تبیین مباحثی از توحید در پرتو معارف اهل بیت علیهم‌السلام (۲)

دکتر هادی صدر

چکیده: نگارنده، ابتدا معنای عقل و میزان کاربرد آن در مباحث توحید را براساس احادیث کتاب کافی بیان می‌دارد. آنگاه به طرح فلسفهٔ صدرایی در مورد توحید و آنگاه به مطالعهٔ تطبیقی میان آنها می‌پردازد.

کلید واژه‌ها: توحید / اشتراک لفظی و معنایی / فلسفهٔ صدرایی ـ توحید / کافی (کتاب) ـ توحید.

اشاره

در نوشتار پیشین، با هدف روشن ساختن زوایایی از بحث شریف توحید، مقاله‌ای را در این باب با عنوان «توحید از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه» بررسی کردیم که اهمّ مباحث آن مقاله در نکات ذیل قابل تلخیص است:

۱. معرفت ذهن به خدای متعال، همان نفی دو حد تعطیل و تشبیه از اوست.

۲. به دلیل نفی تشبیه، ذات خداوند و نیز صفات و افعالش شناخته نمی‌شود.

۳. قول به اشتراک لفظی و نیز قائل شدن معنای سلبی برای صفات خدا، به تعطیل می‌انجامد.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.30.10.2]

۴. مبرّا دانستن خدا از هر نقص، مستلزم آن است که صفاتی همچون علم و قدرت را به او نسبت دهیم، البتّه با تجرید آن از اوصاف و کیفیّات جسمانی.

بحثی هم در مورد توقیفیّت اسمای الهی در آن مقاله مطرح شده که در دو مقالهٔ دیگر با عناوین «صفات خدا در قرآن و نهج البلاغه» و «بررسی چند دیدگاه در باب صفات خدا» نیز پیگیری شده است.[1]

در نوشتار گذشته، محورهای چهارگانهٔ فوق را از دیدگاه عقل بررسی کردیم. در این نوشتار، ابتدا شواهد نقلی مباحث گذشتهٔ خود را بیان و سپس آرای فلسفهٔ صدرایی را با نظریّهٔ مقالات مذکور مقایسه می‌کنیم.

الف) شواهد نقلی مباحث گذشته

اوّلین نکته، توجّه به جایگاه انحصاری عقل در مباحث توحید است. گفتیم که منظور ما از احکام عقلی، همان مستقلّات و بدیهیّات عقلیّه است که برای هر عاقلی روشن می‌باشد. البتّه یکی از احکام عقل این است که ذات خدا معقول نیست و به چنگ عقل در نمی‌آید. آنچه معقول واقع می‌شود، مخلوق است نه خالق:

إِنَّمَا يُعْقَلُ مَا كَانَ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِ وَ لَيْسَ اللهُ كَذَلِكَ. (کلینی، ج ۱، ص ۱۰۸، باب آخر و هو من الباب الأول)

بنابراین شأن عقل در اینجا نمایاندن ذات خدا نیست. معرفت خدا به معرّفی خودش صورت می‌گیرد که معرفتی است فراعقلی و در احتجاب از عقل و لذا وله‌انگیز:

احْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ. (مجلسی، ج ۴، ص ۳۰۱ باب ۴؛ *جوامع التوحید*، ص ۲۱۲، به نقل از *تحف العقول*)

إِنَّ أَمْرَ اللَّهِ كُلَّهُ عَجِيبٌ إِلَّا أَنَّهُ قَدِ احْتَجَّ عَلَيْكُمْ بِمَا قَدْ عَرَّفَكُمْ مِنْ نَفْسِهِ.

۱. بررسی بحث توقیفیّت اسما و مطالب دو مقالهٔ اخیر که در شماره‌های ۷ و ۸ نشریّهٔ سفینه منتشر شده است، به خواست و فضل خدا در نوشتار بعدی خواهد آمد.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.30.10.2]

(کلینی، ج ۱، ص ۸۶، باب أدنی المعرفة)

پس اوّلاً معرفت خدا قطعاً صورت میگیرد و نفی معرفت خدا ـ که در این نظریّه بارها ادّعا شده است ـ مطلب صحیحی نیست:

فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يُؤْمِنُ بِمَا لَا يَعْرِفُ فَهُوَ ضَالٌّ عَنِ الْمَعْرِفَةِ. (مجلسی، ج ۴، ص ۱۶۰، باب ۱، المغایرة بین الاسم و المعنی به نقل از توحید صدوق)

ثانیاً این معرفت به نور عقل حاصل نمیشود. شأن عقل، تنها عبارت است از اعتقاد و پذیرش خدایی که به معرّفی خودش، معروف واقع شده و نیز نگهداشتن این اعتقاد میان دو مرز تعطیل و تشبیه:

بِالْعُقُولِ يُعْتَقَدُ التَّصْدِيقُ بِاللهِ. (مجلسی، ج ۴، ص ۲۲۹، باب ۴، *جوامع التوحید* به نقل از *توحید* صدوق)

لَا بُدَّ مِنَ الْخُرُوجِ مِنْ جِهَةِ التَّعْطِيلِ وَ التَّشْبِيهِ. (کلینی، ج ۱، ص ۸۳، باب إطلاق القول بأنه شیء)

به‌روشنی درمییابیم که عقل، از یک سو زیر بار نفی خدا نمیرود و از سوی دیگر هرگونه تشبیه خالق به مخلوق را نادرست می‌داند. پس تا آنجا که عقل پیش می‌رود، باید به احکام آن، ارج نهاد و آن را در پیش پای نقل نباید ذبح کرد. عقل هم حجّت خداست و تذکّرات نقل برای کسانی که از این حجّت الهی بهره‌مند باشند، مفید است. با همین فهم‌های عقلانی و به‌کار بستن آنها می‌توان برترین عبادت را در درگاه خدای متعال آورد:

يَا هِشَامُ إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَئِمَّةُ ع وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ. (کلینی، ج ۱، ص ۱۵، کتاب العقل و الجهل، ص ۱۰)

يَا هِشَامُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ فِي كِتَابِهِ إِنَّ فِي ذلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ يَعْنِي عَقْلٌ. (کلینی، ج ۱، ص ۱۵، کتاب العقل و الجهل، ص ۱۰)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.30.10.2]

مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ. (کلینی، ج ۱، ص ۱۷، کتاب العقل سُمِّيَ اللَّهُ عَالِماً لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ شَيْئاً و الجهل، ص ۱۰)

بنابراین نه افراطه‌ایی که در مورد عقل می‌شود ـ که خارج از حوزهٔ روشنگری عقل ادّعاهایی می‌کنند و آنها را احکام عقل معرّفی می‌کنند ـ و نه بی‌مهری‌هایی که به آن می‌شود ـ که احکام روشن آن را نادیده می‌گیرند و به ادّعای تکیه بر نقل، خلاف عقل سخن می‌گویند ـ هیچ‌یک قابل دفاع نیست.

حال، سخن در این است که لازمهٔ عقلی تشبیه‌ناپذیری خدای متعال، تصوّرناپذیری اوست. آنچه به تصوّر درآید، مخلوقی است شبیه سایر مخلوقات:

وَ هُوَ خِلَافُ مَا يُعْقَلُ وَ خِلَافُ مَا يُتَصَوَّرُ فِي الْأَوْهَامِ. (کلینی، ج ۱، ص ۸۲، باب إطلاق القول بأنّه شيء)

مَا تُصُوِّرَ فِي الْأَوْهَامِ فَهُوَ خِلَافُهُ. (مجلسی، ج ۴، ص ۳۰۱، باب ۴، *جوامع التوحید* به نقل از *تحف العقول*)

همچنین لازمهٔ دیگر نفی تشبیه، توصیف‌ناپذیری خداست. توصیف خدا وقتی محقّق می‌شود که بتوانیم با گزاره‌هایی ایجابی در مورد او سخن بگوییم. روشن است که این گزاره‌ها را از مخلوقات برگرفته‌ایم و قابل انتساب به خالق نیست. با اثبات صفات برای خدا، نفی تشبیهی صورت نگرفته است. خدا برتر از آن است که توصیف شود:

كُلُّ مَوْصُوفٍ مَصْنُوعٌ وَ صَانِعُ الْأَشْيَاءِ غَيْرُ مَوْصُوفٍ بِحَدٍّ مُسَمًّى. (کلینی، ج ۱، ص ۱۱۳، باب حدوث الأسماء)

لَا نَفْيَ مَعَ إِثْبَاتِ الصِّفَاتِ لِلتَّشْبِيهِ. (مجلسی، ج ۴، ص ۲۲۹، باب ۴، *جوامع التوحید* به نقل از توحید صدوق)

اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ. (کلینی، ج ۱، ص ۱۱۷، باب معانی الأسماء و اشتقاقها)

آنچه به‌معنای صحیح، به‌عنوان صفات خدا به کار می‌رود، دارای معنایی سلبی

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.30.10.2]

و تنزیهی است. سلبی معنا کردن صفات خدا برای این است که به تشبیه نیفتیم و نشان دهیم که این صفات هرگز نمی‌توانند مفهوم ایجابی داشته باشند. در روایات نیز به همین نحو عمل شده است. پس این ادّعا که سلبی معنا کردن صفات خدا به تعطیل می‌انجامد، صحیح نیست (و لازم یا ملزوم قول به اشتراک لفظی نیز نیست):

إِنَّمَا[1] سُمِّيَ اللَّهُ عَالِماً لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ شَيْئاً فَقَدْ جَمَعَ الْخَالِقَ وَ الْمَخْلُوقَ اسْمُ الْعَالِمِ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى. (کلینی، ج ۱، ص ۱۲۰، باب آخر و هو من الباب الأول)

فَقَالَ الرَّجُلُ فَكَيْفَ سَمَّيْنَا رَبَّنَا سَمِيعاً فَقَالَ لِأَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا يُدْرَكُ بِالْأَسْمَاعِ وَ لَمْ نَصِفْهُ بِالسَّمْعِ الْمَعْقُولِ فِي الرَّأْسِ وَ كَذَلِكَ سَمَّيْنَاهُ بَصِيراً لِأَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا يُدْرَكُ بِالْأَبْصَارِ مِنْ لَوْنٍ أَوْ شَخْصٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ وَ لَمْ نَصِفْهُ بِبَصَرِ لَحْظَةِ الْعَيْنِ. (کلینی، ج ۱، ص ۱۱۶، باب معانی الأسماء و اشتقاقها)

روشن است که تنزیه، اختصاص به اوصاف جسمانی ندارد و همهٔ معانی و اوصاف منتسب به مخلوق را باید از خدا نفی کرد:

فَمَعَانِي الْخَلْقِ عَنْهُ مَنْفِيَّةٌ. (مجلسی، ج ۴، ص ۲۹۳، باب ۴، *جوامع التوحید* به نقل از توحید صدوق)

باید توجّه داشت که مقصود از کلمهٔ «معنی» در لغت[2] و در لسان روایات، «**ما عُنی به**» است. پس «معنی» یک لفظ، همان شیء موجود در خارج (یا در ظرف تحقّق واقعی خودش) است که بر آن دلالت می‌کند. (معنی = مسمّی). مثلاً معنای «ماء»، آب موجود در خارج است.[3] بنابراین می‌توان گفت خدا معنایی است که با اسمای الهی بر آن دلالت می‌شود:

---

۱. حصر با «إنّما» مفید این معناست که عالم نامیده شدن خدا فقط به این جهت است که او جاهل نیست. به عبارت دیگر، عالم معنایی جز ناجاهل ندارد.

۲. لسان العرب، ج ۱۵، ص ۱۰۶، معنی کل کلام مقصده.

۳. البتّه مباحث زیادی در اینجا قابل طرح است که باید در جای خود به آن پرداخت. از جمله اینکه با این عنایت، حساب مفاهیم کلّی و یا معدومات چگونه خواهد بود.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.30.10.2]

وَ لَكِنَّ اللَّهَ مَعْنًى يُدَلُّ عَلَيْهِ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ وَ كُلُّهَا غَيْرُهُ يَا هِشَامُ الْخُبْزُ اسْمٌ لِلْمَأْكُولِ وَ الْمَاءُ اسْمٌ لِلْمَشْرُوبِ وَ الثَّوْبُ اسْمٌ لِلْمَلْبُوسِ وَ النَّارُ اسْمٌ لِلْمُحْرِقِ.

(کلینی، ج ۱، ص ۸۷، باب المعبود)

پس «معنی» لفظ «عالم» برای مخلوقات، با «معنی» همین لفظ در مورد خداوند متفاوت است. لفظ «عالم» در مخلوقات، دلالت بر علمی محدود (بالغیر) می‌کند در حالی‌که همین لفظ اگر برای خداوند به کار رود، چنین معنایی ندارد؛ زیرا علم خدا بالغیر نیست، بلکه بالذّات است. به تعبیر دیگر، **«ما عُنی به»** از لفظ «عالم» در خدا و خلق یکی نیست و تشبیه فقط وقتی پیش می‌آید که معناها یکی باشد:

قُلْتُ... وَ اللَّهُ وَاحِدٌ وَ الْإِنْسَانُ وَاحِدٌ أَ لَيْسَ قَدْ تَشَابَهَتِ الْوَحْدَانِيَّةُ قَالَ يَا فَتْحُ أَحَلْتَ ثَبَّتَكَ اللَّهُ إِنَّمَا التَّشْبِيهُ فِي الْمَعَانِي فَأَمَّا فِي الْأَسْمَاءِ فَهِيَ وَاحِدَةٌ وَ هِيَ دَالَّةٌ عَلَى الْمُسَمَّى. (کلینی، ج ۱، ص ۱۱۸، باب آخر و هو من الباب الأول)

بر این اساس، اگر میان الفاظی که برای خدا و خلق به کار می‌رود قائل به اشتراک اسمی و نفی اشتراک معنایی شویم، سخنی مطابق عقل و نقل گفته‌ایم. امّا اگر منظور از اشتراک لفظی، همان معنای رایجی باشد که میان شیر درنده و شیر خوراکی برقرار است، به یقین، چنین چیزی در مورد اسمای الهی نادرست است. همچنین اگر منظور از اشتراک معنوی، این باشد که مثلاً لفظ عالم در خدا و خلق، مشترک لفظی نیست بلکه در مفهوم سلبی عدم جهل، مشترک هستند، البتّه سخنی صحیح است. ظاهراً مقصود مرحوم قاضی سعید قمی و استادش نفی چنین مطلبی بوده و ایشان قائل به اشتراک لفظی به‌معنای رایج آن بوده است. امّا مقصود مرحوم میرزا مهدی اصفهانی از اشتراک لفظی، همان اشتراک اسمی مورد نظر روایت است و نه اشتراک لفظی رایج. گواه آن، علاوه بر استناد ایشان به روایات، این است که ایشان اطلاق یک لفظ را که در مخلوق به نحو حقیقت، استعمال می‌شود، در خالق به نحو مجاز

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.30.10.2]

دانسته‌اند.[1] این در حالی است که بر مبنای اشتراک لفظی رایج، هیچ‌گونه مجازی در میان نیست. آیا معنا دارد که کسی اطلاق کلمه شیر را بر شیر خوراکی، حقیقت و بر شیر درنده، مجاز بداند؟ تفصیل این بحث البتّه به مجالی دیگرنیاز دارد. ولی این تذکّر مختصر از آن رو داده شد که در مورد نظر مرحوم میرزا عجولانه داوری نشود و ایشان بدون کمترین تأمّلی متّهم به تهافت‌گویی نگردد.

ب) مقایسهٔ آرای فلسفهٔ صدرایی با نظریّهٔ مقالات

در نظریّهٔ طرح‌شده در مقالات مورد نظر، ادّعا شده است که در این مباحث، بنا بر استفاده از قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام است. در ابتدای مقالهٔ اوّل آمده بود:

ما بنا را بر آن گذاشته‌ایم که باید دلایل معارف اسلامی را از خود قرآن کریم و معلّمانش فرابگیریم نه از دیگران. (سفینه، ش ۴، ص ۴۷)

همچنین در موارد مختلفی مشی فیلسوفان مورد نقد و طعن قرار گرفته است، ازجمله:

در فلسفه صدرایی ـ که به حکمت متعالیه شهرت دارد ـ چنین پذیرفته شده است که... بین ذات خدا و حقایق اشیا مغایرتی وجود ندارد و تنزیه حق تعالی از مشابهت با خلق، به نفی حدود برمی‌گردد نه مغایرت حقایق. ولی از سخنان حضرت امیرالمؤمنین و دیگر امامان از فرزندانش ـ صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین ـ چنین استفاده می شود که هیچ‌گونه مشابهت و مسانختی بین خدا و خلق وجود ندارد. (همان، ش ۵، ص ۱۱۷ـ۱۱۸)

پیروان فلسفهٔ صدرا برای حق تعالی وجود نامتناهی و مطلق قائل هستند... ما به این عقیده چند اعتراض داریم... (همان، ص ۱۲۱)

فلاسفه و حکما، احکام علّت و معلول را به ساحت قدس الهی کشانده و تعمیم

۱. ر.ک: ابواب الهدی باب ۱۲ و باب ۱۳ خصوصاً عبارت: «و قد سمعت بصریح الروایات اختلاف المعنی فی تلک الالفاظ و لا جامع بین الخالق و المخلوق حتی یکون المعنی واحدا فاطلاق اللفظ المستعمل فی المخلوق بنحو الحقیقة یکون فی الخالق بنحو المجاز و العنایة.»

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.30.10.2]

داده‌اند و حتّی بحث سنخیّت و ضرورت را آورده و سخن از نحوهٔ صدور و قاعدهٔ **«الواحد لا یصدر عنه الّا الواحد»** پیش آورده‌اند. این همه ناشی از آن است که بـه منعی که از شرع در این باب آمده توجّه نکرده و برای حوزهٔ اندیشه و بحث، حریمی قائل نشده‌اند. (همان، ص ۱۲۶)

ادّعای ما این است که نظریّه مزبور، کمال مشابهت با نظریّه فلاسفه و حکما دارد و علیرغم بنای اوّلیّه‌ای که گذاشته شده، ذهنیّتهای فلسفی کاملاً در تقریر مباحث، تأثیرگذار بوده و روایات هم بعضاً بر همین اساس تفسیر شده است. سخن این است که اگر این پیش‌فرض‌ها دخالت داده نمی‌شد، نتایج دیگری به دست می‌آمد که همخوانی بیشتری با کتاب و سنت داشت. اینک خلاصه‌ای از طرح فلسفی توحید را بیان و با نظریّهٔ مزبور مقایسه می‌کنیم.

پیشتر گفتیم که از نظر فلاسفهٔ علم با تقسیم انحصاری، به حصولی و حضوری منقسم می‌شود. (سبزواری، *منظومه*، ج ۱، ص ۷۷) معرفت خداوند نیز از ایـن دو قسـم بیرون نیست. البتّه خدا دارای ماهیّت نیست ولی مفهومی را در خود دارد که حاکی کمال نامحدود است. (جوادی آملی، *مبدأ و معاد*، ص ۱۲۷) سخن در مورد علم حضوری به خدای متعال را به مجال دیگری وامی‌نهیم و صرفاً در مورد معرفت حصولی به خدا سخن می‌گوییم؛ چنانکه در نظریّهٔ مزبور نیز همین معرفت توضیح داده شده است.

اوّلین نکته‌ای که باید به آن توجّه داشت این است که علم حصولی به تصوّر و تصدیق منقسم می‌شود. (سبزواری، *منظومه*، ج ۱، ص ۷۷) تصدیق نیز فرع بر تصوّر است. بنابراین اگر معرفت حصولی به خدا امکان‌پذیر باشد، باید خدا قابل تصوّر باشد. (ملاصدرا، *اسفار*، ج ۶، ص ۱۳۶) امّا مسئلهٔ مهم، کـیفیّت تـصوّر خـداست. ایـن مسـئله ازطریق تصوّر معقولات ثانیهٔ فلسفی حل می‌شود. یعنی می‌گویند تصوّر خداوند از نوع ماهیّات نیست تا لازم آید ذهن قبلاً به فرد و مصداق آن از راه حواسّ ظاهره و باطنه رسیده باشد، بلکه این تصوّر از نوع تصوّر آن سلسله معانی و مفاهیم است که معقولات ثانیهٔ فلسفی نامیده می‌شود و انتزاعی و اعتباری است. (علّامه طباطبایی و

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.30.10.2]

شهید مطهری، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۵، ص ۱۰۳) این مفاهیم عقلی در صورتی که از وسعت و کلّیّت کافی برخوردار و از شوائب نقص و امکان برکنار باشند، می‌توانند وسیلهٔ معرفت خدا قرار بگیرند. (مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ج ۲، ص ۳۶۹) البتّه نتیجهٔ چنین معرفتی، شناخت کنه ذات خدا نیست بلکه شناخت وجه اوست. اصولاً اکتناه نسبت به ذات خدا محال است؛ چراکه معلول نمی‌تواند احاطه به علّت پیدا کند و قاهریّت و تسلّط علّت بر معلول، سبب می‌شود که معلول فقط از دریچهٔ وجود خود به علّت، معرفت بالوجه پیدا کند. (*اسفار*، ج ۱، ص ۱۱۳ـ۱۱۴؛ *لمعات الهیه*، زنوزی، ص ۸۱؛ *حکمت الهی*، الهی قمشه‌ای، ص ۲۳۳)

مبنای فلسفی دیگری که در این بحث استفاده می‌شود، اشتراک معنوی وجود است. گفته می‌شود که مفهوم وجود بین همهٔ موجودات از واجب و ممکن، واحد است. (*اسفار*، ج ۱، ص ۳۵) سپس صفات دیگر واجب، ازقبیل علم و قدرت، از عوارض موجود بما هو موجود دانسته می‌شود و لذا این صفات نیز میان واجب و ممکن، مشترک معنوی است. (همان، ج ۶، ص ۳۳۵) آنگاه از اشتراک در مفهوم وجود، اشتراک در حقیقت وجود استفاده می‌شود و قول به تشکیک وجود و وحدت سنخی وجود نتیجه گرفته می‌شود. (*منظومه*، ج ۲، ص ۱۰۴)

به نظر میرسد مطالب فلسفی فوق ـ بجز بحث معرفت بالوجه و مطلب اخیر، یعنی وحدت سنخی وجود ـ مورد قبول نظریّهٔ مورد بحث، واقع شده است؛ هرچند که معمولاً از استفاده از اصطلاحات فلسفی احتراز شده است. اوّلاً آنچه به عنوان معرفت خدا از آن سخن به میان آمده، معرفت ذهن نامیده شده که همان علم حصولی است:

> *وقتی معرفت ذهن به خدا صحیح است که بفهمد او مانند مخلوقات نیست.* (سفینه، ش ۴، ص ۵۴)

ثانیاً مسئلهٔ لزوم تصوّر خدا به این شکل بیان شده که اگر کلمهٔ وجود در خدا و خلق به یک معنا نباشد، اقرار به خدا صورت نمی‌گیرد و کار به جحود و انکار می‌رسد:

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.30.10.2]

همان‌طور که این سخن (سلبی معنا کردن صفات) به تعطیل برمی‌گردد، قول به اشتراک لفظی نیز به تعطیل برمی‌گردد، زیرا مقصودشان از اشتراک لفظی این نیست که معنای دیگری برای علم و قدرت و حیات خدا تصوّر می‌شود، بلکه مقصودشان نفی هر تصوّری است. (سفینه، ش ۸، ص ۲۱)

این کلمه (وجود) در هر موردی که اطلاق شود برای اثبات واقعیّت داشتن و حقیقت داشتن شیء است و اگر در مورد خدای متعال به همین معنا گفته نشود اقرار به ثبوت او حاصل نمی‌شود و شخص از ورطهٔ الحاد و کفر خارج نمی‌گردد. (همان، ش ۶، ص ۱۵)

برخی از اندیشمندان به قدری در اصل نفی تشبیه پیش تاخته‌اند که کارشان به جحود و انکار انجامیده است. (همان، ص ۱۱)

ثالثاً کیفیّت تصوّر وجود و صفات خدا هم از طریق معقولات ثانیه توضیح داده شده و گفته شده است که لازمهٔ آن، تشبیه نیست:

مفهوم وجود ـ همان‌طور که اعتراف دارند ـ از معقولات ثانیه است. (همان، ش ۵، ص ۱۲۱)

ما دو دسته مفاهیم داریم: یک دسته مفاهیم که ماهیّات اشیا و حقایق آنها را بیان می‌کند و ملاک دسته‌بندی کردن موجودات و شناخت آنهاست و در جواب «چیست آن؟» **(ما هو؟)** واقع میشود. و یک دستهٔ دیگر مفاهیمی است که حقیقت اشیا را بیان نمی‌کند بلکه حکمی از احکام آنها را می‌فهماند و هرگز در جواب «چیست آن؟» واقع نمی‌شود. مثلاً اگر کسی چیز خاصّی را پنهان کند و در مقام مسابقه پرسش کند که آن چیست؟ نمی‌توان پاسخ داد که شیء است یا موجود است یا واحد است، زیرا که این مفاهیم، حقیقت آن را بیان نمی‌کند. آنچه ملاک مشابهت و مماثلت است، مفاهیم دستهٔ اوّل است نه مفاهیم دستهٔ دوم. و با بیانی که در محلّ خود ذکر می‌شود، این مفاهیم (دستهٔ دوم)، انتزاعی و اعتباری می‌باشند و مصادیق آنها مصادیق بالعرض هستند. (همان، ش ۶، ص ۱۷)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.30.10.2]

البتّه این نظریّه همچنان قائل است که «ذات حق تعالی ناشناخته است» (همان، ش ۴، ص ۴۹) و این مفاهیم تنها ما را از حدّ تعطیل و تشبیه خارج می‌کند؛ در حالی‌که اگر کسی تصوّر خدا را از طریق مفاهیم دستهٔ دوم (معقولات ثانیه) بپذیرد، باید همچون فلاسفه قائل به معرفت بالوجه باشد.

رابعاً این نظریّه قائل به اشتراک معنوی میان صفات خدا و خلق است:

از آنچه بیان کردیم معلوم میشود که کسانی که دم از اشتراک لفظی در اسما و صفات خدا میزنند بازگشت راهشان به تعطیل است؛ همان طوری که دخالتهای فضولی فلاسفه در شناخت کیفیّت علم و سایر صفات حق تعالی به تشبیه برمیگردد. وکلام صحیح همان است که سایر فحول علمای امامیّه ـ ازجمله علّامه مجلسی قدّس سره ـ فرموده‌اند که اشتراک معنوی اسما بدون اشتراک در نحوهٔ مصادیق است و دقت در کلمات امیرالمؤمنین علیه‌السلام در همهٔ خطبه‌های توحیدی همین معنی را می‌فهماند. (همان، ش ۶، ص ۱۸ـ۱۹)

البتّه چنان‌که گفتیم در این نظریّه، وحدت تشکیکی وجود پذیرفته نشده و انتقاداتی بر آن شده است، ازجمله اینکه:

وقتی که یک شیء دارای مراتب و درجات، فرض شود مانند نور، کمّیّتی خواهد بود (چه مراتب متناهی آن و چه مرتبهٔ غیرمتناهی آن) چنان‌که عدد نامتناهی و جسم نامتناهی، داخل در کمّ منفصل وکمّ متّصل است و نامتناهی بودن، آنها را از مقولهٔ کمّ خارج نمی‌سازد. آنچه راکه این آقایان «حقیقت وجود» نامیده‌اند و شدّت و ضعف برایش قائل شده‌اند ـ چه مرتبهٔ متناهی و چه مرتبهٔ غیرمتناهی آن ـ کمّ است و خدای متعال را باید از این وصف تنزیه نمود. (همان، ش ۵، ص ۱۲۱)

ولی به نظر می‌رسد که این اعتراض وارد نباشد؛ زیرا حقایق ذومراتبی وجود دارد که از مقولهٔ کمّ نیستند. مثلاً محبّت، حقیقتی است دارای مراتب و درجات که داخل در مقولهٔ کمّ نیست. معرفت خدای متعال نیز که فعل اوست، دارای درجات و درجات آن هم نامتناهی است.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.30.10.2]

البتّه آنچه فلاسفهٔ صدرایی تحت عنوان تشکیک خاصّی وجود گفته‌اند، غیرقابل دفاع و مردود است، ولی باید دانست قول به وحدت سنخی وجود، لازمهٔ قول به اشتراک معنوی وجود است. اگر مفهوم واحدی را میتوان بر خالق و مخلوق به نحو ایجابی حمل کرد، چگونه می‌توان آن دو را متباین دانست؟

حاصل سخن، اینکه این نظریّه حدّاقل در چهار محور با مباحث فلسفی اشتراک دارد. البتّه صرف اشتراک و مشابهت با مباحث فلسفی، به معنای بطلان نیست ولی پیشتر نشان دادهایم که این چهار محور با عقل و نقل ناسازگار است. همچنین اگر کسی ملتزم به این مبانی باشد، باید قائل به معرفت بالوجه خدا باشد و در مقام توصیف حق نیز هر مفهومی راکه معقول ثانی باشد وکمالی را برای خدا اثبات کند، بپذیرد. طرفه آنکه در این نظریّه از یک سو ذات خدا غیرقابل شناخت معرّفی شده و معرفت خدا فقط در حدّ تصدیق وجود او ممکن دانسته شده است؛ آنگاه فرمایش امیرالمؤمنین، که «**کمال معرفته التّصدیق به**»، بر تصدیق عملی و نشان دادن صدق اعتقاد حمل شده است. (همان، ص ۱۲۲) از سوی دیگر، در مقام توصیف، قائل به توقیفیّت اسما است و ورای اسما و صفاتی که در شرع آمده، اجازهٔ توصیف خدا را نمی‌دهد:

> *خدای متعال، خود، وصف کردن خود را متکفّل شده است و به کسی اجازهٔ توصیف ذات اقدسش را نمی‌دهد، هرچند در نظر وصف‌کننده، کمال باشد... کسی حق ندارد که خدا را به اسم یا صفتی که ثبوت قطعی از شرع ندارد، توصیف کند.* (همان، ش ۴، ص ۵۱ـ۵۲)

این در حالی است که مبانی پذیرفته‌شده، اجازهٔ توصیف خدا را به صفات کمالیّه ـ هرچند مأخوذ از شرع نباشد ـ می‌دهد. البتّه توقیفیّت اسمای الهی مطلب صحیحی است که روایات بیان داشته‌اند و تفصیل بحث در مورد آن را به نوشتار بعدی وامی‌نهیم.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.30.10.2]