تبیین مباحثی از توحید در پرتو معارف اهل بیت علیهم‌السلام

دکتر هادی صدر*

چکیده: نویسنده در این مقاله، سلسله مقالات «توحید از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه» را ـ که در شماره‌های ۴ و ۵ و ۶ سفینه منتشر شد ـ بررسی و واکاوی کرده است.

امکان معرفت خدا، عدم سنخیّت خالق و مخلوق، اشتراک لفظی و قرابت برخی از دیدگاههای نویسندهٔ مقالات یاد شده با فلاسفه، محورهای اصلی نوشتار حاضر است.

کلید واژه‌ها: معرفت خدا / حدّ تعطیل و تشبیه / سنخیّت / صفات خداوند / علم حصولی / علم حضوری تصوّر و تصدیق / اشتراک لفظی / مفهوم و مصداق.

مقدّمه

موضوع توحید شریف‌ترین موضوعات در معارف الهی است و اهل بیت علیهم‌السلام به تفصیل، مباحث مختلفی از آن را تبیین فرموده‌اند. در این میان، مکاتب بشری با همهٔ تنوّع و تعدّد آرائی که در آنها وجود دارد، نظامهایی را سامان داده‌اند که با

*. دکترای فلسفه و کلام اسلامی. Email : hadisadr@yahoo.com

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

[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

بررسی دقیق آنها روشن می‌شود که در بحث توحید نوعاً یا به ورطهٔ تعطیل، یا به ورطهٔ تشبیه افتاده‌اند. از این‌رو، تبیین معارف اهل بیت در این بحث، به گونه‌ای که مرزهای تعطیل و تشبیه حفظ شود، از اهمّیّت بسزایی برخوردار است.

این نوشتار در صدد روشن ساختن زوایایی از این بحث است و در قالب بررسی نظریّه‌ای دربارهٔ معرفت و توحید خدای متعال عرضه می‌شود. این نظریّه به صورت مقالاتی در فصلنامهٔ «سفینه» منتشر شد.[1] از آنجاکه از انتشار این مقالات زمان نسبتاً زیادی می‌گذرد، مناسب است ابتدا چکیدهٔ آن مقالات را در ضمن نکاتی چند یادآور شویم و سپس به بررسی چهارچوب کلّی آن بپردازیم:

چکیدهٔ مقالات

پیش از ورود به بحث، چهارچوب کلّی مقالات یاد شده را مطرح می‌کنیم.

۱. نظریّه

معرفت پروردگار را به پیروی از پیشوایان معصوم دین، بین دو حدّ تعطیل و تشبیه دانسته و آن‌گاه به معرّفی و ردّ دوگروه مخالف پرداخته است. ابتدا فلاسفه‌ای که طرفدار سنخیّت بین خالق و مخلوق‌اند، فروافتادگان به ورطهٔ تشبیه معرّفی شده‌اند. اینها کسانی‌اند که هستی را یک حقیقت واحدهٔ ذومراتب دانسته و کمالاتی مانند علم و قدرت و حیات و... را نیز از شئون همان حقیقت تلقّی کرده‌اند. (شمارهٔ ۶، ص ۱۱)

اصل عدم مشابهت بین خدا و خلق دیدگاه این گروه را باطل می‌کند. در این مقالات، این اصل به لحاظ عقلی، فطری و ضروری دانسته شده و به صراحت گفته شده است: «*اگر بناست خالقی در کار باشد (که البته هست) باید حکم او غیرحکم مخلوقات و سنخ او غیر سنخ ممکنات باشد.*» (شمارهٔ ۴، ص ۵۶) سپس این اصل فطری با

۱. مقالاتی تحت عنوان «توحید از دیدگاه قرآن و نهج‌البلاغه»، در شماره‌های ۴ و ۵ و ۶.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

مؤیّدات نقل (قرآن و نهج‌البلاغه) تأیید شده است (شمارهٔ ۴، ص ۵۴ و ۵۶) طبق این اصل، منتهای معرفت خدا، همان مغایرت خالق و مخلوق خواهد بود. (شمارهٔ ۴، ص ۵۸) یکی از تصریحات مقالات در این خصوص چنین است:

وقتی معرفت ذهن به خدا صحیح است که بفهمد او مانند مخلوقات نیست و طورش طور دیگر است. (شمارهٔ ۴، ص ۵۴)

بر اساس همین اصل، گفته شده است:

*از سخنان حضرت امیرالمؤمنین و دیگر امامان از فرزندانش*علیهم‌السلام *چنین استفاده می‌شود که هیچ‌گونه مشابهت و مسانختی بین خدا و خلق وجود ندارد:* **إنّ الله تعالی خلوٌ من خلقه و خلقه خلوٌ منه.** (مجلسی، ج ۳، ص ۲۶۳ و ۳۲۲)

همانا خدای متعال بیگانه و تهی از آفریدگان است و آفریدگانش بیگانه و تهی از اویند. (شمارهٔ ۵، ص ۱۲۵)

همچنین آمده است:

*حضرت امیرالمؤمنین*علیه‌السلام *در صدد بیان این معنی است که خدای متعال را نباید به سایر اشیاء قیاس کرد. این توصیفهایی که ما در مورد سایر موجودات (مخلوقات) سراغ داریم، دربارهٔ او جاری نیست؛ باید در شناخت ذات اقدس او به ناشناخته بودن و نفی صفات جسمانی از او بسنده کنیم.* (شمارهٔ ۵، ص ۱۲۸)

البتّه بلافاصله تذکّر داده شده که نفی این صفات منجر نمی‌شود به اینکه ـ به اصطلاح پیروان فلسفه صدرایی ـ حقّ متعال را وجود نامتناهی و مطلق بینگاریم.

در اینجا باید تذکّر دهیم که سلب اوصاف محدودکننده از خدای متعال، به معنای نامحدود بودن و نامتناهی بودن ذات اقدس او نیست. (شمارهٔ ۵، ص ۱۲۸)

نتیجه‌گیری مقالات از اصل عدم مشابهت این است که ذات پروردگار برای ما ناشناخته می‌ماند: «*ذات حق تعالی ناشناخته است.*» و به همین دلیل، از بحث در ذات

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

او نهی اکید شده است: ﴿**و إنّ إلی ربك المنتهی**﴾ (نجم (۵۳) / ۴۲) (شمارهٔ ۴، ص ۴۹) این امر در خصوص صفات حق متعال هم جاری است. به عنوان مثال می‌خوانیم:

نحوهٔ بصیر بودن خدای تعالی بر ما معلوم نیست و به آفریدگان نتوان قیاس کرد و داخل در حوزهٔ «**السدد المضروبة دون الغیوب**» *است.* (شمارهٔ ۵، ص ۱۳۳)

به همین جهت، گفته می‌شود:

از اینجا دانسته می‌شود که کوششهایی که فلاسفه در بحث علم ذاتی حق تعالی کرده‌اند، همه بی‌مورد است... همچنین سایر فلاسفه که وجوه دیگری ارائه کرده‌اند، همه بیهوده، بلکه ممنوع است و مصداق «**اقتحام در سدد مضروبه دون الغیوب**» *است.* (شمارهٔ ۴، ص ۵۹)

یعنی ناشناخته بودن در مورد افعال حق تعالی هم صادق است. «فعل حق ـ جلّ جلاله ـ به افعال ما قیاس نمی‌شود... لهذا در نحوهٔ صدور فعل از خدا نیز نمی‌توانیم بیندیشیم.» (شمارهٔ ۵، ص ۱۳۴)

پس در نظریّهٔ عرضه شده در این مقالات، خدای متعال در ذات، صفات و افعال خود ناشناخته است و باید چنین باشد و این نتیجهٔ همان اصل عدم مشابهت است.

۳. امّا طرف دیگر مسئله، کسانی‌اند که به تعطیل افتاده‌اند. در این نظریّه، اینها همان قائلان به اشتراک لفظی معرّفی شده‌اند که می‌گویند:

الفاظی که بر خدا و خلق اطلاق می‌شود، نمی‌تواند به یک معنی اطلاق شود. مثلاً عالم در خدا معنایی دارد غیر آن آن معنا که در خلق است؛ همچنین لفظ قادر و حیّ و حکیم و هر لفظ دیگر. (شمارهٔ ۶، ص ۱۱)

کسانی که برای صفات الهی معانی سلبی قائل‌اند نیز داخل در همین گروه اهل تعطیل‌اند. منظور کسانی‌اند که می‌گویند:

وقتی می‌گوییم خدا عالم است، بدان معنی است که: لیس بجاهل؛ و وقتی می‌گوئیم قادر است، یعنی: لیس بعاجز. (شمارهٔ ۶، ص ۱۲)

در این مقالات، قول به اشتراک لفظی به ابوالحسن اشعری نسبت داده شده و

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

بیان شده که این قول در قرن یازدهم توسّط قاضی سعید قمی به تبع استادش مولی رجبعلی تبریزی دوباره زنده شده است. (شمارهٔ ۶، ص ۱۲) آنگاه در پایان بحث در مورد این گروه، با قاطعیّت حکم شده است که:

مرحوم میرزامهدی اصفهانی ـ قدّس سرّه ـ و تلامذه‌اش در این بحث، متأثّر از سخنان قاضی سعید بوده‌اند. (شمارهٔ ۶، ص ۱۷)

و برای تأیید این نظر، عباراتی از مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی نقل گردیده و در مقام قضاوت، حکم به وجود تهافت در آنها شده است. (شمارهٔ ۶، ص ۱۸)

۴. مبرّا بودن از هر نقص به عنوان اصل دوم در بحث توحید، برای ردّ اهل تشبیه مطرح شده (شمارهٔ ۴، ص ۴۹) و آیاتی از قرآن که وصف کمال برای خدای ـ عزّ و جلّ ـ می‌کند، در همین راستا تفسیر شده است. (شمارهٔ ۴، ص ۵۰)

توضیح این مسئله بیشتر در مقالهٔ دوم و سوم آمده است. در آنجا مفاهیمی که در خلائق با لوازم جسمانی مقرون است، با تجرید، قابل نسبت دادن به حق تعالی دانسته شده است. (شمارهٔ ۵، ص ۱۲۸) این تجرید صرفاً از اوصاف و کیفیّات جسمانی است وگرنه:

صفاتی که قرآن کریم برای خدای متعال ذکر می‌فرماید، او را مانند مخلوقات محدود نمی‌کند. (شمارهٔ ۵، ص ۱۲۸)

آری اگر برای آن صفات در مورد خلائق، کیفیّات جسمانی و حدودی باشد، در مورد خدای تعالی آن کیفیّات و خصوصیّات، نفی می شود و مثلاً اگر او را به علیم بودن و قدیر بودن وصف کنیم، از داشتن اعصاب و عضلات تنزیه می‌کنیم. (شمارهٔ ۵، ص ۱۲۸)

با همین دیدگاه در توضیح جملات امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبهٔ اوّل *نهج‌البلاغه* «**فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه...**» آمده است:

این جملات صفاتی را که در مخلوقات دیده می‌شود، یعنی صفات جسمانی (همچون رنگ و سایر خصوصیّات) از خدای متعال نفی می‌کند و

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

به اوصافی که در قرآن کریم آمده ـ مانند علیم و قدیر ـ نظر ندارد. (شمارهٔ ۵، ص ۱۳۰)

نیز در نتیجه‌گیری از این سخنان آمده است:

خلاصهٔ سخن اینکه در شناخت خدای متعال لازم است [او را] از همهٔ تعبیرات مختّصهٔ اجسام (مانند مورد اشاره قرار گرفتن...) تنزیه کنیم.» (شمارهٔ ۵، ص ۱۳۱)

آنگاه در پایان این بحث، دفع دخل مقدّری صورت گرفته و توجّه داده شده که اطلاق صفاتی بر خدا که از طریق تجرید مورد نظر به دست می‌آید، به تشبیه او با خالق منجر نمی‌شود. دلیل این امر آن است که ملاک مشابهت و مماثلت، اشتراک در اطلاق مفاهیم ماهوی است از مقولات ثانیهٔ فلسفی. البتّه در این نظریّه، از به کار بردن اصطلاحات فلسفی در بحث مورد قبول خود احتراز شده، ولی توضیح داده شده در این خصوص، دقیقاً منطبق بر اصطلاحی است که بیان شد. (شمارهٔ ۶، ص ۱۷)

۵. به این ترتیب، از دیدگاه این مقالات، بر اساس اصل دوم (مبرّا بودن از هر نقص) قول به تعطیل نفی می‌شود، بدون آنکه تشبیهی لازم آید. البتّه در ابتدای مباحث این نظریّه، درکنار دو اصل مزبور، اصل سومی هم تحت عنوان «توقیفیّت اسماء» مطرح شده که شرح و بررسی آن را به نوشتار دیگری موکول می‌کنیم. فعلاً براساس چکیده و عصاره‌ای که از چهارچوب کلّی نظریّهٔ مطرح شد، به بررسی و نقد آن می‌پردازیم. این بررسی ما را در بحث دربارهٔ اصل سوم مورد نظر این مقالات یاری خواهد کرد.

نقد و بررسی ابعاد عقلی نظریّه

۱. توجّه به جایگاه انحصاری عقل در مباحث

به عنوان مقدّمه‌ای لازم برای ورود به بحث، باید به جایگاه منحصر به فرد عقل در مباحث اعتقادی، به خصوص مبحث توحید، توجّه داشت. گرچه غرض

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

توضیح روش اهل بیت علیهم‌السلام در مورد توحید و معرفت خداست، امّا در فهم و تفسیر این ادلّهٔ نقلی، احکام قطعی عقل جایگاه بی‌بدیلی دارد. مقصود ما از عقل، احکام بدیهی عقلی است که آنها را مستقلّات عقلی می‌نامیم؛ نه تئوریها و فرضیه‌های فلسفی که صرفاً خود فلاسفه ادّعای عقلی بودن آنها را دارند. معتقدیم که مباحث اعتقادی نقلی ـ و در رأس آنها توحید ـ به طور کامل، با اساس و پایهٔ عقلی هماهنگی دارد و به همین دلیل، اگر بدون هیچ‌گونه پیش فرض و ذهنیّت قبلی، به قرآن کریم همراه با مجموعهٔ احادیث اهل بیت علیهم‌السلام رجوع کنیم و چیزی را از خارج به آنها ضمیمه نکنیم، در تشخیص مستقلّات عقلیّه اشتباه نخواهیم کرد و از خطا در شناخت احکام عقلی مصون خواهیم ماند. بنابراین، عقل و نقل هر کدام به نحوی، در بهره بردن صحیح از دیگری مؤثّرند.

امّا آنچه استنباط صحیح از کتاب خدا و سخنان اهل بیت علیهم‌السلام را مشکل ساخته، وجود یکسری پذیرفته‌شده‌های قبلی است که در بسیاری اوقات، نزد شخص، به عنوان احکام عقلی، مسلّم و قطعی تلقّی می‌شود و همین امر حجابی در بر داشت از آیات و روایات می‌گردد. به همین دلیل، برای رسیدن به یک نتیجهٔ روشن و مقبول، و اِسناد آن به قرآن و احادیث، خوب است جنبه‌های عقلی بحث تا حدّ ممکن شکافته شود و از این طریق، موانع فهم صحیح از ادلّهٔ نقلیّه برطرف گردد.

بر این اساس، می‌کوشیم تا بررسی و نقد خود را بر محور یافته‌های عقل روشن و بدیهی که هر عاقلی آن را تصدیق می‌کند، عرضه کنیم و سپس به استنباط از آیات و روایات بپردازیم. به همین جهت، در این نوشتار صرفاً مباحث عقلی را طرح می‌کنیم و شواهد نقلی آن را به نوشتار بعدی ـ ان‌شاءالله ـ موکول می‌نماییم.

۲. لزوم مقایسه بین نظریّهٔ مورد بحث با دیدگاه فلاسفه

اصل اوّلی و محوری بحث که مبنای مقالاتِ مورد نظر بوده، یعنی «اصل نفی حدّین» کاملاً صحیح و مقبول است. اینکه معرفت خدا باید بین دو حدّ تعطیل و

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

[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

تشبیه باشد، هم از جهت عقلی و هم براساس ادلّهٔ نقلیّه، متقن و غیرقابل تردید است. آنچه مورد نقد و اشکال ماست این است که در این نظریّه به منظور پرهیز از سقوط در وادی تعطیل، مسیر نفی تشبیه به طور ناقص طی شده و به همین دلیل عملاً به تشبیه گرفتار شده است.

نکتهٔ مهم این است که در مقالات مذکور هرجا که عقیدهٔ فلاسفه نقد شده، مطلب با استفاده از اصطلاحات فلسفی بیان شده؛ امّا در مواردی که به گمان ما همان مضامین فلسفی مورد استفاده و تأیید قرار گرفته، اصطلاحات فلسفی استعمال نشده است. البتّه این کار فی‌نفسه هیچ اشکال و ایرادی ندارد، ولی اگر در این دو فضا یکسان عمل می‌شد، خوانندگان مواضع اعتقادی نظریّه را در مقایسه با دیدگاههای فلسفی بهتر تشخیص می‌دادند و نقاط اشتراک و تفاوت آنها را خوب درمی‌یافتند. اکنون هم کسانی که با مباحث فلسفی ـ بخصوص فلسفهٔ صدرایی ـ عمیقاً آشنا هستند، می‌توانند این امر را تشخیص دهند.

مقایسهٔ این نظریّه با دیدگاههای فلاسفه از این جهت لازم است که در فلسفهٔ صدرایی اصول و پایه‌هایی مفروض و مقبول دانسته شده که التزام به آنها یکسری نتایج قهری و ضروری به دنبال می‌آورد و کسی که به یکی از آن اصول تن می‌دهد، باید به لوازم آن هم ملتزم گردد. به گمان ما در این مقالات، با آنکه برخی از اصول فلسفی به صراحت رد شده، امّا بعضی از مبانی آنها به طور کامل پذیرفته شده است. هر مبنایی لوازم و نتایجی دارد که عقلاً از آن، لازم می‌آید و نمی‌توان مبنا را پذیرفت، ولی نتایج ضروری آن را نپذیرفت. جالب اینجاست که خود فلاسفه (صدرایی) به نتایج مبانی پذیرفته شدهٔ خود ملتزم شده‌اند، ولی این مقالات، در عین پذیرش عملی مبنا به برخی از لوازم آن ملتزم نشده است.

این است که روشن کردن برخی مبانی فلسفی مقالات مذکور مفید و بلکه لازم است. البتّه ادّعای ما این نیست که هرچه در فلسفه مقبول تلقّی شده، صحیح

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

نیست؛ امّا چون این نظریّه در کلّیّت خود موضع ضدّ فلسفی صریحی دارد، باید نقاط مشترک آن با فلاسفه کاملاً روشن شود تا نتایج نامطلوب آن مبنای فلسفی در این نظریّه هم آشکار گردد.

۳. تعریف و تفسیر انحصاری فلاسفه از علم

یکی از مبناهایی که در فلسفهٔ صدرایی مفروض گرفته شده، تعریفی است که از «علم» عرضه شده و تقسیم‌بندی خاصّی است که در مورد آن پذیرفته شده است. در فلسفه، علم را به طور کلّی، به دو قسم حصولی و حضوری منحصر دانسته و خارج از این دو قسم را جهل تلقّی کرده‌اند. علم حصولی همان است که گفته می‌شود: «**العلم هو الصورة الحاصلة من شیء عند العقل**» و سپس آن را به «تصوّر» و «تصدیق» تقسیم می‌کنند. فلاسفه این تقسیم (حصولی و حضوری) را جامع همهٔ اقسام علم و معرفت می‌دانند و آن را شامل معرفت بشر نسبت به خالق خویش هم می‌انگارند.

البتّه در تطبیق این دو نوع علم بر معرفت به خدا، دچار مشکل شده، مجبور می‌شوند که هریک از آن دو قسم را به «مَن وجه» (یا مِن وجه) و «به کنه» تقسیم کنند و تنها «معرفت من وجه» را نسبت به خداوند مطرح نمایند؛ امّا به هر حال، خارج از این دوگونه علم را جهل می‌شمارند.

یکی از فلاسفهٔ شارح حکمت متعالیه که به روشنی، اصطلاح «بوجه» و «بکنه» را مطرح ساخته «ملّا عبدالله زنوزی» از فلاسفهٔ قرن ۱۳ هجری و از اعاظم تلامذهٔ آخوند ملّاعلی نوری است. ایشان در کتاب خود به نام «اللّمعات الإلهیّة» پس از تقسیم علم به حصولی و حضوری، هرکدام از آنها را دو نوع دانسته است: بوجه و بکنه.

اجمال سخن ایشان در مورد علم حصولی این است که اگر صورت تمام ذات یا ذاتیات شیء در ذهن مدرِک حاصل شود، علم حصولی بکنه خواهد بود؛ مانند

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

[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

صورت حیوان ناطق که تمام ذاتیّات انسان است. امّا اگر صورتِ صفتی و خاصّه‌ای از خواصّ شیء در ذهن مدرک حاصل شود، علم نسبت او بوجه می‌شود؛ مانند حصول صورت ضاحک و کاتب از آن جهت که صفتی و خاصّه‌ای از خواص انسان‌اند. (زنوزی، ص ۸۳)

براساس این اصطلاح، نسبت به هر چیزی دوگونه علم حصولی متصوّر است: اگر ذاتیاتِ آن چیز را تصوّر کنیم، می‌گویند کُنه آن را شناخته‌ایم و علم ما نسبت به آن «بالکنه» خواهد بود و در صورتی که تنها یکی از خواصّ و اوصاف آن را تصوّر کنیم، در واقع، وجهی از وجوه آن شیء را شناخته‌ایم و شناخت وجه یک شیء معادل با شناختِ آن شیء بوجهٍ خواهد بود.

با این ترتیب، کسی که انسان را به «حیوان ناطق» بشناسد، معرفتش به انسان بالکنه است. این‌گونه معرفت را «اکتناه» (یعنی رسیدن به کُنه شیء) می‌نامند. امّا اگر صرفاً ضاحک بودن انسان را بداند، در واقع، تنها وجهی از وجوه او را شناخته است. چنین شناختی معرفت بوجهٍ نامیده می‌شود. زنوزی دربارهٔ تقسیم علم حضوری به بالکنه و بالوجه هم توضیحاتی آورده است که چون محلّ بحثِ ما نیست، از نقل و توضیح آن صرف‌نظر می‌کنیم.

این معنا از علم حصولی ـ که توضیح داده شد ـ در بیانات عموم فلاسفهٔ صدرایی آمده است. کسانی هم که به این تعبیر تفوّه نکرده‌اند، مفهوم آن را در سخنان خود عیناً به معنایی که ذکر شد، آورده‌اند.

۴. بیان فلاسفهٔ صدرایی در لزوم و چگونگی تصوّر خدا

ملّاصدرا در بیان چگونگی معرفت خداوند، دقیقاً همین معنا را آورده است. ایشان در کتاب *اسفار*، عبارت امیرالمؤمنین علیه‌السلام را در نخستین خطبهٔ *نهج‌البلاغه*: **«أوّل الدین معرفته»** این‌گونه شرح می‌دهد:

إشارةٌ إلی أنّ معرفة الله تعالی و لو بِوَجهٍ، ابتداءُ الإیمانِ و الیقینِ فإنّ ما

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

لَمْ يُتَصوّر شيءٌ لايمكنُ التصديقُ بِوُجُودِهِ. و لِهذا قيل: مطلبُ «ما» الشارحة مقدَّمٌ على مَطلبِ «هل» كتقدّم البسيط على المركّب. (شیرازی، ج ۶، ص ۱۳۶)

ملاحظه می شود که از نظر صاحب کتاب *اسفار*، مراد امیرالمؤمنین علیه‌السلام از معرفت خداوند ـ که پایه و اساس ایمان شمرده شده ـ تصوّر بِوَجهٍ از ذات اقدس باری تعالی است و دلیلی که او برای پایه بودن چنین تصوّری از خداوند می آورد، این است که اگر هیچ‌گونه تصوّری از یک شیء نتوان داشت، وجود او را هم نمی‌توان تصدیق کرد؛ فلذا تنها راه تصحیح ایمان و اعتقاد به خداوند (که همان تصدیق اوست) قائل شدن به امکان تصوّر اوست.

شارحان فلسفهٔ ملّاصدرا نیز در این بحث، دقیقاً راه او را طی کرده‌اند. به عنوان مثال، مرحوم علّامه سیّد محمّدحسین طباطبایی در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* فصلی را تحت عنوان «ما خدا را چگونه تصوّر می‌کنیم؟» منعقد کرده‌اند که در آن چگونگی تصوّر بِوَجهٍ را از خداوند توضیح داده‌اند. مرحوم شهید مطهّری نیز در پاورقیهای همان قسمت که سخنان استاد را به طور کامل و روشن، شرح و بسط داده‌اند، بحث خود را در این خصوص چنین آغاز کرده‌اند:

> *بشر می‌خواهد به خدا معتقد گردد و به او معرفت پیدا کند. اوّلین پرسشی که به میان می‌آید، این است که آیا بشر قادر است خدا را تصوّر کند تا بدو معتقد گردد یا نه؟ زیرا اعتقاد تصدیق است و تصدیق فرع بر تصوّر است و اگر تصوّر خدا غیرممکن باشد، تصدیق و اعتقاد به او نیز غیرممکن خواهد بود.* (طبابایی، ج ۵، پاورقیهای ص ۹۹)

روشن است که از نظر مرحوم مطهّری عدم امکان تصوّر خدا منتهی به تعطیل و نفی اعتقاد به او می شود. ایشان معتقدند که:

> *در کلمات ائمّهٔ اطهار و مخصوصاً امام الموحّدین امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام نیز جمله‌هایی دیده می‌شود که در ابتدا به نظر می‌رسد، طرفدار تعطیل و تعبّد در معارف الهی می‌باشند و هرگونه مداخلهٔ عقل را در ساحت معارف الهی*

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

ناروا می‌شمارند. (همان، ص ۱۰۰)

سپس برخی از این شواهد را ذکر کرده‌اند؛ ازجمله:

در خطبهٔ اوّل *نهج‌البلاغه* می‌فرماید: «**الذي لايدركه بُعد الهمم و لايناله غَوصُ الفطن...**» در بعضی از آثار دینی آمده است: «**احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار.**» (همان، ص ۱۰۰) در خطبهٔ ۴۹ *نهج البلاغه* می‌فرماید: «**لم يُطلِع العقولَ على تحديد صفته و لم يحجبها عن واجب معرفته**»؛ یعنی: *عقلها را اجازت نداده که حدود صفات او را مشخّص کنند، امّا در عین حال، آنها را از مقدار لازم معرفت ممنوع نساخته است و پرده‌ای میان عقول و آن «مقدار واجب» قرار نداده است.* (همان، ص ۱۰۰ـ۱۰۱)

جمع‌بندی مرحوم مطهّری از مجموع بحث عقلی و نقلی در این خصوص، چنین است که:

آنچه عقلاً و نقلاً ممنوع دانسته شده، دسترسی عقل به کنه معرفت باری تعالی است که «اکتناه» نامیده می‌شود؛ امّا آنچه ممکن و بلکه لازم و واجب می‌باشد، تصوّر بوجه از آن ذات مقدّس است. تصوّر خداوند از نوع تصوّر ماهیّات نیست تا لازم آید ذهن قبلاً بر فرد و مصداق آن از راه حواس ظاهره یا باطنه رسیده باشد تا بتواند آن را تخیّل و سپس تعقّل نماید؛ بلکه این تصوّر از نوع تصوّر آن سلسله معانی و مفاهیم است که «معقولات ثانیه» فلسفی نامیده می‌شود؛ از قبیل مفهوم «وجود»، «وجوب»، «قدم»، «علیّت» و امثال اینها... تصوّر خداوند از ناحیهٔ ترکیب چند مفهوم از این مفاهیم یا یکی از این مفاهیم با مفهومی از نوع ماهیّت صورت می‌گیرد؛ از قبیل مفهوم «واجب الوجود»، «علّت نخستین»، «خالق کل»، «ذات ازلی»، «کمال مطلق» و امثال اینها. اینها اختصاص به خداوند ندارد؛ تصوّر ما دربارهٔ مادهٔ اوّلی جهان نیز از همین قبیل است. ما تصوّری از ماهیّت و ذات و کنه مادّه اوّلی جهان نداریم؛ ولی او را به عنوان مادّهٔ اوّلی که یک عنوان انتزاعی و ثانوی است تصوّر می‌کنیم و احیاناً برهان بر وجودش اقامه و وجودش

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

راتصدیق می‌کنیم. پس ما خدا را هم تصوّر می‌کنیم و هم تصوّر نمی‌کنیم. ما او را تحت یک عنوان عام انتزاعی ازقبیل «خالق کلّ» تصور می‌کنیم، امّا کنه ذاتش را تصور نمی‌کنیم. (همان، ص ۱۰۳ـ۱۰۴)

۵. قرابت راه خداشناسی در نظریّهٔ مورد بحث با راه فلاسفه

به نظر می‌رسد که علی‌رغم موضع ضدّ فلسفی مقالات مورد بحث، طریقی که در آنها طیّ شده، دقیقاً راهی است که مرحوم مطهّری به تبع استاد خود علّامه طباطبایی بر مبنای اصول فلسفهٔ صدرایی طی کرده‌اند. در این طریق، آنچه مسلّم انگاشته شده، این است که «معرفت» یعنی «تصوّر ذهنی»؛ بنابراین اگر هیچ‌گونه تصوّری از خداوند ممکن نباشد، معرفت و اعتقاد به او نیز امکان‌پذیر نخواهد بود. نخستین ایرادی که بر این نظریّه وارد می‌باشد، دقیقاً در همین نقطه است. سؤال این است که چه دلیل عقلی یا نقلی بر این فرض وجود دارد؟ چگونه می‌توان ثابت کرد که معرفت یک شیء صرفاً از طریق تصوّر آن حاصل می‌شود؟ البتّه فلاسفه علم و معرفت را به حصولی و حضوری تقسیم کرده و برخی از آنان معرفت خداوند را به علم حضوری هم ممکن دانسته‌اند.

امّا چون در این نظریّه، بحثی از علم حضوری نسبت به خداوند به میان نیامده است، ما سؤال خود را به علم حصولی اختصاص می‌دهیم. آیا دلیلی بر حصر معرفت در صورت ذهنی داشتن از یک شیء وجود دارد؟ ممکن است مطلب بدیهی تلقّی شده باشد، امّا با رجوع به وجدانهای افراد عاقل بطلان این تلقّی روشن می‌گردد.

ما در اینجا دوگونه بحث داریم: یکی دربارهٔ علم و معرفت به طورکلّی و دوم در خصوص معرفت به خداوند عزّ و جلّ. در بحث اوّل، معتقدیم که اصولاً هیچ علم و معرفتی از سنخ تصوّر و فکر نیست و این امر اختصاص به معرفت خدای سبحانه ندارد. نتیجهٔ این بحث آن است که آنچه فلاسفه علم حصولی نامیده‌اند، خود «علم»

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

[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

نیست؛ بلکه یکی از انواع «معلومات» ماست و برای ایشان خلط میان «علم» و «معلوم» صورت گرفته است. البتّه ما در این نوشتار وارد تشریح و توضیح این بحث نمی‌شویم و علاقه‌مندان را به برخی از منابع موجود در این بحث ارجاع می‌دهیم. (نک: بنی‌هاشمی، گوهر قدس معرفت؛ همو، کتاب عقل)

بحث دوم که آن را در اینجا ذکر می‌کنیم، این است که هرچند معرفت ما نسبت به اشیاء به تصوّر ذهنی داشتن از آنها نیست، امّا پس از تحقّق معرفت، امکان تصوّر برخی از آنها وجود دارد. در مورد خدای ـ عزّ و جلّ ـ چنین امکانی هم وجود ندارد؛ یعنی نه تنها معرفت پروردگار از طریق تصوّر ذهنی نسبت به ذات مقدّسش نمی‌باشد، بلکه اصولاً هیچ‌گونه تصور مطابق با واقعی از آن ذات قدّوس ـ حتّی پس از معرفت او ـ هم امکان ندارد. بنابراین اگر کسی در بحث اوّل ما ایراد و مناقشه‌ای داشته باشد و معرفت مخلوقات را به تصوّر ذهنی از آنها بداند، امّا در خصوص معرفت خدا نمی‌تواند به چنین چیزی قائل شود؛ چون اصولاً ذات مقدّس ربوبی قابل تصوّر نمی‌باشد (دقت فرمایید).

ما این مطلب را هم عقلاً می‌توانیم اثبات کنیم و هم با استفاده از ادلّهٔ نقلی. از جنبهٔ عقلی، می‌توان گفت که اگر کسی حقیقتاً خداوند را شبیه به مخلوقات نداند و هرگونه مسانخت و مشابهت بین خدا و خلق را مُحال بشمارد، به‌سادگی، تصدیق می‌کند که امکان تصوّر خداوند وجود ندارد. کسانی که خواسته‌اند برای خدا صورت ذهنی درست کنند و آن تصوّر را معرفت بوجه خدا قرار دهند، در واقع، به‌نوعی تشبیه گرفتار آمده‌اند، بدون آنکه خود توجّه داشته باشند. این مطلب با بررسی آنچه فلاسفه‌ای نظیر مرحوم علّامه طباطبایی و استاد مطهری تحت عنوان «چگونگی تصوّر خدا» آورده‌اند، قابل اثبات است.

ما پیش از ورود به طرح و نقد مباحث فلاسفه، آنچه را نظریّهٔ مورد بحث در چگونگی تصوّر خدا بیان کرده، مطرح می‌کنیم و پس از بررسی و نقد آن به بیان

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

دیدگاه فلسفی می‌پردازیم. با مقایسهٔ میان این نظریّه و دیدگاه فلاسفه روشن می‌شود که آنچه در این مقالات آمده است، بیان دیگری از آراء فلاسفهٔ صدرایی می‌باشد و هر دو دیدگاه مبتلا به یک اشکال عقلی هستند و آن مشابهت میان خدا و خلق است. این در حالی است که در این مقالات، تصریح بر اصل عدم مشابهت شده است؛ بنابراین انتظار این بوده که بیان این نظریّه خالی از اشکال وارد به سخنان فلاسفه باشد؛ ولی برخلاف این انتظار، نوع طرح مسئله در آن، در مقایسه با آراء فلسفی اشکال‌پذیرتر به نظر می‌رسد (این مدّعا پس از طرح آراء فلسفی و مقایسهٔ آنها با دیدگاه نویسنده در مقالات بعدی روشن می‌گردد).

۶. لزوم تجرید اختصاص به اوصاف جسمانی ندارد

همان‌طور که در چکیدهٔ مقالات توضیح دادیم، صاحب این نظریّه معتقد است که مفاهیمی که به مخلوقات نسبت داده می‌شود، به شرط تجرید از لوازم و صفات جسمانی، بر خدای متعال قابل اطلاق‌اند. بر این امر تصریح و تأکید شده که این تجرید صرفاً از خصوصیّات جسمانی است؛ بنابراین وقتی می‌خواهیم صفاتی همچون سمیع و بصیر یا علیم و قدیر را ـ که در قرآن برای خداوند به کار رفته است ـ بر ذات خدای متعال اطلاق کنیم، کافی است کیفیّات و خصوصیّات جسمانی آنهارا که در عالم مخلوقات است، نفی کنیم و مثلاً در مورد سمیع و بصیر، جارحه و ابزار داشتن را نفی کنیم و در مورد علیم و قدیر، داشتن اعصاب و عضلات را نفی نماییم. (شمارهٔ ۵، ص ۱۲۸ و ۱۳۱)

علّت اینکه بیش از این حدّ از تجرید، لازم دانسته نشده، پرهیز از فرو غلتیدن به ورطهٔ تعطیل می‌باشد. سؤالی که در اینجا باید از صاحب این نظریّه پرسید، این است که: به چه دلیل صفات مخلوقات را از خصوصیّات جسمانی‌شان تجرید می‌کنید و بدون این تجرید، اطلاق آنها را بر خدای متعال جایز نمی‌شمارید؟ آیا جز این است که اوصاف جسمانی دالّ بر ویژگی مخلوقیّت‌اند و چون عقلاً بین خدا و

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

[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

خلق هیچ شباهتی نیست، پس نمی‌توان صفتی را که ویژگی مخلوقیّت دارد به خالق نسبت داد؟ حال سخن در این است که اگر چنین است ـ و باید باشد ـ پس هر وصف دیگری هم که ویژگی مخلوقیّت است، به همین دلیل باید از خدا نفی گردد. آیا ویژگی مخلوقیّت تنها اعصاب و عضلات داشتن است؟! به طور کلّی، آیا خصوصیّتی در مخلوقات هست که ویژگی مخلوقیّت نداشته باشد؟! به تعبیر دیگر آیا می‌توان در مخلوقات چیزی یافت که نشانِ مخلوقیّت بر آن نباشد؟

به عنوان مثال، همان علم و قدرتی را که مثال زده شده است، توضیح می‌دهیم. علم و قدرتی که ما در بشر سراغ داریم، چگونه است؟ صرف‌نظر از ابزار و جارحه داشتن، هر آنچه ما آن را مصداق علم خود می‌شماریم، دارای خصوصیّت «بالغیر بودن» است؛ یعنی همهٔ علومی که در مخلوقات وجود دارد (چه حصولی و چه حضوری، چه کم و چه زیاد، چه آن را مجرّد بنامند و چه ننامند) یک ویژگی مشترک دارد و آن عبارت است از ذاتی و مستقلّ نبودن. هر علمی که ما در خود سراغ داریم، می‌یابیم که از خودمان نیست؛ بلکه به ما داده شده است. پس نمی‌توانیم آن را ذاتیِ خود بدانیم. به عبارت دیگر، هیچ یک از علمهای ما بالذات نمی‌باشد و ما در داشتن آن متّکی بر غیر خودمان هستیم. همین‌طور است قدرت بشر. ما به خود هیچ قدرتی نداریم. هیچ یک از قدرتهای ما از ما ناشی نمی‌شود؛ بلکه آن را دیگری به ما داده است.

این خصوصیّت (وابسته به غیر بودن و ذاتی نبودن) از روشن‌ترین نشانه‌های نقص و مخلوقیّت همهٔ اوصافی است که در مخلوقات می‌بینیم. بنابراین، ویژگی مخلوقیّت در مخلوقات بسیار فراتر از اعصاب و عضلات داشتن (نفی جوارح و...) است که مورد تأکید این نظریّه می‌باشد. البتّه در روایات هم این تصریح وجود دارد و اگر قرار است که طبق اصل «مبرّا بودن از هر نقص» هر خصوصیّتی را که دالّ بر نقصِ مخلوقات است، از خدای متعال نفی کنیم، پس نمی‌توانیم علم و قدرتی که

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

در خود می‌یابیم صرفاً با تجرید از خصوصیّات جسمانی مورد نظر مقالات (از قبیل ابزار و جارحه داشتن) بر خداوند اطلاق نماییم. مگر فقط عضلات و اعصاب داشتن نقص است؟ دقّت شود که روایات نیز در عین تنزیه خداوند از اوصاف جسمانیّت، او را از کلیّهٔ اوصاف مخلوقی هم تنزیه و تجرید می‌کنند.

حقیقت این است که ما در مخلوقاتی همچون انسان دوگونه صفت می‌شناسیم: برخی از صفات را صفات نقص و برخی دیگر را صفت کمال می‌شماریم. جسم داشتن و محدود به مکان بودن از قبیل گروه اوّل هستند و علم و قدرت داشتن از نوع دوم. نقص و کمال بودنِ این دو دسته صفات برای انسان که یک مخلوق است، معنا پیدا می‌کند؛ ولی هر دوگروه در خصوصیّتی که آن را «بالغیر بودن» و «ذاتی نبودن» نامیدیم، مشترک هستند. این نظریّه تنزیه خداوند را صرفاً از صفاتِ گروه اوّل لازم می‌داند، در حالی که به دلیل اصل عدم مشابهت که خود بر آن تأکید ورزیده، باید تنزیه را به صفات گروه دوم هم تعمیم داد.

بنابراین، معنایی از تنزیه که در حقّ خدای متعال روا و لازم شمرده شده، ناقص و ناکافی به نظر می‌رسد و همان‌طور که گفته شد، پرهیز از افتادن به ورطهٔ تعطیل، علّت اصلی این امر می‌باشد. منشأ این پرهیز نیز چیزی نیست جز حصر معرفت خداوند به علم حصولی (به اصطلاح فلاسفه) که همان تصوّر ذهنی داشتن از ذات مقدّس باری تعالی است و نگرانی از اینکه اگر هیچ گونه تصوّری از خداوند نتوان داشت، به طور کلّی، باب معرفت مسدود می‌گردد.

۷. تصدیق بلاتصوّر ممکن است

به نظر می‌رسد که کلید حلّ معمّا در توجّه به یک واقعیّت وجدانی است و آن امکان داشتن باور و اذعان به یک امر بدون تصوّر آن است. اگر به این امر که بیان آن خواهد آمد، توجّه شود، تصدیق خواهد شد که هیچ مشکل و نقصی در بحث پیش نمی‌آید؛ بلکه برعکس، تنها با این نگرش جدید است که هر دو اصلِ مورد نظر

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

[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

(اصل عدم مشابهت و اصل مبرّا بودن از هر نقص) به طور کامل رعایت می‌شوند.

معلوم نیست فرض تساوی معرفت با تصوّر از کجا و به چه دلیل آمده که چنین مسلّم و بدیهی انگاشته می‌شود. تمام این نظریّه این است که اگر تصوّر را در مورد خدای متعال نفی کند، به محذور «تصدیق بلا تصوّر» گرفتار می‌آید که در کلام شهید مطهّری هم آمده بود. ولی آیا واقعاً چنین است؟ هرکس برای چند لحظه در این خصوص تأمّل کند، به راحتی، خلاف آن را اذعان می‌کند؟ ما وجود بسیاری از امور را در خود اقرار و اذعان می‌کنیم، بدون آنکه تصوّری از آنها در ذهن بیاوریم.

به‌عنوان مثال، وقتی کسی درد می‌کشد، آیا در همان وقت وجود درد را اذعان و تصدیق نمی‌کند؟ دقّت شود که واقعیّت درد مورد نظر است نه فکر و صورت ذهنی آن. برای اینکه کسی در حال درد کشیدن وجود آن را تصدیق کند، هیچ احتیاجی به تصوّر کردن آن ندارد. البتّه ممکن است دربارهٔ همین واقعیّت خارجی فکر کنیم؛ یعنی آن را در ذهن خود مواجه هستیم نه خود آن. خود درد واقعیّت خارجی آن است که بدون هیچ‌گونه تصوّری و بی دخالت ذهن، وجودش را تصدیق می‌کنیم. امّا اگر فکر کنیم و آنگاه تفسیرهای ذهنی را که شامل موضوع و محمول و نسبت بیان آن دوست، تشکیل دهیم، در آن صورت تصدیق ما هم ذهنی می‌شود؛ ولی سخنِ ما در این فرض نیست، این وقتی است که ما یک گزارش فکری از واقعیّت خارجی تهیه می‌کنیم. امّا صرف‌نظر از گزارش فکری دادن، حقیقت این است که ما پیش از آنکه اموری وجدانی همچون درد را تصوّر کنیم، واقعیّت آنها بدون وساطت هیچ تصوّری برایمان مکشوف و معلوم شده است و تصدیق مورد بحث مربوط به همین واقعیّت وجدانی می‌شود.

این تعبیر از تصدیق، البتّه در اصطلاح منطقیّین و فلاسفه، تصدیق نامیده نمی‌شود. آنها تصدیق را در کنار تصوّر از اقسام علم حصولی می‌شمارند و می‌گویند: «**العلم إن کان إذعاناً للنسبة فتصدیق و إلّا فتصوّر.**» (یزدی، ص ۱۴) و مرادشان

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

از علم که آن را مقسم تصوّر و تصدیق قرار داده‌اند، همان است که گفته‌اند: «**العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل.**» (البتّه مرادشان از عقل همان ذهن است که کارش صورت ذهنی دادن اشیاء می‌باشد).

ملاحظه می‌شود که تصدیق مورد نظر فلاسفه خود نوعی صورت ذهنی است، در حالی که ما از تصدیقی سخن می‌گوییم که حقیقتِ آن، صورت واقع در ذهن نیست و این‌گونه تصدیق در همهٔ انسانها به وفور یافت می‌شود. هر انسانی در امور وجدانی از قبیل درد، محبّت، شوق، اختیار و... چنین تصدیقهایی را می‌یابد.

ناگفته نماند که برخی از فلاسفه خواسته‌اند همین امور را در قالب «علم حضوری» (با تعریف و اصطلاح خاصّ خودشان) بگنجانند؛ امّا حقیقت این است که این‌گونه امور وجدانی نقض‌کنندهٔ قالبهای پیش‌ساختهٔ فلسفی در معرفت است و اصولاً «وجدان» ربطی به علم حضوریِ مورد ادّعای فلاسفه ندارد که این بحث در مجال مناسب خود طرح و بحث می‌شود. (نک: رحیمیان، مسئلهٔ علم)

به هرحال، چه علم حضوری مصطلحِ فلاسفه با وجدان تطبیق بکند و چه غیر از آن باشد، مهم این است که ما می‌توانیم به وجود واقعیّتهایی اذعان و اعتراف کنیم بدون آنکه آنها را تصوّر نماییم. مراد ما از تصدیقِ بلاتصوّر همین‌گونه از اقرار و اذعانهاست. حال که چنین است، در مورد تصدیق به وجود خدای متعال هم مشکلی پیش نمی‌آید. لذا با نفی تصوّر از خداوند عزّ و جلّ (که به معنی نفی معرفت نیست)، به تعطیل نخواهیم افتاد.

البتّه در جای مناسب خود بحث می‌شود که وقتی از وجدان خداوند سخن می‌گوییم، هیچ شباهتی بین آن و وجدان سایر امور (مخلوقات) قائل نیستیم؛ مثلاً هیچگاه وجدان خداوند را مانند وجدان درد نمی‌دانیم؛ امّا وجدان هر دو (خدا و خلق) بدون نیاز به تصوّر ذهنی از آنها ممکن و بلکه محقّق است. بنابراین، تنها وجه مشترک در این دوگونه وجدان، این است که هیچ کدام دارای صورت فکری و ذهنی نیستند. این وجه مشترک، چون در یک وجه سلبی است، مستلزم هیچ شباهتی بین

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

[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

خدا و خلق نیست و با تباین میان آنها سازگار می‌باشد.

تا اینجا سعی کردیم تا روشن کنیم که اگر نظریّهٔ مطرح شده در مقالات مورد نظر به اصل عقلی و بدیهی عدم مشابهت بین خدا و خلق ملتزم باشد، باید از قول به هرگونه صورت ذهنی (علم حصولی) از خدای متعال صرف‌نظر کند. ملاک تشبیه در آنچه از خدا نفی شده (خصوصیّات و اوصاف جسمانی) و غیر آن (اموری همچون علم و قدرت که در مخلوقاتی مانند انسان می‌بینیم) یکسان می‌باشد. در گام بعد، واضح شد که نفی تصوّر از خدای متعال به تعطیل معرفت نمی‌انجامد، بلکه تنها چیزی که نقض می‌شود، حصر معرفت در قالب علم حصولی (به ادّعای نظریّه) است و این حصر نه تنها دلیل و منطقی ندارد، بلکه در تمامی امور وجدانی خلاف آن روشن است. نتیجهٔ اینکه تصدیق بلاتصوّر (به اصطلاح فلاسفه) هیچ منع عقلی ندارد و به این معنی است که آنچه را می‌یابم، باور دارم.

۸. تنزیه خداوند باید از همهٔ اوصاف مخلوقی باشد نه فقط اوصاف اجسام

در اینجا پیش از ادامهٔ بحث، لازم است به دو اعتراض مقدّر پاسخ دهیم:

اوّل اینکه ممکن است گفته شود که به این نظریّه، درست توجّه نشده و لذا گمان شده که تنزیه یا نفی تشبیه به صورت ناقص مطرح شده است؛ در حالی که چنین نیست. آنگاه برای اثبات این مطلب، شواهدی از عبارات مقالات شاهد آورده شود؛ به عنوان مثال:

> *هیچ گونه تشابه و تسانخی بین خدا و خلق نمی‌باشد و اساساً شناخت او بر مبنای مغایرت با مخلوقات است و الّا آنچه مشابه مخلوقات فرض شده است، خدا نیست.* (شمارهٔ ۴، ص ۴۷ـ۴۸)

یا اینکه:

> *ادراک ما در مورد خدای متعال، این است که او موجودی است مغایر همهٔ اشیایی که ما می‌توانیم بشناسیم و احکام این اشیاء ـ که از جملهٔ آنها فرض کثرت و تعدّد است ـ بر او جاری نمی‌باشد.* (شمارهٔ ۴، ص ۴۹)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

همچنین:

خدای متعال هیچ‌گونه ثانی ولو تقریبی ندارد، چه آنکه او عالم بالذات است و همهٔ خلائق جاهل بالذات می‌باشند. او غنیّ بالذات است و همهٔ خلائق فقیر بالذات هستند. قال الله تعالی: ﴿**یا أیّها الناس أنتم الفقراء إلی الله و الله هو الغنیّ**﴾. (فاطر (۳۵) / ۱۵) (شمارهٔ ۴، ص ۴۹)

از این قبیل عبارات، در هر سه مقاله به چشم می‌خورد که مطابق آنچه بیان کردیم، قابل تفسیر و توضیح‌اند. در این عبارات، مطلق شباهت بین خدا و خلق محال دانسته شده و تصریح شده که ذات مقدّس ربوبی با همهٔ اشیایی که ما می‌توانیم بشناسیم و با احکام آنها مغایراست. همچنین به اینکه خداوند عالم بالذات و غنی بالذات است ولی خلائق جاهل و فقیر بالذات‌اند، اشاره شده است. در این عبارات، نفی تشبیه، مختصّ به اجسام و خصوصیّات جسمانی نیست؛ بلکه عامّ‌تر مطرح شده است.

سخن ما در اینجا این است که اگر مراد نظریّه از تنزیه پروردگار نفی تشبیه از ذات اقدسش به همان گستردگی است که ما بیان نمودیم و ظاهر عبارات نقل شده هم گویای همان است، فهو المطلوب. بنابراین اختلافی از این جهت وجود ندارد. امّا مشکل این است که برخی از عبارات دیگر در این مقالات به معنای صحیح مورد بحث قابل تفسیر نیستند. به عنوان مثال در توضیح عبارات *نهج‌البلاغه* (**فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه**) آمده است:

این جملات صفاتی را که در مخلوقات دیده می‌شود، یعنی صفات جسمانی (همچون رنگ و سایر خصوصیّات) از خدای متعال نفی می‌کند و به اوصافی که در قرآن کریم آمده ـ مانند علیم و قدیر ـ نظر ندارد. بلکه در حقیقت، مثل علم و قدرت از عنوان وصف خارج است (زیرا که این مفاهیم، حدود اشیاء را تعیین نمی‌کند و متصوّر از وصف تعیین حدود است). (شمارهٔ ۵، ص ۱۳۱)

در اینجا صرف‌نظر از عبارت مولا امیرالمؤمنین علیه‌السلام، بحث عامّ‌تری مطرح شده

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

[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

که حساب مفاهیمی همچون علم و قدرت را از اوصاف جسمانی جدا نماید و در معرّفی اوصاف گروه اوّل، آمدن در قرآن کریم را شاخصهٔ اصلی دانسته است. ما نسبت به این مطلب دو ایراد داریم:

یکی اینکه گفته شده: «اوصافی که در قرآن کریم آمده.» آیا مگر اوصاف اجسام در قرآن برای خدای متعال به کار نرفته است؟ آیاتی نظیر: ﴿**الرحمن علی العرش استوی**﴾ یا ﴿**وجوه یومئذ ناضرة إلی ربّها ناظرة**﴾ یا ﴿**ید الله فوق أیدیهم**﴾ همگی اوصافی به خداوند نسبت داده‌اند که در عالم مخلوقات، اوصاف جسم و جسمانیّت به شمار می‌آیند. ما در تفسیر این آیات با توجّه به اصولِ مسلّم عقلی ـ ازجمله عدمِ مشابهت خالق و مخلوق ـ و با رجوع به احادیث ائمّه علیهم‌السلام که شارح و مفسّر معصوم قرآن کریم هستند، معنایی را استنباط می‌کنیم که از همهٔ ویژگیهای مخلوقات به طور کلّی تنزیه شده باشد. در این کار، تفاوتی بین علم و قدرت و استواء بر عرش و نظر به ربّ وجود ندارد. بنابراین آمدن یک صفت در قرآن، ملاکی برای جدا کردن اوصاف از هم نیست. تکمیل این بحث موکول به بحث دربارهٔ معنای صحیح توقیفیّت اسماء الهی است.

ایراد دوم این است که گفته شده: مفاهیم علم و قدرت حدود اشیاء را تعیین نمی‌کنند و به همین جهت از شمول اطلاق وصف، خارج هستند. با توضیحی که در عنوان شمارهٔ ۶ (در همین نوشتار) گذشت، روشن شد که این مفاهیم تا آنجا که در عالم مخلوقات کاربرد دارند یا قابل فرض در مخلوقاتی مشابه آنچه دیده‌ایم، هستند، دلالت بر علم و قدرت «بالغیر» دارند نه «بالذات». و همین ویژگی به معنای تعیین حدود اشیائی است که بر آنها اطلاق می‌شوند (یعنی مخلوقات)؛ بله لزوماً حدّ جسمانی را تعیین نمی‌کنند، ولی بر حدّ مخلوقیّت دلالت دارند. بنابراین چون علم و قدرت خداوند بالذات است نه بالغیر، مفاهیمی نظیر علم و قدرت قابل اسناد به خدای متعال نمی‌باشند و حداکثر مفاهیم جهل و عجز را از ساحت ربوبی

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

به دور می‌نمایند؛ همان‌گونه که در صریح روایات هم به آن اشاره شده (**لیس بعاجز ـ لیس بجاهل**)؛ ولی در این نظریّه آنها را مساوی تعطیل دانسته‌اند.

۹. پاسخ به ایراد خلط مفهوم با مصداق

اعتراض دومی که ممکن است وارد شود، این است که: «شما در سخنان خود بین مفهوم و مصداق خلط کرده‌اید. همهٔ مطالبِ شما مربوط به این است که مصادیقِ مفاهیمی نظیر علم و قدرت، مخلوق و محدود هستند و این امر کاملاً پذیرفته است؛ ولی لازمهٔ محدود بودن مصداق، محدودیّت مفهوم نیست. ما می‌توانیم مفاهیمی را به صورت مشترک بین خدا و خلق به کار بریم، بدون آنکه تشبیهی در مصادیق آنها کرده باشیم. ملاک تشبیه اشتراک در مصداق است؛ نه اشتراک در مفهوم. با این ترتیب، تصوّر ذات و صفات الهی هم مشکلی ندارد؛ چون تصوّر به مفهوم مربوط می‌شود نه به مصداق.»

در پاسخ به این اعتراض مقدّر می‌گوییم:

در قدم اوّل، باید ببینیم که مفاهیمی نظیر علم و قدرت چگونه و از چه طریق به ذهنِ ما آمده است. آیا ما از پیش خود آنها را ابداع کرده‌ایم یا اینکه کمالاتی در برخی از مخلوقات در مقایسه با برخی دیگر مشاهده کرده‌ایم و به هر کمالی با مفهومی خاصّ اشاره می‌کنیم؟ فرض اوّل قطعاً نادرست است و بعید است کسی به آن ملتزم گردد. تنها فرض صحیح فرض دوم است؛ یعنی اینکه پس از شناخت اشیاء و مقایسهٔ آنها با یکدیگر یا احیاناً با دریافتهای درونی و وجدانی خود، برخی را واجد کمال تشخیص داده‌ایم که دیگری فاقد آن است. از آن کمال خاصّ، مفهومی در ذهن ما حاصل شده که حکایت از همان کمال می‌کند. یکی از این کمالات علم است. دیگری کمال قدرت است و...

این مفاهیم هیچ‌کدام از معقولات اوّلی یا ماهوی (به اصطلاح فلاسفه) نیستند؛ بلکه جزء مقولات ثانیهٔ فلسفی به شمار می‌آیند. به بیان این نظریّه ـ که گفتیم در

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

اصول مشترک خود با فلسفه مقیّد بوده که از تعابیر فلسفی استفاده نکند ـ علم و قدرت از مفاهیمی نیستند که حقیقت اشیاء را بیان می‌کنند (مراد از حقیقت آن چیزی است که در پاسخ به سؤال «چیست آن؟» می‌آید)؛ یعنی ما در خارج چیزی سراغ نداریم که وقتی از ماهیّت آن سؤال شود، بگویند: قدرت یا قادر ـ همچنین است مفهوم علم یا عالم ـ بلکه همیشه ماهیّتی همچون انسان یا فرشته یا جنّ و... داریم که آن را به وصف عالم و قادر می شناسیم و اگر نخواهیم وصف را به موصوف حمل کنیم، علم و قدرت تعبیرمی کنیم.

پس این مفاهیم (علم و قدرت و...) چیستیِ اشیاء را بیان نمی‌کنند؛ لذا از قبیل مفاهیمی همچون موجود و واحد هستند که در مقالهٔ سوم مثال زده‌اند (شمارهٔ ۶، ص ۱۷) امّا در عین حال، می‌بینیم که این مفاهیم به طور غیرمستقیم و با واسطهٔ مخلوقات و مقایسهٔ آنها با یکدیگر انتزاع شده‌اند. بنابراین، تفکیک دو دستهٔ مفاهیم از یکدیگر ـ که در مقالهٔ سوم آمده است ـ مشکل تشبیه را که در نظریّه وجود دارد، حل نمی‌کند. ملاک تشبیه این است که مفهومی منتزع از مخلوقات را به خالق نسبت دهیم. مفاهیم علم و قدرتی که از مخلوقات در ذهن داریم، حاکی از یک حدّ ونقص ذاتی هستند که این حدّ ورای اوصاف و کیفیّات جسمانی است. انسان که دارای علم و قدرت است، ممکن است علم و قدرتش محدود و مقیّد به آلات و ابزار جسمانی باشد که باید از این‌گونه حدّ و قید تجرید شود؛ ولی با وجود این تجرید ـ یعنی اگر مقیّد به قیود جسمانی هم نباشد ـ باز هم علم و قدرتی «بالغیر» و «غیر بالذات» هستند.

ممکن است گفته شود: ما کاری به «بالذات» یا «بالغیر» بودن علم و قدرت نداریم، بلکه اصل آنها مورد نظر ماست؛ بنابراین، وقتی الفاظ علیم یا قدیر را استعمال می‌کنیم، مفهوم آنها اصل آگاهی و توانایی است و خصوصیّات آن مورد نظر نیست.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

پاسخ این است که بسیار خوب، امّا وقتی اصل علم و قدرت را اراده می‌کنید، مقصود چیست؟ آیا مفهوم علم و قدرتی را که از مخلوقات برگرفته‌اید، از ویژگی «بالغیر بودن» تجرید می‌کنید؟ در این صورت، چه مفهومی باقی می‌ماند که از آن به اصل آگاهی یا توانایی تعبیر می‌نمایید؟ توجّه شود که ویژگی «بالغیر بودن» ذاتیِ مفهوم علم یا قدرت باقی نمی‌ماند. مقصود از مفهوم ایجابی این است که به نحوی دربارهٔ طور آن بتوان سخن گفت. به عنوان مثال، فلاسفه که مطلق علم را به علم حصولی و حضوری تقسیم می‌کنند، علم خداوند را نیز با کمک مفهوم «حضور» توضیح می‌دهند و در واقع مفهوم علم حضوری را به خداوند سرایت می‌دهند. امّا اگر کسی معتقد باشد که ذات و صفات و نحوهٔ فاعلیّت خداوند حقیقتاً ناشناخته است؛ چنان‌که در این نظریّه آمده است: «نحوهٔ بصیر بودن خدای تعالی بر ما معلوم نیست و به آفریدگان نتوان قیاس کرد... کوشش‌هایی که فلاسفه در بحث علم ذاتی حق تعالی کرده‌اند، همه بی‌مورد است.» (شمارهٔ ۵، ص ۱۳۳) با هیچ مفهومی که دلالت بر طور علم یا قدرت و... کند، نمی‌توان از ذات و صفات پروردگار حکایت کرد. نتیجه این می‌شود که آنچه از علیم و قدیر بدون خداوند می‌فهمیم، هیچ بار ایجابی و اثباتی ندارد و به همین جهت، بهتر است که آنها را سلبی و تنزیهی معنا کنیم تا همین نکتهٔ مهم را روشن کرده باشیم. و این چیزی است که در احادیث ائمّهٔ اطهار علیهم‌السلام به صورت متعدّد و مکرّر به آن تصریح شده و ما در بحث نقلی به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد. در اینجا به ذکر نمونه‌ای اکتفا می‌کنیم:

از امام رضا علیه‌السلام نقل شده است که فرمودند: **اِنّما سُمِیَّ اللهُ عالِماً لِأنَّهُ لایَجْهَلُ شَیْئاً.** *جز این نیست که خدا به این جهت عالم نامیده شده که به هیچ چیز جاهل نیست.* (کلینی، ج ۱، ص ۱۲۱)

پس سلبی یا ایجابی معنا کردنِ صفات پروردگار فرع بر این حقیقت است که مفاهیمی که از مخلوقات انتزاع می‌شوند، اگر بر خارج از حوزهٔ مخلوقات اطلاق گردند، باید از ویژگیهای مخلوقیّت تجرید گردند. این ویژگیها به اوصاف و کیفیّات

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

[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

جسمانی محدود و منحصر نمی‌باشند؛ بلکه مهم‌تر از هر خصوصیّتی، بالغیر و غیر ذاتی بودنِ آن اوصاف است. با سلب این ویژگی آنچه می‌ماند، چیزی جز نفی نقیضِ وصفی نیست؛ مثلاً از عالم بودن تنها جاهل نبودن، از قادر بودن تنها عاجز نبودن، از سمیع بودن تنها ناشنوا نبودن و... می‌ماند.

امّا اشتباه نشود، این بحث به هیچ وجه یک بحث لفظی نیست؛ بلکه حکایت از فهم بسیار عمیقی در امر شناخت ذات و صفات پروردگار می‌کند. سرّ مطلب چیزی جز همان نفی تشبیه که اصل اصیل در معرفت خداوند است، نمی‌باشد. در اینجا هم مطلقِ جهل را نفی می‌کنیم و هم مطلق علم بالغیر را و از هیچکدام هم تعطیل به دست نمی‌آید؛ چراکه چون خداوند را می‌شناسیم و به معرفت فطری و وجدانیِ خود، نظر داریم، می‌یابیم که او جاهل نیست و در عین حال، از این علم ناقصی هم که ما داریم، مُبرّیٰ است و ماحصل این دریافت همان است که جاهل نیست و عاجز نیست و همهٔ این احکام سلبی حکایت از آن دارد که ما معرفت را تعطیل نکرده‌ایم که اگر تعطیل کرده بودیم، دیگر اعتراف به لیس بجاهل، بیجا بود (دقّت شود).

۱۰. بحث اشتراک لفظی و معنوی

نکتهٔ دیگر این است که مسئلهٔ سلبی معنا کردن صفات خدا تلازمی با اشتراک لفظی در مورد اسامی پروردگار ندارد و ارتباط دادن این دو بحث به یکدیگر نشانهٔ عدم توجّه به اصل و حقیقت موضوع است. ممکن است کسی صفات پروردگار را سلبی معنا کند، امّا قائل بر اشتراک لفظی بین صفات خدا و خلق نباشد. توضیح مطلب این است که اگر کسی معنای «عالم» را در مورد خداوند «**لیس بجاهل**» بداند و معنای «قادر» را «**لیس بعاجز**»، می‌تواند همین معنای سلبی را مشترک بین خدا و خلق دانسته، اشتراک لفظی را رد نماید. بحث اشتراک لفظی یا معنوی باید جدا از سلبی یا ایجابی معنا کردن اوصاف مشترک بررسی شود.

یک جهت بحث این است که مقصود از کلمهٔ «معنا» در لغت و لسان روایات

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

روشن شود. ما خلاصه و عصارهٔ مطلب را در اینجا ذکر می‌کنیم و شواهد نقلی آن را به شمارهٔ بعد که اختصاصی به بحث نقلی دارد، موکول می‌کنیم.

موضوع این است که کلمهٔ «معنی» در لغت به معنای **«ما عُنِیَ به»** به کار می‌رود. اگر به این معنای لغوی توجّه شود، می‌توانیم ادّعا کنیم «معنای» یک لفظ همان شیء موجود در خارج، یا ظرف تحقّق واقعی خودش است که بر آن دلالت می‌کند. مثلاً معنای آب، آب موجود در خارج است.

البتّه مباحث زیادی در اینجا طرح می‌شود که باید در جای خود به آن پرداخت؛ ازجمله اینکه حساب مفاهیم کلیّه و جزئیّه با این عنایت چگونه خواهد شد. فعلاً به این‌گونه مباحث نمی‌پردازیم. اصل مطلب در اینجا مورد بحث می‌باشد. اگر کسی از کلمهٔ «معنی» چنین اراده کند، در آن صورت می‌تواند بگوید معنای لفظِ «عالم» برای مخلوقات با معنای همین لفظ در مورد خداوند متفاوت است. مقصود او این است که 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 خداوند بالغیر نیست و بالذات می‌باشد. به تعبیردیگر **«ما عُنِیَ به»** از لفظ «عالم» در خدا و خلق یکی نیست.

این امر مبتنی بر همان مباحث عقلی پیش‌گفته می‌باشد. بنابراین، اگر با عنایت بر همین معنا از لفظ «معنی»، اشتراک «معنوی» بین خدا و خلق نفی شود، چه مخدور عقلی به دنبال خواهد داشت؟ البتّه مقصود مرحوم قاضی سعید قمی و استادش چنین معنایی نبوده، امّا این نگرش در کلمات مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی به صراحت مشاهده می‌شود که شواهد آن در مقالهٔ بعدی، پس از نقل روایات ذکر خواهد شد. پس نفی اشتراک معنوی با این عنایتِ خاصّ، به هیچ وجه، تعطیل صفات را نتیجه نمی‌دهد و صرفاً ناظر به نفی تشبیه است.

پرسش مهم این است که آیا می‌توانیم قائل به اشتراک مفهومی بین خدا و خلق

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

بشویم؟ مقصود از مفهوم همان چیزی است که در اصطلاح رایج فلسفی (که مورد قبول مقالات هم قرارگرفته است) از کلمهٔ «معنی» اراده می‌شود. در این‌صورت، باید ابتدا موضع عقلانی ما در بحث قبلی (شمارهٔ ۹ همین نوشتار) روشن شود. یعنی باید مشخص کنیم که مثلاً مقصودمان از مفهوم الفاظی مانند «عالم» و «قادر» چیست.

از آنجا که مفاهیم این الفاظ ـ همان‌طور که گفته شد ـ از عالم مخلوقات انتزاع شده‌اند، پس اطلاق آنها بدون تجرید از ویژگی مخلوقیّت بر خدای متعال روا نمی‌باشد و تجرید آنها از ویژگی «بالغیر بودن» آنها را از هرگونه بار اثباتی عاری می‌سازد و چیزی جز همان مفهوم سلبی (مثلاً غیرجاهل و غیرعاجز) باقی نمی‌ماند.

با توجّه به این نکته، از اینجا به بعد، دیگر بحث صرفاً لفظی می‌شود. ممکن است کسی بگوید: من لفظ «عالم» را صرفاً برای اینکه ذاتی را از جاهل بودن تنزیه کنم، به کار می‌برم. در این‌صورت، مفهوم «عالم» بار اثباتی ندارد و لذا قابل اطلاق بر خدا و خلق با همین مفهوم سلبی خود به طور یکسان خواهد بود. همچنین است لفظ «قادر» و سایر اوصافی از این قبیل. به همین ترتیب، اگر کسی لفظ «موجود» یا «شیء» یا... را صرفاً برای دلالت بر اینکه چیزی را از حدّ تعطیل و نفی و معدوم بودن خارج کند، به کار ببرد، هیچ مشکلی ندارد و این‌گونه الفاظ با همین مفهوم (اخراج از حدّ تعطیل) به طور مشترک بر خدا و خلق قابل اطلاق خواهند بود. امّا باید در همان حال، توجّه داشت که سنخ معرفت خدا و معرفت نسبت به مخلوقات هیچ‌گاه یکی نمی‌شوند و آن‌گونه که خدا را از حدّ تعطیل خارج می‌کنیم، منحصر به خود اوست و سنخ نفی تعطیل در مخلوقات قابل سرایت به خداوند نیست.

پس اشتراک مفهومی بین خدا و خلق، اگر و فقط اگر چنین عنایتی در کار باشد، محذور تشبیه را به دنبال نمی‌آورد؛ امّا معمولاً به عنایت فوق توجّه نمی‌شود، یا اگر توجّه شود، تا آخر بحث به آن وفادار نمی‌مانند؛ لذا خیلی زود و حتّی بدون توجّه،

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

علاوه بر معنای سلبی، یک مفهوم اثباتی بر لفظ بار می‌شود؛ یعنی کسی که لفظ «عالم» را به کار می‌برد، معمولاً نمی‌تواند به همان مفهوم سلبی آن اکتفاکند و اگر چنین شود، مشکل تشبیه پیش خواهد آمد.

پس به‌طور خلاصه، اگر از الفاظ مشترک بین خدا و خلق صرفاً مفهوم سلبی و تنزیهی آنها اراده شود، قول به اشتراک مفهومی محذور تشبیه را به دنبال نمی‌آورد؛ ولی اگر به این مفهوم سلبی اکتفا نشود، چنین قولی عقلاً صحیح نخواهد بود. نکتهٔ اساسی و مهمّ در اینجا این است که به چه مجوّزی می‌توان به کسی که خدا را جاهل و عاجز و مجبور و... نمی‌داند، اهلِ تعطیل گفت؟ آیا واقعاً این همه اعتقاد سلبی، با نبودنش هیچ تفاوتی ندارد؟

نتیجهٔ کلّ بحث دربارهٔ اشتراک لفظی و معنوی این می‌شود که اگر مرادمان از «معنی»، «مفهوم» لفظ باشد[1] (یعنی آنچه در ذهن از یک شیء می‌آید)، در این صورت، قول به اشتراک معنوی همان چیزی می‌شود که تحت عنوان «اشتراک معنوی» مطرح کردیم و گفتیم که بسته به نوع استعمال و قصد گوینده دو حالت مختلف پیدا می‌کند.

حال با توجّه به این نکات، می‌توانیم بگوییم که اگر کسی قائل به اشتراک لفظی در اوصاف مشترک بین خدا و خلق گردد، باید دید مقصودش چیست. اگر مرادش صرفاً این باشد که هرگونه مفهوم اثباتی مشترک را بین خدا و خلق نفی کند و از نفی چنین مفهومی به اشتراک لفظی تعبیر کرده، این امر عقلاً مورد تأیید است و لازمهٔ نفی تشبیه بین خدا و خلق می‌باشد. چنین کسی در واقع، می‌خواهد بگوید که خدا و خلق صرفاً در یک امر تنزیهی و سلبی اشتراک دارند که این هم موجب تشبیه نمی‌شود و به طریق اولی، تعطیل را هم به دنبال نخواهد داشت؛ امّا اگر چیزی غیر

۱. بزرگانی چون مرحوم میرزا مهدی اصفهانی مرادشان از کلمهٔ «معنی»، ماعُنی به و همان مصداق است و وقتی اشتراک معنوی را رد می‌کنند، در واقع، مقصودشان انکار اشتراک مصداقی است وگرنه اشتراک مفهومی به معنایی که توضیح داده شد، مورد قبول آنهاست. تبیین این موضوع به نوشتار دیگری نیاز دارد.

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

[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]

از این را از اشتراک لفظی اراده کند، وجهی برای تصحیح آن وجود ندارد. با ایـن معیار، می‌توان دربارهٔ اقوالی که از عالمان گذشته نقل شده، قضاوت نمود.

در اینجا بحث عقلی را در خصوص مقالات یاد شده به پایان می‌برم. بـررسی مباحث نقلی و نیز مقایسهٔ آراء فلاسفه صدرایی با نظریّهٔ مورد بحث همچنین اصل سوم مطرح شده در نظریّه که توقیفیّت اسماء الهی است، به نوشتارهای دیگری نیاز دارد.

فهرست منابع

۱. بنی‌هاشمی، سیّد محمّد. ***گوهر قدسی معرفت***. تهران: انتشارات منیر، ۱۳۸۶ ش.

۲. رحیمیان، علیرضا. ***مسئلهٔ علم***. تهران: انتشارات منیر، ۱۳۸۵ ش.

۳. زنوزی، عبدالله. ***اللّمعات الالهیّة***. تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۸۲ ش.

۴. شیرازی، صدرالدین. ***اسفار اربعه***. بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۲ میلادی.

۵. طباطبایی، سیّد محمّدحسین. ***اصول فلسفه و روش رئالیسم***. (پاورقی هههای شهید مـطهری). قم: مؤسسهٔ مطبوعات دارالعلم، ۱۳۵۰ ش.

۶. کلینی، محمّدبن یعقوب. ***الکافي***. تهران: دارالکتب الإسلامیّة، ۱۳۶۵ ش.

۷. مجلسی، محمّدباقر. ***بحارالأنوار***. بیروت: مؤسّسة الوفاء، ۱۴۰۴ ق.

۸. یزدی، ملاعبدالله. ***الحاشیه علی تهذیب المنطق***. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.

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

[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.8.4]