

نظریه اشتراک لفظی در معنی‌شناسی صفات خداوند و نفی نقش عقل در قلمرو ایمان و عقاید دینی، بررسی انتقادی

دکتر موسی ملایری^۱

چکیده

در اهمیت خداشناسی همین نکته کافی است که در منابع اسلامی، معرفت خداوند به‌عنوان نخستین گام دینداری، و سرآغاز عبادت خداوند شمرده شده است. منابع فلسفی و کلامی مسلمین، مباحثی بسیار دامنه‌دار و گسترده پیرامون معرفت عقلی خداوند، و چند و چون آن عرضه می‌کنند. در این منابع توانایی عقل برای اثبات ذات‌الهی و درک و فهم صفات او مفروضه تلقی شده است. در قلمرو فرهنگ اسلامی دیدگاه‌هایی نیز وجود دارد که برای عقل چنین شأنی قائل نیستند. یکی از این دیدگاه‌ها، اقرار به اشتراک لفظی در معنی‌شناسی صفات خداوند است که بر اساس آن، عقل، به کلی از هرگونه معرفت به خداوند عزل و خلع می‌شود. از سویی خود، نمی‌تواند هیچ درک یا توصیفی از خداوند داشته باشد، و از سوی دیگر حتی نمی‌تواند اسما و صفات خداوند را که از منبع وحی به بشر رسیده است، به هیچ طریقی درک یا تصور نماید. بر اساس این دیدگاه، عقل، نه تنها در درک مفاهیم اسما و صفات، توفیق و دستاوردی ندارد؛ بلکه از اثبات وجود خداوند نیز ناتوان و بی‌نصیب است. این دیدگاه افراطی که بدون سابقه تاریخی نیست، از سوی برخی از اندیشمندان مکتب تفکیک ترویج می‌شود. این مقاله نخست ادله ششگانه این نظریه را تنظیم و تقریر کرده سپس به نقد آن‌ها می‌پردازد. و بر آنست که مدعای مذکور نه تنها قابل اثبات نیست؛ بلکه تقلیل و فروکاستن دین به تجربه‌های شخصی دینی و نفی امکان داوری و ارزیابی میان نظام‌های اعتقادی مختلف، از لوازم گریزناپذیر این نظریه است.

کلید واژه‌ها: معنی‌شناسی صفات خداوند، اشتراک معنوی در صفات خدا، نفی علم حصولی در خداشناسی، معرفت بالوجه به خدا، معرفت بالکنه به خدا، مکتب تفکیک، اشتراک لفظی در صفات خدا.

۱- مقدمه

برای تعیین جایگاه این مقاله در جغرافیای مباحث خداشناسی، لازم به ذکر است که در مسأله اذعان به وجود خداوند و معرفت صفات او، سه روش، بسیار شناخته شده هستند: شناخت شهودی، شناخت عقلی و شناخت فطری.^۱

این مقاله فقط به شناخت عقلی می‌پردازد. و پرسش اساسی‌اش آنست که آیا عقل، قدرت اثبات ذات و شناخت صفات الهی را دارد؟ بدون ادعای حصر عقلی یا استقرایی می‌توان گفت در پاسخ به این پرسش با چهار رویکرد مواجه هستیم: ۱- راه عقل برای شناخت اسماء الهی به نحو بالوجه گشوده است. عقل می‌تواند از سویی خود، با نظر به ذات حق، به استنباط صفات او بپردازد و از سوی دیگر با نظر در معانی اسماء و صفات مذکور در متون دینی، با تکیه بر اشتراک معنوی اسماء، به درک معانی آن‌ها نایل شود. این نظریه را می‌توان به عموم فلاسفه مسلمان و غالب متکلمین اسلامی نسبت داد. ۲- طریقه عقل برای شناخت ایجابی خداوند مسدود است؛ اما راه شناخت سلبی مفتوح و هموار است. بنابراین با تمسک به اسماء و صفات، اگرچه نمی‌توان گفت خداوند چگونه است و به چه معانی‌ای متصف است؛ اما می‌توان دریافت که چگونه نیست و چه اموری باید از او سلب گردند. این نظریه به الهیات سلبی موسوم است که ریشه‌ای کهن داشته و قلیلی از متفکرین مسلمان نیز آن را پذیرفته‌اند. ۳- شناخت صفات ذات (به همان طریق که در نظریه دوم گفته شد) به نحو بالوجه مقدور است؛ اما علم به صفات فعل به نحو بالکنه نیز مقدور و میسر است. این سه نظریه در این نقطه مشترکند که عقل را در اثبات وجود خداوند توانمند می‌دانند. ۴- و اما چهارمین و آخرین نظریه که در این مقاله محل گفتگوست، بر آنست که تمام طرق عقلی، خواه برای اثبات وجود خداوند، خواه برای درک معنی و مفهوم اسماء و صفات الهی مسدود است؛ لذا عقل نه تنها با تأمل و تفکر در آفاق و انفس و اندیشه، پیرامون وجود خداوند دستاوردی ندارد؛ بلکه حتی با رجوع به منابع وحیانی و تفکر در توصیفات که خداوند از خود عرضه کرده است، به هیچ‌گونه معرفتی - اعم از سلبی یا ایجابی - نایل نمی‌شود. این نظریه به نظریه اشتراک لفظی در باب اوصاف الهی موسوم است. و از قدیم‌الایام تاکنون پیروانی داشته است. و چنان‌که گفته شد این مقاله اختصاصاً به نقد و بررسی این نظریه می‌پردازد.

و اما در باب ضرورت، اهمیت و اولویت پژوهش حاضر همین بس که نظریه مذکور که به جدایی افراطی عقلانیت از دینداری و ترویج ایمان‌گروی محض (= فیدئیزم) می‌انجامد، امروزه در آثار برخی از دانشمندان مکتب تفکیک، ترویج و تبلیغ می‌شود. اهل اندیشه و نظر با مطالعه دیدگاه مذکور با این سؤال مواجه می‌شوند که اگر عقل از هرگونه خداشناسی معزول است؛ پس آن معرفت و شناختی که سنگ بنای دیانت، (اول‌الدین

^۱ - فیلسوفان و متکلمین غالباً روش فطرت را چیزی غیر از روش عقلی یا شهودی ندانسته‌اند؛ اما گروهی نیز از استقلال این روش و عدم امکان تقلیل آن به دو روش دیگر سخن می‌گویند.

معرفته) و آغاز عبادت خدا است (اول عبادة الله معرفته) و هرگونه تقرب به خداوند و خوف و خشیت به آن وابسته است، «انما یخشى الله من عباده العلماء» چگونه معرفتی است و چه مختصاتی دارد؟ مدعا و فرضیه این مقاله (که امید است مطالب آینده به تأیید و اثبات آن بینجامد)، آن است که نظریه اشتراک لفظی، چه در پیشگاه عقل و چه در پیشگاه نقل، موجه و مقبول نیست. زوایای نو این مقاله غیر از تقریر این نظریه و استخراج و تنظیم ادله آن، در نقدهایی است که بر ادله مذکور وارد می‌شود. و روش ما تلفیق میان نگاه درون دینی و برون دینی، با کاربست مداوم تحلیل منطقی است.

۲- مدعا و پیشینه نظریه اشتراک لفظی

قائلین به این نظریه مصرانه بر این باورند که عقل هیچ راهی به شناخت حق تعالی ندارد. این گروه اولاً حق- تعالی را با صفاتی غیر از صفاتی که در شریعت آمده توصیف نمی‌کنند. ثانیاً بر آنند که ما از این توصیفات، به مدد عقل و اندیشه خود، هیچ معنایی درک نمی‌کنیم؛ چرا که اگر معنای آن‌ها همان معنای لغوی و رایج در زبان بشری باشد، مستلزم تشبیه خواهد بود. و اگر اتصاف خداوند به این صفات انکار شود، مستلزم تعطیل است. لذا برای خلاصی از دو مفسده تعطیل و تشبیه، اولاً بر اتصاف خداوند به این صفات تکیه می‌کنند؛ ثانیاً معنی‌داری و معرفت‌بخشی آن‌ها را انکار می‌کنند. بنابراین انسان با تکیه بر عقل خویش هیچ معنا و مفهومی از صفات و اسماء خداوند را نمی‌شناسد. خواه اسماء و صفاتی که فقط مختص خداوند هستند، همانند سرمدی، صمد، قدوس و سبح، و خواه اوصافی که به نحوی در مخلوقات نیز نمونه و مشابه دارند، همانند قادر، عالم و مرید. در دسته اول که هیچ اشتراکی نیست. و در دسته دوم اشتراک از حد لفظ فراتر نمی‌رود. (ملکی میانجی، ۶۴-۶۷).

برخی از پیروان این دیدگاه اگرچه سخن از اشتراک لفظی می‌گویند؛ اما چیزی فراتر از آن را قصد می‌کنند. اشتراک لفظی مصطلح، جایی است که لفظ واحد در ازاء معانی مختلف به محو مجزا، وضع شود. بنابراین لفظ مشترک دست کم بر دو معنی دلالت دارد. حال آن‌که از نظر قائلین این نظریه اسماء و صفات خداوند بر هیچ معنایی چه کلی و چه جزئی، دلالت ندارند. اسماء خداوند در مقابل شیء خارجی وضع شده و بر هیچ معنای ذهنی دلالت ندارند. لذا سخن گفتن از معانی آن‌ها از اصل و اساس خطا و معنی‌داری آن‌ها از قبیل سالبه به انتفاء موضوع است.^۱ (همانجا، ۲۲۴).

لازم به ذکر است که نظریه فوق از پیشینه تاریخی کهنی برخوردار است. شهرستانی صورت کهن چنین دیدگاهی را به افرادی مثل مالک بن انس، احمد بن حنبل و سفیان ثوری و داود بن علی اصفهانی نسبت می‌دهد. (شهرستانی، ۱۱۰/۱).

۱- به نظر می‌رسد اشتراک لفظی در این نظریه، با اشتراک لفظی در منطق و علم اصول از دو جهت متفاوت است. یکی آن که در این نظریه لفظ مشترک، اساساً در مقابل معنی وضع نشده است؛ بلکه فقط به مصداق خارجی اشاره دارد. اما در اصول و منطق، لفظ مشترک در مقابل معنی وضع می‌شود. دیگر این که در این نظریه مسمای لفظ مشترک در خداوند و ما سوی الله تباین کلی دارند. اما در اصول و منطق چنین شرطی وجود ندارد. مثلاً حسن به اشتراک لفظ به دو انسان اشاره دارد ولی میان آن‌ها تباین برقرار نیست.

احتمالاً گرایش برخی از علمای شیعه به این نظریه از دوره ملارجبعلی تبریزی (م ۱۰۸۰ق) آغاز شده است که در رساله اشتراک وجود، این نظریه را به زعم خویش، مبرهن می‌کند (ملارجبعلی، نسخه خطی، ص ۱۰۵ و ۱۰۹) و پس از او شاگردش، قاضی سعید قمی (م ۱۱۰۷) در تبلیغ و تقویت این رأی سعی بلیغ کرده است.^۱ (قاضی سعید، ۱۱۰/۳ و ۲۹۲/۱ و ۳۲۵). نقدهای مجلسی (م ۱۱۱۰) در بحار بر این نظریه (مجلسی، ۱۵۷/۴ و ۲۷۹/۶۵) از رواج آن در قرن دوازدهم خبر می‌دهد.

و اما از آنجا که این دیدگاه در دهه‌های اخیر در آثار میرزامهدی اصفهانی (م ۱۳۶۵ق) و در نظام کلامی روایی شاگردان او، موسوم به مکتب تفکیک، صورت‌بندی نوینی یافته و ترویج می‌شود؛ ما نیز گزارش خود را بر همین صورت‌بندی جدید، مبتنی خواهیم کرد. و در این گزارش از آثار دو نفر از اصحاب این مکتب، یعنی مرحوم شیخ مجتبی قزوینی و مرحوم آیت‌الله محمدباقر ملکی میانجی که از شاگردان مستقیم مرحوم میرزامهدی بوده‌اند، بهره می‌بریم.

۳- ادله نظریه اشتراک لفظی

این نظریه در آثار مربوطه، بر دو دسته دلیل عقلی و نقلی متکی شده است. ما نخست به تقریر و تنظیم ادله، سپس به نقد و بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت.

۳-۱- دلیل اول

شیخ مجتبی قزوینی در مقام تعطیل عقل از معرفت الهی می‌گوید: «برای نیل به شناخت حصولی از حق تعالی دو طریقه مفروض است؛ اما هر دو طریقه محالند؛ بنابراین علم حصولی به حق تعالی ممتنع است. علم حصولی به خداوند یا از طریق اوصافی است که خود بیان فرموده و خویشتن را به آن‌ها وصف کرده است و یا از طریق اوصاف عامی است مثل وجود، علت‌العلل، وجوب وجود، شیئیت و غیره که در کلام و فلسفه مورد بحث قرار می‌گیرند. پس از تأمل آشکار می‌شود که هیچ‌یک از این اوصاف، سبب علم حصولی به خداوند نمی‌شوند؛ زیرا علم حصولی به یک شیء، به معنی آنست که آن را از طریق مفاهیم، تعقل و تصور کنیم. حال آن‌که آنچه تصور و تعقل گردد، غیر ذات باری است. ذات باری مفهوم، معقول و توهم نمی‌شود. لذا وصف آن حتی با مفاهیمی چون وجود و شیء، جایز نیست». (قزوینی، ۱۳۳-۱۳۷).

ایشان در این باب می‌نویسد: «پس نتوان به غیر خود، آن را تعریف کرده و شناخت. تعریف و بیان حقیقت او به غیرش اضلال و جهل است». «زیرا بدیهی است که تعریف شیئی به غیر خودش، وقتی ممکن است که آن دو شیء در اوصاف و کمال شبیه هم باشند و در حقیقت، مشترک. و ذات قدسی منزله است از مثل و شبیه؛ پس به هر چه تعریف شود غیر اوست. اما معرفی ذات مقدس، به خود ذات قدس برای غیر محال است؛ زیرا ذات باری مفهوم و معقول و متوهم نشود» چرا که معلومیت مخالف ذات اوست. و نیز می‌نویسد: «نتوان

^۱ - البته تفاوت‌هایی هم بین تقریرهای مختلف این نظریه وجود دارد. به حدی که شاید بتوان آن‌ها را نظریه‌ای واحد بحساب نیاورد. در نوشته‌های قاضی سعید، گویی بین این نظریه و نظریه نفی صفات و حتی نظریه الهیات سلبی، پیوند برقرار شده. درحالی که در صورت‌بندی اخیر این نظریه چنین نیست.

ذات مقدس را توصیف کرد به غیر او؛ زیرا آنچه به علم، ادراک شود غیر علم است. و نور علم، مخلوق و غیر ذات مقدس است، پس خالق آن برتر است از ادراک». (همانجا، ۱۳۳-۱۳۶).

استدلال مذکور را می‌توان در قالب یک قیاس استثنائی رفع تالی به شکل زیر صورت‌بندی کرد. تحقق علم حصولی و شناخت عقلی در باب خداوند به دو صورت مفروض است که هر دو صورت باطل هستند: یکی این- که ذات حق تعالی عیناً در عقل و قوه مدرکه انسانی ظاهر شود، و این از اشد محالات است؛ زیرا در علم حصولی، هرگز معلوم بالذات، عین معلوم بالعرض نخواهد بود و امر عینی، هرگز، ذهنی نخواهد شد. فرض دوم آنست که مفهومی ذهنی و تصویری عقلی، از خداوند توسط عقل فهم گردد. این فرض نیز به دو دلیل باطل است. اول این که این امر معقول، به هر تقدیر عین خداوند نیست؛ بلکه غیر او و در بهترین حالت شبیه و مانند اوست. و آشکار است که خداوند هرگز شبیه و مثل ندارد. پس چنین معرفتی عین تشبیه است. دوم این که این صورت ذهنی و مفهوم عقلی، هر چه باشد مخلوق نفس انسان و ساخته قوای ادراکی اوست پس مرتبه و درجه- اش انقص و اخس از واجب تعالی است. حال آن که علم و معلوم، باید در اوصاف و کمال شبیه و در حقیقت مشترک باشند و از حیث رتبه وجودی برابر باشند. اکنون که تالی هر دو قسمش باطل است پس مقدم، یعنی امکان علم حصولی به حق تعالی، نیز باطل است.

۳-۲- دلیل دوم

مرحوم ملکی میانجی در فصلی تحت عنوان نفی توصیفات از خداوند، در مقام اقامه دلیل بر استحاله علم حصولی و شناخت عقلی نسبت به حق تعالی می‌نویسد: «اذا كان الموصوف مما يستحيل العلم به و در که و نیله بالعلم الحضورى او الحصولى، لشدة قدسه و كونه نوری الذات و ظاهر الذات، فى شدة غیر متناهية او لعدم تناهى الموصوف من حيث نفسه و جميع شؤونه و کمالاته، فيستحيل بالضرورة العلم به حضوراً و حصولاً». (ملکی میانجی، ۲۲۲-۲۲۳).

ماحصل برهان فوق نیز آنست که شناخت هر شیء به علم حصولی یا علم حضوری شروطی دارد. از جمله آن شروط آنست که آن شیء، ظاهر و هویدا نبوده، بلکه مجهول و پنهان باشد؛ چرا که علم به آنچه ظاهرالذات و هویداست، بیهوده و تحصیل حاصل است. شرط دیگر آنست آن شیء، نامتناهی نباشد؛ چرا که موجود نامتناهی در عقل و اندیشه متناهی نمی‌گنجد. نتیجه این که چون حق تعالی ظاهرالذات و نیز نامتناهی است، علم حصولی یا حضوری به او محال است.

۳-۳- دلیل سوم

مرحوم میانجی در توحید الامامیه، با ایجاز تمام، به یکی دیگر از ادله نظریه خود به این صورت اشاره می‌کنند: «وایُّ دلیل علی أنَّ معرفة الصفة و الاسم معرفة للمسمى و الموصوف. و احراز المطابقة انما يكون بعد معرفة الموصوف و المسمى فينذ لا يكون معرفة بالصفة». (همانجا، ۳۳۴).

ایشان می‌گویند: حتی اگر ما با قائلان به امکان معرفت عقلی به خداوند مماشات کرده و بپذیریم که اسماء و صفات خداوند معنی دار و معنی‌بخش باشند، و نیز بپذیریم که آن معنی فراچنگ عقل می‌افتد، و بدین طریق

علمی حصولی نسبت به حق تعالی تحصیل شود؛ اما پرسش آنست که معیار صدق این شناخت چیست؟ اگر پاسخ داده شود که معیار صدقش مطابقت با واقع است، پس باید برای احراز صدق این نوع معرفت قبلاً واقع را شناخته باشیم؛ لذا باید از راه دیگری غیر از راه عقل به واقع دست یافته، تا بتوانیم صدق معرفت عقلی را تصدیق کنیم. اگر چنین طریقی در اختیار باشد، آن‌گاه با توسل به این طریق از معرفت عقلی بی‌نیاز می‌شویم. زیرا طریق معرفت حقیقی همین است، و چنین طریقه‌ای اگر وجود داشته باشد غیر از طریق شناخت خدا از طریق اسماء و صفات اوست.

۳-۴- دلیل چهارم

چهارمین دلیل نیز از مرحوم ملکی میانجی به بیان زیر است:

قائلین به امکان علم حصولی به حق تعالی، نظریه خود را بر دو پیش فرض باطل استوار کرده‌اند. اول این که بر اساس یک تصور کهن و رایج در باب معنی، گمان می‌کنند الفاظ در مقابل معانی و مفاهیم ذهنی، وضع می‌شوند. و از این پیش فرض، نتیجه می‌گیرند که اسماء و اوصاف خداوند در قرآن کریم و روایات، الفاظی هستند که در مقابل معانی، وضع شده و به معانی‌ای اشاره دارند. سپس با این پیش فرض به گفتگو و جستجو پیرامون معانی صفات خداوند می‌پردازند. دومین پیش فرض باطل آنست که قائلین به امکان علم حصولی به حق تعالی، پس از آن که بر اساس پیش فرض اول، نتیجه گرفتند، که اسماء و اوصاف خداوند به معانی‌ای اشاره دارند، قائل شدند که آن معانی، همان معانی‌ای است که ما از این الفاظ می‌فهمیم. بنابراین، صفات مشترک بین خالق و مخلوق را بصورت مشترک معنوی تصور کردند؛ اما چون این پیش فرض نیز مانند پیش فرض باطل است، پس اصل «امکان علم حصولی» به حق تعالی نیز باطل است. (همانجا، ۲۲۳).

اما وجه بطلان پیش فرض اول، آنست که به‌نحو فطری و طبیعی، انسان، لفظ را در مقابل شیء خارجی وضع می‌کند و نه در مقابل صورت ذهنی؛ زیرا با توجه به ظهور اشیاء در نزد حواس و مشاهده آن‌ها، آشکار است که لفظ در مقابل همان شیء مشهود، وضع می‌گردد و نه در مقابل معنی. حتی اگر چنین معنایی وجود داشته باشد، هنگام وضع لفظ به آن توجه نمی‌شود. به عبارت ایشان: «والالفاظ فی لغة کل قوم و ما هو المتعارف عندهم، موضوعة للخارج. فان المشهود و المعلوم عندهم هی الاعیان و الحقائق الخارجیة، فلا معنی و لا مورد لوضع الالفاظ للامور المتصورة فی الذهن، سواء تصورها ام لا». (همانجا، ۵۴)

برای تشریح مقصود آقای میانجی می‌توان به اسماء خاص توجه کرد. مثلاً اسم حسین به‌نحو مشترک لفظی بر افراد متعددی دلالت می‌کند. این اسم از نظر ایشان در مقابل اشخاص خارجی وضع می‌شود و نه در مقابل معنای ذهنی؛ لذا اگر مسماهای این اسم را ندیده باشیم، به محض شنیدن این لفظ، هیچ معنایی از آن‌ها به ذهن نمی‌آید. و اما وجه بطلان پیش فرض دوم آنست که پذیرفتن اشتراک معنوی، بین صفات حق و خلق، مستلزم محالاتی چون: تشبیه، اسناد صفات مخلوقات به خالق، و نیز معقول و محدود دانستن خداوند است. نتیجه آن که اشتراک صفات خلق و حق، تنها در حد لفظ است. و صفات خداوند معنا ندارند تا این که بتوان آن معنی را تصور یا تعقل کرد. (همانجا، ۶۴) ایشان پس از تأکید بر نفی معناداری اسماء و صفات خداوند، برای پرهیز از اشکال لغو بودن

اسماء و صفات، اظهار می‌دارند: فایده چنین توصیفات در کتاب و سنت تنها، به یادآوری خداوند و تمجید و تقدیس از مقام ربوبی است. علاوه بر آن که تضرع، دعا، توسل و ندبه به درگاه او نیز به واسطه همین اسماء و الفاظ صورت می‌گیرند. (همانجا، ۷۱-۷۲، ۲۴۰، ۲۴۴).

۳-۵- دلیل پنجم

پنجمین دلیل، تکیه بر برخی از آیات قرآن کریم است. به اعتقاد آقای میانجی قرآن کریم، با تعبیر «سبحانه و تعالی عمّا یصفون» (الانعام، ۶، ۱۰۰) و نظایر آن در سوره انبیاء (۲۱، ۲۲)، مؤمنون (۲۳، ۹۱)، صافات (۳۷، ۱۸۰ و ۱۵۹)، زحرف (۴۳، ۸۲)، و نیز با فراز: «و ما قدروا الله حق قدره»، در سوره انعام (۶، ۹۱) زمر (۳۹، ۶۷) و حج (۲۲، ۷۴)، به طور مطلق، هر گونه توصیفی از خداوند را نفی و نهی کرده است. هر گونه توصیفی که مستلزم تصور معنایی یا اتصاف خداوند به مفهومی گردد ممنوع است؛ خواه چنین توصیفی در کتاب یا سنت باشد، و یا جعل و اختراع متکلمین یا فلاسفه باشد. (همانجا، ۲۲۳).

۳-۶- دلیل ششم

ششمین و آخرین دلیل که شاید عمده‌ترین دلیل برای اثبات این نظریه محسوب شده است، استناد به روایاتی است که آن‌ها را مؤید رویکرد خویش دانسته‌اند. از آنجا که عدد این روایات فراوان است و ذکر همه آن‌ها در این مختصر نمی‌گنجد و از سویی مضامین بسیاری از آن‌ها یکسان یا نزدیک به هم است، سعی می‌کنیم آن‌ها را در چند دسته تنظیم کرده و از هر دسته نمونه یا نمونه‌هایی را - اختصاراً بدون ذکر ناقل و مصدر روایت - می‌آوریم.

۳-۶-۱- روایات منع تکلم و تفکر در باب خداوند:

«تکلموا فی خلق الله و لا تتکلموا فی الله فان الکلام فی الله لایزداد صاحبه الا تحیراً». (کلینی، ۹۲/۱) «و من أفکر فی ذات الله تزندق». (همانجا، ۲۲/۸). «ایاکم و التفکر فی الله فانّ التفکر فی الله لا یزید الا تیهاً». (مجلسی، ۲۵۹/۳).

۳-۶-۲- روایات منع توصیف خداوند:

«جَلَّ عما وصفه الواصفون و تعالی مما ینعتُه الناعتون». (کلینی، ۱۳۷/۱) «... اصل معرفة الله توحید. و نظام توحید الله نفی الصفات عنه... فقد جهل الله من استوصفه». (صدوق، ۳۴) «ان الله عظیم رفیع، لا یقدر العباد علی صفته». (همو، ۱۱۵) «الله اکبر من ان یوصف». (کلینی، ۱۱۷/۱) «فلیست له صفة تنال و لاحد یضرب له الامثال». (همو، ۱۳۴/۱)

۳-۶-۳- روایات دل بر ناتوانی عقل و وهم و تحیر آن‌ها از درک صفات خداوند:

«فلا تدرك العقول و اوهامها و لا الفكر و خطرتها و لا الالباب و اذهانها صفته». (صدوق، ۴۵) «کَلَّتِ الاوهام عن تفسیر صفتک و انحسرت العقول عن کنه عظمتک». (مجلسی، ۲۴۳/۹۲) «لا تقع الاوهام له علی صفة و لا تعقد القلوب منه علی کیفیت». (سید رضی، خطبه ۸۵)

۳-۶-۴- روایات دال بر مابینت خالق و مخلوق و نفی تشبیه:

«مباينٌ لجميع ما احدث، في الصفات و ممتنع عن الادراك». (صدوق، ۶۹) «فكلُّ ما في الخلق لا يوجد في خالقه و كل ما يمكن فيه يمتنع من صانعه». (همانجا، ۳۸) «توحيدُهُ تمييزه من خلقه و حكم التمييز بينونة صفهً لا بينونة عَزَلَة». (طبرسی، ۱۹۸/۱)

۳-۶-۵- **روایات دال بر این که خداوند، خود، معطی و مفیض معرفت الله بر قلب انسان است:**
معرفت فصل و افاضه خداست و انسان راهی برای تحصیل و نیل به آن ندارد. «فاعلم رحمك الله انَّ المعرفة من صنع الله عز و جل في القلب... و ليس للعباد فيهما من صنع». (صدوق، ۲۲۶) «قلت... هل جعل في الناس اداة ينالون بها المعرفة؟ قال: فقال: لا». (کلینی، ۱۶۳/۱) «لم يكلف الله العباد المعرفة و لم يجعل لهم اليها سبيلاً». (برقی، ۱۳۷۱، ۱۹۸/۱) «قال امير المؤمنين: اعرفوا الله بالله و الرسول بالرسالة». (کلینی، ۸۵/۱).

باز هم می توان به این پنج دسته افزود و روایاتی را تحت عناوین دیگری به عنوان مؤید دلیل ششم، ذکر کرد. تا اینجا مهم ترین ادله نظریه اشتراک لفظی را گزارش و نقل کردیم. در حد تتبع نگارنده دلایل عمده این نظریه همین مواردی بود که ذکر شد. و سایر مطالب، اگرچه در قالب دلیل، طرح شده باشند، به همین ادله باز می گردند. اکنون به نقد و بررسی ادله ششگانه می پردازیم.

۴- بررسی دلیل اول

دلیل اول بصورت مبسوط (در ۱-۳) مطرح شد. جوهره آن را می توان در چند مطلب تلخیص کرد:
الف: به واسطه عقل هرگز نمی توان ذات خداوند را تعقل و تصور کرد چرا که ذات باری، به ذهن نمی آید.
ب: در هر ادراک عقلی، امر معقول به واسطه صور و مفاهیم ذهنی درک می شوند.
ج: تصورات، مخلوق نفس هستند و در حد مقدورات و توانایی نفس ساخته شده اند.
د: اسناد چنین مفاهیمی به خدا مستلزم تشبیه است. زیرا او را با مخلوقات نفس سنجیده و توصیف کرده ایم. و مخلوق خود را صفت خالق قرار داده ایم.

هـ: در نتیجه، هرگونه معرفت عقلی به خداوند و توصیف او با عقل مردود و ممنوع است.

اکنون مطالب پنجگانه را مورد بررسی قرار می دهیم:

۴-۱- آنچه در مطالب «الف و ب» بیان شد مطلب درستی است. اساساً شناخت عقلی به معنای آنست که مفهومی، از شیء به ذهن می آید، نه وجود خارجی آن. حکیمان ما هم به همین مطلب ملتزم و قائل هستند. صدرالمتألهین شناختی را که طی آن، ذات خداوند به ذهن بیاید، شناخت بالکنه نامیده و تصریح می کند که چنین معرفتی به حق تعالی محال است. او در کتاب مبدأ و معاد در فصلی تحت عنوان «فی أنَّ كنه الواجب تعالی غیر معلوم للبشر»، برهان خود بر این مسأله را چنین تقریر می کند: اگر در علم حصولی، کنه واجب تعالی به ذهن آید، لازم می آید موجود خارجی در عین خارجی بودن ذهنی باشد، و چنین امری محال است.^۱ (ملاصدرا، ۳۳-

(۳۴)

۱- عین عبارت صدر چنین است: «الحاصل ان الواجب تعالی لو تعقل بالکنه. لكان الموجود الخارجي من حيث انه موجود خارجي، موجوداً ذهنياً و هو باطل. و بطلانه يوجب بطلان المقدم و هو المطلوب». (ملاصدرا، ۳۴)

البته در اینجا نکته ایست که باید مورد تأمل بیشتر قرار بگیرد. و شاید بخشی از دلیل اول ناظر به همین نکته باشد. حکیمان ما در باب علم حصولی، نسبت به حقایقی که دارای ماهیت هستند، بر آنند که ماهیت آن‌ها به ذهن می‌آید. آن‌ها چنین علمی را علم به ذات و کنه شیء دانسته‌اند؛ زیرا ماهیت همان ذات، و تمام هویت شیء است. در عین حال بین حکیمان ما در این که خداوند ماهیت ندارد، نزاعی نیست؛ لذا این نحوه از علم حصولی نیز در باب حق تعالی ممنوع و محال است. نتیجه چنین دیدگاهی آنست که هر مفهومی، اگر خداوند با آن توصیف شود، از مفاهیم ماهوی نیست بلکه از معقولات ثانیه خواهد بود. چنین مفاهیمی اگرچه منشأ انتزاع دارند؛ اما مبین ذات شیء نیستند. علاوه بر این که مفاهیم ماهوی مصداق خود را تحدید می‌کنند و به کمک آن‌ها سعی می‌شود تصویری جامع و مانع از شیء حاصل شود؛ اما معقولات ثانی فقط به کمالات و نحوۀ وجود شیء نظر دارند. بنابراین در مطالب «الف و ب» نزاعی نیست.

۴-۲- و اما مطالب «ج و د» پذیرفتنی نیستند. زیرا اگرچه مفاهیم عقلی، مصنوع، و مخلوق نفستند؛^۱ توصیف خداوند با این مفاهیم، تحت شرایطی خاص و با اعمال دقت‌هایی ویژه، منعی ندارد. مفاهیمی مثل صانع و خالق هستی، کمال مطلق، کمال نامتناهی، موجود ازلی و ابدی، وجود و شیء، همه، از مفاهیمی هستند که به واسطه عقل ساخته و پرداخته شده‌اند و اطلاق آن‌ها بر خداوند، عقلاً و نقلاً منعی ندارد. دلیل عقلی این مطلب در بند بعد خواهد آمد. اما در تأیید این که نقلاً توصیف خداوند با چنین مفاهیمی جایز است، می‌توان به روایاتی اشاره کرد که، معرفت صحیح خداوند را معرفتی می‌دانند که او را از حد تشبیه و تعطیل خارج کند.^۲ (کلینی، ۸۲/۱) و نیز روایاتی که دلالت می‌کنند بر این که، راه شناخت صحیح خداوند، اثبات بلا تشبیه است.^۳ لازمه قطعی چنین روایاتی این است که تحصیل چنین معرفتی شأن عقل است. کما این که برخی از اندیشمندان مکتب تفکیک، این نقش را برای عقل پذیرفته و اظهار داشته‌اند: «نصیب العقل فی باب معرفة الله تعالی أن یخرجه عن حد النفی و التشبیه». (مروارید، ۴۲). عن قریب (در ۳-۴) نشان خواهیم داد که اخراج از حد تشبیه و تعطیل و بالتبع، اثبات بلا تشبیه، که متضمن دو قاعده، در معنی‌شناسی اسماء و صفاتند، با معرفت فطری یا شهودی مرتبط نبوده، و فقط در شناخت عقلی خداوند مصداق و معنی دارند. لذا تکیه بر چنین قواعدی در روایات، عیناً تجویز معرفت‌الله به- واسطه عقل است.

۴-۳- و اما در باب «مطلب هـ» که عصاره و نتیجه دلیل اول هم بود، باید گفت، این نتیجه به هیچ وجه مقبول نیست. و نشان خواهیم داد که ادله ششگانه مذکور قدرت اثبات آن را ندارند. علاوه بر این که تالی فاسدهای

۲- البته قاطبه حکیمان ما اعتقاد دارند که تفکر و تعقل، فقط علت معدۀ معقولات و معارف عقلانی است. و در نهایت قائلند علم افاضه از عالم بالاست. مرحوم سبزواری همین مطلب را به زیبایی، چنین به نظم کشیده: «الحق أن فاض من القدسی صور. و انما اعداده من الفکر». (سبزواری، ۲۹۲/۱). به هر حال نگارنده به چنین نظریه‌ای معتقد نیست. و یا دست کم به میان آوردن این مبنا، مانع ادامه بحث و گفتگو خواهد شد.

۳- «سئل ابو جعفر الثانی (ع) أ یجوز ان یقال ان الله شیء؟ قال نعم یخرجه من الحدین، حدّ التعطیل و حدّ التشبیه». (همان) و نیز روایت دیگری مضمون جامع- تری از این مطلب عرضه می‌کند. (صدوق، ۸۱ ح ۳۷)

۴- از امام رضا علیه السلام منقول است: «لنّاس فی التوحید ثلاثة مذاهب نفی و تشبیه و اثبات بلا تشبیه. فمذهب النفی لا یجوز، و مذهب التشبیه لا یجوز لأن الله تبارک و تعالی لا یشبهه شیء». و السبیل فی الطریقة الثالثة اثبات بلا تشبیه». (صدوق، ۱۰۷)

فراوانی به بار می‌آورد که عمده‌ترین آن‌ها، لزوم تعطیل است. تعطیل چه در متون کلامی و چه در زبان روایات، عبارت است از نفی قدرت عقل برای شناخت خداوند و یا نفی اعتبار و حجیت معرفت عقلی نسبت به باری- تعالی.

در مقام پاسخ به اشکال لزوم تعطیل گفته‌اند، نفی معرفت عقلی اکتسابی، هنگامی مستلزم تعطیل است که راه شناخت خداوند، منحصر در همین طریقه باشد؛ اما چنین نیست. معرفت خداوند با انسان مفطور است و در سرشت او نهاده شده است. نفی معرفت اکتسابی مستلزم نفی معرفت فطری و در نتیجه، مستلزم تعطیل نیست. (ملکی میانجی، ۷۰-۷۱)

این پاسخ نیز مقبول نیست. زیرا اگر مقصودتان از تعطیل، همان تعطیل مصطلح در روایات است، تعطیل در روایات معنایی جز این ندارد که گفته شود: عقل هیچ راهی به توصیف و فهم صفات خداوند ندارد و هرگونه فهم عقلی از خداوند محال است. به عبارت دیگر همان تعطیلی که روایات آن را نفی و تقبیح کرده‌اند، تعطیل عقل از شناخت خداوند است. در غیر این صورت باید تعطیل را به حوزه معرفت فطری متعلق دانست که اساساً فرض درستی ندارد. معرفت فطری هرگز تعطیل بردار نیست. اصل معرفت فطری امری عام و همگانی و خارج از حد تعطیل و تشبیه است. کما این که به همین مطلب تصریح کرده اند: «انَّ معرفته تعالی امر فطری بسط خارج عن الحد من حد التعطیل و حد التشبیه» (میانجی، ۷۷). اگر چنین باشد، آنچه مستلزم تعطیل است، همانا نفی معرفت عقلی خداوند است.^۱ در اصطلاح متکلمین نیز تعطیل معنایی جز این نداشته است، که عقل از معرفت ربوبی خلع و عزل شود.

۴-۴- آخرین مطلبی که در نقد (بند ه) از دلیل اول قابل ذکر است، استناد به آیات و روایاتی است که بر اثبات صانع و خالق از طریق صنع و خلق تأکید می‌کنند: «سزیهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق» (فصلت، ۵۳) و آیات بسیار دیگری مثل (غافر، ۶۱ و ۶۴ و ۶۷ و زمر، ۵ و ۶؛ مؤمنون، ۱۴ و غیره) و روایاتی چون: «بصنع الله یستدل علیه و بالعقول تُعتقد معرفته» (مجلسی، ۲۲۸/۴) و نیز «قال [الزندیق] ما الدلیل علی صانع العالم؟ فقال ابو عبدالله (ع): وجود الافاعیل التي دلت علی ان صانعا صنعها...» (همانجا، ۲۹/۳).

و نیز از امام صادق علیه السلام منقول است که: «فبالعقل عرف العباد خالقهم و انهم مخلوقون و انه المدبر لهم و انه الباقي و هم الفانون. و استدلووا بعقولهم علی ما رأوا من خلقه و من سمائه و ارضه و شمسه و قمره و ليله و نهاره و بان له و لهم خالقاً و مدبراً لم یزل و لا یزال^۲». (کلینی، ۲۹/۱).

۱- برخی از محققین علی‌رغم این که اذعان می‌کنند که خروج از حدین بواسطه عقل صورت می‌پذیرد، و بواسطه عقل است که باید به وجود خداوند و نیز به صفات او اذعان و تصدیق گردد، در عین حال می‌گویند، عقل نباید هیچ صورتی عقلی از خداوند ترسیم کند. (برنجکار، ۱۹۷) آشکار است که این دو مطلب با یکدیگر در تعارض و غیرقابل جمعند.
۲- شگفت‌انگیز است که در مقابل صراحت این روایت، برخی می‌گویند: اقامه برهان لمی یا اثبات وجود خداوند محال، حرام و به منزله هدم اسلام است. (میرزا مهدی اصفهانی، تقریرات، ص ۲۸ و ۲۶ و ۴۱. به نقل از ارشای نیا، ۵۵۰). و نیز شگفت‌انگیز است که برخی، روایت بالا و امثال آن را مفید استدلال منطقی برای اذعان و اقرار به وجود خالق و مدبر هستی نمی‌دانند. (ملکی میانجی، ۳۲) دلیل این انکار غریب روشن است. آن‌ها در یافته‌اند که تصدیق، فرع بر تصور است. و تا زمانی که از خالق و صانع تصویری نداشته باشیم استدلالی هم صورت نمی‌گیرد. لذا حتی پذیرش یک استدلال عقلی، نظریه فوق را ویران می‌کند. مرحوم میرزا خود بر این نکته اذعان داشته. او در مقام نفی هر گونه برهان بر وجود حق تعالی می‌نویسد: «... و ایضا القیاس مؤسس علی تصور الرب تعالی و توصیفه بما لم یصف نفسه به». (میرزامهدی، شماره ۱۲۴۱۲، ۵. و میانجی، ۶۴)

۵- بررسی دلیل دوم

دلیل دوم پیش‌تر (در بند ۲-۳) به تفصیل آمد. اما می‌توان حاصل آن را در دو جمله بیان کرد: الف- از آنجا که حق تعالی ذاتاً ظاهر و هویداست، شناخت او بواسطه مفاهیم و تصورات عقلی، تحصیل حاصل است. ب- خداوند نامتناهی است و عقل بواسطه متناهی بودنش قدرت درک نامتناهی را ندارد.

۵-۱- نخست به بررسی مدعای اول می‌پردازیم. اولاً این که ذات حق تعالی برای کسانی در غایت ظهور و هویدایی باشد، قابل انکار نیست. طبعاً چنین کسی به جهت اذعان به وجود خداوند و تصدیق به صفات او محتاج پژوهش‌های عقلی نخواهد بود. مگر آن که مایل باشد خدای مشهود و معلوم فطری خویش را با عقل نیز بسنجد. اما آن کس که واجد این معرفت شهودی نیست، و یا این که معرفت فطری او در کمون و خطا است، و از حد علم بسیط به علم مرکب در نیامده، شناخت خداوند با عقل، نسبت به او نه تنها تحصیل حاصل نخواهد بود؛ بلکه تعقل برای چنین شخصی وظیفه‌ای عقلانی است. چنان که متکلمین ما در بحث «وجوب نظر» می‌گفتند: پس از آن که شخصی دعاوی پیروان ادیان و پیامبران را می‌شنود و از مضرات بی‌دینی و عقوبت اخروی کفر و الحاد، مطلع می‌گردد، به حکم دفع خطر محتمل که وظیفه‌ای عقلانی است، تأمل و واریسی عقلی بر او لازم است. (فاضل مقداد، ۸۳-۸۵)

۵-۲- و اما در مطلب دوم، ادعا می‌شود که عقل متناهی است و حق تعالی نامتناهی. چگونه موجود متناهی می‌تواند نامتناهی را درک کند، این برهان اولاً نقض می‌شود به معرفت فطری. عیناً همین ایراد بر معرفت فطری نیز وارد می‌شود. و بر همین اساس معرفت فطری نیز - که از نظر استدلال‌کننده معرفتی حقیقی است و جای معرفت عقلی را می‌گیرد - امری محال خواهد بود.

از سوی دیگر در این استدلال، به تعبیر منطقی، میان حمل اولی و حمل شایع، و به عبارتی، میان مفهوم و مصداق خلط شده است. مفهوم نامتناهی، خود، از مصادیق نامتناهی نیست تا این که در ذهن متناهی ما ننگد. کما این که می‌توان مفهوم عدم تناهی در اعداد را تصور کرد. خلق چنین مفهومی از سوی نفس و تصور آن هیچ منعی ندارد، زیرا این مفهوم، مفهوم نامتناهی است و نه فردی از مصادیق آن. به همین قیاس مفهوم خدایی که در وجود، و نیز در کمالات، نامتناهی باشد، قابل تصور است و هیچ محذور عقلی ندارد. اما به هر حال اذعان می‌شود که این نوع ادراک، ادراکی مفهومی است و به معنای اکتناه ذات حق تعالی نیست.

۶- بررسی دلیل سوم

ماحصل دلیل سوم این است که صحت و اعتبار علم حصولی عقلی، متکی به احراز مطابقت با واقع است. احراز مطابقت با واقع در معرفت ربوبی، ممکن نیست مگر به طریق مراجعه به معرفت فطری. اگر معرفت فطری در همه انسان‌ها محقق است، و توجه به آن ممکن است، در این صورت معرفتی بی‌واسطه بدست آمده و علم حصولی زائد و بی‌حاصل است. و اگر تذکر به معرفت فطری حاصل نشود، احراز مطابقت علم حصولی، با واقع ممکن نیست و چنین علمی ارزش و اعتبار ندارد. نتیجه این که در هر دو صورت خداشناسی‌ای که محصول تفکر و تعقل منطقی باشد بی‌ثمر و بی‌اعتبار است.

۶۱-۱- این استدلال حقیقتاً مصداق «بر شاخ نشستن و از بن بریدن» است. با همین استدلال نه تنها خداشناسی عقلی بلکه شناخت فطری نیز، فرو می‌ریزد. جای پرسش دارد که، معیار صحت و اعتبار معارف شهودی و فطری - خواه آن‌ها را از نوع علم حضوری بدانیم یا نه - چیست؟ آیا جز این است که تا عقل حجیت و اعتبار فطرت و شهود را تأیید نکند، هر نوع معرفت فطری و شهودی، در حد قطع شخصی و یقین روان‌شناختی تنزل می‌کند و هرگز ارزش علمی پیدا نمی‌کند. آیا اختلافات شدید میان قائلان به معرفت فطری، با ارجاع به خود فطرت، قابل واریسی و تحقیق است؟

۶-۲- دومین نکته‌ای که در پاسخ به استدلال مذکور می‌توان یادآور شد، این است که اگر کسی دچار این توهم باشد که، برای احراز مطابقت دانش بشری با واقع، راهی وجود دارد، و آن راه عبارتست از مراجعه و مواجهه بی‌واسطه به عالم واقع، بسی خیال باطل پرورانه است. چنین امری محال است و جز سوفسطائی مطلق بر آن تفوه نمی‌کند.

آنجا که گفته‌اند معیار صدق و ملاک حجیت علم حصولی مطابقت با واقع است، با اندکی تأمل آشکار است که چنین ملاکی، تنها در مقام ثبوت است. اما در مقام اثبات، در نظام میناگروی معرفتی، برای آزمون مطابقت، راهی جز طی روش‌های منطقی، بازگشت ادله به مقدمات یقینی، و بازگشت مقدمات یقینی به بدیهیات، وجود ندارد.

۷- بررسی دلیل چهارم

در دلیل چهارم گفته شد که پذیرش امکان خداشناسی عقلی، و معرفت حصولی به حق تعالی، بر دو پیش فرض باطل، متکی است: یکی این که اسماء‌الله در مقابل معانی ذهنی، وضع شده‌اند. و دیگر آن که میان آن‌ها و اسماء و صفات مخلوقات، اشتراک لفظی برقرار است. و این دو پیش فرض باطلند. اولاً لفظ، در مقابل شیء خارجی، وضع می‌شود. و نه در مقابل معنای ذهنی. و اگر چنین باشد، معنای مشترکی در کار نیست تا زمینه سخن گفتن از اشتراک معنوی فراهم شود. و اکنون بررسی این دلیل:

۷-۱- نظریه وضع لفظ در مقابل شیء خارجی را می‌توان از مهم‌ترین مبانی زبان‌شناختی مکتب تفکیک دانست. در اهمیت آن بعنوان اساسی‌ترین مبانی خداشناسی و بلکه دین‌شناسی مکتب تفکیک، همین بس که مرحوم آیت‌الله میرزا مهدی اصفهانی در ابواب‌الهدی این نظریه را «باب هدایت در علوم الهی» و «باب‌الابواب در علوم قرآن» دانسته. (میرزا مهدی، ۶۱ و ۱۰۶) و بر آنست که چنین نظریه‌ای مستفاد از روایات است. (همانجا) نفی دلالت اوصاف الهی به هرگونه معنای معقول، و انکار هرگونه معنی برای صفات خداوند و به دنبال آن قول به اشتراک لفظی در صفات خالق و مخلوق، که تا اینجا به آن‌ها اشاره شد، در واقع از لوازم بسیار مهم این نظریه هستند.

قول به این که الفاظ، در مقابل اشیاء خارجی وضع می‌شوند و بر آن‌ها دلالت دارند، اگرچه در بین متفکرین مسلمان - تا آنجا که ما می‌دانیم - توسط میرزا مهدی مطرح شده است^۱، اما در فلسفه زبان، بین مغرب زمینیان مطرح بوده. ویلیام آلتون در دایره‌المعارف فلسفی ویراسته پل ادواردز از آن بنام «تئوری مصداقی معنا» بعنوان یکی از سه نظریه مشهور در باب معنی یاد می‌کند. (برای بسط این نظریه و بیان دو تقریر خام و پخته و نقدهای وارده بر آن (نک: ساجدی، ۳۶-۴۴ و نیز علی زمانی، ۶۵-۶۹).

اولین ایراد این نظریه آنست که بین معنی و مصداق تفکیک نمی‌کند، لذا از توجیه مترادفات ناتوان است. دو تعبیر «نویسنده گلستان» و «نویسنده بوستان» مترادفند و قطعاً دو معنی را القاء می‌کنند؛ اما بی‌شک مصداق واحد دارند. و نیز دو جمله: «حسین کوچک‌تر از علی است» و «علی بزرگ‌تر از حسین است» قطعاً محکی و مصداق واحد دارند؛ اما بر دو معنی دلالت می‌کنند. اگر چنانچه نظریه مذکور مدعی است، این تعابیر فقط به مصداق اشاره داشته باشند، دوگانگی معنایی آن‌ها قابل توجیه نیست.

اشکال دوم، آنست طبق این نظریه، باید برای الفاظی مثل «اگر» و حروف ربط مثل «واو» و... نیز مصداقی خارجی و مابازاء عینی قائل شد، حال آن که چنین نیست. و اشکال سوم آن که الفاظی که مصداق آن‌ها اگرچه ممکن‌الوجود است اما هرگز تحقق پیدا نمی‌کند، مثل: کوه طلا و دریای جیوه، و یا اساساً مصداق خارجی آن‌ها ممتنع‌الوجود است. مثل: مفهوم عدم و امثال آن، طبق این نظریه قابل توجیه نیستند؛ زیرا لازمه این نظریه آنست که هر لفظ، مابازاء خارجی داشته باشد. لذا می‌بینیم که قائلین این نظریه در توجیه و تراشیدن مصداق خارجی و عینی برای لفظ «عدم» به تکلف افتاده‌اند. (ملکی میانجی، ۱۴۱۵، ۵۵)

ایرادهایی که تاکنون ذکر شد به اصل «نظریه مصداقی معنی» مربوط بودند. اما ایراد مهم‌تری به نحوه بکارگیری این نظریه در مکتب تفکیک وارد است. آراء صاحبان این مکتب حاکی از آنست که این نظریه را نه فقط در باب اوصاف خداوند، بلکه بعنوان نظریه‌ای در باب زبان دین بلکه زبان بشر بکار می‌برند. (میرزامهدی، ۶۱) اما به نظر می‌رسد همین که از عرصه صفات و اوصاف خداوند خارج می‌شوند و به عرصه عقاید و احکام و اخلاق و معاد قرآنی وارد می‌شوند، این مبنا فراموش می‌شود و به نظریه اشتراک معنوی و وضع لفظ در مقابل معنی بازگشت می‌کنند؛ زیرا آشکار است که بکارگرفتن آن مبنا در عرصه عقاید و احکام و اخلاق و معاد چه مشکلاتی به بار می‌آورد. کافی است تصور کنیم همه اوامر و نواهی قرآن و همه اخبار و انشاءات آن به صورت مشترک لفظی استعمال می‌شوند. در این صورت است که ارتباط ادراکی ما با همه آن‌ها قطع می‌شود.

۷-۲- و اما این مسأله که اسماء و اوصاف الهی به هیچ معنایی دلالت ندارند و هیچ تصویری را به ذهن منتقل نمی‌کنند، مستلزم «تعطیل» شناخت حق تعالی است که هم عقلاً باطل است و هم در روایات نهی شده است. اگرچه سعی کرده‌اند با اتکاء به «معرفت فطری» به اشکال «تعطیل» پاسخ داده شود. و گفته شده است لزوم تعطیل در علم حصولی به معنای نفی مطلق معرفت انسان به خداوند نیست چرا که انسان از نوعی دیگر از معرفت

۱- البته هم، مرحوم میرزا مهدی اصفهانی و هم آن دسته از شاگردانشان که بر این مبنا اصرار می‌کنند، آن را به ادله روایی مستند کرده‌اند. (میرزا مهدی،

بنام معرفت فطری برخوردار است؛ لذا آنچه انسان را از حد تعطیل خارج می‌کند، معرفت فطری خداوند است. (ملکی میانجی، ۷۰-۷۱)

این پاسخ به نظر نمی‌رسد گره از مشکل بگشاید؛ زیرا اولاً بسیاری از انسان‌ها از آن معرفت فطری مورد ادعا در خود اثر و ثمری نمی‌بینند. ثانیاً بنابر آنچه (در ۳-۴) گذشت، آن تعطیلی که در روایات از آن سخن به میان آمده و مورد نهی قرار گرفته، به معنای تعطیل معرفت حصولی و عقلی به خداوند است و آنچه انسان را از حد تعطیل مصطلح خارج می‌کند، شناخت عقلی خداوند است.^۱

در متون روایی تصریح شده است که خروج از حد تعطیل بواسطه اثبات ذات و صفات خداوند و توصیف او به اوصاف کمالیه صورت می‌گیرد. کما این که محدثین نیز به این نکته اعتراف دارند که «حد التعطیل هو اثبات الوجود و الصفات الکمالیه و الاضافیه له تعالی». (مجلسی، ۱۴۱۳، ۲۶۰/۳)

۷-۳- و آخرین نکته در نقد دلیل چهارم این که، اگر گفته شود، اسماء و صفات الهی به گونه‌ای که گفته شد، مشترک لفظی‌اند و ارزش معرفت‌بخشی و دلالت بر معنا ندارند، به ناچار باید شأن و نقشی دیگر برای اسماء در نظر گرفته شود. این لازمه‌ای است که طراحان نظریه مذکور به آن ملتزمند. آن‌ها پذیرفته‌اند که توصیف خداوند با اسماء و صفاتش تنها به قصد تمجید، تجلیل، تقدیس و تضرع و ندبه به درگاه خداست. لذا برای کسی که پیش از این توصیفات بواسطه فطرت، به معرفت ربوبی راه نیافته باشد، نقشی جز آنچه گفته شد ندارند. (ملکی میانجی، ۷۱-۷۲، ۲۲۴، ۲۴۰).

آشکار است که این دیدگاه چگونه با کاربرد اسماء و صفات الهی در قرآن کریم و روایات، در تقابل است. ما می‌دانیم که بکار بردن اسماء و صفات، حتی برای تقدیس و تمجید و تضرع و ندبه، فرع معناداری آن-هاست، لذا هرگز اسماء، غفار، شافی، ستار و بجای یکدیگر بکار نمی‌روند. و نیز کاربرد، مرید، مدرک، حی و قدیر، بجای یکدیگر، و جز در ساختار معنایی خویش جایز نیست. با این همه معناداری و معرفت‌بخشی اسماء در روایات، مستقلاً - برای دفع چنین توهمات - مورد تأکید قرار گرفته است. از امام رضا علیه‌السلام منقول است که: «... و لیس یحتاج أن یسمی نفسه و لکن اختار لنفسه اسماء لغيره یدعوه بها. لأنه اذا لم یدع باسمه لم یعرف فاؤل ما اختار لنفسه العلی العظیم لأنه اعلی الاشیاء کلها» (کلینی، ۱۱۳/۱) در این روایت علاوه بر تکیه بر معناداری و معرفت‌بخشی اسماء، در تفسیر اسم «العلی» بر اشتراک معنوی تصریح شده است. و نیز در روایتی دیگر از امام رضا علیه‌السلام منقول است: «لأن الله عزَّ وَّجلَّ و تقدس تُدرک معرفته بالصفات و الاسماء... و لکن یدلُّ علی الله عز وَّجل بصفات و یدرک بأسمائه و یستدل علیه بخلقه». (صدوق، ۴۳۷) خواننده منصف می‌پذیرد که این روایات، بر معرفت‌بخشی اسماء دلالتی قاطع داشته، و جای هیچ چون و چرایی را باقی نمی‌گذارند.

۱- مرحوم مجلسی یکی از ناقدین سرسخت نظریه اشتراک لفظی در صفات است. او معتقد است، مسأله بازگرداندن صفات ثبوتیه به سلبیه که در روایات آمده در تقابل با نظریه اشتراک لفظی است. از نظر او نظریه اشتراک لفظی مستلزم تعطیل و از سوی روایات مردود است. (مجلسی، ۱۵۷/۴) مجلسی معتقد است کسانی که گفته‌اند هیچ مفهوم مشترکی بین خداوند و ممکنات وجود ندارد و حتی اشتراک در مفهوم شیئی و وجود و امثال این‌ها را نفی کرده‌اند، به مغالطه‌ی مفهوم و مصداق گرفتار آمده‌اند. (مجلسی، ۲۶۷/۳)

۷-۴- آخرین ملاحظه‌ای که در خصوص دلیل چهارم قابل طرح است، توجه به این نکته است که بر اساس مضامین آیات و روایات، و حتی بر اساس منابع فلسفی و کلامی، معرفت خداوند در سه سطح مطرح شده است: ۱- معرفت فطری بسیط ۲- معرفت شهودی یا رؤیت به قلب ۳- معرفت عقلی یا رؤیت به عقل. به اعتقاد نگارنده آیات و روایات و نیز حکیمان مسلمان بر هر سه قسم صحه می‌گذارند اما تفکیکیان، قسم سوم را منکرند. اکنون تفصیل بحث:

۷-۵- معرفت بسیط آنست که اگرچه شخص، واجد آنست، اما به معرفت خویش آگاه نیست. برخی از آیات قرآن را می‌توان مؤید این معنا دانست. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (الروم، ۳۰/۳۰).^۱

ملاصدرا نیز بر اساس نظریه وجود رابط معتقد است: «شناخت خداوند به نحو بسیط در اصل فطرت هر انسانی مرکوز است»^۲. (صدر، ۱۹۸۱، ۱۱۶/۱)

قائلین به نظریه اشتراک لفظی نیز بر این معنی معترف، بلکه بر آن ابرام و اصرار دارند. علی‌الخصوص با تکیه بر روایات میثاق، اظهار می‌دارند: «فانها [الروایات] صریحة فی أنه تعالی بعد اخذ ما اخذ من العهد و الميثاق، اثبت المعرفة فی قلوبهم و انسی الموقف. فکل مولود یولد علی الفطرة فالمعرفة ثابتة فی قلوبهم حین خروجهم الی الدنیا. فکانوا موحدین بالفطرة و المعرفة البسیطة و لا یعلمون انهم یعرفون. و یحتاجون الی تذکر المذکرین و ارشاد الیهادین»^۳ (ملکی میانجی، ۱۴۸)

چنان که ملاحظه می‌شود در این نوع معرفت نزاعی نیست. حتی نظریه حدوث نفس مع البدن یا حدوث نفس بالبدن، که از آراء حکماست، باعث نشده که چنین معرفتی را انکار کنند.

۷-۶- اما قسم دوم معرفت‌الله، که این نیز مورد وفاق است، معرفت شهودی و رؤیت خداوند به قلب است. نمونه بسیار درخشانی از چنین رؤیتی در آیات (۷ تا ۱۲) سوره نجم آمده است: «و هو بالافق الاعلی، ثم دنی فتدلی، فکان قاب قوسین أو أدنی، فاوحی الی عبده ما أوحی، ما کذَّب الفواد ما رأی، أفتمارونه علی ما یری»^۴. (النجم، ۷-۱۲).

^۱ - آیات میثاق (الاعراف، ۱۷۲) و روایات تفسیری ذیل آنها و نیز آیاتی مثل: «أفی الله شک فاطر السموات و الارض» (ابراهیم، ۹) مؤید این معنی هستند.
^۲ - حکمای اشراقی نیز از این نکته غافل نبوده‌اند. شهرزوری در شجرة الالهیه می‌گوید: «و اثبات الوحداية و ان کان من اهم المطالب و كذلك وجوده الا ان العلم بوجوده یشهد به الفطرة الاصلية و هو مما یکاد یکفی فیہ التنبیه فحسب، كما هودأب الانبیاء، و الرسل و المتألهین من قدما، الحکما» (شهرزوری، ۲۷۳)
^۳ - و نیز میرزا مهدی در آثار مختلف خود بر این معنی تأکید فراوان کرده است. (میرزا مهدی اصفهانی، ۱۳۳-۱۳۴) و نیز تقریرات، ۲۴ و ۲۷ به نقل از ارشادی‌نیا، ۵۵۷-۵۵۹). تکیه اصحاب تفکیک بر تذکر به معرفت فطری و این که این تذکر به چه معنی است و چگونه باید صورت پذیرد، این که آیا انسان خود، در این تذکر چه نقشی دارد، و این که آیا چنین تذکری برای هر انسانی حاصل می‌شود یا نه، از مطالب بسیار مفید آثار آنان است.
^۴ - «درحالی که او در افق اعلی قرار داشت، سپس نزدیک و نزدیک‌تر شد، تا این که فاصله او به اندازه دو کمان یا کمتر بود. در این هنگام خداوند آنچه را می‌بایست، بر بنده‌اش وحی کرد. قلب پیامبر در آنچه مشاهده کرد هرگز دروغ نگفت. آیا با او در آنچه دیده جدال می‌کنید؟ اگرچه برخی مفسرین رؤیت مذکور در آیه را رؤیت جبرئیل بواسطه پیامبر دانسته‌اند؛ اما روایاتی خلاف این را اثبات می‌کنند: از امام رضا علیه‌السلام سؤال شد: «هل رأی رسول الله (ص) به عز و جل؟ فقال نعم بقلبه رأه. أ ما سمعت الله عز و جل یقول، ما کذب الفواد ما رأی، ای لم یره بالبصر و لکن رأه بالفواد» (صدوق، ۱۱۶).

و نیز منقول است که از امیرالمؤمنین پرسش شد، آیا خداوند را به هنگام عبادت دیده‌ای؟ فرمود: «ما كنت اعبد رباً لم أره. قال و كيف رأيته؟ قال و يلک، لا تدرکه العيون فی مشاهده الابصار، و لکن رأته القلوب بحقائق الايمان». (کلینی، ۱۴۰۷، ۹۸/۱)

عارفان، فلاسفه مشاء و فلاسفه صدرایی نیز در این معنی هم رأی هستند، همه اعتقاد دارند که چنین مشاهده-ای و چنین معرفتی، ممکن و معقول، بلکه واقع و محقق است. دانشمندان تفکیکی نیز بر همین معنی اتفاق نظر دارند و برآند که این رؤیت نه تنها در این عالم ممکن است؛ بلکه در موطن و مقام میثاق، که موطن تحقق نفس پیش از تعلق به ابدان بوده است، چنین رؤیتی برای هر انسانی تحقق یافته است.^۱ (میانجی، ۱۴۱۵، ۱۱۹-۱۵۶)

۷-۷- اما قسم سوم از اقسام معرفت‌الله، معرفت به عقل، یا معرفت خداوند بواسطه مفاهیم و معانی عقلی است. به گمان نگارنده از آنجا که نسیان و غفلت از معرفت فطری فراگیر است و تذکر به آن متعذر، و نیز رؤیت به قلب بهره و نصیب نوادر و خواص نوع انسان است، لذا فراگیرترین، کارآمدترین، و سهل‌الوصول‌ترین نوع خداشناسی، شناخت بواسطه عقل است و بی‌دلیل نیست که آیات و روایات فراوانی بر این معنی اصرار دارند. و نمونه‌هایی از آن پیش‌تر (در ۴-۴) نقل شد.

ستیز تفکیکان با این نوع معرفت، به گمان ما، نه تنها مبانی دینی ندارد و متکی به عقل سلیم نیست؛ بلکه متکی بر مبانی و پیش‌فرض‌هایی است که بر آیات و روایات تحمیل می‌شوند. ما در همین مقاله طی ادله پنجگانه‌ای که نقل شد، و در صدد نقد آن‌ها هستیم، همین مبانی و پیش‌فرض‌ها را مورد کاوش قرار داده و داوری را به خوانندگان واگذار می‌کنیم.

۸- بررسی دلیل پنجم

ماحصل دلیل پنجم این بود که آیاتی از قرآن همانند: «سبحانه و تعالی عما یصفون» (الانعام، ۱۰۰). و نظایر آن در آیات دیگر، و نیز با تعبیر: «ما قدر و الله حق قدره». (انعام، ۹۱) و نظایر آن هرگونه توصیف را که مستلزم تصور معنایی در ذهن شود، نهی و تقبیح کرده است.

۸-۱- به گمان ما، این استنباط که این دسته از آیات، هرگونه توصیف خداوند را نهی می‌کنند، تأویلی خیره‌کننده است که به هیچ‌وجه به آیات کریمه مذکور، قابل استناد نیست. برای نشان دادن این مطلب برخی از آن‌ها را به اختصار بررسی می‌کنیم.

تعبیر «سبحان الله عما یصفون» و نظایر آن در قرآن کریم جمعاً شش بار بکار رفته است. و تمام آن‌ها بدون استثنا ناظر به توصیفات و نسبت‌های ناروایی است که مشرکین و کج‌اندیشان، به خداوند نسبت می‌داده‌اند. در

^۱ - خواه معرفت شهودی را مستقل از معرفت فطری بدانیم. یا آن را به فعلیت رسیدن معرفت فطری بدانیم، در هر صورت غیر از معرفت فطری بسیط است.

^۲ - تفکیکان، کماکان هم چون اسلاف خود، تکریم و تعظیم خداوند را جز در تخریب و تخفیف عقل جستجو نمی‌کنند؛ اما نمی‌توان از شهادت و استقلال رأی برخی از نو تفکیکیان راستین چشم پوشید که توانسته‌اند تقریری بسیار معتدل‌تر از این مکتب عرضه کنند. در تعلیقات آخرین طبع از بیان الفرقان، تقابل و تعارض معرفت فطری و معرفت عقلی خداوند، که تفکیکیان نخستین بر آن دامن می‌زدند، از میان برخاسته. در این اثر، درک عقلی و معرفت بواسطه استدلال، نه در تقابل با معرفت فطری، بلکه حتی به عنوان یکی از معانی معرفت فطری، و گاه به عنوان یکی از راه‌های تذکر به معرفت فطری پذیرفته می‌شود. (سیدان، ۸۰ و ۸۷) و البته وفاداران به نخستین قرائت‌های مکتب تفکیک از این تعلیقات خشنود نیستند. (بیابانی، ۵۷۲-۵۷۳)

آیه ۲۲ از انبیاء، سخن پیرامون نسبت دادن شریک به خدا، در آیه ۹۱ مؤمنون، سخن از اسناد شریک و فرزند به خداوند، در آیه ۱۸۰ از صافات و آیه ۸۲ از زخرف، سخن پیرامون نسبت دادن فرزند به حق تعالی، و در آیه ۱۰۰ از انعام، سخن پیرامون آنست که خداوند فرزندان دختر و پسر دارد. و اجنه با او در ربوبیت شریکند. در آیه ۱۵۹ از صافات سخن از نسبت خویشاوندی میان خداوند و جنیان است. اکنون همین مورد اخیر را بعنوان نمونه‌ای از آیات قبل ذکر می‌کنیم: «و جعلوا بینة و بین الجنة نسباً و لقد علمت الجنة، اَهِم لمحضرون. سبحان الله عما یصفون الا عباد الله المخلصین»^۱. (الصافات، ۱۵۸-۱۵۹).

چنان‌که ملاحظه می‌شود فقره فوق و آیات پیش، اطلاق در نفی هرگونه توصیفی ندارند؛ بلکه به نفی توصیفات باطل مذکور می‌پردازند. حتی در آیه‌ای که ذکر شد، توصیف بندگان پاک و پیراسته، مقبول شمرده شده است. لذا می‌توان نتیجه گرفت تفسیر آیات مذکور به این صورت که: «آیات مذکور هرگونه توصیف، تعریف، توضیح و تسمیه را از خداوند نفی می‌کنند» (میانجی، ۲۲۲)، استنباطی موجه نیست؛ بلکه عین تحمیل معنایی بیگانه به آیات قرآن کریم است.

۸-۲- در انتهای دلیل پنجم (بند ۵-۳) به تعبیر «و ما قدروا الله حق قدره» نیز برای نشان دادن بطلان شناخت عقلی خداوند، و نفی توصیف حق تعالی بواسطه مفاهیم عقلی، استناد شد. این تعبیر، جمعاً سه بار در قرآن کریم، تکرار شده. در آیه ۹۱ از انعام ناظر به منکران وحی است. اما در آیه ۶۷ زمر و آیه ۷۴ از سوره حج، ناظر به کسانی است که قدرت خداوند را محدود دانسته‌اند. ماحصل معنای سه موضع مذکور چنین است: کسانی که قدرت خداوند را محدود می‌دانند و یا منکر نزول وحی‌اند، به درستی خداوند را نشناخته‌اند. لذا می‌بینیم که در این آیات نیز از نفی شناخت خداوند بواسطه عقل، و نهی معرفت عقلی نسبت به حق تعالی، نشانی نیست. و ظهور آیات هرگز چنین معنایی را بر نمی‌تابد.

۹- بررسی دلیل ششم

در تقریر دلیل ششم (بند ۶-۳) روایات مربوطه را در پنج طبقه تنظیم کردیم. مدعای قائلین به اشتراک لفظی آنست که روایات مذکور، هرگونه شناخت عقلی و هرگونه توصیف خداوند بواسطه خرد را نفی و نهی می‌کنند. پاسخ ما آنست که اولاً این که همه آن‌ها در چنین معنایی ظهور داشته باشند، محل بحث است. ثانیاً به فرض آن- که چنین ظهوری باشد، باید مضمون این روایات با سایر روایاتی که برخلاف این معنی، ظهور دارند، سنجیده شوند. و در صورت تعارض، جمع‌بندی مناسب، عرضه گردد. ثالثاً عدم وجود معارض عقلی مورد توجه قرار گیرد.

برای بررسی بیشتر مسأله، لازم است به آنچه تاکنون گذشت بازگردیم و یک بار دیگر آن دسته از دستاوردهای مقاله را که تا اینجا فراهم آمد، طی چهار مقدمه مجدداً تنظیم نموده و بر مضمون آن‌ها تأکید کنیم. سپس سعی می‌شود تا از آن‌ها در پاسخگویی به دلیل ششم بهره ببریم.

۱- آنان میان خداوند و جن نسبت خویشاوندی برقرار کردند. درحالی‌که اجنه می‌دانند که (روز قیامت برای محاسبه) نزد خداوند حاضر خواهند شد. منزه است خداوند از توصیفات آنان. مگر بندگان خالص و برگزیده خدا (که خداوند را به گونه‌ای دیگر توصیف می‌کنند).

الف: در پاسخ به ادله اول تا چهارم، که عمدتاً ادله عقلی قائلین به اشتراک لفظی بودند، به تفصیل نشان دادیم که این دیدگاه را، هیچ دلیل عقلی مستحکمی حمایت نمی‌کند.

ب: در بند (۴-۴) بیان شد که اثبات خداوند و اذعان به صفات او، عقلاً و نقلاً، از شئون و کارکردهای عقل نظری دانسته شده است. و این خود، دال بر امکان معرفت، و صحت شناخت عقلی به اسماء و صفات اوست.

ج: در بند (۳-۷) نشان دادیم که براساس روایات، اسماء و صفات خداوند معرفت‌بخشند و عقل، خداوند را با معرفت به اسماء و صفاتش می‌شناسد.

د: در بند (۲-۴ و ۳-۴) بیان شد که، معرفت الهی به نحوی که خارج از حد تشبیه و تعطیل باشد، تنها شأن عقل است. در آنجا بیان شد که خروج از حدین، فقط در معرفت عقلی قابل فرض و معقول است. چرا که در معرفت فطری نه تشبیه رخ می‌دهد و نه تعطیل فرض دارد. لذا تأکید متون دینی بر تحصیل معرفتی که خارج از حدین باشد، به صراحت، دال بر امکان، صحت و بلکه لزوم معرفت عقلی است.

۹-۱- با توجه به مقدمات چهارگانه فوق، اکنون امکان جمع‌بندی روایات مذکور در دلیل ششم، با داده‌های عقل و نقل و فهم و تفسیر صحیح آن‌ها به گونه‌ای که مصون از ناسازگاری و تعارض باشد، فراهم و مهیاست. البته باید اذعان کرد که مقام جمع‌بندی و توجیه، مقامی دشوار است. چه بسا راه‌حل‌های مختلفی که هر یک مقبول و مفید باشند، به اذهان مختلف‌طور کند. نگارنده نیز در حد بضاعت خویش به چند وجه که به ذهن می‌رسد اشاره می‌کند.

۹-۲- اولین وجه جمع آنست که، روایات ناظر به منع تفکر، و ناتوانی عقل در شناخت خداوند، ناظر به تفکر در ذات و اکتنا ذات باشند. اما روایات ناظر به امکان معرفت عقلی، ناظر به صفات، و معرفت بالوجه باشند. دومین وجه جمع این است که دسته‌ای از روایات که مضمونشان، ناتوانی عقل، برای شناخت است، به شناخت شهودی و رؤیت به قلب و معرفت بالمعاینه نظر دارند، که در آن معرفت به خدای حاضر و خدای شاهد، تعلق می‌گیرد. بنابر این مضمون چنین روایاتی آنست که با عقل چنین معرفتی حاصل نمی‌شود. اما آن دسته از روایات که شناخت عقلی را تأیید می‌کنند، به شناخت خدای غایب نظر دارند. روشن است که در معرفت بواسطه مفاهیم، آنچه معلوم بالذات و مشهود بالذات است، همان مفاهیمند، و آنچه معلوم بالعرض و غایب از عقل است، همان ذات الهی است. در روایتی منقول از امام صادق، امام در پاسخ به سائلی که می‌پرسد، طریق توحید چگونه است؟ پاسخ می‌دهند: «...باب البحث ممکن و طلب المخرج موجود: ان معرفة عين الشاهد قبل صفة و معرفة صفة الغائب قبل عینه...» (حرانی، ۳۲۷) این روایت ظهور در تأیید هر دو نوع معرفت دارد. اگرچه این دو نوع معرفت از حیث رتبه و درجه، قابل قیاس نیستند. برای نوادری که به مقام مشاهده و معاینه رسیده‌اند، وجود عینی قبل از توصیفات مفهومی مشهود و هویداست. و برای آنانکه در این مقام نیستند، معرفت به مدد صفات کارساز و مشکل‌گشاست و در هر صورت راه شناخت مسدود نیست و برون شدی (= المخرج)، فراهم است.

^۱ - علامه طباطبائی ذیل همین روایت در حواشی تحف العقول، به خوبی مضمون روایت را تشریح و حدود معرفت عقلی را تبیین می‌کند. (همان، ۳۲۶-)

چنان که در بند (۷-۴ تا ۷-۷) به تفصیل آمد، معرفت الهی در سه سطح: معرفت فطری بسیط، رؤیت به قلب و معرفت عقلی، از نگاه عقل و نقل مقبول و معمول است. کسی که در مقام مشاهده و رؤیت حق تعالی است، به مفاهیم و شناخت عقلی غایبانه وقعی نمی‌نهد. در وصف چنین کسانی است که امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید، نام‌های خداوند برای ایشان توصیف‌گر و معرفت‌آفرین نیست، چنین کسانی از منظر و روزنه اسماء و صفات، به خداوند نمی‌نگرد: «فَأَسْمَاؤُهُ تَعْبِيرٌ» (طبرسی، ۲/۳۹۹). اما آن کس که به چنین مقامی راه نیافته و معرفت فطریش، در حد علم بسیط باقی مانده و در مقام نسیان و فراموشی معرفت فطری است. نه تنها اسماء خدا برای او تعبیر نیست بلکه، تنها از روزنه اسماء به بار تعالی راه می‌برد. و در حق اوست که فرموده‌اند: «و لکن یدل علی الله غز و جل بصفاتہ و یدرک بأسمائہ و یتدل علیہ بخلقه». (صدوق، ۴۳۸). به نظر می‌رسد نه تنها قاطبۀ عوام مردم، بلکه تمامی حکیمان، متکلمین، مفسرین، اهل حدیث، فقها و اصولیون و هرکسی که در طول تاریخ اسلامی عقل را در شناخت خداوند حجت و کارآمد دانسته است، در همین مقام زیسته‌اند.

۹۳-۳- آخرین نکته‌ای که در باب دلیل ششم قابل ذکر است، در خصوص دسته چهارم از روایات است. پیش‌تر (در بند ۳-۶-۴) بعنوان بخشی از دلیل ششم، به دسته‌ای از روایات اشاره شد که در آنها بر مابینت خالق و مخلوق، در وجود، و در صفات، تکیه شده است. اکنون پرسش آنست که اگر چنین مابینتی وجود داشته باشد، چگونه می‌توان بر نظریه‌ای غیر از نظریه اشتراک لفظی میان صفات خالق و مخلوق، مهر تأیید زد؟

به گمان ما این اشکال نیز قابل پاسخگویی است. تبیینی که در روایات از آن سخن رفته است، لزوماً مثبت اشتراک لفظی و نافی اشتراک معنوی نیست. توضیح مطلب این است که، مفهوم تباین حقیقت شرعی (به اصطلاح علم اصول)، نیست که شریعت آن را در معنایی جدید بکار برده باشد. این لفظ خواه به معنای لغوی‌اش بکار رفته باشد، خواه به معنای اصطلاحی منطقی، ملازم با نفی مطلق اشتراک نیست.

لسان کتاب و سنت، همه، حاکی از اشتراک معنوی، به انضمام نفی تشبیه است. اعم از آن که معنای مشترک، مثلاً میان علم خداوند و علم مخلوقات، مفهوم آگاهی باشد، (که دیدگاه مختار نگارنده است) یا آن که معنای مشترک، سلب جهل باشد^۱ (که دیدگاه قائلان به الهیات سلبی است). بر اساس الهیات سلبی نیز همین مقدار که علم خداوند در مقابل جهل و نقیض جهل است و علم مخلوقات نیز نقیض جهل است، خود برترین دلیل بر اشتراک معنوی و نفی تباین کلی است. از روایات ناظر بر اختلاف معنای صفات خداوند و خلق نیز، تا آنجا که نگارنده تفحص کرده است، جز این معنی استنباط نمی‌شود. اگر کسی چنین معنایی را اشتراک لفظی می‌نامد، باید گفت این اصطلاح را در معنای خود، بکار نمی‌برد.

۱- پذیرش اشتراک معنوی در صفات، که با الهیات سلبی نیز سازگار و همخوان است، هم می‌تواند با نظام فکری فیلسوفان سازگار باشد، که قائل به سنخیت و نظریه صدور هستند. و هم با نظام فکری متکلمین همخوان است که قائل به عدم سنخیت و خلق از عدمند. (خلق لا من شیء). زیرا انتزاع مفهوم واحد از حقایق متباین محال نیست. علی‌الخصوص هنگامی که اوصاف حق تعالی را از قبیل معقولات ثانیه بدانیم، لذا پذیرش اشتراک معنوی، ملازم با اثبات سنخیت و ابطال نظریه خلق از عدم نیست.

۱۰- پس از نقد ادله نظریه اشتراک لفظی مایلم به نقد دیگری که بر اصل این نظر وارد است اشاره کنم: چنان که مکرر گفته شد، این نظر، مدعی است عقل هیچ گونه نقش در شناخت خداوند ندارد، و هیچ گونه تصور و ادراکی از حق تعالی نصیبش نمی‌شود. بنابراین طبیعی است که نه تنها از مقام معرفت و کشف، بلکه از مقام داوری و ارزیابی، در باب صحت و سقم ایمان و عقاید دینی خلع و عزل می‌شود. چنین سخنی عیناً سخن همان ایمان‌گرایانی است که تحت تأثیر فلسفه کانت، در مغرب زمین، بر آن شدند که ایمان هیچ گونه پایگاه عقلانی ندارد؛ لذا هیچ مؤمنی حق ندارد از معقول بودن اندیشه‌های خویش سخن بگوید. و اساساً هیچ دینی بر پایگاه عقل بنا نمی‌شود و در ترازوی منطق جایگاهی ندارد. نتیجه طبیعی چنین رویکردی این است که بین عقاید صحیح و باطل و خرافات فرقی نیست و حاکمی برای تشخیص حق از باطل وجود ندارد.

اتکاء و استناد به معرفت فطری بعنوان طریقه‌ای برای خداشناسی، نمی‌تواند قائلان به اشتراک لفظی را از نقد فوق‌رہایی بخشد؛ زیرا معرفت فطری‌ای که خود معقول نیست و به اندیشه در نمی‌آید و اساساً - طبق ادعای قائلین به اشتراک لفظی - از جنس علم، چه حضوری و چه حصولی نیست (میانجی / ۱۱۸-۱۱۷)، چیزی نیست جز امری شخصی. چنین معرفتی با اینکه ممکن است برای هر شخصی اسباب یقینی روانشناختی را فراهم کند و برای او حجت باشد، اما چون امری بین‌الادھانی نیست و معیاری بین‌الادھانی برای سنجش آن وجود ندارد، قابل اعتماد نخواهد بود. شاهد مطلب آنست که اختلاف‌های شدیدی میان شخصیت‌های درجه اول مکتب تفکیک پیرامون بسیاری از مسائل خداشناسی وجود دارد، در عین حال همه مدعی معرفت فطری خداوند هستند. به نظر نمی‌رسد قائلین به نظریه اشتراک لفظی با حفظ اصل نظریه، بتوانند این اشکال را دفع نمایند.

نتایج مقاله

در این مقاله نخست مدعای نظریه اشتراک لفظی، پیرامون معنی‌شناسی صفات خدا مطرح شد. این نظریه بر آن بود که عقل، چه در مقام اثبات وجود خداوند، چه در مقام فهم و معرفت صفات او، نه تنها نقش مفیدی ندارد؛ بلکه مخرب و ویران‌کننده دین و ایمان است.

نخست ادله این نظریه، طی شش فقره تقریر شد. سپس هر یک، جداگانه مورد نقد و بررسی قرار گرفت. در بخش ادله عقلی - دلیل اول تا چهارم - حاصل ارزیابی، این بود که این نظریه، استدلال عقلی تام و تمامی ندارد. در ارزیابی ادله نقلی - دلیل پنجم و ششم - نیز با تکیه بر سه اصل که در نگاه عقل و نقل مسلم هستند، نشان دادیم که ادله نقلی مذکور، مدعای قائلین به اشتراک لفظی را اثبات نمی‌کنند.

اصول سه‌گانه عبارت بودند از: ۱- اثبات خداوند و اذعان و اقرار به صفات او چه از نگاه عقل و چه از نگاه شرع، از شئون عقل شمرده می‌شود. و این خود، دال بر امکان معرفت و شناخت عقلی اسماء و صفات است. ۲- جمع آیات و روایات نشان می‌دهد که اسماء و صفات، معرفت‌بخشند. ۳- در روایات، تحصیل معرفتی که خارج

از حد تشبیه و تعطیل باشد، از شئون عقل شمرده شده و این خود، حاکی از پذیرش و اذعان به اعتبار معرفت عقلی است.

با تکیه بر اصول فوق، روایات مورد استناد در دلیل ششم را، با روایات مقابل آن‌ها سنجیده و جمع‌بندی کردیم. حاصل جمع‌بندی این بود که اگر به روایات مرتبط با چگونگی معرفت‌الله و معنی‌شناسی اسماء، بعنوان یک مجموعه نظر شود، مثبت نظریه اشتراک لفظی نبوده و عقل را از معرفت الهی عزل نمی‌کنند. و در نهایت بر این نکته تأکید شد که عزل عقل از مقام کشف و داوری در قلمرو ایمان و معرفت دینی، به نحوی که در نظریه اشتراک لفظی بیان شد، مستلزم قبول آراء ایمان‌گرایان است، که در جای خود خالی از اشکال نیست.

فهرست منابع

- ۱- ارشادی نیا، محمدرضا، *نقد نظریه تفکیک*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
- ۲- اصفهانی، میرزاهدی، *ابواب الهدی*، تصحیح حسن جمشیدی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵ ش.
- ۳- برقی، احمدبن محمد، المحاسن، تصحیح جلال‌الدین محدث، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
- ۴- برنجکار، رضا، *حکمت و اندیشه دینی*، تهران: انتشارات نبأ، ۱۳۸۳ ش.
- ۵- بیابانی، محمد، *نگاهی به تعلیقات بیان‌الفرقان*، (در معارف و حیاتی)، قم: انتشارات دلیل ما، ۱۳۹۲ ش.
- ۶- حرانی، ابن شعبه، *تحف العقول*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۳ ش.
- ۷- ساجدی، ابوالفضل، *زبان دین و قرآن*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
- ۸- سبزواری، ملاهادی، *شرح غررالفرائد*، تصحیح مسعود طالبی، تهران: نشر ناب، ۱۳۸۰ ش.
- ۹- سیدان، سیدجعفر، *تعلیقات بر بیان‌الفرقان*، (در بیان‌الفرقان)، قم: انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۸ ش.
- ۱۰- شهرزوری، شمس‌الدین، *شجرة الالهیه*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۸۳ ش.
- ۱۱- شهرستانی، الملک و النحل، قاهره، مکتبه الانجلو، بی‌تا.
- ۱۲- صدوق، محمدبن علی بن بابویه، *التوحید*، تصحیح هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ش.
- ۱۳- طبرسی، احمدبن علی، *الاحتجاج علی اهل‌اللاجاج*، تصحیح محمدباقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ ق.
- ۱۴- علی زمانی، امیرعباس، *زبان دین*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۵ ش.
- ۱۵- فاضل مقداد، *اللوامع الالهیه*، تصحیح قاضی طباطبایی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ ق.
- ۱۶- قاضی سعید قمی، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
- ۱۷- قزوینی، شیخ مجتبی، *بیان‌الفرقان*، قم: انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۷ ش.
- ۱۸- کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
- ۱۹- مروارید، میرزا حسنعلی، *تنبیها حول المبدأ و المعاد*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
- ۲۰- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، *الاسفار الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
- ۲۱- همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴ ش.
- ۲۲- همو، *مصباح الهدی*، (در مجموعه رسائل خطی)، آستان قدس، شماره ۱۲۴۱۲.