

نوع مقاله: پژوهشی

این‌همانی خدای دین و واجب‌الوجود بالذات فلسفه

محمدباقر ملکیان / سطح ۴ حوزه علمی قم و استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

mb.malekian@yahoo.com  orcid.org/0009-0006-1860-0858

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۱ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۷

چکیده

در این مقاله قصد آن داریم تا این مسئله را که خدای دین همان واجب‌الوجود بالذات فلسفه است، بررسی کنیم. شاید در گذشته این‌همانی بین خدای دین و واجب‌الذات فلسفه بدیهی به نظر می‌آمد و از این‌رو در آثار فلسفی مسلمانان بعد از تعبیر «واجب‌الوجود» و امثال آن، تعبیر «تعالی» و امثال آن به کار می‌بردند و کسی هم این کار را مورد سؤال قرار نمی‌داد؛ یعنی همه پذیرفته بودند که اصطلاح فلسفی «واجب‌الذات» بیانگر همان خدای دین است و بررسی مسئله این‌همانی خدای دین و واجب‌الوجود بالذات امری زاید شمرده می‌شد؛ ولی امروزه با توجه به ترجمه آثاری از اندیشمندان غربی که بر جدایی مباحث در مورد خدای ادیان از مباحث واجب‌الذات فلسفه پای می‌فشارند، این امر را نیازمند بررسی کرده است. تا این‌همانی خدا و واجب‌الذات روشن نشود، نمی‌توان از دستاوردهای فلسفه پای می‌فشارند، این امر را نیازمند بررسی جهت اثبات مسائل مربوط به خدانشناسی بهره برد و مباحث مهم اعتقادی دینی بدون پشتوانه عقلی فلسفی خواهند شد. مهم‌ترین بخش این مقاله بررسی اوصاف و افعالی است که در متون دینی به خدا نسبت داده شده و شاید شاهدی بر تغایر خدا با واجب‌الوجود فلسفه تلقی شود. روش تحقیق در این مقاله روش کتابخانه‌ای است و با مراجعه به منابع معتبر فلسفی و کلامی، این مسئله مورد بررسی قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: خدای دین، واجب‌الوجود بالذات، اوصاف خدا، اوصاف واجب‌الذات، وصف انحصاری، اوصاف خبری.

در این مقاله قصد بررسی این‌همانی خدای دین با واجب‌الوجود بالذات فلسفه را داریم تا حق داشته باشیم از دستاوردهای فلاسفه درباره واجب بالذات در جهت اثبات بعضی عقاید درباره خدا استفاده کنیم و این کار امری موجه باشد.

از قرون اولیه ظهور اسلام که آثار علمی، فلسفی و ادبی فرهنگی سایر ملل و نحل به زبان عربی ترجمه شد و از آن به عصر ترجمه تعبیر می‌شود، مهم‌ترین چالش، نادرست انگاشتن ترجمه و انتقال آثار غیرمسلمانان به جهان اسلام به‌ویژه ترجمه فلسفه یونانی و انتقالش به داخل جهان اسلام بود. از همان اوان بعضی به تصور اینکه فلسفه با معارف دینی در تعارض است، پرچم مخالفت با فلسفه و حتی تحریم خواندن، تعلیم و مذاکره فلسفه را بلند کردند و این امر در تاریخ فلسفه اسلامی بسیار مشهور و مسلم است. مخالفت بسیاری از متکلمان سنی‌مذهب و نیز مخالفت بعضی محدثان شیعه با فلسفه، گویای همین ادعاست. مخالفان فلسفه معتقد بودند که مسائل مربوط به خداشناسی را باید از منابع درون دینی بررسی کرد.

در مقابل این گرایش، اندیشمندان مسلمانی بودند که به‌شدت از کمک‌گیری از فلسفه در جهت استدلال و تأیید مسائل مربوط به معارف دینی طرفداری می‌کردند. نامه‌کندی (اولین فیلسوف مسلمان) به معتصم بالله عباسی درباره فلسفه و نقش آن در اثبات حقایق از جمله خدا (مرحبا، ۱۹۸۵، ص ۱۳۶-۱۴۰) گواه این ادعاست. این گروه از اندیشمندان نه‌تنها آموزه‌های فلسفی را در تعارض با معارف دین نمی‌دیدند، بلکه فلسفه را سنگری برای دفاع از باورهای دینی قلمداد می‌کردند. از دیدگاه اینان خدای دین همان واجب‌الوجود فلسفه است؛ از این‌رو تعبیر «تعالی» یا «تبارک و تعالی» که به عنوان وصف خدا شناخته می‌شود، در بعضی آثار فلسفی در کنار واجب بالذات و به عنوان وصف او به کار رفته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۴۳؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۱ ج ۴، ص ۲۰ و ۱۲۷؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۳۷) و این نشانگر این‌همانی خدا با واجب بالذات در نظر فلاسفه مسلمان بوده است. بعضی به این «این‌همانی» تصریح کرده‌اند (اسفراینی نیشابوری، ۱۳۸۳، ص ۲۲۹).

در جهان غرب مسیحی نیز تحت تأثیر فلاسفه مسلمان، این‌همانی خدای دین و واجب بالذات فلسفه در آثار الهی‌دانان مسیحی مسلم انگاشته می‌شد، ولی پس از رنسانس، کسانی به خاطر تحولاتی که در همه زمینه‌ها از جمله درباره نگرش به فلسفه‌ورزی پدید آمد، به‌شدت از استفاده از مطالب فلسفی در جهت استدلال یا تأیید مسائل دینی به‌ویژه مسائل مربوط به خدا منع می‌کردند. برای نمونه نویسنده‌ای کتابی با عنوان **آیا خدا باید یونانی باقی بماند؟** (هود، ۱۹۹۰) نگاشته و در آن بحث می‌کند که چرا خدا باوران، خدا را یونانی تصور می‌کنند و به عبارت دیگر چرا خدا باوران خدا را واجب‌الوجود در فلسفه یونان به شمار می‌آورند. یعنی این نویسنده معتقد است که این‌همانی بین خدا و واجب‌الوجود فلسفه درست نیست. کتابی دیگری تحت عنوان **چگونه درباره خدا بیندیشیم؟ راهنمایی برای بی‌دین قرن بیستم** (آدلر، ۱۳۶۴) به فارسی ترجمه شده که نویسنده در این کتاب دلیل می‌آورد تا به خیال

خودش اثبات کند خدای دین چیست و نسبتش با واجب‌الوجود فلسفه چیست. تصور بعضی خداباوران مسیحی و از جمله «ایمان‌گرایان» (Fideists) مثل کرکگور (Kierkegaard) تفکیک ایمان از تعقل و جداسازی امور دینی از تفکر فلسفی است. ایمان‌گرایان در دیدگاهشان چنان پیش رفتند که معتقد شدند نسبت به خدا باید ایمان داشت نه اینکه به نفع باور به خدا استدلال عقلی اقامه کرد! کرکگور در کتابش با عنوان *پی‌نوشت‌های غیرعلمی بر قطعات فلسفی* (۱۹۴۱) بر جهش ایمان (leap of faith) تأکید دارد و معتقد است که ایمان با یقین و اثبات عقلی ضدیت دارد. برای درک صحیحی از دیدگاه ایمان‌گرایان، کتاب‌هایی به فارسی نوشته یا ترجمه شده است؛ از جمله کتاب *عقل و اعتقاد دینی* (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۷۵-۸۲) که به فارسی ترجمه شده و یا کتاب *ایمان‌گروری (نظرات کرکگور، ویتگنشتاین و پلاتینیگا)* (اکبری، ۱۳۸۶، ص ۴۱) و کتاب *دین و باور دینی در اندیشه ویتگنشتاین* (زندیه، ۱۳۸۶، ص ۳۶۴-۳۶۵) و کتاب *عقل و ایمان از دیدگاه سورن کرکگور* (نصرتی و رحیمی غازانی، ۱۳۹۵، ص ۸۱-۸۰ و ۳۵۰-۳۶۰). یکی از اهداف بعضی از ایمان‌گرایان این بود که با جداسازی ایمان از اثبات فلسفی، خدا را از اشکالات فلسفی وارد بر واجب‌الذات فلسفه محفوظ نگاه دارند؛ یعنی اینان قصد صیانت از خداباوری داشتند، ولی به تغایر خدای دین با واجب‌الوجود فلسفه تن دادند.

در جهان اسلام هم بجز مخالفت‌های فراوان با فلسفه‌ورزی که از قرون اولیه وجود داشته و در تاریخ اسلام امری روشن است، در دوران اخیر «مکتب تفکیک» ظهور کرد که آموزه اصلی آن تفکیک بین دین، فلسفه و عرفان است. طبیعتاً اگر این تفکیک را بپذیریم، باید به تغایر بین خدای دین با واجب‌الوجود فلسفه معتقد شویم. درباره دیدگاه طرفداران مکتب تفکیک هم کتب فراوانی در دسترس است؛ از جمله *عارف و صوفی چه می‌گویند؟* (تهرانی، ۱۳۶۹) و کتاب *فلسفه و عرفان از نظر اسلام* (صدرزاده، ۱۳۷۰) و کتاب *مکتب تفکیک* (حکیمی، ۱۳۷۵) که در این کتب تفکیک عقل و دستاوردهای عقلی بشر از آموزه‌های دینی تبیین شده است.

البته در نقد دیدگاه مکتب تفکیک هم کتبی در دسترس است؛ از جمله کتاب *بنیان مرصوص: فلسفه اسلامی از نگاه مکتب تفکیک* (مظفری، ۱۳۸۶) و کتاب *صراط مستقیم: نقد مبانی مکتب تفکیک بر اساس تقریر حجت‌الاسلام والمسلمین سیدان* (وکیلی، ۱۳۸۷).

اگر تسلیم اندیشه تغایر خدای دین و واجب‌الوجود بالذات فلسفی شویم، در مقام اثبات بسیاری از مسائل مربوط به خداشناسی دستمان از ادله فلسفی خالی و ادعاهایمان بدون پشتوانه عقلی می‌شود؛ چراکه در فلسفه روش اثبات مسائل روش عقلی است و کنار گذاشتن فلسفه چیزی جز از دست دادن استدلال عقلی به نفع یک باور نیست و در صورت نداشتن دلیل عقلی فلسفی، به‌راحتی اشخاص بیرون از دین، می‌توانند دعاوی دینی ما را نپذیرند، بلکه پذیرش ما را هم بی‌دلیل و کورکورانه بدانند. مهم‌تر اینکه جهان امروز جهانی است که عقلانیت یکی از مشخصه‌های آن به شمار می‌رود؛ یعنی در جهان امروز هر مکتبی باید از عقلانیت بهره‌بردار تا بتواند خود را در کنار رقابیش عرضه کند. مکتب، بدون پشتوانه عقلانیت جرئت عرضه اندام ندارد و نباید از کسی توقع پذیرش

آموزه‌هایش را داشته باشد. خالی کردن دست اندیشمندان مسلمان از آموزه‌های عقلی و فلسفی به معنای خلع سلاح آنان در جنگ اندیشه‌هاست. دمیدن در شیپور جدایی خدای دین از واجب‌الوجود بالذات فلسفه کمک مهمی است به کسانی که قصد کنار زدن آموزه‌های دینی را از اذهان افراد مدعی عقلانیت دارند. پس ما به شدت به این‌همانی خدای دین با واجب‌الوجود فلسفه نیاز داریم.

مسئله اصلی این مقاله بیان این‌همانی خدای دین و واجب بالذات فلسفه است. پرسش‌های فرعی این مقاله نیز عبارت خواهند بود از: اوصاف خدا در متون دینی کدام‌اند؟ اوصاف اختصاصی خدا کدام‌اند؟ اوصاف اختصاصی واجب بالذات در فلسفه چیست؟ سخن ائمه معصوم درباره بعضی از اوصاف که ظاهراً با مقام الهی ناسازگارند، چیست؟ راه‌حل تعارض ظاهری بین بعضی از اوصاف خدا با واجب‌الوجود از دیدگاه حکمت متعالیه چیست؟

پیش از ورود به بحث اصلی مقاله این نکته را متذکر می‌شویم که برای رعایت اختصار در هر بخش از مقاله، به ذکر چند مثال بسنده کرده‌ایم و ادعای استقصای تام را نداریم.

۱. اوصاف خدا در متون دینی

قبل از هر مطلبی تذکر دو نکته لازم است و آن اینک:

الف) مراد ما از «خدای دین» خدای دین اسلام آن هم با خوانش شیعی است؛ چراکه ما با خدای مورد قبول متدینین به ادیان تحریف‌شده کاری نداریم و معتقدیم که بعضی سخنان قائلان به تعایر خدا با واجب‌الوجود فلسفه درباره خدای این ادیان صادق است. ما به این‌همانی خدای دین اسلام با واجب‌الوجود فلسفه باور داریم و درصدد اثباتش هستیم؛

ب) در سراسر مقاله برای رعایت اختصار به جای «خدای دین اسلام» به «خدای دین» یا «خدا» اکتفا می‌کنیم و نیز به جای «واجب‌الوجود بالذات فلسفه»، عبارت «واجب‌الوجود» یا «واجب بالذات» را به کار می‌بریم.

در متون دینی، یعنی قرآن و روایات صحیح برای خدا اسامی و اوصافی ذکر شده است. برای استقصای همه اسامی خدا، اندیشمندان مسلمان کتاب‌هایی تحت همین عنوان نوشته و به توضیح آن اسما پرداخته‌اند.

تنها در قرآن، اوصاف و اسامی بسیاری برای خدا ذکر شده که بعضی از آنها بسیط‌اند از قبیل: الرحمان، الرحیم، الاول، الآخر، الظاهر، الباطن، المؤمن، المهیمن، العزیز، الجبار، الاعلی، الاکرم، الباری، الباسط و... و بعضی دیگر مرکب‌اند از قبیل: احکم الحاکمین، ارحم الراحمین، اسرع الحاسبین، اله الناس، اهل التقوی، اهل المغفره و... هرچند در عموم کتب تألیف‌شده درباره اسما و صفات خدا، سعی شده فقط ۹۹ اسم آورده شود نه بیشتر؛ چراکه حدیثی از رسول‌الله به این مضمون نقل شده که اگر کسی ۹۹ اسم برای خدا را احصا کند، بهشت برایش واجب می‌شود. این حدیث در کتب اهل سنت که بسیار شهرت دارد و در بعضی کتب شیعه هم هست از جمله طبرسی (متوفای ۵۴۸ق) در تفسیر مجمع‌البیان (طبرسی، ۱۳۷۳ق، ج ۴، ص ۵۰۳) ذیل آیه ۱۸۰ سوره «اعراف» این حدیث را آورده است.

گفتنی است که بعضی از این اسما و اوصاف به صورتی که در کتب با عنوانی مثل اسماء‌الله‌الحسنی آورده شده،

در متون دینی وجود ندارد. برای مثال در قرآن آمده که «انتقمنا منهم» یعنی از آنان انتقام گرفتیم. صاحبان این کتب، وصف «المنتقم» را از این آیه استنباط کرده‌اند و آن را یکی از اسماء‌الله معرفی کرده‌اند. ما برای تأمین هدفمان از نگارش مقاله حاضر، نیازمند ارائه اوصاف اختصاصی خدا هستیم. باید از راهی به این اوصاف برسیم؛ چراکه اگر اوصاف اختصاصی خدا با اوصاف اختصاصی واجب‌الوجود بالذات یکی بودند، این‌همانی موردنظر ما ثابت می‌شود.

۱-۱. اوصاف اختصاصی خدا

صفت اختصاصی یعنی صفتی که در غیرموصوف خود در جایی دیگر مصداق ندارد. به عبارت دیگر صفت اختصاصی کلی است که فقط یک مصداق دارد. اگر صفتی اختصاصی بود فقط در موصوف خودش تحقق دارد و در موصوف دیگری تحقق ندارد. از کجا می‌توان صفت اختصاصی خدا را در متون دینی کشف کرد؟

از آنجاکه قرآن به زبان عربی نازل شده، برای کشف اوصاف اختصاصی خدا در قرآن باید به سراغ ادبیات عربی برویم و بررسی کنیم که در زبان عربی چگونه یک وصف اختصاصی را بیان می‌کنند.

الف) کاربرد ادات حصر: در کتب مفصل ادبیات عرب و نیز در غیرکتب ادبی حداقل ۱۴ روش برای بیان انحصار و حصر بیان کرده‌اند (سیوطی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۶۵۰-۶۵۴)، ولی در قرآن فقط از بعضی از این روش‌ها استفاده شده است؛ مثلاً:

۱. به کار بردن ادات حصر یعنی «انما»، برای مثال در آیه‌ای آمده «إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ» (ملک: ۲۶) یعنی علم فقط نزد خداست؛

۲. به‌کارگیری ضمیر فصل مثل «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ» (لقمان: ۲۶) یعنی فقط الله غنی است؛

۳. به‌کارگیری ادات نفی و حصر در کنار هم مثل «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (صافات: ۳۵) یعنی فقط الله معبود است؛

۴. معرفه بودن هر دوی مبتدا و خبر مثل «وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (بقره: ۱۳۷)؛ یعنی فقط الله سمیع و علیم است؛

۵. تقدیم ما حقه التأخیر؛ یعنی چیزی که باید بر طبق ضوابط ادبی مؤخر ذکر شود، مقدم داشته شود مثل «بَلِ

اللَّهِ فَاعْبُدْ» (زمر: ۶۶)؛ یعنی فقط الله را عبادت کن؛

ب) گاهی از کنار هم قرار دادن چند آیه به وصفی اختصاصی می‌رسیم؛ مثلاً درباره صفت غنای خدا در جایی

آمده: «إِنَّ اللَّهَ لَعَنَى عَنِ الْعَالَمِينَ» (عنکبوت: ۶)؛ یعنی به‌راستی که الله از عالمیان بی‌نیاز است. و عالمین در فرهنگ

قرآنی یعنی همه مخلوقات خدا. در آیه‌ای دیگر می‌خوانیم: «وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ» (محمد: ۳۸)؛ یعنی الله بی‌نیاز

است و شما فقیرید. از کنار هم گذاشتن این دو گونه آیه به این نتیجه می‌رسیم که خدا غنی مطلق است و مخلوقات

فقیرند. او به هیچ چیز نیاز ندارد، بلکه همه به او محتاج‌اند. همین روش را درباره علم مطلق خدا می‌توان به کار

گرفت. با کنار هم گذاشتن آیاتی که خدا را عالم به همه چیز معرفی می‌کند، مثل آیات بقره: ۲۹ و ۲۳۱؛ اسراء: ۲۵؛

انبیاء: ۸۱؛ اعراف: ۸۹؛ طه: ۹۸ و آیاتی که انسان‌ها را فاقد علم معرفی کرده، مثل آیات آل عمران: ۶۶؛ نحل: ۷۴؛

نور: ۱ به این نتیجه می‌رسیم که عالم مطلق خداست. به همین گونه اختصاصی بودن بعضی دیگر از صفات خدا معلوم می‌شود.

می‌توان از بین اوصاف متعدد خدا، حداقل اوصافی مثل مبدأ هستی‌دهنده به همه ماسوی‌الله، غنای مطلق، علم مطلق و قدرت مطلق را به عنوان وصف اختصاصی الله بدانیم. در قرآن می‌خوانیم: «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (انعام: ۱۰۲)؛ یعنی همه‌چیز را خدا خلق کرده است. همچنین در قرآن آمده که: «إِنَّ اللَّهَ لَعَلِيَّ عَنِّ الْعَالَمِينَ» (عنکبوت: ۶)؛ یعنی به‌راستی که الله از عالمیان بی‌نیاز است. نیز در قرآن آمده «وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (نساء: ۱۷۶)؛ یعنی «و خدا به هر چیزی علم دارد». یا «إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره: ۲۰)؛ یعنی به‌راستی خدا بر هر چیزی تواناست.

اگر حتی یک وصف را بیابیم که هم در آموزه‌های دین و صف اختصاصی خدا معرفی شده باشد و هم در فلسفه، وصف انحصاری واجب‌الوجود بالذات، همین یک صفت کافی است که اثبات کند که بین خدای دین و واجب بالذات فلسفه، این‌همانی برقرار است. حال باید دید در فلسفه چه وصف یا اوصافی از اوصاف اختصاصی و انحصاری واجب بالذات معرفی شده‌اند.

۲. اوصاف اختصاصی واجب‌الوجود بالذات

در کتب فلسفی برای واجب بالذات اوصافی گفته شده که تعدادشان کم نیست، ولی ما از بین این اوصاف چندتا را گزینش کرده‌ایم که اولاً از اوصاف اختصاصی واجب‌الوجود بالذات‌اند و هم با اوصاف اختصاصی خدا که کمی قبل یادآور شدیم، قابل تطبیق‌اند.

الف) واجب‌الوجود بالذات مبدأ همه موجودات ممکن است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۶۴). این خصوصیت اختصاصی واجب‌الوجود بالذات است. دلیل این خصوصیت آن است که چون فلاسفه مناط احتیاج به علت را «امکان ذاتی» می‌دانند، یعنی معتقدند که هر ممکن بالذاتی برای موجود شدن به علتی نیازمند است و از سویی تسلسل و دور در علل را هم محال می‌دانند، پس بر این باور شده‌اند که سلسله علل و معالیل باید به واجب بالذات منتهی شود. از همین جا مبدأ بودن واجب برای همه ممکنات استنتاج شده است. این خصوصیت واجب‌الوجود بالذات بر وصف خالقیت مطلق خدا نسبت به همه اشیا منطبق و با آن یکی است؛

ب) واجب بالذات غنی مطلق است؛ یعنی واجب‌الوجود بالذات نه در اصل وجودش، نه در هیچ وصف کمالاتی و نه در هیچ فعلش محتاج به غیر خودش نیست (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲۲-۱۲۳؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۲۴۵)؛ چراکه غیر واجب بالذات همه ممکنات‌اند که در اصل وجودشان و در کمالاتشان محتاج و وابسته به واجب بالذات‌اند. ممکنات هرچه دارند از واجب بالذات دریافت کرده‌اند؛ پس چگونه می‌توانند نیازی از واجب بالذات را برآورده کنند؟ در بالا غنای مطلق خدا را از آموزه‌های دینی بیان کردیم. پس این صفت هم درباره خدا ادعا شده و هم درباره واجب‌الوجود؛

ج) واجب‌الوجود علم مطلق دارد؛ زیرا موجودات به ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود تقسیم می‌شوند. خارج از این دو قسم موجودی در جهان نیست. واجب‌الوجود بالذات هم به خودش علم دارد و در همه کتب فلسفی این علم مورد پذیرش است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۵۰-۱۵۲؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۱۸۸-۱۸۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۷۴-۱۷۵) و هم به همه موجودات ماسوای خودش علم دارد (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۹۷؛ شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۳۸۲-۳۸۳؛ میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۳۵۴-۳۵۵). این خصوصیت واجب بالذات همان است که در اوصاف خدا هم گفتیم که خدا عالم به همه چیز است؛

د) واجب بالذات قدرت مطلق دارد؛ بعضی فلاسفه این خصوصیت را تحت عنوان «عمومیت قدرت واجب تعالی» مطرح می‌کنند. مرادشان هم این است که هیچ امر ممکن از دایره قدرت واجب بیرون نیست. بر این ادعا هم استدلال عقلی اقامه می‌کنند (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۷۶-۱۹۶).

۳. بررسی نشوואند ظاهری بر تغایر واجب‌الوجود بالذات با خدای دین

تا بدینجا معلوم شد که پس از بررسی صفات واجب بالذات و نیز اوصاف خدا و رسیدن به صفاتی که در فلسفه از اوصاف اختصاصی و انحصاری واجب بالذات شمرده شده‌اند و در متون دینی از اوصاف انحصاری خدا هستند، می‌توان ادعای این‌همانی بین خدا و واجب بالذات را پذیرفت.

ولی ممکن است کسی با استناد به بعضی از متون دینی، اموری را به خدا نسبت دهد که براساس آنها دیگر نتوان مدعی شد که خدای دین همان واجب‌الوجود فلسفه است؛ چراکه آن امور حتماً از واجب‌الوجود بالذات نفی می‌شوند. در این بخش از مقاله به صورت بسیار اجمالی و مختصر به اوصافی اشاره می‌کنیم که در فلسفه از واجب‌الوجود بالذات نفی می‌شود.

الف) انتساب اعضای بدن به خدا

هم در آیات قرآنی و هم در بعضی روایات برای خدا بعضی از اعضا بدنی ذکر شده است. مثلاً «ید» یعنی دست در مثل آیه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِ» (فج: ۱۰)، «عین» یعنی چشم در مثل آیه «لِئْتَصَعَ عَلَى عَيْنِي» (طه: ۳۹) و یا «وجه» یعنی صورت در آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸). توجه دارید اعضایی که در متون دینی برای خدا گفته شده، محدود به همین سه نیست، ولی برای هدف این مقاله نیازی به استقصای کامل همه آنها نیست. این امور جسمی در متون دینی به حدی فراوان است که بعضی به «تجسیم خدا» یعنی جسم‌داری خدا معتقد شده‌اند و نحله «مجسمه» را تشکیل داده‌اند؛ هرچند عموم فرق اسلامی تجسیم را کفر و مجسمه را گروهی خارج از اسلام می‌شمارند.

ب) انتساب افعال مستلزم جسم‌داری به خدا

گاهی در متون دینی افعالی به خدا نسبت داده شده که آنها هم مستلزم جسم‌داری خداست مثل آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵)؛ یعنی خدا بر تخت استقرار پیدا کرد و یا آیه «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲)

یعنی پروردگارت آمد. در این دسته هم به ذکر دو نمونه بسنده کردیم، وگرنه در کتب کلامی موارد بیشتری از این دست را مطرح کرده‌اند. حال آنکه در فلسفه به‌شدت نفی جسم و جسمانی از واجب‌الوجود بالذات شده است (ابن کمونه، ۱۴۰۳ق، ص ۵۴۳-۵۴۴؛ میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۲۶۹-۲۷۰).

ج) انتساب حالات انفعالی به خدا

در آیات و روایاتی حالات انفعالی به خدا نسبت داده شده است مثل غضب در چندین آیه از جمله در سوره مجادله، آیه ۱۴ می‌خوانیم: «غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ»؛ یعنی خدا نسبت به آنها خشم گرفت و یا خشنودی در چندین آیه از جمله در آیه ۱۸ سوره فتح که می‌فرماید: «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ» یعنی خدا از مؤمنان خشنود شد، درحالی که فلاسفه واجب بالذات را مبرای از امور انفعالی می‌دانند (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۸۵؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۲).

گفتنی است که آنچه را که ما تحت موارد الف، ب و ج آوردیم، در عموم کتب کلامی تحت عنوان مشهور «صفات خبری» جمع‌آوری شده و درباره‌اش بحث کرده‌اند. مراد از صفات خبری، صفاتی‌اند که قرآن و وحی الهی آنها را برای خدای سبحان اثبات می‌کند (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۱۸) و شیعه امامیه این صفات را تأویلی مقبول می‌کند (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۷۹)؛ یعنی شیعیان امامیه (دوازده امامی) این صفات را تأویل برده و بر معنایی غیر از معنای ظاهری‌اش حمل کرده‌اند و با این کار خواسته‌اند که خدا متصف به وصفی مغایر با شأن خدایی‌اش نشود.

این صفات در همه کتاب‌های کلامی مورد بررسی قرار گرفته‌اند؛ از جمله *آمدی* (متوفای ۶۳۲ق) از علمای مشهور اهل سنت در کتاب مفصل *ابکار الافکار فی اصول الدین* (۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۴۰-۴۷۲) شمار فراوانی از این اوصاف را مورد بحث تفصیلی قرار داده است. از معاصران *آیت‌الله سبحانی* نیز بحث نسبتاً تفصیلی در مورد صفات خبری آورده‌اند (سبحانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۴۳-۳۶۵؛ همو، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۹۵-۱۱۴). گاهی این اوصاف را تحت عنوان «صفات سمعی» مطرح می‌کنند و آنها را در بعضی کتب کلامی با همین عنوان مورد بحث تفصیلی قرار می‌دهند؛ از جمله جوینی (متوفای ۴۷۸ق) از متکلمان مشهور اهل سنت در کتاب *الارشاد الی قواطع الأدله فی اول الاعتقاد* (جوینی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۷-۷۰) از صفات سمعی بحث کرده است. صفات سمعی را صفاتی دانسته‌اند که اگر بر معنایی شایسته واجب‌الوجود حمل شوند، عقل آنها را محال نمی‌داند، ولی فکر انسان به‌تنهایی بدان‌ها نمی‌رسد و به خاطر تصدیق به آنچه شرع مقرر کرده، باید بدان‌ها معتقد باشیم مثل کلام و بصر (عبده، ۲۰۰۵، ص ۴۱) و به تعبیر دیگر، طریق اثبات صفات سمعی کتاب و سنت است (بیهقی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۱). درباره صفات خبری یا سمعی مباحث مهمی درباره معنا و کیفیت اطلاق آنها بر خدا مطرح است که ریشه بسیاری از اختلافات بین فرق مختلف کلامی در همین مباحث نهفته است.

(د) انتساب امور مستلزم تغییر به خدا

گاهی در متون دینی اموری به خدا نسبت داده شده که مستلزم تغییر در خدا هستند. مثلاً زمان برای فعل خدا ذکر شده است. در آیه ۶۶ سوره انفال می‌خوانیم: «الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا»؛ یعنی حالا خدا از [تکلیف] شما کاست و دانست که در شما ضعف هست و یا در بعضی روایات مشیت خدا امری حادث معرفی شده است. «المشیة محدثة» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۱۱، ح ۷؛ صدوق، ۱۳۵۷، ص ۱۴۷، ح ۱) حال آنکه زمان داشتن و نیز حدوث، مستلزم تغییرند.

یکی از امور مهمی که جزو اعتقادات ضروری شیعه است و شائبه تغییر در خدا را دارد بدهاء است. بدهاء این است که برای شخص در امری نظری جدید پدید آید. مثل اینکه شخص جهل به مصلحت داشته و به همین دلیل نسبت به امری نظری داشته، ولی بعداً با تبدیل جهلش به علم نظرش عوض شده است. از معصومان علیهم‌السلام نقل است که «ما عبد الله بشيء مثل البدهاء» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۴۶، باب البدهاء، ح ۱)؛ یعنی خدا به چیزی مثل بدهاء عبادت نشده است. مشکل بدهاء آن است که مستلزم تغییر در خداست؛ درحالی که در فلسفه هرگونه تغییری از واجب بالذات نفی شده است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۱۷؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۵۴).

(هـ.) انتساب امور مستلزم نقص به خدا

گاهی در متون دینی اموری به خدا نسبت داده شده که مستلزم نقص‌اند؛ مثلاً مسخره کردن در آیه «سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ» (توبه: ۷۹) یعنی خدا آنان را مسخره کرد و یا مکر و خدعه کردن در آیاتی مثل آیه «وَمَكْرُوا مَكَرَ اللَّهِ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (آل عمران: ۵۴) یعنی خدا مکر کرد و او بهترین مکرکننده است و یا آیه «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ» (نساء: ۱۴۲)؛ یعنی منافقان به خدا خدعه می‌زنند و او هم به آنان خدعه می‌زند.

ظاهراً امور یادشده دلالتی بر نقص دارند، زیرا مستلزم عجز و ناتوانی فاعل از رویارویی و مقابله جوانمردانه‌اند. طبق آیه «أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ» (بقره: ۶۷) حضرت موسی علیه‌السلام مسخره کردن را ناشی از جهل دانسته است و جهل نقصی برای خداست. شاید مهم‌تر از چند امر یادشده‌ای که مستلزم نقص در خدا هستند، «تردید» باشد که در بعضی روایات به خدا نسبت داده شده است. «ما تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدُّدِي فِي مَوْتِ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ إِنِّي لِأَجِبُ لِقَاءَهُ وَ يَكْرَهُ الْمَوْتَ فَأَصْرِفُهُ عَنْهُ...» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۲۴۶)؛ یعنی من در کاری که خودم فاعلش باشم، تردید نکردم؛ مانند تردیدی که در مرگ بنده مؤمن خود دارم چون من دیدارش را دوست دارم ولی او از مرگ بدش می‌آید (گفتمنی است که این حدیث در منابع شیعی بالغ بر چهل مرتبه، با مضامینی تقریباً یکسان، تکرار شده است. علامه مجلسی مدعی شده که این حدیث از طرق عامه هم نقل شده است) (مجلسی، ۱۴۱۳ق، ج ۶۴، ص ۱۵۵).

موارد یادشده بر حسب ظاهر بر نوعی نقص در خدا دلالت دارند، درحالی که در فلسفه واجب‌الوجود بالذات کامل مطلق و مبرای از هر نقصی شمرده می‌شود. گاهی از این بی‌نقصی واجب‌الوجود تعبیر به «تام بودن واجب» می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۸۰؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۳ و ۳۲۹؛ صدرالمآلهین، بی‌تا، ص ۱۷۵).

۴. سخن ائمه اطهار علیهم‌السلام در تأویل شواهد ظاهری بر تغایر خدا با واجب بالذات

با مراجعه به سخنان ائمه اطهار علیهم‌السلام که مفسر و مبین آموزه‌های دینی هستند، می‌توان بعضی از اوصاف و خصوصیات را که در متون دینی به خدا نسبت داده شده و در ظاهر با بعضی از اوصاف واجب بالذات فلسفه تعارض ظاهری دارد، به نحوی برطرف کرد.

در کتب روایی شیعه ابوابی از روایات آمده که در آنها ائمه معصومان علیهم‌السلام اموری را که ظاهرشان با مقام والای خدا تناسبی ندارند، توجیه کرده‌اند و آنها را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که هیچ تغییر یا نقصی در خدا لازم نیاید. برای نمونه صدوق در کتاب *التوحید* (ص ۱۰۷-۲۶۵) ابواب ۸، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۸ و ۳۶ را به روایات مشتمل بر تفسیر و تأویل اموری مثل رویت خدا، وجه‌الله، ساق، نور بودن خدا، نسیان، یمین، مجیی، مسخره و استهزا و مکر و خدعه، جنب، حجزه، عین و لسان، رضایت و سخط و بالاخره نفی مکان، زمان، سکون، حرکت، نزول، صعود و انتقال از خدا اختصاص داده است. ما هم در اینجا با استفاده از همین منبع مهم روایی معنای تأویلی بعضی از امور جسمانی یا مستلزم جسم بودن خدا را ارائه می‌کنیم.

۱-۴. وجه انتساب اعضای بدنی به خدا

ائمه معصومان علیهم‌السلام در مقام تبیین انتساب اعضای بدن به خدا، گاهی:

(الف) آن اعضا را تأویل کرده‌اند؛ مثلاً دست را به قدرت تأویل کرده‌اند (صدوق، ۱۳۵۷، ص ۱۵۴، باب ۱۳، ح ۲۰) و صریحاً بیان کرده‌اند که «بید» درباره خدا به معنای همین عضو بدنی نیست. در روایتی چنین نقل شده که: «قال سمعته یقول (بَلْ یَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ)، فقلت له یدان هکذا و أشرت بیدی الی یده. فقال: لا لو کان هکذا لکان مخلوقاً» (همان، ص ۱۶۸، باب ۲۵، ح ۲)؛ یعنی اگر مراد از دست همین عضو جسمانی در بدن ما باشد، که مخلوق خداست. در مورد بعضی دیگر از اعضا هم تأویلاتی در سخنان معصومان علیهم‌السلام آمده است که برای دوری از تطویل، از ذکر آنها پرهیز می‌کنیم. به همان ابوابی که در بالا از کتاب *التوحید صدوق* گفتیم، مراجعه شود؛

(ب) گاهی در مقام توجیه انتساب اعضا بدن به خدا گفته شده: خدا بندگانی دارد که آنها را دست، چشم، گوش و زبان خود می‌داند (صدوق، ۱۳۵۷، ص ۱۶۷، باب ۲۴، ح ۱) یعنی آن اعضا، خود بندگان و اولیای الهی‌اند نه اینکه خدا این‌گونه اعضا را داشته باشد. مثلاً در روایاتی امیرالمؤمنین خود را قلب خدا یا جنب خدا معرفی کرده‌اند (همان، ص ۱۶۴-۱۶۵، باب ۲۲، ح ۲).

شارحان حدیث در این‌باره که اولیای الهی قلب، چشم و گوش خدا باشند تفاسیری کرده‌اند؛ از جمله صدوق (۱۳۵۷، ص ۱۶۴، باب ۲۲) می‌گوید: معنای اینکه اوصیای الهی «عین‌الله» اند، آن است که آنها حافظ دین خدایند؛ معنای «یدالله» بودنشان هم آن است که بسط ید و اختیار تام در رحمت و بخشش بندگان خدا دارند. قاضی سعید قمی هم درباره اینکه حضرت علی علیه‌السلام خود را قلب خدا معرفی می‌کند، احتمالاتی داده از جمله اینکه همان‌گونه که قلب در انسان، محل سلطنت سلطان بدن (یعنی نفس) است، آن حضرت نیز محل سلطنت خدای متعال و عرش او

هستند؛ یعنی همه حرکات و تدبیر امور در عالم از سوی ایشان انجام می‌پذیرد و همان‌گونه که قلب انسان، واسطه رساندن آثار نفس بر اعضای بدن است، حضرت هم واسطه فیض الهی به مردم‌اند؛ یعنی فیض حق اولاً به ایشان می‌رسد، پس ایشان آن را حفظ می‌کند و به مردم می‌رساند (قمی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷۰۵-۷۰۷).

یکی دیگر از اعضای بدن که به خدا نسبت داده شده «وجه»، یعنی صورت است. در آیه (بقره: ۱۱۵) می‌خوانیم «فَأَيْنَمَا تُولُوْنَ فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»؛ یعنی به هر کجا روی برگردانید، آنجا صورت خداست. وجه هم گاهی به معنای دین دانسته شده و گاهی به انبیا و اوصیا تفسیر شده است. بعضی در توجیه این دو تفسیر چنین گفته‌اند: چون هم دین الهی است که مخلوقات با آن به خدا متوجه می‌شوند و هم انبیا و اوصیا، از آن جهت که اعمال و حرکات انبیا و اولیا، خلاق را به سوی خدا متوجه می‌کند، پس می‌توان مراد از وجه خدا را دین یا انبیا دانست (قمی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۲۳-۵۲۴).

۲-۴. وجه انتساب افعال مستلزم جسم داشتن به خدا

گفتیم که در بعضی متون دینی افعالی مثل مجبیء یعنی آمدن، صعود یعنی بالا رفتن، نزول یعنی پایین آمدن و استوا یعنی استقرار یافتن به خدا نسبت داده شده است. درباره این افعال هم از حضرات معصومین بیاناتی در احادیث آمده که این افعال را بر معنایی غیر از معنای ظاهری مستلزم جسم داشتن خدا حمل کرده‌اند. مثلاً در احادیث متعددی «آمدن خدا» را به «آمدن امر الهی» (صدوق، ۱۳۵۷، ص ۱۶۲، باب ۱۹، ح ۱) یا «توجه کردن خدا» تفسیر کرده‌اند (همان، ص ۲۶۵، باب ۳۶، ح ۵).

به تعبیری می‌توان گفت درست است که این افعال وقتی در مورد انسان به کار گرفته شود، مستلزم جسم داشتن و به کارگیری بدن است، ولی در مورد فاعل‌های غیرانسانی دیگر مستلزم داشتن اعضای بدن نیست. وقتی می‌گوییم باران می‌آید، لزوماً به معنای پا داشتن باران است؟ بالا رفتن دود به معنای پا داشتن دود است؟ پس این افعال لزوماً به معنای داشتن عضوی مثل پا نیست. حال وقتی درباره خدا هم به کار رود نباید توهم جسم داشتن خدا به ذهن بیاید.

۳-۴. انتساب امور مستلزم نقص به خدا

درباره امور مستلزم نقص مثل مسخره کردن، مکر کردن و... در بیانات معصومان علیهم‌السلام و جوهی ذکر شده تا این امور موجب نقصی در خدا نگردند. از باب نمونه در باب ۲۱ کتاب *توحید صدوق* از امام رضا علیه‌السلام نقل است که «خدا استهزا، ریشخند و مکر نمی‌کند، فریب نمی‌دهد و لکن او کیفر سخریه، استهزا و خدعه به آنها می‌دهد» (صدوق، ۱۳۵۷، ص ۱۶۳).

درباره بدء در روایات تأکید شده که «هرکس گمان دارد امروز در علم خدا درباره چیزی تغییری ظاهر می‌گردد که خدا دیروز آن را نمی‌دانست، پس از او برائت جوید» (مجلسی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۱۱، باب ۳، ح ۳۰)

و یا گفته شده «من زعم ان الله تعالى بدا له في شئى بدء نادماً فهو عدنا كافر بالله العظيم» (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۱). پس امامان معصوم نیز تغییر در خدا از ناحیه بدء را نفی کرده‌اند. در کتب کلامی شیعی هم بحث تفصیلی درباره بدء شده است؛ از جمله در کتاب *الاعتقادات* (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۰-۴۲) و تفصیل بیشتر در کتاب *الاضواء على عقائد الشيعه* (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ص ۴۴۶-۴۵۸) و در این مباحث بدا را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که باعث تغییری در علم خدا نگردد.

۴-۴. وجه انتساب انفعالات به خدا

ما به نقل از قائلان به تعاییر خدا با واجب‌الوجود بالذات گفتیم که چون در بعضی متون دینی امور انفعالی مثل رضایت، سخط، غضب و اسف به خدا نسبت داده شده است و در فلسفه امور انفعالی از واجب‌الذات نفی می‌شود پس بین واجب‌الوجود و خدا این‌همانی برقرار نیست.

وقتی حضرات معصومان علیهم‌السلام درباره این امور مورد سؤال قرار می‌گرفتند، در پاسخ می‌فرمودند که این صفات در مخلوقین مستلزم تغییر است، ولی در جایی که این امور به خدا نسبت داده شود، به دلیل اینکه چیزی نمی‌تواند در خدا تأثیر بگذارد، تغییری در خدا را لازم ندارد. حضرات معصومان علیهم‌السلام در بیانات مختلفی از ثبات و عدم تغییر خدا سخن گفته‌اند و بر این ویژگی خدا پای فشرده‌اند. در این خصوص روایات بسیاری وجود دارد که از باب نمونه چند مورد را نشانی می‌دهیم (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۳۱-۱۳۲؛ مجلسی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۲۶۳، باب اول، ح ۱؛ ج ۱۰، ص ۵۶، باب سوم، ح ۲؛ ج ۱۰، ص ۳۱۱، باب نوزدهم، ح ۱، ص ۳۴۷، ح ۵).

پیشوایان دین علیهم‌السلام در مقام تبیین اینکه چگونه انتساب این امور به خدا مستلزم تغییر در خدا نیست، الف) گاهی این امور را بر معنایی غیرمعنای ظاهری شان حمل کرده‌اند، مثلاً رضایت خدا به ثواب و سخط او به عقاب تأویل شده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۱۰، ح ۵۶؛ صدوق، ۱۳۵۷، ص ۱۶۸-۱۷۰، باب ۲۶، ح ۱)؛

ب) گاهی از قول معصومان علیهم‌السلام در روایات آمده: خداوند اولیائی دارد که چون مردم را به سوی خدا دعوت می‌کنند، خداوند متعال رضایت، غضب، انتقام و... این اولیا را رضایت، غضب و انتقام خود دانسته است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۴۴-۱۴۵، باب النوادر، ح ۶؛ صدوق، ۱۳۵۷، ص ۱۶۸-۱۶۹، باب ۲۶، ح ۲). پس این حالات در خدا نیست تا مشکلی ایجاد شود بلکه حالات انفعالی در اولیاء الهی است ولی به خود خدا نسبت داده شده‌اند.

۵. دیدگاه صدر‌المتألهین در رفع تعارض بعضی اوصاف خدا با اوصاف واجب‌الذات

علاوه بر راه‌حلی که در بالا از ائمه اطهار علیهم‌السلام در تبیین انتساب اوصاف جسمانی و یا مستلزم جسم‌داری خدا ذکر کردیم، در حکمت متعالیه هم راه‌حلی دیگر ارائه شده است. به اختصار آن راه‌حل را ذکر می‌کنیم. این راه‌حل براساس دیدگاه خاص صدر‌المتألهین در باب تشبیه و تنزیه در اوصاف خداست؛ توضیح آنکه:

اول بار در میان متکلمان مسلمان در باب اوصافی که در متون دینی به خدا نسبت داده شده، اختلاف جدی پدید آمد که آیا این اوصاف را می‌توان فهمید یا نه؛ چراکه مثلاً علم خدا با علم ما قابل مقایسه نیست و ما علم

محدود و... خودمان را میفهمیم. درباره مثلاً علم خدا باید بگوییم: علم خدا به معنای سلب جهل از اوست نه معنای ایجابی دیگر. این دیدگاه تنزیه نامیده شد. مستند قرآنی این دیدگاه هم همان آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) یعنی مثل او چیزی نیست. در مقابل این دیدگاه، بعضی معتقد شدند همان معنایی که از این اوصاف درباره خودمان می‌فهمیم قابل اطلاق بر خدا هم هست. این دیدگاه تشبیه نام گرفت. البته در میان قائلان به تشبیه و تنزیه، نظرات و تفاسیر متفاوتی هم ارائه شده است.

بحث تشبیه و تنزیه در میان فلاسفه هم مطرح شده بود. فلاسفه قبل از صدرالمتهلین معتقد بودند که هر وصف کمالی را می‌توان به خدا یا واجب‌الوجود نسبت داد به شرط آنکه مستلزم محدودیت و امکان ذاتی نباشد. مثلاً حیات را به شرط نامحدود بودن و عین ذات بودن می‌توان به واجب بالذات نسبت داد ولی این دیدگاه نوعی تنزیه افراطی را لازم دارد و با اشکالاتی مواجه است از جمله اینکه: هیچ وصف وجودی مخلوق قابل انتساب و حمل بر واجب بالذات نباشد حال آنکه اوصاف مخلوق وصف خدا در مقام فعلش هستند. اگر فرضاً علم مخلوق به هیچ‌وجه قابل انتساب به واجب بالذات نیست پس چگونه در بحث اوصاف اختصاصی خدا و واجب‌الوجود ادعا کردیم که علم مطلق یکی از این اوصاف است. اگر علم مخلوق واقعاً قابل سلب از خداست پس او چگونه علم نامتناهی و مطلق دارد؟ همین‌طور فعل مخلوق به خدا هم نسبت داده می‌شود. در قرآن آمده: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷)؛ درحالی‌که طبق این دیدگاه تنزیه‌ی، نباید فعل مخلوق به خدا نسبت داده شود. البته این دیدگاه اشکالات دیگری هم دارد که از ذکر آنها چشم می‌پوشیم.

صدرالمتهلین که متوجه اشکالات دیدگاه تنزیه افراطی شده بود، این دیدگاه را تعدیل کرد و معتقد شد که این دیدگاه به خاطر این پدید آمده که فلاسفه فقط به وجود خاص الهی و مقام ذات او توجه داشته‌اند که هیچ مفهوم کمالی امکانی بر آن قابل حمل نیست، ولی به نظر ایشان آمده که باید در مقام ذات به همین دیدگاه تنزیه‌ی باور داشت، ولی در مقام فعل به نوعی تشبیه باید معتقد باشیم. بدین بیان که اوصاف وجودی مخلوقات از همان جهت که به مخلوق منتسب است به خدا هم منسوب است. همین‌طور افعال مخلوقات چنین است. البته این انتساب در مرتبه ذات خدا نیست، بلکه در مرتبه فعل اوست. چون اگر این امور به مرتبه ذات خدا نسبت داده شوند، تمام خصوصیت زمانی بودن و تغییر را به ذات الهی می‌کشاند، درحالی‌که ذات خدا از زمان و تغییر مبرا است، ولی اگر به مقام فعل او نسبت داده شوند، سبب تغییری در ذات نمی‌شوند و ثبات ذات محفوظ می‌ماند. پس خدای دین هم مثل واجب بالذات ثابت و بی‌تغییر خواهد بود و دیگر تعارضی بین اوصاف خدا و واجب بالذات اتفاق نمی‌افتد.

بیان دیگر صدرالمتهلین هم که رافع تعارض ظاهری بین اوصاف خدا با واجب بالذات است، این است که ایشان می‌گوید: همان‌گونه که مثلاً علم مراتبی دارد. مرتبه‌ای از علم ازلی و واجب است و مرتبه‌ای دیگرش حادث و ممکن است، درباره امور انفعالی‌ای مثل رضایت و غضب هم می‌گوییم این امور هم مراتبی دارند.

الف) مرتبه‌ای از رضایت ازلی است و آن رضایتی است که عین ذات الهی است. رضایت در این مرتبه در مقابل سخط و غضب قرار نمی‌گیرد. این رضایت ذاتی عبارت است از همان است که همه مخلوقات مطابق با علمش به احسن وجه صادر می‌شود. محبت واجب بالذات به خودش باعث محبتش به آثار و مخلوقاتش و رضایت او از آنهاست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۲۴۸؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۱۴۵-۱۴۷):

ب) مرتبه دوم رضایت الهی همان فرشتگان روحانی‌اند چراکه وجود آنها عین رضایت از حق تعالی است و هیچ معصیتی نمی‌کنند و همه افعالشان اطاعت الهی است؛

ج) مرتبه سوم رضایت الهی همان ثواب و بهشت است. این مرتبه از رضایت است که در مقابلش سخط الهی است که همان عذاب و آتش است (صدرالمتألهین ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۹۹).

با توجه به سه مرتبه کردن رضایت، می‌توانیم بگوییم که مرتبه اول و دوم رضایت هیچ تغییری در خدا ایجاد نمی‌کند و مرتبه سوم هم که مربوط به مخلوق است، باز موجب تغییری در ذات الهی نیست. پس اوصاف به ظاهر انفعالی خدا هم با صفات واجب بالذات تعارضی ندارند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله خواستیم با بررسی اوصاف خدا در متون دینی و اوصاف واجب بالذات در فلسفه نشان دهیم که چون اوصاف انحصاری خدا با اوصاف انحصاری واجب‌الوجود یکی هستند، پس واجب‌الوجود فلسفه عین خدای دین است نه اینکه این دو مغایر هم باشند. در عین حال ملاحظه می‌کنیم که به رغم این‌همانی موردنظر بین خدا و واجب بالذات، بعضی از امور در متون دینی به خدا نسبت داده شده که در ظاهر با اوصاف واجب‌الوجود بالذات تنافی دارند. این‌گونه اوصاف ممکن است قول به تغایر واجب بالذات با خدا را القا کنند. باید کسی که به این‌همانی بین خدا و واجب بالذات اعتراف دارد، برای این اوصاف توجیهی داشته باشد.

ابتدا با مراجعه به سخنان ائمه اطهار علیهم‌السلام دیدیم که آنها هم برای این اوصاف تأویلاتی ذکر کرده‌اند که اگر این اوصاف را بر آن معانی تأویلی حمل کنیم، تعارض ظاهری مرتفع می‌شود. بعداً به سراغ حکمت متعالیه رفتیم. در نظر صدرالمتألهین مؤسس حکمت متعالیه راه‌حل دومی برای رفع این تعارض ظاهری یافتیم.

با توجه به این دو راه‌حل، این تعارض هم کنار زده می‌شود و قول به این‌همانی واجب‌الوجود فلسفه با خدای دین اسلام بدون مشکل نظری باقی می‌ماند. هرچند راه‌حل تعارض منحصر به همین دو راهی که در این مقاله آمده نیست. محققان گرامی می‌توانند با مراجعه به کتب کلامی شیعی و نیز تفاسیر با صبغه فلسفی و کتب فلسفه و عرفان راه‌های دیگری بیابند.

منابع

- آذر، مورتیمر، جی، ۱۳۶۴، چگونه درباره خدا بیاندیشیم؟ راهنمایی برای بی‌دین قرن بیستم، ترجمه احمد آرام، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- آمدی، سیف‌الدین، ۱۴۲۳ق، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، تحقیق احمد محمدمهدی، قاهره، دارالکتب.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *رسائل ابن‌سینا*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- ، ۱۳۷۶، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن‌کمنه، سعدبن منصور، ۱۴۰۳ق، *الجدید فی الحکمة*، تحقیق حمید مرعید کیسی، بغداد، وزارة الاوقاف و الشؤون الدینیة.
- اسفراینی نیشابوری، محمدبن علی، ۱۳۸۳، *شرح کتاب النجاة لابن‌سینا: قسم الالهیات*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- اکبری، رضا، ۱۳۸۶، *ایمان‌گروری (نظرات کرگور، ویتگنشتاین و پلاتینکا)*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بیهقی، احمدبن حسین، ۱۴۲۰ق، *الاعتقاد و الهدایة الی سبیل الرشاد*، تحقیق ابوعبدالله احمدبن ابراهیم ابوالعینین، ریاض، دارالفضیلة.
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۸۳، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، چ چهارم، تهران، طرح نو.
- تهرانی، میرزا جوادآقا، ۱۳۶۹، *عارف و صوفی چه می‌گویند؟*، تهران، بنیاد بعثت.
- جوینی، عبدالملک، ۱۴۱۶ق، *الارشاد الی قواطع الادلة فی اول الاعتقاد*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- حکیمی، محمدرضا، ۱۳۷۵، *مکتب تفکیک*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- زندیه، عطیه، ۱۳۸۶، *دین و باور دینی در اندیشه ویتگنشتاین*، تهران، نگاه معاصر.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۱، *الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- ، ۱۴۱۳ق، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- ، ۱۴۲۱ق، *الاضواء علی عقائد الشیعة الامامیة*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- ، ۱۴۲۵ق، *رسائل و مقالات*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۹-۱۳۸۰، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن و دیگران، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۲۹ق، *الایتقان فی علوم القرآن*، تحقیق محمود مرسی عبدالحمید و محمد عوض هیکل، قاهره، دار السلام.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۸۰، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح، تحقیق و مقدمه حسین ضیائی تربتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهیة فی علوم الحقایق الربانیة*، تحقیق، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالتألهین، ۱۳۶۱، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تعلیقات ملاحادی سبزواری، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ، ۱۳۸۰، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تعلیقات ملاعلی نوری، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، بی‌تا، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
- صدرزاده، محمد، ۱۳۷۰، *فلسفه و عرفان از نظر اسلام*، تهران، دارالکتب الاسلامیة.

- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۵۷، *التوحید*، تصحیح و تعلیق سیدهاشم حسینی طهرانی، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- ____، ۱۴۱۴ق، *الاعتقادات*، چ دوم، قم، کنگره جهانی شیخ مفید.
- طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۳۷۳ق، *مجمع البیان*، تحقیق ابوالحسن شعرانی، تهران، المکتبه الاسلامیه.
- عبده، محمد، ۲۰۰۵م، *رسالة التوحید*، بی‌جا، مکتبه الاسره.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *فصوص الحکم*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، قم، بیدار.
- قمی، قاضی سعید، ۱۳۸۶، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، چ سوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۱۳ق، *بحار الأنوار*، ط. الثانیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مرحبا، محمد عبدالرحمن، ۱۹۸۵م، *الکندی: فلسفته - منتخبات*، بیروت، منشورات عویدات.
- مظفری، حسین، ۱۳۸۶، *بنیان مرصوص: فلسفه اسلامی از نگاه مکتب تفکیک*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- میرداماد، محمدباقر، ۱۳۶۷، *القبسات*، به کوشش مهدی محقق و دیگران، تهران، دانشگاه تهران.
- ____، ۱۳۷۶، «تقویم الایمان»، در: *تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق*، تحقیق و مقدمه علی اوجبی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- نصرتی، یحیی و محسن رحیمی غزالی، ۱۳۹۵، *عقل و ایمان از دیدگاه سورن کرکگور*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- وکیلی، محمدحسن، ۱۳۸۷، *صراط مستقیم: نقد مبانی مکتب تفکیک براساس تقریر حجته الاسلام والمسلمین سیدان*، دفتر اول، بی‌جا، بی‌نا.

Hood, E, Robert, 1990, *Must God remain Greek?*, Minneapolis, Fortress Press.

Kierkegaard, Soren A, 1941, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, trans. David F. Swenson and Walter Lowrie Princeton, NJ, princeton University Press.