعیّت علم نسبت به معلوم، «سرِّ قدَر» دانسته شده است.[1] (به معنایی که از سرِّ قدَر دریافت کرده‌اند.)

اما اگر علمی از بند عنصر «اضافه» رها باشد، چنین تابعیّتی وجود ندارد. دنباله‌رَوی از معلوم، وقتی معنا پیدا می‌کند که علم، علم بودن و واقع‌نماییِ خویش را از معلوم آورده باشد. امّا علمی که برخاستهٔ از معلوم نبوده، واقع‌نماییِ خود را مرهون و وام‌دار آن نیست، تابع معلوم نیز نمی‌باشد. معلوم، موجود باشد یا نباشد و ثبوت داشته باشد یا نداشته باشد، چنین علمی محفوظ است، زیرا از معلوم گرفته نشده است. پس تابعیّتی که در علوم ذات اضافه برقرار است، در علم بدون اضافه وجود ندارد.

تنزیه؛ منتهای فهم بشر از علم خداوند

از آن‌جاکه ما همواره با علوم وابسته به معلوم سر و کار داشته‌ایم و از علمی که هیچ‌گونه نسبتی با معلوم نداشته باشد در خود نمونه‌ای نداریم، فهمی از کیفیّت علم بدون اضافه نیز نداریم و حتّی ابتدائاً آن‌را ممتنع و غیر عقلی می‌پنداریم.

۱. «فَلَیسَ سِرُّ القَدَرِ الّذي یَخفی عَن العالِمِ عَینُهُ إلّا اتّباعَ العِلمِ المَعلومَ.» ابن‌عربی، فتوحات مکّیّه، ج ٤، ص ۱۸۲.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-21]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.4.0]

این در حالی است که بین علم الهی و معلوم، هیچ‌گونه نسبت و وابستگی و اضافه‌ای نمی‌توان در نظر گرفت و باید علم خدای متعال را اساساً مستغنی از معلوم دانست. امّا فهم چنین قسمی از علم، برای ما ذاتاً ممتنع است (همانند عجزمان از درک عقلی ذات خداوند متعال) و هرچه بیشتر در مورد کیفیّت علمِ الهی فکر کنیم و دقّت به خرج دهیم، در عین لزوم اعتقاد به وجودِ آن، تنها چیزی که بر ما اضافه می‌شود، «حیرت» و «وَلَه» است. این تحیّر بدان خاطر است که از یک‌طرف نمی‌توانیم اصل وجود چنین علمی را در مورد خدای متعال منکر شویم و از طرف دیگر، هیچ ادراکی از کیفیّت آن نداریم.

ما همواره در مقابل این سؤال که: «چگونه می‌توان به چیزی که به هیچ‌وجه مشخّص نیست که چگونه خواهد بود، علم پیدا کرد؟» متوقّف هستیم و هیچ جوابی برای آن نداریم. این توقّف، برخاسته از همان «بی‌بهره‌گی مطلق ما از این نوع علم» است. امّا علم ازلیِ خداوند به افعال اختیاریِ بندگان، راه را بر انکارِ اصلِ وجودِ آن، می‌بندد و ما را – از نظر معرفتی- مُلزَم می‌کند که اگر چه کیفیّت آن را نمی‌دانیم، به حقیقتْ داشتنِ آن، اذعان کنیم. بنابراین تنها و تنها اقرار می‌کنیم که:

«ورای هر آن‌چه ما از حقیقت علم و دانایی می‌فهمیم و در خود داریم، واقعیّتی وجود دارد که ما از چیستیِ آن، مطلقاً بی‌خبریم و تنها این‌را می‌دانیم که جهل و نادانی را طرد می‌کند و از هر نوع وابستگی به معلوم و برخاستگی از آن نیز مبرّا و منزّه است.»

این، همان «فهمِ صرفاً تنزیهی» است که در عنوان این قسمت، ذکر کردیم. بیش از این، هرچه بگوییم، «ادّعای بی‌مبنا» و «سخن گفتن از بیرونِ گود» و «نشانهٔ بی‌خبری» است و هرگز ما را به فهم علم الهی نمی‌رساند. هرچه بیش از تنزیه

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-21]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.4.0]

گفته شود، ساختنِ علمی «مخلوقی» برای «خالق» است که تنها از علوم سایر مخلوقات وسیع‌تر است. به هر حال، ما هرگز نمی‌توانیم چیزی را که هیچ نمونه‌ای از آن در خود نداریم و اساساً با داشته‌هایمان و آن‌چه دیده‌ایم متباین است، با تصوّر و تعقّل درک کنیم و دریابیم. امتناع شناختن علم خداوند نیز بر همین مبنا تبیین می‌شود.

حقایقِ متباین با ما؛ دور از دسترس فهم و ادراک[۱]

حقائق متباین با ما، و هم‌چنین واقعیّاتی که هرگز سابقه‌ای از آن نداشته‌ایم و با آن مواجه نشده‌ایم، برای ما غیر قابل فهم و درک است. این مطلب در بحث امکان یا امتناع شناخت خداوند متعال نیز نقشی اساسی بازی می‌کند. کسی که با یک سنخ از واقعیت‌های عالَم، هیچ‌گاه روبرو نشده، مانند انسانی است که نابینای مادرزاد بوده، هرگز با «دیدنی‌ها» مواجه نشده است و لذا نمی‌تواند هیچ درک و فهمی از حقیقت «رنگ» داشته باشد. توضیحات دیگران به او مبنی بر این‌که «علاوه بر این حقایقی که تو درمی‌یابی، واقعیّتی هست و اقسامی دارد؛ مثل: سفید و قرمز و آبی» نیز هیچ کمکی به فهم او نمی‌کند. او نه تنها واقعیّت رنگ را نمی‌فهمد، بلکه ممکن است حتّی اصل وجود آن را نیز منکر شود. هر چه که وی تا به حال فهمیده، صوت و طعم و بو و دیگر امور متباین با رنگ بوده است و اساساً تصوّر واقعیّتی که خلاف تمام داشته‌های اوست، برایش ممکن نیست.

مسألهٔ مهمّی که وجود دارد این است که تلاش انسان نابینا برای شناخت رنگ، نه تنها او را هرگز به حقیقتِ آن، نزدیک نمی‌کند، بلکه هرچه پیش می‌رود، از

۱. در این قسمت، مقصود از «فهم»، دریافت عادی از واقعیّت‌هاست که با حواسّ ظاهری و عقل و احساسات درونی و ... حاصل می‌شود. بنابراین اساساً متعرّض بحث اعطای معرفت از طرف خداوند متعال و از غیر طرق عادیِ بشری نیستیم. معرفةالله، تنها و تنها، «بالله» ممکن و محقّق است؛ امّا اثبات چنین معرفتی، به معنای معقول و معلوم و مفهوم و متصوَّر واقع شدن خداوند، و گنجیدنِ او در ابزارهای ادراکیِ مخلوقی نیست. تفصیل این بحث را باید در محلّ خویش پی گرفت.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-21]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.4.0]

واقعیّتْ دورتر می‌شود. این دور شدن، از آن‌جا ناشی می‌شود که تلاش معرفتیِ او «شبیه‌سازی از روی داشته‌های خویش» است و لذا محصولش هم مشابه با همان داشته‌هاست و البتّه هیچ ارتباطی به واقعیّت رنگ ندارد؛ زیرا رنگ، متباین با هر آن چیزی است که او با آن مواجه شده است.

مثلاً اگر به او بگویند که «آبیِ آسمانی، رنگی لطیف است که به انسان، آرامش می‌دهد»، وی ممکن است آن را چیزی شبیه «پارچهٔ حریر» یا «صدای رودخانه» تصوّر کند، چرا که – علاوه بر این که از اصلِ حقیقتِ رنگ بی‌خبر است– اساساً درک او از «لطافت و آرامش‌بخشی»، در حوزهٔ همین ملموسات و مسموعاتی است که با آن سر و کار داشته، و از ورای آن، هیچ ادراکی ندارد. پس او نمی‌تواند حقیقت رنگ را بشناسد، امّا از طرف دیگر انکار اصلِ وجود رنگ به دلیل نشناختنِ آن نیز کار صحیحی نیست. این مطلب، پایه‌ای است برای رفع استبعاد از «اثبات بلاتشبیه» در مورد خداوند متعال که در حقیقت، همان «تنزیه محض» است که البتّه به معنای تعطیل معرفت هم نیست.

از دقّت در این مثال، مشخّص می‌شود که روش صحیح معرفتی در خصوص حقائق متباین با داشته‌های مخلوقی، از طرفی «عدم انکارِ آن» و از طرف دیگر «سکوت و توقّف و عدم اظهار نظر در مورد کیفیّت و حقیقتِ آن» و بلکه «عدم تلاش برای مشابه‌سازی و فهمِ آن» است.

در خصوص علم خداوند متعال نیز چون ما در خودمان هیچ نمونه و نسخه‌ای از علمی که بتواند فعل اختیاری دیگران را پیش‌بینی کند نداریم و هرگز با آن مواجه نشده‌ایم، تنها راه صحیح، از یک طرف، عدم انکارِ واقعی بودن این علم، و از طرف دیگر، خودداری از هرگونه تلاش برای فهم و تصوّر آن و تعقّل دربارهٔ آن است، که این گونه تأمّل و تفکّر، فقط ما را از حقیقت دور می‌کند و جز

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-21]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.4.0]

گمراهی نمی‌افزاید.

قاعدهٔ «لا یَعْرِفُ شَیْءٌ شَیْئاً إلّا بِما هُوَ فیهِ مِنْهُ»

این حقیقت که «قدرت شناخت ما محدود به حوزه‌ای است که از آن، نمونه و نشانه‌ای در خود داشته باشیم» در منابع فلسفی و عرفانی نیز، مورد اشاره و استناد قرار گرفته است. این مطلب بعضاً در قالب یک قاعدهٔ حِکمی، به این صورت بیان می‌گردد که: «لا یَعْرِفُ شَیْءٌ شَیْئاً إلّا بِما هُوَ فیهِ مِنْهُ». در توضیح این قاعده، چنین آمده است:

> قاعده‌ای دارند حکمای ارجمند؛ و آن این می‌باشد که: لا یَعْرِفُ شَیْءٌ شَیْئاً إلّا بِما هُوَ فیهِ مِنْهُ. «هیچ چیز، علم و اطّلاع حاصل نمی‌نماید به چیز دیگری، مگر به واسطهٔ آن جهتی که از آن چیز در این چیز وجود دارد.»
>
> مثلاً بنده که علم پیدا می‌کنم به وجود حیوانی، مثلاً گوسپندی؛ چقدر می‌توانم معرفت پیدا نمایم به آن گوسفند؟! به همان مقداری که از گوسفند در ذات من وجود دارد. از گوسفند در ذات من چه چیز هست؟ حیوانیّت، حسّاسیّت، حرکت بالإراده، جسمیّت، جوهریّت و آثار و خواصّ و لوازم آن‌ها (مثلاً قوّه غاذیه، نامیه، دافعه، مولّده و أمثال ذلک) و ادراک جزئیّات، و حسّ مشترک، و شناخت دوست و دشمن (از جلب منافع و دفع مضارّ متناسب با خود). این‌ها اموری می‌باشند که بالإشتراک، میان بنده و میان گوسپند، بالسّویّه قسمت شده‌اند و هر کدام، مشترکاً از این خواصّ و آثار، بهره برداشت نموده‌ایم. امّا به آن خصیصه‌ها؛ یعنی آن خصوصیّات و ممیّزاتی که او را از من جدا کرده است، محال است علم حاصل نمایم. ... راه علم و اطّلاع و عرفان هر موجودی به موجود دگر، تنها در اشتراکات است نه در امتیازات. راه علم و عرفان فقط در مشترکاتْ مفتوح می‌باشد و در متمیّزاتْ

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-21]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.4.0]

مسدود.[1]

اگر حقیقتاً به این مبنا ملتزم باشیم، باید بپذیریم که ما از علم خداوند متعال، جز «نفی جهل»، هرگز چیزی نمی‌فهمیم و شناخت کیفیّت علم الهی، برای ما محال و ممتنع است؛ چرا که معتقدیم علم او متباین محض با علوم مخلوقیِ ماست. علم خدا و علم مخلوق، به تمام ذاتْ متمایز بوده، هیچ اشتراکی با یکدیگر ندارند. در نظر گرفتن کوچک‌ترین شباهت و اشتراک میان علم الهی و علوم مخلوقی، به معنای برخاسته از معلوم دانستنِ علم خداوند است؛ زیرا وابستگی به معلوم، ذاتیِ علوم مخلوقی است و هر علمی که کمترین اشتراکی با علوم مخلوقی داشته باشد نیز محکوم به همین نقیصهٔ ذاتی است. به همین بیان هیچ نمونه و نسخه‌ای از علم الهی نیز در ما وجود ندارد. لذا بر اساس قاعدهٔ مذکور، معرفت به علم خداوند نیز برای ما ممتنع است.

مشابه آن‌چه در قاعدهٔ فوق بیان شد، در کلمات عرفا نیز آمده است. جالب است که در مواردی این مطلب، پایه‌ای برای امتناع معرفت خداوند دانسته شده است.[2] یعنی مشابه همین مباحثی که به طور خاص دربارهٔ علم الهی مطرح می‌کنیم، در مورد اساسِ امکان شناخت خداوند نیز بیان شده است؛ چرا که در ما، هیچ نمونه‌ای از خدا وجود ندارد و لذا معرفت او برای ما ممتنع است. محیی‌الدّین معتقد است:

فَإنّ الإنسانَ المُدرِكَ لایَتَمَكَّنُ لَهُ أن یُدرِكَ شَیئاً أبداً إلّا وَ مِثلُهُ موجودٌ فیهِ، و لَو لا ذلِكَ، ما أدرَكَهُ ألبتَّةَ و لا عَرَفَهُ. فَإذا لم یَعرِفْ شیئاً إلّا و فیهِ مِثلُ ذلكَ الشَّیءِ

۱. حسینی طهرانی، الله شناسی، ج ۱، ص ۹۲.

۲. در این‌جا مقصود از «امتناع معرفت خداوند» در بیان عرفانی، این است که مخلوق با ابزارهای معرفتی و شناختیِ خویش، هرگز نمی‌تواند به معرفت خداوند متعال دست پیدا کند. لذا این بحث، اساساً ناظر به «امکان اعطای معرفت خداوند به بندگان، از طریق خودِ خدای متعال و خارج از مبادیِ ادراکی بشر» نیست.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-21]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.4.0]

المَعروف، فَماعَرَفَ إلّا ما يُشبِهُهُ و يُشاكِلُهُ، و الباري تعالى لايُشبِهُ شَيئاً و لا في شَيءٍ مِثلُهُ، فَلايُعرَفُ أبداً.[1]

پس هرگز در توانِ انسانِ مدرک نیست که چیزی را درک کند، مگر این که مثلِ آن چیز، در او وجود داشته باشد، و اگر نه، قطعاً آن‌را درک نمی‌کند و نمی‌شناسد. پس چون چنین است که چیزی را نمی‌شناسد مگر این‌که در او از آن شیءِ معروف، مثلی وجود داشته باشد، نمی‌شناسد مگر چیزی را که مشابه و مُشاکِل با او باشد. و هیچ چیزی شبیه خداوند متعال نیست و در هیچ چیز، مثل او وجود ندارد؛ پس خداوند هرگز شناخته نمی‌شود.

بدین ترتیب معلوم می‌شود که ما هرگز با مبادی ادراکی خویش، نمی‌توانیم کیفیّت علم الهی را بشناسیم؛ چرا که علم ما و علم الهی، هیچ شباهتی با یکدیگر نداشته و تنها اشتراک‌شان، در «نفی جهل» است. لذا می‌توان گفت که فهم ما از علم خداوند، «صرفاً تنزیهی» است؛ یعنی حکم می‌کنیم که هیچ چیزی بر خداوند متعال پوشیده نیست، و البتّه علمش از تمام نقائص مخلوقی مبرّا و منزّه است.

بررسی برخی تلاش‌ها برای فهم کیفیّت علم الهی

فلاسفهٔ صدرایی کوشیده‌اند تا راه شناخت صفات خداوند متعال را باز دانسته، کمالات الهی را به نحوی در دسترس عقول بشری قرار دهند. از این منظر اگر چه خداوند متعال، مثل و مانند ندارد، امّا این واقعیّت موجب آن نیست که او را از هر معنا و صفتی که در خلق وجود دارد، مبرّا و منزّه بدانیم. در حقیقت، تفاوت بین خدا و خلق، به جوهر کمالات بازنمی‌گردد، بلکه این، نقائصِ صفاتِ بشری و عوارضِ مخلوقیِ کمالات هستند که باید از ساحت ربوبی نفی شوند.

این مطلب، عقلاً و شرعاً صحیح است که خداوند را مانندی نیست (لیس کمثله شیء)، او را به هیچ چیز و هیچ چیز را به او نمی‌توان تشبیه کرد، خاک

۱. ابن‌عربی، فتوحات مکّیّه، ج ۱، ص ۹۵.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-21]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.4.0]

را با عالم پاک نسبتی نیست؛ و هم این مطلبِ دیگر صحیح است که بشر قادر نیست به کنه ذات و صفات حق پی ببرد.

عنقا شکار کس نشود دام بازگیر کان‌جا همیشه باد به دست است دام را

ولی این جهت ایجاب نمی‌کند که امتیاز و تفاوت مخلوق و خالق در این جهت باشد که هر معنی و صفت که دربارهٔ مخلوق صدق می‌کند، درباره خالق صدق نکند و بالعکس. تفاوت خالق و مخلوق در وجوب و امکان و در قِدَم و حدوث ذاتی و در تناهی و لایتناهی و در بالذّات و بالغیر بودن است. فی المثل خداوندْ عالِم است و انسان هم عالم است، علم هم جز به معنی آگاهی و احاطه و کشف نیست. تفاوت در این است که خداوندْ عالِمِ بالوجوب است و انسانْ عالِمِ بالامکان، او قدیم العلم است و انسان حادث العلم، او عالم است به کلّی و جزئی و گذشته و حاضر و به غیب و شهادت (لا یعزب عنه مثقال ذرّة) و انسان عالم است به قسمت بسیار محدودی، علم او بالذّات است و علم انسان بالغیر. تفاوت آن علم و این علم، تفاوت نامتناهی با متناهی است، بلکه حکما اثبات کرده‌اند که خداوند فوق لایتناهی است بما لایتناهی.[1]

به این ترتیب در نزد این بزرگان، حقیقت صفات کمالی، میان ما و خداوند مشترک است. لذا می‌توان صفات خود را از نقائص و محدودیت‌ها (مثل حدوث و امکان و محدودیّت) پیراست و سپس، آن را به خداوند متعال نیز نسبت داد.

از این‌رو پایهٔ شناخت صفات خداوند (مانند علم الهی) و نقطهٔ آغاز معرفت به آن، شناخت صفات مخلوقی در خودمان معرفی می‌شود. این مفاهیم، به شرط آن‌که حاکی از جهات وجودی باشند (نه جهات ماهوی مانند جسمیّت و امثال آن) اگر چه نخستین بار از وجودات ناقصِ مخلوقی انتزاع شده‌اند، امّا همین‌ها

۱. مطهّری، مجموعه آثار (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، ج ٦، ص ۱۰۳۳.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-21]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.4.0]

هستند که پس از تجرید از مفاهیم عدمی و ماهوی، صفات ثبوتیِ واجب‌الوجود را تشکیل می‌دهند.

وَ قَد تَکونُ حاکِیَةً عَن الجِهاتِ الوُجودیَّةِ مُطلَقاً سِواءً کانَت مُکتَنِفَةً بِالأعدامِ أو لَم تَکُن، فَإنَّها و إن انتُزِعَتْ لأوَّلِ مَرَّةٍ عَن الوُجوداتِ الفاقِرَةِ إلاّ أنَّهُ یَصِحُّ تَجریدُها مِن الجِهاتِ الماهُوِیَّةِ وَ العَدَمیَّةِ مِن غَیرِ أن تَتَبَدَّلَ إلی مَفاهیمَ أُخری. وَ هذِهِ المَفاهیمُ هِیَ التي تُشَکِّلُ الصِّفاتِ الثُّبوتیَّةَ لِلواجِبِ تَعالی کَالعِلمِ و القُدرَةِ وَ الحَیاةِ، بَل الجَمالِ و الحُبِّ و البَهجَةِ وَ غَیرِها.[1]

و [مفاهیم ثبوتی] گاهی مطلقاً از جهات وجودی حکایت می‌کند، چه پوشیده از امور عدمی باشد و چه نباشد. پس آن مفاهیم – اگر چه اوّل‌بار، از وجوداتِ شدیداً نیازمند، انتزاع شده‌اند- امّا می‌توان آن‌ها را بدون این‌که به مفاهیمی دیگر تبدیل شوند، از جهات ماهوی و عدمی تجرید کرد. و این مفاهیم هستند که صفات ثبوتی واجب‌تعالی، نظیر علم و قدرت و حیات، بلکه جمال و حبّ و بهجت و غیره را تشکیل می‌دهند.

پس همواره باید توجّه داشت که «حقیقت این صفات و مفاهیم» بین واجب و ممکن، مشترک است. تفاوت، تنها در غیریّت یا عینیّت با ذات، و تناهی و عدم تناهی و امثال این موارد است، امّا حقیقت و جوهر صفات، بین واجب و ممکن مشترک بوده، در مفاهیمِ مشترک، مندرج است.

نقد و بررسی

گذشت که علوم ما «ذاتاً» از پیش‌بینی فعل اختیاری دیگران، عاجز است. دقّت در «ذاتی» بودنِ این نقیصه، نشان می‌دهد که کم و زیاد شدن حوزهٔ معلومات، حدوث و قدم این سنخ علم، عینیّت یا غیریّت آن با ذات و امثال این موارد، تأثیری در برطرف شدن این عجز و ناتوانی ندارد. رهایی از این محدودیّتِ ذاتی،

۱. مصباح یزدی، تعلیقةٌ علی نهایة الحکمة، ص ٤٣٨، ش ٤٢٦.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-21]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.4.0]

تنها در فرضی ممکن است که ارتباط علم با معلوم قطع شود؛ امّا در چنین حالتی اساساً علمی از سنخ علوم مخلوقی، محقّق نمی‌شود. لذا هرگز نمی‌توان از علمی صحبت کرد که در اصل و گوهر و ذات خود، هم‌سنخ با علوم مخلوقی باشد و در عین حال بتواند فعل اختیاری دیگران را آشکار کند.

فرض کنید تمام حدود و قیودی را که در بیانات فلسفی آمده است از علم خود برداریم و آن را به نهایت کمالِ ممکن در ذهن خود برسانیم. مثلاً تصوّر کنیم که «**همین سنخ از علم**»، ازلی باشد، عین ذات باشد، واجب باشد، بالذّات باشد، نامتناهی باشد و ... . امّا سؤال این است که این علم نامتناهی و مبرّا و منزّه از هرگونه حدّ و قید، آیا از بند عنصر «اضافه به معلوم» و «برخاستگی از معلوم» نیز منزّه و رها شده است؟ روشن است مادام که علمی در ذهن و تصوّر ما باقی مانده است، تعلّق به معلوم، از آن زدوده نمی‌شود و اساساً زدودن این تعلّق، دقیقاً به معنای صرف‌نظر کردن از حقیقت این علم است و به همین جهت است که فلاسفه و عرفا، «ذات اضافه بودن» را در کنه و حقیقت و اصلِ علم، مندرج دانسته‌اند؛ نه فقط در علم مخلوقی. پس مادام که چیزی از سنخ علم مخلوقی – حتّی در مقام فرض ذهنی– باقی مانده است، عنصر «اضافه» و در نتیجه «عجز از پیش‌بینیِ فعل اختیاریِ دیگران» قابل انفکاک از آن نیست؛ چرا که وابستگی به معلوم و برخاستگی از آن، «محدودیّتِ ذاتیِ» علوم بشری است و لذا تا جایی که ما از حقیقت علم می‌فهمیم، این محدودیّت، زائل‌شدنی نیست. پس با توسعه و برداشتن قیود علوم خویش، هیچ‌گاه نمی‌توانیم از «حدِّ مخلوقی» فراتر رویم و به مفهومی از علم دست پیدا کنیم که قابل اطلاق به خداوند متعال باشد.

کسی که سعی می‌کند از نگاه به علم خود شروع کند و نهایتاً به فهمی– هر چند اجمالی– از علم الهی برسد، دقیقاً همانند کسی است که سعی می‌کند با

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-21]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.4.0]

شناختی که از «رنگ» دارد، به حقیقت «صوت» دست پیدا کند. یا به تعبیر دیگر تلاش برای شناختن علم خداوند متعال از روی علوم مخلوقی، مانند تلاش برای اندازه‌گیریِ طول با ترازوست (بلکه این مثال نیز با مسامحه است). روشن است که هر اندازه دقّت ترازو افزایش یابد، قدرت سنجشِ آن، از حوزهٔ «وزن» فراتر نرفته، هیچ‌گاه به وادیِ «طول» یا «طعم» یا «رنگ» وارد نخواهد شد.[1] لذا باید گفت هرگز نمی‌توان با فرضِ برداشتن محدودیّت‌های وجودیِ مخلوق، به خداوند رسید. این کارِ اشتباه، دقیقاً مشابه با روش همان مورچه‌ای است که تلاش می‌کند با برداشتن محدودیّت شاخک‌های خویش، شاخکی متناسب با عظمت خداوند متعال تصوّر کند و آن را به او اسناد دهد.

پس نهایتِ آن‌چه ما از علم الهی می‌دانیم، جز «تنزیه محض» نیست. این علم، هم از جهل منزّه است و هم از مسانخت با علوم مخلوقی. البتّه چنین علمی فراتر از حدّ درک و فهم و تصوّر و تعقّلِ بشری است و تفکّر دربارهٔ آن، جز برحیرت و وَلَه نمی‌افزاید.

تباین و تنزیه، در آینهٔ روایات

تباین و تنزیه، از مباحث مهمّ توحیدی است که در روایات فراوانی مطرح شده است. طبعاً ارائهٔ تصویر جامعی از احادیث ناظر به این مطلب، و بیان زوایا و نکات آن، از گنجایش این مقالهٔ مختصر خارج است؛ امّا در این قسمت، به مناسبت مباحث عقلیِ بیان شده در اثبات تباین علم الهی با علوم مخلوقی و لزوم اکتفا به تنزیه در مورد آن، به نقل برخی روایات شریف پرداخته، تفصیلِ آن را به

۱. برای مطالعه‌ی بیشتر در این زمینه، ر.ک: رحیمیان، مسأله‌ی قیاس.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-21]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.4.0]

مجالی دیگر مؤکول می‌کنیم.[1]

در بحث علم الهی، عقل به تباین محض حکم می‌کند؛ یعنی هرآن‌چه در مخلوق به عنوان علم وجود دارد یا می‌تواند وجود داشته باشد، در خالق راه ندارد. این مطلب، به طور عمومی و در مورد همهٔ کمالات، در خطبهٔ امام رضا علیه‌السلام مورد تأکید قرار گرفته است:

فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَ كُلُّ مَا يُمْكِنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ.[2]

پس هر آن‌چه در خلق هست، در خالقش یافت نمی‌شود و هر چه در مخلوقْ ممکن است، برای آفریدگارش ناممکن است.

بر این اساس، هرگز نمی‌توان در مخلوقات، شبیه و مثال و مانندی برای خداوند متعال به دست آورد؛ بلکه باید او را «خلاف مخلوقات» دانست. و همین مطلب، پایهٔ امتناع شناخت خداوند با قوا و ابزارِ محدودِ مخلوقی است. امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرمایند:

لَايَخْطُرُ بِبَالِ أُولِي الرَّوِيَّاتِ خَاطِرَةٌ مِنْ تَقْدِيرِ جَلَالِ عِزَّتِهِ لِبُعْدِهِ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِي قُوَى الْمَحْدُودِينَ لِأَنَّهُ خِلَافُ خَلْقِهِ فَلَا شِبْهَ لَهُ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ وَ إِنَّمَا يُشَبَّهُ الشَّيْءُ بِعَدِيلِهِ فَأَمَّا مَا لَا عَدِيلَ لَهُ فَكَيْفَ يُشَبَّهُ بِغَيْرِ مِثَالِهِ؟![3]

هرگز به فکر اندیشمندان، چیزی در زمینهٔ بررسی و سنجش جلال عزّتش خطور نمی‌کند، بدان خاطر که او از گنجیدن در قوای ادراکیِ موجوداتِ

۱. هم‌چنین نقد و بررسی توجیهات فلاسفه و عرفا در مواجهه با این روایات شریف و بیان توضیحاتی از قبیل تفکیک معرفت کنه از معرفت به وجه و تفکیک مقام احدیّت از مقام واحدیّت و تفکیک عقول مردم عادی از عقول افراد ذیصلاح (در مباحث توحیدی) و... را باید در مکتوباتی جداگانه پی‌گرفت. امّا آنچه ادلّه‌ی عقلی بر آن حکم می‌کند و در این مقاله به آن پرداخته شد، این است که به حکم صریح عقل، در خصوص علم الهی، هیچ سنخیتی نمی‌توان بین آن با علوم مخلوقی قائل شد، و هرگز نمی‌توان با ابزارهای مخلوقی، به شناختِ آن نائل شد، و فقط باید به تنزیه اکتفا کرد.

۲. صدوق، التوحید، ص۴۰. و نظیر آن: صدوق، عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۱، ص ۱۵۳. هم‌چنین مشابه همین تعبیر از امیرالمؤمنین علیه‌السلام: حرّانی، تحف العقول، ص ٦٧.

۳. صدوق، التوحید، ص ۵۲.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-21]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.4.0]

محدود، دور است؛ چرا که خداوند، خلاف مخلوقاتش می‌باشد؛ لذا هیچ شبیهی از آنان، برای او وجود ندارد. و هر چیزی، تنها به همانند خویش تشبیه می‌شود، پس چیزی که همانندی ندارد، چگونه به چیزی که مانندش نیست، تشبیه شود؟!

هیچ چیزی با خداوند متعال، مشابه و مشاکل نیست و لذا او حتّی از عقول مخلوقات نیز پوشیده است. امیرالمؤمنین علیه‌السلام در ابتدای «خطبة الوسیلة» می‌فرمایند:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي ... حَجَبَ الْعُقُولَ أَنْ تَتَخَيَّلَ ذَاتَهُ لِامْتِنَاعِهَا مِنَ الشَّبَهِ وَ التَّشَاكُلِ.[1]

حمد و سپاس برای خداوندی است که ... عقل‌ها را از این‌که ذاتش را تخیّل کنند پوشانده است؛ چرا که هرگونه مشابهت و تشابه با او ممتنع است.

بنابراین درست است که ما باید خداوند متعال را از هرگونه عیب و نقصی مبرّا و منزّه بدانیم، امّا این بدان معنا نیست که بتوانیم ذات و کمالات او را با قوای ادراکی خویش – حتّی عقل- بسنجیم و بشناسیم. پس مثلاً وقتی به خداوند، «عالم» یا «جواد» یا... اطلاق می‌کنیم، باید از یک طرف، «جهل» و «بخل» و... را از او نفی کنیم و از طرف دیگر، علم و جودِ او را با فهم خویش، تجزیه و تحلیل و تصوّر نکنیم. ابن ابی عمیر از امام کاظم علیه‌السلام درخواست می‌کند که توحید را به او بیاموزند. حضرت در پاسخ به او می‌فرمایند:

اعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَاحِدٌ أَحَدٌ صَمَدٌ ... وَ أَنَّهُ ... الْعَالِمُ الَّذِي لَايَجْهَلُ وَ الْعَدْلُ الَّذِي لَايَجُورُ وَ الْجَوَادُ الَّذِي لَايَبْخَلُ؛ وَ أَنَّهُ لَاتُقَدِّرُهُ الْعُقُولُ وَ لَاتَقَعُ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ ... تَعَالَى عَنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ عُلُوّاً كَبِيراً.[2]

بدان که خداوند متعال، واحدِ احدِ صمد است ... و او ... عالمی است که جهلی ندارد و عادلی است که ظلم نمی‌کند و جوادی است که بخل

۱. کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۱۸. و نظیر آن: صدوق، التوحید،۷۳؛ و صدوق، الأمالی، ۳۲۰.
۲. صدوق، التوحید، ص ۷۶.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-21]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.4.0]

نمی‌ورزد؛ و هرگز عقل‌ها او را نمی‌سنجند و وهم‌ها بر او واقع نمی‌شوند ... او حقیقتاً از صفات مخلوقات، برتر و متعالی است.

به هر حال، باید دانست که بشر، هرگز نمی‌تواند با قوای ادراکیِ خویش، ذات و کمالات خداوند متعال را بشناسد؛ وهم و فهم و ذهن و عقل انسان نیز در این عجز، یکسان‌اند. حضرت امیر علیه‌السلام می‌فرمایند:

مُمْتَنِعٌ عَنِ الْأَوْهَامِ أَنْ تَكْتَنِهَهُ وَ عَنِ الْأَفْهَامِ أَنْ تَسْتَغْرِقَهُ وَ عَنِ الْأَذْهَانِ أَنْ تُمَثِّلَهُ. قَدْ يَئِسَتْ مِنِ اسْتِنْبَاطِ الْإِحَاطَةِ بِهِ طَوَامِحُ الْعُقُولِ.[1]

برای وهم‌ها شناختن حقیقتش، و برای فهم‌ها مستغرق شدن در او، و برای ذهن‌ها نمایاندنش، ممتنع است. عقل‌های بلندنظر و تیزبین، از دست یافتن به احاطه به او، نومید گشته‌اند.

نه تنها پای عقل و خِرَد انسانی در شناخت حقیقت خداوند، لَنگ است، بلکه ملائکهٔ مقرّب نیز نمی‌توانند به او احاطه پیدا کنند. امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام می‌فرمایند:

... قَدْ ضَلَّتْ فِي إِدْرَاكِ كُنْهِهِ هَوَاجِسُ الْأَحْلَامِ لِأَنَّهُ أَجَلُّ مِنْ أَنْ يَحُدَّهُ أَلْبَابُ الْبَشَرِ بِالتَّفْكِيرِ أَوْ يُحِيطَ بِهِ الْمَلَائِكَةُ عَلَى قُرْبِهِمْ مِنْ مَلَكُوتِ عِزَّتِهِ بِتَقْدِيرٍ تَعَالَى عَنْ أَنْ يَكُونَ لَهُ كُفْوٌ فَيُشَبَّهَ بِهِ.[2]

خطورات عقل‌ها، در ادراک حقیقتش گمراه شده‌اند؛ چرا که او برتر و بالاتر از آن است که خِرَدهای بشر به وسیلهٔ تفکّرْ محدودش کنند، یا ملائکه – با وجود قربشان به ملکوت عزّتش– با بررسی و سنجش، به او احاطه پیدا کنند. او برتر است از این‌که برایش همتایی باشد تا به آن، تشبیه شود.

لذا این گمان که با نگاه به کمالات مخلوقی و سپس برداشتن حدود و تعیّنات

۱. صدوق، التوحید، ص۷۰. همچنین نظیر آن: صدوق، عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۱، ص ۱۲۱.
۲. صدوق، التوحید، ص ۵۱.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-21]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.4.0]

و نقائصِ آن‌ها، بتوانیم به شناخت صفات و کمالات خداوند متعال نائل شویم، خیال باطلی بیش نیست و هرگز نمی‌تواند ما را به کوچک‌ترین شناختی از خداوند متعال برساند. هر آن چه ما با دقیق‌ترین ابزارهای مخلوقی و بر اساس بالاترین دقّت‌های فلسفی، در ذهن و عقل خویش بسازیم، به همین دلیل که ما آن را تصوّر کرده‌ایم، غیر خدا و مباین با خداوند است؛ چرا که او بر خلاف هر آن چیزی است که تصوّر شود:

كُلُّ مَا تُصُوِّرَ فَهُوَ بِخِلَافِهِ.[1]

هر آن‌چه تصوّر شود، او بر خلافِ آن است.

وقتی انسان با حقیقتی مواجه می‌شود که به کلّی متباین با هر آن چیزی است که در عالم مخلوقات وجود دارد، و با هیچ یک از معیارهای مخلوقی، قابل شناخت و سنجش و قیاس نیست، متحیّر می‌شود. به بیان دیگر، این واقعیّت که خداوند در تصوّر نمی‌گنجد، مخلوق را در زمینهٔ چیستی و کیفیّت ذات و کمالات او، به حیرت و ولهی مبتلا می‌کند که هرگز زدودنی نیست. مادام که انسان بخواهد با فکر خویش به معرفت خداوند برسد، وله و حیرتْ او را فرامی‌گیرد؛ زیرا هیچ صورت ذهنی، نمی‌تواند حکایت‌گر از خداوند باشد. امام باقر علیه‌السلام می‌فرمایند:

فَمَتَى تَفَكَّرَ الْعَبْدُ فِي مَاهِيَّةِ الْبَارِئِ وَ كَيْفِيَّتِهِ أَلِهَ فِيهِ وَ تَحَيَّرَ وَ لَمْ تُحِطْ فِكْرَتُهُ بِشَيْءٍ يَتَصَوَّرُ لَهُ لِأَنَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ خَالِقُ الصُّوَرِ.[2]

پس هرگاه عبد، در چیستی و چگونگیِ خداوند تفکّر کند، در او واله و حیران می‌شود و فکرش به تصوّری از او نمی‌رسد؛ چراکه خداوند عزّوجلّ، خالق صورت‌هاست.

---

۱. طبرسی، الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۰۱.

۲. صدوق، التوحید، ص ۹۲. و نظیر آن: صدوق، معانی الأخبار، ص ۸.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-21]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.4.0]

نتیجه‌گیری

اشکال جبرِ برخاسته از علم پیشین الهی، راه‌حلّی جز «تباین بین علم خداوند متعال و علوم مخلوقی» ندارد. عجز «ذاتیِ» علوم بشری از پیش‌بینی فعل اختیاریِ دیگران، راه را بر هرگونه سنخیّت بین علم الهی و علوم مخلوقی می‌بندد و عقل، به مباینت این دو علم حکم می‌کند. این تباین، به بشر اجازه نمی‌دهد تا فهم خود از حقیقت علم را واسطه و پُلی برای شناخت علم خداوند قرار دهد. بدین ترتیب، در خصوص علم الهی باید تنها به گزاره‌های تنزیهی نظیر «لیس بجاهل»، اکتفا کرد. این نتیجه، در مباحث توحیدیِ تباین و تنزیه، تأثیری عمیق می‌گذارد که امید است در مقاله‌ای جداگانه به ابعاد مختلفِ آن بپردازیم.

«و صلّی الله علی محمّد و آله الطّاهرین»

کتاب‌نامه

۱. ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی. *تحف العقول*. قم: جامعهٔ مدرسین، ۱۴۰۴ ق.

۲. ابن‌عربی، محیی‌الدّین محمّد بن علی . *فصوص الحکم*. قاهره: دار احیاء الکتب العربیّة، ۱۹۴۶ م.

۳. ــــــــــ . *الفتوحات المکّیّة (اربع مجلدات)*. بیروت: دار الصّادر، بی‌تا.

۴. جندی، مؤیّدالدین. *شرح فصوص الحکم*. قم: بوستان کتاب، ۱۴۲۳ ق.

۵. جهانگیری، محسن. *محیی‌الدّین ابن‌عربی چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.

۶. حسینی طهرانی، سیّد محمّد حسین. *الله شناسی*. مشهد: انتشارات علّامه طباطبایی، ۱۴۲۶ ق.

۷. رحیمیان، علیرضا. *مسألهٔ قیاس*. تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۹۱ ش.

۸. ــــــــــ . مقالهٔ *علم پیشین الهی و فعل اختیاری انسان*. مجلّهٔ سفینه، شمارهٔ ۵۱.

۹. ــــــــــ . مقالهٔ *مواجههٔ فلاسفه و عرفای مسلمان با اشکال جبر برخاسته از علم پیشین الهی*. مجلّهٔ سفینه، شمارهٔ ۵۲.

۱۰. زنوزی، ملا عبدالله. *لمعات الهیّه*. تهران: مؤسّسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱ ق.

۱۱. صدرالمتألّهین، محمّد بن ابراهیم. *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیّة الاربعة*. بیروت: دار احیاء التراث،

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-21]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.4.0]

۱۹۸۱ م.
۱۲. صدوق، محمّد بن علیّ بن بابویه قمّی. *الأمالی*. تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ ش.
۱۳. ـــــــــــ . *التّوحید*. قم: جامعهٔ مدرّسین، ۱۳۹۸ ق.
۱۴. ـــــــــــ . *عیون اخبار الرضا* علیه‌السلام. تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ ق.
۱۵. ـــــــــــ . *معانی الأخبار*. قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۱۶. طبرسی، احمد بن علی. *الإحتجاج علی أهل اللّجاج*. مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ ق.
۱۷. کلینی، محمّد بن یعقوب بن اسحاق. *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیّة، ۱۴۰۷ ق.
۱۸. مصباح یزدی، محمّد تقی. *تعلیقةٌ علی نهایة الحکمة*. قم: در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۱۹. مطهّری، مرتضی. مجموعه آثار؛ *اصول فلسفه و روش رئالیسم (پاورقی)*. تهران – قم: صدرا، ۱۳۷۷ ش.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-21]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.4.0]