

الهیات تنزیهی

از دیدگاه قاضی سعید قمی

انشاء الله رحمتی *

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

چکیده:

با بررسی ریشه‌ها و تاریخ الهیات تنزیهی در عالم اسلام، میتوان سابقه این بحث را به حکمت اسماعیلیه باز برد و به همین دلیل، لازم است نگاهی به دیدگاه حکیمان اسماعیلیه در این زمینه بیندازیم. در میان حکیمان شیعه دوازده امامی، قاضی سعید قمی و استاد او ملا رجبعلی تبریزی را میتوان نظریه‌پردازان این نوع الهیات دانست. دیدگاه آنها به یک معنا احیاء مکتب نوافلاطونی - بویژه تفسیر پروکلسی این مکتب - است. قاضی سعید قمی هر چند معتقد به الهیات تنزیهی است، ولی نمیتوان او را قائل به لادریگری یا مذهب تعطیل دانست. در این نوشتار، بحث و برهانهای وی برای اثبات الهیات تنزیهی شرح آمده است و در عین حال نشان داده میشود که او چگونه برمبنای نظریه‌یی که میتوان از آن به الهیات ناظر به تجلیات تعبیر کرد، راهی برای خروج از بن‌بست لادریگری و مذهب تعطیل پیدا میکند.

کلیدواژگان

الهیات تنزیهی
الادیگری (تعطیل)
الهیات ناظر به تجلیات
مکتب نوافلاطونی

مقدمه

یکی از بحثهای مقدماتی در کتب درسی فلسفه اسلامی، موضوع اشتراک معنوی وجود است؛ اینکه آیا کاربرد لفظ وجود در مورد همه موجودات، از جمله در مورد موجودات ممکن الوجود و واجب تعالی، اشتراک لفظی است یا معنوی؟ این بحث معمولاً چنان مطرح میشود که گویی صرفاً نزاع بر سر اشتراک لفظی یا معنوی لفظ «وجود» است و البته در این صورت براحتی میتوان حق را به طرفداران اشتراک معنوی وجود داد و موضع طرفداران اشتراک لفظی را حتی نابخردانه تلقی کرد. ولی بنظر میرسد مسئله، بسیار عمیقتر از این است؛ اولاً، وقتی سخن از اشتراک وجود بمیان می‌آید، اشتراک وجود میان واجب تعالی و ممکنات است و ثانیاً، هرگز مقصود این نیست که وجود از خداوند نفی شود - خداوند نه فقط موجود که فوق وجود است - بلکه مسئله اصلی شناخت (نا)پذیری خداوند است.

هانری کربن از جمله متفکران دوران معاصر است که به این موضوع توجه جدی مبذول داشته است. او در فلسفه و الهیات اسلامی دو دیدگاه اصیل تشخیص میدهد و در آثار مختلف خویش میکوشد تا نمایندگان

*.Email:n.sophia1388@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۵/۱۰/۶

تاریخ دریافت: ۹۵/۸/۱

هریک را شناسایی و جایگاهشان را تعیین کند. طبق هر دو دیدگاه، البته خداوند برترین موجودی است که میتوان تصور کرد و نه فقط در رأس سلسله موجودات قرار دارد، بلکه «متعالی» از آن سلسله است و خود دارای مرتبت ممتازی است که با هیچ موجود دیگری قابل قیاس نیست. این تعالی را دوگونه میتوان تصور کرد؛ در حقیقت اگر خداوند را مبدأ نخست و نخستین موجود صادر شده از او را، مبدع (ابداع شده) نخست یا صادر اول بخوانیم، پرسش اینست که آیا خود مبدأ نخست، موجود است یا موجود نیست (و فوق وجود است)؟

بنابر شق اول، مبدأ نخستین، خود، موجود است و بنابراین لفظ موجود میان او و آفریدگان مشترک است و میتوان او را همانطور که مبدأ نخست نامیده میشود، موجود نخست نیز خواند. ولی طبق شق دوم، دیگر او خود از زمره موجودات نیست و هر چند که مبدأ نخست است ولی دیگر نمیتوان او را موجود نخست خواند و در نتیجه، وصف موجود نخست به مبدع نخست یا صادر اول اختصاص خواهد داشت.

در جهان اسلام فیلسوفان سینایی - اشراقی، شق نخست را اختیار کرده اند و برآنند که مبدأ نخست - واجب تعالی - خود، موجود نخست است؛ گو اینکه وجود واجب را به اعتبار استغنا و بینبازیش نسبت به غیر خود، از هر حیث، موجود ممتازی میدانند. بنابراین میتوان گفت به نوعی از الهیات ثبوتی قائلند و برای فرار از دام تشبیه و انسانوار انگاشتن خداوند، به نظریات عالمانه بی روی آورده اند که میتوان اوج آنها را در الهیات تشکیکی صدرالمতألهین شیرازی تشخیص داد.

سابقه شق دوم را میتوان به افلاطون و بویژه تفسیر نوافلاطونیانی مانند افلوپین از مفهوم واحد اول در رساله پارمیندس افلاطون باز برد. افلوپین به سه جوهر یا سه اقنوم - احدیت، عقل و نفس - معتقد است. او مبدأ

نخست را ذات احدیت میداند، به این اعتبار که هیچ انقسامی در او راه نیافته است و در عین حال که به هر چیزی وجود میبخشد، خود او «مافوق وجود» است. ذات احدیت همه چیز است ولی هیچیک از چیزها نیست، زیرا اصل و مبدأ همه چیز نمیتواند خود آن چیزها باشد. او همه چیز است، به این معنا که همه چیزها از اوست و در تلاش برای رسیدن به او^۱. بدیهی است که هر چند نمیتوان احد یا ذات احدیت را به هیچ وصفی متصف کرد، اما این بدان معنا نیست که از آن اوصاف فروتر باشد، بلکه از تمامی اوصاف برتر است. بنابراین هرگز نمیتوان این نتیجه را گرفت که ذات احدیت، معدوم است بلکه باید گفت از هر وجودی که ما تجربه و درکی از آن میتوانیم داشته باشیم، برتر است. چنین موضعی درباره مبدأ برتر هستی، همان است که از آن به الهیات تنزیهی یا سلبی در برابر الهیات تشبیهی یا ثبوتی تعبیر میشود.

الهیات تنزیهی در جهان اسلام نیز همواره طرفداران برجسته‌ی داشته است و بطور مشخص میتوان حکیمان اسماعیلیه را قائل به آن دانست (البته در دوره‌های بعد، میان حکیمان شیعه دوازده امامی نیز طرفدارانی دارد). در اندیشه حکیمان اسماعیلیه مانند ابوحاتم رازی و حمیدالدین کرمانی، گرایش تنزیهی نیرومندی وجود دارد. به اعتقاد آنان، خداوند فوق وجود و عدم است زیرا اگر متصف به عدم شود، چگونه ممکن است موجودات وجودشان را از او بگیرند؛ اگر متصف به وجود شود، باید خود او به ذات خویش وجود اعطا کرده باشد و اگر به وجود متصف نشود، هیچ وصف دیگری درباره‌اش نمیتوان بکار برد زیرا همه اوصاف ثبوتی در حقیقت به وجود باز میگردد. در روضه التسلیم که رساله‌ی منسوب

۱. فلوطین، دوره آثار فلوطین، ج ۲، رساله دوم از انناد پنجم، ص ۶۸۱.

به خواجه نصیرالدین طوسی و در زمینه حکمت اسماعیلیه است، میخوانیم:

اگر کسی گوید من اثبات او میکنم، گفته باشد که من به حقیقت هویت او تعالی محیط شده‌ام و احاطت خلق به او تعالی محالترین محال است و چون احاطت محال است، اثبات محال است.^۲

به همین روی، صفاتی را که در مورد خداوند بکار می‌رود، صفات عقل اول، یا به بیان کلیتر، نخستین موجود صادر شده از او میدانند و معتقدند اسم «الله» که در قرآن کریم بکار رفته است، نام مبدأ اول نیست بلکه نام عقل اول است و حتی «الله» از ریشه «وَلَه» است و نامیدن عقل اول به این نام، به دلیل آن است که واله و شیدای حق است و این همه شیدایی بدلیل عجز او از شناخت ذات و صفات مبدأ اول است و وقتی حال عقل اول، این باشد، شناخت ناپذیری حق، نسبت به آفریدگان دیگر، بسیار شدیدتر خواهد بود.^۳ او را حتی به اوصاف سلبی نیز نمیتوان متصف ساخت. او فوق وجود و عدم، فراتر از «آری» و «نه» است. آنچه در وهله نخست از آن عیان میشود همان مُبدَع اول، عقل اول، نخستین ملک مقرب و حق عیان شده، است. همه اوصافی که در شریعت در مورد خداوند بکار می‌رود - نه فقط اوصاف ثبوتی که اوصاف سلبی - در معنای حقیقی کلمه، در مورد این ظهور حق در عقل اول صدق میکند. همانطور که در ادامه نیز خواهیم دید، همین نکته مایه امتیاز این نوع الهیات تنزیهی از موضع تعطیل و لادریگری است. الهیات تنزیهی در میان اندیشمندان شیعه دوازده امامی نیز، طرفداران سرسختی داشته است. رجب برسی (سده هشتم)، رجبعلی تبریزی (سده یازدهم) و قاضی سعید قمی (۱۱۰۷-۱۰۴۹) و در دوران اخیر شیخ احمد احساسی و مکتب وی از شاخصترین قائلان به این

■ قاضی سعید حکیم است و حکیم نمیتواند به لادریگری و حتی ایمان‌گرایی رضایت دهد و بنابراین میکوشد در عین تنزیه خداوند، به دام تعطیل نیفتد و عبارتی راهی به شناخت خداوند و ارتباط با او بگشاید. گویی در مقام ارتباط با خداوند، به نوعی «جهل فرهیخته» یا «جهل عالمانه» دعوت میکند.

دیدگاهند. معمولاً در پرتو نوعی تقلیل‌گرایی در دیدگاه این حکیمان، آنان را قائل به نظریه اشتراک لفظی وجود میدانند و از این جهت در مقابل دیگر حکیمان شیعه دوازده امامی مانند سید حیدر آملی، ملاصدرا و بطور کلی جریان غالب حکمت اسلامی قرار دارند؛ چه آنان به اشتراک معنوی وجود میان واجب تعالی و ممکنات باور دارند، حق تعالی را نیز در دایره وجود قرار میدهند و معتقدند که او را نه فقط به اوصاف سلبی که به اوصاف ثبوتی نیز میتوان متصف ساخت. در ادامه، دیدگاه قاضی سعید قمی در باب الهیات تنزیهی را که به گروه نخست تعلق دارد، بتفصیل بررسی خواهیم کرد.

شناخت ناپذیری خداوند از دیدگاه قاضی سعید قمی

قاضی سعید، از حکیمان ایرانی در دوران صفویه است. وی علاوه بر تخصص در عرفان و تصوف و مکاتب مشائی و اشراقی، در دیگر علوم زمانه مانند فقه، حدیث، طب و ریاضیات نیز چیره‌دست بود. در محضر سه تن از بزرگان روزگار خویش یعنی ملا محسن فیض کاشانی، ملا رجبعلی تبریزی و ملا عبدالرزاق کاشانی کسب فیض

۲. طوسی، روضة التسلیم، ص ۸.

۳. کرین، زمان ادواری در مزدینسا و عرفان اسماعیلیه، ص ۴۴۵.

کرد. هر چند با مبانی حکمت و بویژه حکمت صدرایی بخوبی آشناست ولی از یکطرف بدلیل ذوق عرفانیش و از طرف دیگر بخاطر علاقه و اهتمامش به احادیث معصومین(ع)، در نوشته‌هایش هرگز در مقام یک فیلسوف قلم نمی‌زند؛ چنانست که گویی مبانی حکمت را بکار می‌برد و میکوشد تا بمدد ذوق عرفانی خویش، لطایفی را که در فحوای کلام معصومین(ع) مکنون است، استنباط و استخراج کند. به همین دلیل گاهی در کسوت منتقد فیلسوفانی چون ملاصدرا ظاهر میشود و همین باعث شده است تا کسانی که دل در گرو حکمت صدرایی دارند او را تخطئه و متهم به پریشان‌گویی کنند. در عین حال نکات بدیع و بصیرتهای درخشانی که در آثار وی آمده، چندان عظیم و عمیق است که نمیتوان در برابر عظمت مقام علمی وی سر تعظیم فرو نیاورد.

رویکرد پدیدارشناسانه هانری کربن، یکی از بهترین راههاست برای آنکه هم بتوان آن نکات و بصیرتها را تشخیص داد هم از آنها بهره‌ها برد و نظریات نو و راهگشا بر مبنای آنها پرداخت. در این نوشتار میکوشم تا دیدگاه قاضی سعید قمی در باب الهیات تنزیهی را بر این مبنا، بازخوانی کنم.

در موضوع الهیات تنزیهی، جریانی را که قاضی سعید به آن تعلق دارد، بلحاظ فلسفی بنوعی میتوان آنرا احیاء مکتب نوافلاطونی در جهان اسلام دانست. قاضی سعید، تعلیقات مبسوط و عالمانه‌یی بر اثولوجیا (که ترجمه‌یی آزاد از تاسوعات افلوپین است) دارد.^۴ اگر چه کتاب اثولوجیا را غالب بزرگان اندیشه اسلامی خوانده‌اند و بنوعی کتاب بالینی آنان بوده است ولی این توجه ویژه قاضی سعید به اثولوجیا، بیانگر نکته‌یی بیش از آن واقعیت معمول و به یک معنا حاکی از تلاش قاضی سعید برای احیاء این طرز فکر است، گو اینکه قاضی سعید تعلیقه‌های خویش را با الهام از تعالیم

معصومین(ع) و نصوص دینی، سامان میدهد و همانطور که در ادامه خواهیم دید، در اینباره موضعی اتخاذ میکند که شبیه به موضع پروکلس در میان نوافلاطونیان است. از این روی هانری کربن مینویسد:

در موضعی که قاضی سعید اتخاذ کرده‌است، بلحاظ ثمردهی مکتب نوافلاطونی در جهان اسلام، خصوصیت کاملاً ویژه‌یی وجود دارد. یقیناً همه متفکران مسلمان ما اثولوجیا را خوانده‌اند. در عین حال قاضی سعید قمی، خود تعلیقه‌هایی بر این اثولوجیا نوشته است، ولی علاوه بر آن با الهام‌گیری از تعالیم امامان و درک امام‌شناخت، به موضعی منطبق با موضع پروکلس باور دارد.^۵

باری، قاضی سعید، محدث نیز هست و اغلب نوشته‌های او چنان است که گویی مقصودی جز تفسیر و تأویل احادیث ندارد. انکار نمیتوان کرد که لااقل در ظاهر بسیاری از احادیث و روایات، گرایش تنزیهی خاصی بچشم می‌خورد و به همین دلیل است که در میان شیعیان، دیدگاه‌هایی مانند تعطیل (لا ادیریگری) و تفکیک را غالباً، مستند و متکی بر اقوال امامان(ع) دانسته‌اند. طبیعی است که موضوع تنزیه برای کسی مانند قاضی سعید، بسیار بیشتر از کسی که لااقل در مباحث فلسفیش، چنین التزامی به آن اقوال ندارد، مطرح میشود. به همین دلیل از میان اساتیدی که در محضرشان کسب فیض کرده‌است، در این موضوع بیش از همه، تحت تأثیر ملا رجبعلی تبریزی است؛ گو اینکه نوشته‌های قاضی سعید در قیاس با آثار استادش، از عمق و دقت بیشتری برخوردار است.

۴. خوشبختانه این تعلیقات بهمت مرحوم آشتیانی بچاپ رسیده‌است؛ ر.ک: آشتیانی، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۳، ص ۱۴۹ به بعد.

5. Corbin, *En islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, V.4, pp. 139-140.

ملا رجبعلی رساله‌یی با عنوان اثبات واجب (بزبان فارسی) دارد. یکی از «پنج مطلبی» که در آن رساله بحث شده، این است که «اشتراک لفظ وجود و موجود میان واجب و ممکن، اشتراک لفظی است» نه معنوی.

دلایل ملا رجبعلی تبریزی برای اشتراک لفظی

استدلال ملا رجبعلی تبریزی اینست که وجود و موجود مفاهیمی بدیهی‌التصورند و میان واجب و ممکن مشترک نیستند؛ در غیر این صورت معنای وجود (موجود) یا عین ذات واجب خواهد بود یا جزء ذات او یا عارض بر ذات او. حالت نخست ممکن نیست زیرا اولاً، مفهوم وجود بدیهی است ولی ذات واجب‌الوجود بدیهی نیست. ثانیاً، وجود نیازمند است و ذات واجب‌الوجود نیازمند نیست. وجود، جزء ذات واجب هم نمیتواند باشد. لازمه این حالت آن است که ذات واجب، مرکب از وجود و جزء دیگری غیر از وجود باشد و این نوع ترکیب با وجود وجود او ناسازگار است. وجود، عارض بر واجب‌الوجود هم نمیتواند باشد زیرا از آنجاکه هر امر عارضی نیازمند به علت است، باید علتی برای آن باشد و این علت، اگر خود واجب‌الوجود باشد، لازم می‌آید که ذات واجب‌الوجود هم فاعل باشد و هم قابل و اگر هم چیزی غیر از خود واجب، علت آن باشد، لازمه‌اش نیازمندی واجب به غیر خود است.^۶

بدیهی است که اگر میان مفهوم وجود و حقیقت وجود فرق بگذاریم، اساس چنین استدلالی فرومیریزد زیرا در حالیکه مفهوم وجود بدیهی است، حقیقت وجود بدیهی نیست بلکه پوشیده‌ترین امر است. در این صورت چه اشکال دارد که حقیقت وجود را عین ذات واجب‌الوجود بدانیم و در عین حال ذات واجب‌الوجود بدیهی نباشد.

ملا رجبعلی علاوه بر استدلال‌های عقلی نظیر استدلال فوق، شواهد نقلی مختلفی نیز گرد می‌آورد و همه آنها را

دلیل بر نفی هرگونه مشابهت و مشارکت میان واجب و ممکن میگیرد و براین اساس از نظریه اشتراک لفظی وجود دفاع میکند. از جمله این شواهد، این بیان از امام علی(ع) است که میفرماید: «کمال الاخلاص نفی الصفات عنه»^۷ و نیز در توحید صدوق از آن حضرت نقل شده است که: «من شبه الله بخلقه فهو مشرک»^۸. بطور کلی میتوان گفت همه شواهد نقلی از این دست را که مورد استناد امثال ملا رجبعلی قرار گرفته است، با توجه به ژرفای معانی و قابلیت‌های تأویل‌شان میتوان بگونه‌یی فهم کرد که تنزیه محض از آنها لازم نیاید.

قاضی سعید قمی نیز بتبع استاد خویش رجبعلی تبریزی، هرگونه اشتراک معنوی را منتفی میداند و بر این مبنا نوعی الهیات تنزیهی تأسیس میکند. این الهیات از بسیاری جهات شبیه به الهیات اسماعیلیه است. قاضی سعید مخصوصاً در شرح توحید الصدوق بتفصیل به این موضوع پرداخته است. میتوان گفت که دیدگاه قاضی سعید، هم یک وجه وجود‌شناسانه دارد و هم یک وجه معرفت‌شناسانه. بلحاظ وجودی هیچگونه سنخیتی میان آفریدگار و آفریدگان را نمیپذیرد. او در کتاب کلید بهشت مینویسد:

اتصاف واجب‌الوجود شأنه به هیچ امری از امور، ممکن نیست، خواه آن امور سلبی بوده باشند و خواه ایجابی. حاصل کلام آنکه در جمیع اوصاف، واجب‌الوجود را اینچنین میباید شناخت تا شناعتی و محذوری لازم نیاید، چه مجموع اوصاف مذکوره لاحق میشوند موجود بمعنی مشهور را و حال آنکه

۶. ر.ک: آشتیانی، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۲۵۲-۲۴۹.

۷. کمال اخلاص [نسبت به خداوند]، نفی صفات از اوست.

۸. هر کس خداوند را به خلق مانند کند، او مشرک است.

واجب الوجود... از مفهوم موجود بمعنای مشهور خارج است. بنابراین در هیچ وصفی از اوصاف با ممکن الوجود مشترک نخواهد بود، مگر تنها در لفظ^۹.

قاضی سعید و شرح حدیث امام رضا (ع)

یکی از آثار قاضی سعید قمی که میتوان گفت شاهکار او نیز همین اثر است، کتاب مبسوط شرح توحید الصدوق است. در باب دوم این اثر به شرح حدیثی از امام رضا (ع) میپردازد. زمانی که مأمون، خلیفه عباسی به بنی هاشم اعلام داشت که قصد دارد علی بن موسی الرضا (ع) را به ولایتعهدی خویش برگزیند، آنان حسادت ورزیدند و در صلاحیت و اهلیت امام (ع) برای این کار مناقشه کردند و او را دارای بصیرت لازم برای تدبیر خلافت ندانستند. برای آنکه بزعم خویش، نادانی امام (ع) را بر ملا سازند، از او خواستند به منبر برود و دانشی به آنان بیاموزد که خدای را بر آن مبنایپرستند. امام (ع) به منبر رفت و خطبه بلندی در باب توحید و معرفت خداوند خواند. قاضی سعید، به نقل از استاد خویش، ملا رجبعلی درباره فضیلت و اهمیت این خطبه مینویسد:

بر هر مؤمن شیعی فرض است که این خطبه را هر صبحگاه در تعقیبات نماز خویش بخواند، چه، معارف و حقایقی در آن آمده است که دست حکیمان واصل و عارفان کامل بدانها نمیرسد.^{۱۰}

قاضی سعید، این خطبه را بتفصیل شرح کرده است. در اینجا فقط مجال آن هست که به بخشی از شرح او که عمدتاً متمرکز بر الهیات تنزیهی است، بپردازم. امام رضا (ع) در فرازی از آن خطبه میفرماید: «فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا تَوْجِدُ فِي خَالِقِهِ وَكُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ»^{۱۱}. قاضی سعید این کلام را بدان معنا میگیرد

که هرگونه اثبات صفات برای خداوند، مساوی با تشبیه است. برای اثبات این مدعا، استدلالهای چندی می آورد، از جمله، استدلال میکند که هیچیک از امور، خواه امور حقیقی و خواه امور اعتباری، که در مورد آفریدهها صدق میکند، در مورد آفریدگار صادق نمیتواند بود زیرا اگر حضرت او مصداق آن امور باشد، با آفریدگان اشتراک خواهد داشت و داشتن وجه اشتراک مستلزم آن است که وجه امتیاز نیز داشته باشند. و این بدان معناست که در او هم وجه اشتراک موجود باشد و هم وجه امتیاز (و یا لا اقل بدین معناست که دو حیثیت مختلف داشته باشد) و این مستلزم ترکیب است و هرگونه ترکیبی با بساطت ذات او منافات دارد.

استدلال دیگر اینکه، آنچه در آفریدگان است، ذاتاً امری امکانی است و وجود امر امکانی در آفریدگار که واجب الوجود است، محال است. بعلاوه، امر امکانی به اعتبار امکانی بودنش، ذاتاً نیازمند علت است و محال است که در واجب الوجود وجهی یا امری باشد که نیازمند علت است. بنابراین هیچ اشتراکی میان آفریدگار (واجب) و آفریدگان (ممکنات) نخواهد بود.^{۱۲}

برای اثبات الهیات تنزیهی، فقط این کافی نیست که اثبات کنیم میان خدا و خلق هیچ اشتراکی موجود نیست. مدعای اصلی الهیات تنزیهی، شناخت ناپذیری خداوند است. بنابراین میتوان پرسید که منطقاً چه اشکال دارد که هر چند خداوند متصف به هیچ وصف و نعت امکانی نیست، بتوان شناختی از او داشت. قاضی سعید قمی میکوشد تا از همین عدم سنخیت میان آفریدگار و

۹. به نقل از: ابراهیمی دینانی، اسماء و صفات حق، ص ۱۵۹.

۱۰. قمی، شرح التوحید الصدوق، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۱۳.

۱۱. پس همه آنچه در آفریدهها است. در آفریدگار آنها یافت نمیشود و همه آنچه در آفریدگان ممکن است، در آفریدگار آنها محال است.

۱۲. قمی، شرح توحید الصدوق، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۷۹.

آفریدگان اثبات کند که آفریدگان هرگز نمی‌توانند آفریدگار را بشناسند. این نظریه، مبتنی بر تلقی او از معرفت است. در تلقی او از معرفت، معرفت مشروط به سنخیت عالم و معلوم و احاطه عالم بر معلوم است. به اعتقاد او این شرایط در مورد آفریدگان، احراز نمیشود. بنابراین هر درکی که ما بعنوان موجودات امکانی، نسبت به هر کمال و صفتی داریم، در نهایت، یا حاصل معرفت ما به ممکنات در عالم خارج است یا در بهترین حالت حاصل تأمل و خودنگری ما در احوال نفسانی خویش است، از اینروست که امام صادق (ع) فرمود: «كَلَّمَا مَيَّرْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَذَقِّ مَعَانِيهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مِثْلِكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ»^۳.

دلایل قاضی سعید برای الهیات تنزیهی

امام رضا (ع) در قسمتی از خطبه فوق‌الذکر میفرماید: «وَلَا تَخْطُرُ بِبَالِ أُولَى الرَّؤْيَا خَاطِرَةٌ مِنْ تَقْدِيرِ جَلَالِ عِزَّتِهِ لِبَعْدِهِ مَنْ أَنْ يَكُونَ فِي قُوَى الْمَحْدُودِينَ لِأَنَّهُ خِلَافُ خَلْقِهِ»^۴. قاضی سعید برای شرح عبارت «لأنه خلاف خلقه» برهانی اقامه میکند مبنی بر اینکه چون سنخیتی میان آفریدگار و آفریدگان وجود ندارد، پس آفریدگان نمیتوانند هیچ شناختی از آفریدگار داشته باشند. وی در اینباره مینویسد:

تَعَقَّلَ الشَّيْءُ لَا يُمْكِنُ إِلَّا بِأَنْ يَكُونَ فِي الْعَاقِلِ سِنَخٌ مِنْ ذَلِكَ الشَّيْءِ الْمَعْقُولِ وَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ بِاتِّحَادِ الْعَقْلِ وَالْعَاقِلِ وَالْمَعْقُولِ الْمُرُوثِ مِنَ الْأَقْدَمِينَ^۵.

قاضی سعید در تبیین قاعده «اتحاد عاقل و معقول»

مینویسد:

اگر چیزی عاقل بالذات باشد، ضرورتاً معقول بالذات نیز هست. بنابراین غیرخود را از طریق ذات خود تعقل میکند نه از طریق چیز دیگر،

وگرنه عاقل بالذات نخواهد بود، حال آنکه عاقل بالذات فرض شده است. و اگر تعقل آن به نفس ذات خویش باشد، معقول او نیز، معقول بواسطه نفس ذات عاقل او خواهد بود. بنابراین آن معقول نیز معقول برای عاقل بحسب نفس ذات عاقل خواهد بود و قطعاً او معقول به نفس ذات خویش خواهد بود. پس همانطور که عاقلیت و معقولیت او برای خویش در ذات یکی است و در اعتبار متغیرند، معقولیت او برای نفس خویش و معقولیت غیر برای او نیز، باید در ذات متحد و در اعتبار متباین باشد.

در این استدلال، مقدمه مبنایی این است که «فقط مشابه، مشابه را میشناسد» اما قاضی سعید برای تبیین آن از قاعده «اتحاد عقل و عاقل و معقول» کمک میگیرد. طبق تفسیر او از این قاعده، عاقل بالذات و معقول بالذات هر دو یک چیزند و آن چیز واحد به اعتباری عاقل گفته میشود و به اعتبار دیگری معقول. بنابراین اگر چیزی عاقل بالذات باشد (به ذات خویش چیزی را تعقل کند)، معقول بالذات او (چیزی که اولاً و بالذات به تعقل او در می‌آید) خود اوست؛ گو اینکه معقول بالعرض او میتواند چیزی غیر از خود او باشد. بعبارت دیگر، هرگاه تعقل یا

۱۳. هر آنچه را [در مورد خداوند] در خیال خویش، به دقیقترین معنای آن متمایز سازید، [در نهایت] آفریده‌یی چون شماسست و به خودتان بازمیگردد.

۱۴. از میزان جلال عزت او، هیچ اندیشه‌یی در ذهن صاحبان خرد خطور نمیکند، و این از آن روست که او برتر از آن است که در قوای محدود جای بگیرد، چرا که متفاوت با آفریدگان خویش است.

۱۵. تعقل یک چیز ممکن نیست مگر بدین صورت که سنخی از آن شیء معقول در عاقل وجود داشته باشد و منظور از اتحاد عقل و عاقل و معقول که از گذشتگان به ارث رسیده، همین است؛ قمی، شرح التوحید الصدوق، ج ۱، ص ۲۶۶.

مطلق شناخت، بمعنای شناسایی چیزی واقع شود، اینگونه است که فاعل شناسایی در مقام شناسایی آن چیز، سنخ یا حصه‌یی از آن را که در خود اوست، می‌شناسد و خود آن چیز فقط بصورت ثانیاً و بالعرض به شناخت او در می‌آید. به هر حال، هر موضوعی که برای عاقل بالذات، معقول بالذات واقع می‌شود (برای عالم، معلوم می‌شود)، باید چیزی از سنخ آن یا حصه‌یی از آن در ذات عاقل (عالم) موجود باشد. و اگر چیزی هست که هیچگونه سنخیتی با عاقل (عالم) ندارد، بهیچ وجه به ادراک او در نمی‌آید. و خداوند متعال، چون از جمیع جهات، متعالی از آفریدگان خویش است، بنابراین آنها هرگز، قادر به شناخت او نیستند.

قاضی سعید، دلیل دیگری بر این معنا اقامه می‌کند.^{۱۶} این دلیل در شرح عبارت دیگری از امام رضا (ع) اقامه شده است. امام (ع) درباره «نفی صفات» از خداوند متعال می‌فرماید: «و نظام توحید الله نفی الصفات عنه بشهادة العقول أن كل صفة و موصوف مخلوق و شهادة كل مخلوق ان له خالقاً ليس بصفة و لا موصوف»^{۱۷}. کلام امام (ع) را میتوان بشکل یک استدلال قیاسی بیان داشت؛ صغرای استدلال: «هر صفت و موصوف، آفریده شده، است» و کبرای آن: «هر آفریده شده، آفریدگاری دارد که خود نه صفت است و نه موصوف». در حقیقت استدلال دوم قاضی سعید، برای تبیین مقدمه صغرای این استدلال قیاسی اقامه شده است، بنابراین می‌رسیم چرا «هر صفت و هر موصوف، آفریده شده، است»؟ باید توجه داشت که وقتی سخن از موصوف و صفت بمیان می‌آید منظور مقام اثبات است، نه مقام ثبوت؛ یعنی موضوع این است که آیا خداوند بعنوان آفریدگار و بعنوان واجب‌الوجود، برای ما آفریده‌های ممکن‌الوجود، به وصفی متصف می‌شود یا نه و بعبارت دیگر، به وصفی شناخته می‌شود یا نه؟ پاسخ قاضی سعید،

منفی است. اینجاست که برهان دوم خویش برای اثبات شناخت ناپذیری خداوند را اقامه میکند و معتقد است که علم به چیزی منوط به احاطه بر آن است و چون آفریدگان نمیتوانند احاطه‌یی بر آفریدگار خویش داشته باشند، بنابراین علم به او نمیتواند داشت.

والعلم بالشیء إنما یكون بالإحاطة، إذ ما لم تحط النفس بالشیء لم یتحقق العلم، سواء كان العلم بطریق الحصول أو الحضور أو الإتحاد.^{۱۸}

البته قاضی سعید احاطه عالم بر معلوم را مستلزم معلولیت معلوم برای عالم میدانند زیرا موجود محیط بر یک چیز، فوق آن چیز است و این فوقیت، فوقیت عقلی است و فوقیت عقلی، معنایی جز علیت و احاطه حقیقی ندارد. این در مورد نفس عاقل بدین صورت است که او فقط در صورت رجوع به ذات خویش قادر به تعقل معلوم است. بعبارت دیگر در صورتی میتواند معلوم را بنحو احاطه بشناسد که آن را در ذات خویش بیابد، سنخ یا حصه‌یی از معلوم در ذات وی نیز موجود باشد و با احاطه‌یی که بر ذات خویش و در نتیجه بر سنخ معلوم در ذات خویش پیدا میکند، علم به معلوم برایش حاصل می‌شود. و اما چیزی چون خداوند که هیچ سنخ و حصه‌یی از او در ذات یک موجود مخلوق وجود ندارد، نمیتواند معلوم او واقع شود.

از اینرو، هر چند میتوان همچنان از خدا سخن گفت

۱۶. شاید بتوان آن را تقریر دیگری از دلیل فوق دانست.

۱۷. نظام توحید خداوند، نفی صفات از اوست، زیرا خردها گواهی میدهند که هر صفت و موصوف، آفریده شده است و هر آفریده شده‌یی گواهی میدهد که او را آفریدگاری است که نه صفت است و نه موصوف؛ همان، ص ۱۱۶.

۱۸. شناخت چیزی فقط از طریق احاطه بر آن حاصل می‌شود، زیرا اگر نفس بر موضوع احاطه نیابد، علم به آن خواه از طریق حصول باشد و خواه از طریق حضور یا اتحاد، تحقق نمی‌یابد؛ همان، ص ۱۱۹.

ولی باید او را جز به آنچه او خودش را بدان توصیف کرده است، توصیف نکرد و این توصیفات را هرگز به اشتراک معنوی در نظر نگرفت. قاضی سعید در اینباره مینویسد: فما أبعد عن الحق قول من قال إن الاشتراك معنوی! و لعمری أی تشبیه اعظم من هذا! تعالی الله عما یقول الظالمون علواً کبیراً.^{۱۹}

او ابراز شگفتی میکند از متکلمانی که بدلیل هراس از تشبیه، وجود موجودات مجرد را نمیپذیرند و در عین حال ابایی از پذیرش اشتراک معنوی در خصوص تمامی صفات ثبوتیه ندارند. این در حالیست که به اعتقاد وی چون تجرد در زمره امور سلبی است، از آن تشبیه لازم نمی آید ولی قول به اشتراک معنوی، عین تشبیه است.

تنزیه و تعطیل

پس از آنکه کسی به شناخت ناپذیری خداوند قائل میشود، در موضوع اعتقاد به خداوند و ارتباط با او، شقوق مختلفی فراروی وی قرار میگیرد. ممکن است او پس از قائل شدن به شناخت ناپذیری خداوند، باب هرگونه اعتقاد به خدا را بسته بداند و به موضع لادریگری (ندانم‌گویی) یا همان تعطیل قائل شود. ممکن است کسی که چنین موضعی دارد، راه شکاکیت دینی و حتی الحاد را در پیش بگیرد و بگوید خدایی که هیچ شناختی از او نتوان داشت، شایسته اعتقاد ورزیدن نیست. در عین حال ممکن است کسی با همین موضع، به دامان ایمان پناه ببرد و خویش را از دام انکار نجات دهد؛ ایمان‌گرایی، بخصوص در شکلهای افراطیتر آن، چنین موضعی اتخاذ میکند. اما قاضی سعید به هیچیک از این راهها نمی‌رود زیرا او حکیم است و حکیم نمیتواند به لادریگری و حتی ایمان‌گرایی رضایت دهد و بنابراین میکوشد در عین تنزیه خداوند، به دام تعطیل نیفتد و بعبارتی راهی به شناخت خداوند و ارتباط با او بگشاید. گویی در مقام

ارتباط با خداوند، به نوعی «جهل فرهیخته» یا «جهل عالمانه»^{۲۰}، —بتعبیر نیکلای کوزایی (۱۴۶۴-۱۴۰۱) — دعوت میکند: والاترین حکمت، اینست که بدانیم چگونه میتوان به آنچه دست نیافتنی است، دست یافت و به شیوهی دست نیافتنی [به حقایقی] نایل شد.^{۲۱}

بنابراین به اعتقاد قاضی سعید، میتوان بر وجود خدا استدلال کرد بدون آنکه به وجود او علم داشت و این استدلال فقط و فقط بر آفریده‌های خداوند مبتنی است، زیرا «هر موجودی خود ز بان‌گویی برای اثبات سازنده و آفریدگار خویش و برای اثبات وحدت و سایر صفات نیکوی اوست»^{۲۲}. و حتی در این مقام چیزی شبیه به «امکان فقری» ملاصدرا را مطرح میکند و معتقد است امکان، عین فقر حقیقی است و فقر حقیقی مستدعی غناء حقیقی است و این غناء حقیقی نیز در موجودی برتر از موجودات امکانی قرار دارد.

به اعتقاد قاضی سعید، حاصل چنین استدلالی در نهایت «اقرار به معرفت خداوند» و نه دستیابی به معرفت اوست و این اقرار را نوعی عقد قلبی از جهت صنع خداوند میدانند که ناظر است به اینکه این جهان را مبدایی است که او را مثل و مانندی نیست و این بالاترین شناختی است که به خداوند میتوان داشت زیرا داشتن شناختی بیش از این منوط به احاطه است و چنین چیزی در مورد خداوند ممکن نیست و بنابراین فقط «معرفت اقراری» یا «معرفت مقایسه‌یی» در این مقام امکانپذیر است.

۱۹. پس چه بسیار دور از حقیقت است سخن کسی که میگوید، اشتراک در اینجا اشتراک معنوی است! به جان خودم سوگند هیچ تشبیه [کفرآمیزی] بزرگتر از این وجود ندارد! خداوند از آنچه ستم پیشگان میگویند، بسی برتر است؛ همان، ص ۲۴۷.

20. docta ignorantia

۲۱. بنقل از: نصر، معرفت ومعنویت، ص ۷۳.

۲۲. قمی، شرح توحید الصدوق، ج ۱، ص ۱۲۷.

ولی اساساً چگونه میتوان در مورد چنین مواجهه‌یی خداوند، عنوان معرفت حتی معرفت اقراری یا مقایسه‌یی اطلاق کرد. ما از سویه دیگر جهان - مرتبه ذات و صفات خداوند - هیچ تصویری نداریم. بنابراین ممکن است در نسبت دادن اوصافی چون وجوب، غنا و کمال به او، صرفاً دست به فرافکنی زده باشیم. همانطور که میدانیم درک موجود واجب، غنی، کامل مطلق، هم میتواند درک ایجابی باشد و هم درک سلبی؛ در صورتی که درک سلبی باشد، همانطور که امثال فویرباخ گفته‌اند، نوعی مطلق کردن و بیحد ساختن محدودیتهای ماست^{۲۳}. از این روی قاضی سعید با هدف تأمین مبنایی برای درک ایجابی از خداوند، صرفاً به درک فطری ما نسبت به خداوند استناد میجوید و به یک معنا، مبنایی افلاطونی اختیار میکند.

قاضی سعید در تفسیر این کلام امام (ع) که میفرماید «بالفطرة تثبت حجة» مینویسد:

پس از آنکه آن حضرت نشان داد که تصدیق اقراری به خداوند از جانب عقل است، میخواید بیان کند که این تصدیق، فعل عقل (یا بتعبیر دقیقتر، فعل عقل بتنهایی یا عقل بماهو عقل) نیست، بلکه همان فطرتی است که خداوند آدمیان را بر آن سرشته است^{۲۴}. اگر این فطرت نبود اساساً شناخت خداوند برای هیچ انسانی دست نمیداد، زیرا میان انسان خاکی و رب الارباب، نسبتی وجود ندارد.^{۲۵}

وی در توضیح معنای «فطرت» آورده است:

و معنی الفطرة، ان الله لما خلق الخلق من نوره و ابدعهم علی مقتضی علمه، فبذلک النور الذی ایتبس منه کل شیء عن جاعله القيوم، صدر التصدیق عنهم بر بوبیته.^{۲۶}

هر چند همه آفریده‌های خداوند، بحکم وجود خویش

در این فطرت شریکند ولی انسان بهره ویژه‌یی از آن دارد و این از آن روست که قصد اول از آفرینش عالم، شناخت خداوند و عبادت اوست. قصد دوم از آفرینش، وجود انسان بعنوان خلیفه خداوند است و چون این قصد دوم واسطه تحقق قصد نخست است بنابراین بهره انسان از این فطرت، بیش از سایر آفریده‌ها است و در حقیقت بهره ویژه‌یی است. به همین روی، فطرت انسان «بر معرفت و برای معرفت است». ولی این معرفت، چیزی نیست که انسان در آن ابتکار عمل داشته باشد، بلکه همه فضل آن به خداوند باز میگردد کما اینکه در ادعیه مأثوره آمده است: «وینورک و عظیمک بصر العالمون»^{۲۷}.

الهیات ناظر به تجلیات

درست است که در مقام شناخت خداوند و ارتباط با او، در نهایت همه فضل آن به خداوند باز میگردد ولی اینگونه نیست که انسان هیچگونه ابتکار عملی نداشته باشد؛ هم

۲۳. لودویک فویرباخ (۱۸۷۲ - ۱۸۰۴) بر مبنای درک سلبی محض از خداوند و صفات او، معتقد است هیچیک از صفاتی که به خداوند نسبت داده میشود، واقعیتی بیرون از ذهن انسان ندارد. ذهن انسان، همه کمالاتی را که بصورت ناقص در خویش می‌یابد، در بیرون از خویش فرافکنی میکند و آنها را بیحد میسازد یا بعبارت دیگر صفات متناهی مخلوقانه خویش را بصورت نامتناهی تخیل میکند و از این طریق به خدای نامتناهی میرسد. بعبارت دیگر همه صفات الهی در اصل، اوصاف ذات انسانی است.

۲۴. روم، ۳۰.

۲۵. همان، ص ۱۲۸.

۲۶. معنای فطرت این است که چون خداوند، آفریدگان را از نور خویش بیافرید و آنان را بر مقتضای علم خویش ابداع فرمود، پس بموجب آن نوری که هر موجودی بحسب مرتبه خویش از او دریافت داشت، هریک آفریدگار خویش را میشناسد، و بموجب آن علم که منشأ صدور هر چیز از ناحیه آفریدگار قوام بخش اوست، تصدیق به ربوبیت حضرتش از ناحیه آنها حاصل میگردد؛ همانجا.

۲۷. همان، ص ۱۲۹.

باید اوصافی از خداوند در اختیار داشت و هم باید بتوان آن اوصاف را فهم کرد.

اشاره شد که قاضی سعید، نه اهل تعطیل و توقف است و نه ایمان‌گرا است. بعلاوه همانطور که قبلاً متذکر شدم، الهیات تنزیهی او را میتوان به تفسیر پروکلس از مکتب نوافلاطونی منطبق دانست. برطبق این تفسیر، هرچند که ذاتِ احدیت، مافوق وجود و عدم است و در هیچ وصف و نعتی نمیگنجد، ولی شناخت او از طریق مظاهرش امکانپذیر است. اینگونه نیست که در مرتبه بعد از ذات احدیت فقط عقل قرار داشته باشد بلکه پس از مرتبه احدیت، وجودهای روحانی بیشماری هستند که با نظمی سلسله‌مراتبی هر یک در مرتبه خویش، مظهر ذات احدیتند.

آنچه دیدگاه پروکلس را از دیگر نوافلاطونیان متمایز میسازد، یکی تأکید او بر تعدد عقول یا بتعبیر دینی، تأکید او بر فرشته‌شناخت است و دیگر اینست که این عقول یا فرشتگان فقط نقش تکوینی ندارند و صرفاً واسطه‌های فیض خداوند در جهان نیستند بلکه واسطه‌های شناخت خداوند هستند و بتعبیر بهتر، خداوند در آینه آنها برای بشر متجلی میشود. میتوان گفت در نزد پروکلس، فرشته‌شناخت، مکمل الهیات تنزیهی اوست.^{۲۸} هر چند فرشته‌شناخت، در اندیشه بسیاری از متفکران ما مانند ابن سینا و سهروردی - جایگاه خاصی دارد ولی در آنها این مضمون با الهیات تنزیهی همراه نشده است، چه از دید آنان خداوند خود، موجود و شناخت‌پذیر است.

بنابراین میتوان اخلاف نزدیک پروکلس در تفکر اسلامی را کسانی مانند قاضی سعید دانست که به الهیات تنزیهی باور دارند و از سوی دیگر همانند پروکلس، در نهایت خداوند را در آینه مظاهرش قابل شناخت میدانند. اگر چه از یک سو با ابرانبوه‌شناخت‌ناپذیری حق مواجهیم، ولی از سوی دیگر هاله تجلیات، هاله مظاهر حق، آن ابرانبوه را می‌شکافند و هر چه آن ابرانبوه‌تر و تیره‌تر باشد، این

هاله درخشان‌تر است.^{۲۹} این مضمونی است که میان قاضی سعید و پروکلس مشترک است لیکن در نزد قاضی سعید، امام‌شناخت اهمیت پیدا میکند. آنچه در مکتب افلاطونی از آن به نوس یا عقل تعبیر میشود، قاضی سعید و بطور کلی الهیات شیعه، از آن به «حقیقت محمدی» تعبیر میکنند و با توجه به اینکه چهارده معصوم در مرتبه حقیقت محمدی قرار دارند، میتوان گفت در اینجا امام‌شناخت برجای آن مینشیند.

در ادامه، نمونه‌یی از بحث قاضی سعید در اینباره را تشریح میکنم. باب دوازدهم از شرح توحید الصدوق به تفسیر آیه شریفه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^{۳۰}، اختصاص دارد. میدانیم که این آیه، از جمله بحث‌انگیزترین آیات قرآن کریم است و علی‌القاعده، یکی از پرسشهایی که همواره در محضر ائمه (ع) طرح میشده، پرسش درباره معنای این آیه بوده است. مسئله اصلی این است که چگونه میتوان «وجه» را به خداوند نسبت داد، بویژه اگر کسی مانند قاضی سعید قمی به الهیات تنزیهی معتقد باشد.

قاضی سعید در اینجا برخی از روایات ائمه (ع) در اینباره را شرح و تأویل میکند. او در ابتدا، مقدمه مفید و منسجمی را درباره معنای الفاظی که در آیات و روایات در مورد خداوند بکار رفته است، ذکر میکند. این مقدمه او بلحاظ فلسفه زبان دین نیز، مقدمه‌یی خواندنی است و میتوان گفت او به نظریه رمزی^{۳۱} درباره زبان دین - بمعنایی که خواهم گفت - معتقد است. میدانیم که

۲۸. برای توضیحات بیشتر درباره فرشته‌شناخت نوافلاطونی پروکلس، ر.ک:

Corbin, *Le paradoxe du monotheism*, p. 96

کربن در این منبع نه سلسله فرشتگان به روایت پروکلس را تشریح میکند.

۲۹. ر.ک: Corbin, *en islam iranien*, V.4, p. 142.

۳۰. هر چیزی جز وجه او، نابودشونده است؛ قصص، ۸۸.

31. symbolic

در آیات قرآن کریم، اندامهایی مانند «دست» یا «صورت» به خداوند نسبت داده شده و حتی گاهی خداوند در روایات، در هیئت بشری توصیف شده است، برای مثال «والأرضُ جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطوياتٌ بيمينه»^{۳۲} و «تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ»^{۳۳}. در احادیث نبوی نیز آمده است: «أَنِّي لِأَجِدُ نَفْسَ الرَّحْمَنِ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ»^{۳۴}، «لَا تَذْمُوا الرِّيحَ فَانْهَامِنْ نَفْسِ الرَّحْمَنِ»^{۳۵}، «فوجدت برداً نامله بين كتفي»^{۳۶}، از امام علی (ع) نیز نقل است که میفرماید: «انا عين الله»^{۳۷}، «انا لسان الله الناطق»^{۳۸}.

در قبال این توصیفات درباره خداوند که در آیات و روایات آمده است، برخی جمود بر ظاهر را برگزیده و به تجسیم و تشبیه گرویده‌اند. گروهی به توقف و تعطیل گرفتار آمده و گروهی نیز به «تکلف و تعسف» در افتاده‌اند و گروه اندکی هم به تأویل روی آورده‌اند^{۳۹} و قاضی سعید، خویش را از زمره این گروه میدانند و در عین حال معتقد است که برای داشتن چنین درکی از آن حقایق، علاوه بر درک عقلی، بصیرت قلبی نیز باید داشت. این موضع او در فهم اوصاف خداوند را میتوان، تفسیر رمزی از زبان دین دانست. به اجمال اشاره میکنم که در اینجا رمز^{۴۰} در مقابل مجاز^{۴۱} است. ممکن است کسی اوصاف بکار رفته درباره خداوند را فقط در معنای مجازی در نظر بگیرد، به این معنا که بگوید الفاظی مانند دست، پا و وجه در مورد خداوند بمعنای حقیقی کلمه بکار نرفته است، بلکه اطلاق آنها در مورد خداوند فقط از باب تشبیه و تجوُّز و برای تقریب به ذهن است، بنابراین همه آن توصیفات، استعاره‌هایی بیش نیست. ولی برطبق تفسیر رمزی، همه آن توصیفات در مورد خداوند بمعنای حقیقی کلمه بکار میروند و در آن ساحت مایزایی دارند، گو اینکه نباید آنها را بمعنای ظاهری، به همان سان که در مورد آفریده‌ها صدق میکنند، در نظر گرفت^{۴۲}.

قاضی سعید توضیح میدهد که در پرتو شواهد عقل و نقل آموخته‌ام که موضوع قریب یا نخستین مدلول هر اسم از اسامی، بویژه کلمات وارد شده در آیات و روایات، آن چیزی نیست که بحسب وهم متبادر میشود زیرا وضع نخستین آن، وضع الهی معقول است. آن لفظ، نه در عالم محسوس که در عالم معقول وضع شده است. حال، یا واضع آن خود خداوند است یا جماعتی از عقلا که آن را با الهام الهی وضع کرده‌اند و بویژه درباره زبانی که در جایی بیرون از عالم محسوس، در مراتب عالم علوی وضع شده است، این معنای صادق میکند؛ آنجا که گفته‌اند «زبان اهل بهشت، عربی مبین است»، مقصود همین است.

این مطلب که لفظ واحد میتواند در مراتب مختلف عالم – عالم علوی و عالم سفلی – بکار رود و در هر مرتبه ما یزایی داشته باشد و حتی معنای حقیقی افاده کند، به دو وجه قابل تبیین است؛ یک وجه این است که لفظ واحد برای یک معنای کلی – صرف نظر از اینکه مصداق آن جسم باشد یا غیرجسم، جوهر باشد یا غیر جوهر – وضع شده است. البته ممکن است این معنای کلی

۳۲. زمین یکجا در قبضة اوست و آسمانها در هم پیچیده، در ید قدرت او؛ زمر، ۶۷.

۳۳. آنچه در نفس من است تو میدانی و آنچه در نفس توست، من نمیدانم؛ مائده، ۱۱۶.

۳۴. من نفس خدای رحمان را از جانب یمن میشنوم.

۳۵. باد را ناسزا مگوئید، زیرا باد از نفس خدای رحمان است.

۳۶. پس سردی سر انگشتان او [خدا] را در میانه دوشانه‌ام یافتم.

۳۷. من چشم خدایم.

۳۸. من زبان گویای خدایم.

۳۹. ر.ک.: قمی، شرح التوحید الصدوق، ج ۲، ص ۵۱۷.

40. symbol

41. metaphor, allegory

۴۲. در نوشتاری با عنوان «تأویل روحانی و ولادت ثانی»، تفاوت رمز و مجاز را بتفصیل بیشتر، بیان داشته‌ام؛ ر.ک.: کرین، واقع‌انگاری رنگها و علم میزان، ص ۴۱ به بعد.

در قالبهای مختلف جسمانی و غیر جسمانی پدیدار شود و مصداقهای مختلف در مراتب مختلف عالم هستی پیداکندولی این تفاوتها، تغییری در آن معنای کلی ایجاد نمیکند.

وجه دیگر اینست که بگوییم، آن لفظ در اصل و ابتدائاً برای حقیقتی از حقایق الهی و صورتی از صورتهای مجرد نوری، وضع شده است ولی با تطور آن حقیقت الهی یا صورت مجرد نوری و تنزل آن در مراتب هستی تا رسیدن به عالم حسی، آن اسم نیز تطور و تنزل یافته است. بنابراین آن حقیقت یا صورت در شکل تطور یافته و تنزل یافته‌اش، به همان اسم که در مرتبه غیب بدان موسوم شده است، موسوم میشود.

قاضی سعید تقابلی میان این دو وجه نمیبیند و در عین حال تفاوت آنها را توضیح میدهد. مطابق وجه نخست، اطلاق لفظ واحد بر مصادیق مختلف در مراتب مختلف عالم، همانند اطلاق لفظ کلی جنس بر انواع مختلف یا لفظ کلی نوع بر افراد و مصادیق مختلف است؛ مثلاً حیوان (بعنوان جنس) بر انسان، اسب و دیگر انواع حیوانی اطلاق میشود یا لفظ انسان (بعنوان نوع) را در مورد افراد مختلف انسان، زید و عمرو و بکر بکار میبریم. در حقیقت، در این موارد قدر مشترک میان امور مختلف در نظر گرفته میشود و به اعتبار آن، همه آنها به اسمی موسوم میشوند؛ همانطور که در مرتبه واحد، چنین امکانی هست، میتوان موجودات مختلف در مراتب طولی را نیز به اعتبار همین قدر مشترکشان در نظر گرفت و به اسم واحدی موسوم ساخت. در وجه نخست، اطلاق لفظ بر مصادیق مختلف علی السویه است و هیچ مورد از موارد اطلاق آن، نسبت به موارد دیگر اولویت ندارد یا اگر هم در متن واقع اولویتی وجود داشته باشد، این اولویت در مقام اطلاق آن لحاظ نمیشود. ولی طبق وجه دوم، اطلاق لفظ بر مصادیق مختلف، با نوعی اولویت همراه است. قاضی سعید بگونه‌ی بسیار مجمل بیان میکند که

وجه دوم، از مقوله استعمال لفظ کلی است بر عقلی و بر آنهایی مانند نفسی و طبیعی که در تحت آن قرار دارند، در صورتی که فرض شود که اطلاق آن لفظ فقط از آن مورد اول به دلیل اولویت آن است. این لفظ ابتدا برای موجودی که در مرتبه برتر است، وضع میشود و اطلاق آن بر موضوعات دیگر از این بابت است که آن موضوعات ذیل موضوع نخست قرار دارند و از باب مثال میگوید لفظ کلی اولاً و بالذات برای «عقلی» وضع شده است و اطلاق آن در مورد نفسی و طبیعی به دلیل آن است که این دو ذیل عقلی قرار دارند و بنابراین در مورد آنها بطور ثانیاً و بالعرض اطلاق میشود.

بنظر میرسد تفاوت دومی که میان این دو وجه تشخیص میدهد، برای مقاصد بحث ما مهمتر است. طبق وجه نخست، باید اطلاق لفظ مورد نظر بر مصادیق مختلف، بمعنای حقیقی صدق کند نه مجازی ولی طبق وجه دوم، چنین ضرورتی وجود ندارد. هر چند درباره مصداق و موضوع نخست بمعنای حقیقی صدق میکند ولی ممکن است درباره مصادیق دیگر یا بمعنای مجازی صدق کند یا بمعنای حقیقی. بنابراین سه حالت قابل تصور است؛ حالت نخست که میتوان از آن به اشتراک معنوی تعبیر کرد، منطبق با وجه نخست است. طبق وجه دوم نیز، دو احتمال داریم: یکی اینکه زبان دین را زبان مجازی (استعاری یا حتی اسطوره‌ی) بدانیم و دیگر اینکه بگوییم، زبان دین رمزی است. هر چند قاضی سعید، در قبال هیچیک از اینها موضع نمیگیرد و چنان سخن میگوید که گویی با هم قابل جمعند، ولی واقعیت جز این است. حالت نخست، تفاوت چندانی با نظریه اشتراک معنوی — که دیدیم قاضی سعید شدیداً در برابر آن موضع نمیگیرد — ندارد. حالت دوم نیز، نمیتواند مورد قبول وی باشد، زیرا اگر هم به «توقف و تعطیل» نینجامد، لا اقل اینست که نوعی «تکلف و تعسف» در سخن گفتن از خدا را موجب میشود.

شاید به همین دلایل است که لحن کلام وی مؤید حالت سوم است، آنجا که مینویسد:

الوجه الثاني لا يوجب ذلك بل هو على الاستحسان والجواز وإن كان الأرجح فيه أيضاً الحقيقه و ذلك لاتحادها من وجه بين الظاهر و المظهر كما يراه بعض ارباب البصر.^{۴۳}

میتوان گفت برای قائل شدن به حالت سوم که همانا رمزی دانستن اوصاف خداوند است، لازم است نوعی رابطه مظهریت میان مراتب عالم پذیرفته شود که طبق آن هر مرتبه نسبت به مرتبه فروتر از خویش ظاهر است و نسبت به مرتبه برتر، مظهر؛ گو اینکه برترین مرتبه، ظاهر محض است و فروترترین مرتبه، مظهر محض و البته درک این رابطه مظهریت، کار عقل به تنهایی نیست و برای تشخیص آن بصیرت قلبی نیز لازم است. طبق این دیدگاه، برای مثال لفظ «قلم» در مراتب مختلف عالم بمعنای حقیقی بکار میرود؛ در عالم عقلی: «إقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم»^{۴۴}، در مرتبه عالم نفسی: «اولئك كتب في قلوبهم الايمان»^{۴۵}، در عالم طبیعت: «ان عليکم لحافظين كراماً كاتبين»^{۴۶}، در عالم حسی: همین قلم محسوس که از نی یا فلز است.

خداوند قلم را در وضع اول، برای قلم اعلی، در عالم عقلی وضع کرده است و قلم در هر عالم دیگری، در نهایت مظهر آن قلم اعلی است. بنابراین میتوان گفت که طبق اتحاد میان مراتب برتر و فروتر (عوالی و سوافل) استعمال لفظ واحد در مراتب مختلف استعمال حقیقی است و در نتیجه «الفاظ بکار رفته در آیات و روایات، بمعنای حقیقی و بلکه به حقیقتترین معنای خود بکار رفته اند و از این نه تشبیه لازم می آید و نه هیچ چیز دیگر. براین اساس معنای تنزیل و تأویل نیز روشن میشود؛ تنزیل بحسب موطنی است که ما در آن قرار داریم و تأویل به اعتبار موطن [و مراتب] غیبی است»^{۴۷}. میتوان

گفت همانطور که حقایق الهی در اطوار و مراتب وجودی مختلف دگرگون میشوند و در عالم جسمانی صورت محسوس پیدا میکنند، اسامی آن حقایق نیز بهمراه آنها دگرگون میشوند و به عالم ما تنزل می یابند و بصورت حروف و الفاظ نمایان میشوند. ابن عربی میسراید:

كنا حروفاً عالیات لم نقل

متعلقات فی ذری اعلی القل^{۴۸}

اگر هر آنچه در آن موطن و مراتب غیبی است، مظاهری در مراتب فروتر از جمله در مرتبه ما دارد، در مورد خود حضرت حق نیز چنین است. وقتی از «وجه»، «ید»، «نفس»، «نفس» و مانند آن در مورد خداوند سخن بمیان می آید، نه فقط باید آن را بمعنای حقیقی در نظر گرفت، بلکه اساساً حقیقتترین معنای آن همین است و حقیقی بودن معنای آن در مراتب دیگر، مرهون این معنای حقیقی اولیه است. قاضی سعید پس از تأسیس این مبنا، به تأویل سخنان ائمه (ع) درباره آیه «کل شیء هالک الا وجهه» میپردازد. بهتر است بگویم از دیدگاه کسی مانند قاضی سعید، سخنان ائمه (ع) تأویل راستین این آیه است و او فقط میکوشد تا مقصود آن بزرگواران را

۴۳. وجه دوم، ضرورت این [یعنی حقیقی بودن دلالت لفظ در همه موارد] را موجب نمیشود، بلکه استحسان و مجازگویی را میپذیرد، گو اینکه بهتر آن است که بگویم در این نیز دلالت لفظ در همه موارد حقیقی است و این به دلیل آن است که همانطور که برخی اهل بصیرت معتقدند، میان ظاهر و مظهر نوعی اتحاد وجود دارد؛ قمی، شرح توحید الصدوق، ج ۲، ص ۵۱۹.

۴۴. بخوان و پرورگار تو کریمترین است، همان که بوسیله قلم آموخت؛ علق، ۴-۳.

۴۵. در دل اینهاست که خدا ایمان را نوشته است؛ مجادله، ۲۲.

۴۶. قطعاً بر شما نگاهیانی گماشته شده است؛ فرشتگان بزرگواری که نویسندگان اعمال شما پند؛ انفطار ۱۲-۱۱.

۴۷. همان، ص ۵۲۰.

۴۸. ما حروف بلند مرتبه‌یی بودیم به بیان ناآمده، آویخته بر اوج بلندترین ستیغها.

روشن سازد. در ادامه خواهیم دید که چگونه پیامبر (ص) و امامان (ع) وجه عیان شده حق و کاملترین مظهر اویند، میتوان خدای ناشناختنی را در آینه وجود آنان شناخت و در عین تنزیه او، دچار تشبیه از یک سو و تعطیل و توقف از سوی دیگر نشد. و این همه، البته منوط به آن است که بتوان عقیده به مراتب عالم هستی و رابطه مظهریت میان آنها را پذیرفت.

امام بعنوان وجه خداوند

قاضی سعید استدلال میکند که اگر «وجه» به خدا نسبت داده میشود، نمیتوان آن را بعنوان اندام حضرتش در نظر گرفت زیرا اگر وجه بعنوان اندام، حتی بعنوان اندام غیر جسمانی به خداوند نسبت داده شود، باید اندامهای دیگر را نیز به او نسبت داد. از سوی دیگر طبق آیه مورد بحث، همه چیز، حتی اندامهای خداوند، بجز وجه او نابود شونده است. اما محال است که خداوند اندامی داشته باشد که روزی نابود شود، زیرا هر آنچه متعلق به ذات او باشد، باقی به بقاء اوست. بنابراین باید وجه خداوند معنای دیگری داشته باشد و او با الهام گرفتن از روایات، ابتدا تعریفی از وجه خداوند بدست میدهد. گرامیترین و عزیزترین وجه در عالم هستی وجه خداوند است و آن همانا «حقیقت الهی است که رو بسوی ظهور دارد و مشتاق است که خود، خویشتن را به دیده نور، بنگرد. بنابراین در عالم اسماء و صفات در اسم جمیل عیان شده است و در عالم عقلی بصورت نخستین نور صادر شده و عقل کل قاهر و او نور نبی و وصی بشکل متحد با هم در آن مقام، است»^{۴۹}. البته در مراتب فروتر ظهورات دیگری دارد؛ در عالم روحی در صورت انبیاء و اولیاء ظاهر میشود و در عالم انسان در صورت نوع بشر و در عالم اجسام اینگونه است که «أینما تَوَلَّوْا فَنَّمْ وَجْهَ اللّهِ»^{۵۰}. ولی به هر حال جلوه نخستین و تام حضرت حق، حقیقت محمدی است و این حقیقت در نظر قاضی سعید در

پیامبر اکرم (ص) و اولیاء او که «همه بمنزله نور واحدند»، بر مراتب فروتر و از جمله بر مرتبه بشری عیان شده است و شناخت حقیقی و کامل خداوند در آن آینه دست میدهد.

قاضی سعید در بیان معنای «وجه» معتقد است که وجه (روی) در وضع الهی، بمعنایی که در مرتبه الهی یا عقلی وضع شده است – عبارت دیگر در معنای حقیقی و اولیاءش – چیزی از شکل و شمایل شیء است که در پیش روی ما قرار میگیرد و با آن مواجه میشویم؛ برای مثال وجه جامه، صورت ظاهر آن است که در برابر ما قرار میگیرد، وجه کتاب آن چیزی از کتاب است که پیش روی ماست به قسمی که بتوان آن را خواند و همینطور است در مورد وجه مسئله که آن چیزی از مسئله است که ما را به تلاش و تحقیق برای حل آن فرا میخواند. وجه خداوند نیز آن چیزی است که از طریق آن، به حضرتش روی میکنیم، چنانکه گویی در این مواجهه او نیز به ما روی میکند و بنابراین باید دید که از چه طریقی خداوند به ما روی میکند. عبارت دیگر مواجهه ما با خداوند در کجا یا در چه کسی واقع میشود.

نخستین پاسخی که به ذهن می آید اینست که این مواجهه از طریق «دین» است. ولی اگر دین در معنای متعارف آن در نظر گرفته شود، یعنی دین همان حقایق و احکام و حیاتی معنا شود، دیگر نمیتوان آن را وجه بمعنای حقیقی کلمه دانست. دین، بمعنای سیرت، سنجیه و احوال باطنی صاحب شریعت میتواند وجه خداوند، بمعنای حقیقی کلمه باشد. این معنار از روایات ائمه (ع) باید آموخت.

در روایاتی که از ائمه (ع) درباره معنای «وجه» در آیه «کل شیء هالک الا وجهه» نقل شده است، به عباراتی بظاهر متفاوت برمیخوریم؛ گاهی آمده است که «کل

۴۹. همان، ص ۵۲۲.

۵۰. به هر جا روی کنید، آنجا روی خداست؛ بقره، ۱۸۶.

شیء هالک الا من اخذ طریق الحق»^{۵۱} و گاهی فرموده‌اند: «وجه باقی خداوند، کسی است که مطیع رسول خدا(ص) و امامان پس از او باشد» و البته گاهی نیز بصراحت فرموده‌اند که مقصود از «وجه»، ما یعنی امامان معصوم(ع) - هستیم.

بدین ترتیب بطور کلی میتوان گفت در روایات گاهی وجه، بمعنای «دین» آمده است و گاهی بمعنای «امامان معصوم(ع)». قاضی سعید نشان میدهد که میان این دو تعارضی وجود ندارد اما این مشروط به آن است که معنای مورد نظر از دین، بدرستی دریافته شود. دین در اینجا بمعنای شریعت یا حتی کتاب وحی شده از جانب خداوند نیست بلکه «دین»، عبارت از احوال باطنی صاحب شریعت با خداوند و سیر روحانی او به جانب مبدأ هستی است. اگر دین به این معنا گرفته شود، دین اسلام، دین خاتم و برترین دین میباشد و صاحب این دین بمعنای حقیقی کلمه وجه خداوند است.

اما باید توجه داشت که در الهیات حکیمی مانند قاضی سعید قمی، دین منحصر در نبوت ظاهری نیست. دین، مجموع نبوت ظاهری و نبوت باطنی (امامت) است. از این روی صاحب شریعت را نمیتوان نبی به تنهایی دانست. صاحب شریعت همان حقیقت محمدی است که در جهان در چهره رسول خدا(ص) و امامان پس از او متجلی شده است و بنابراین در باره معنای «وجه» خداوند، امام صادق(ع) میفرماید: «وجه ما هستیم» و البته هریک از چهارده معصوم(ع) نیز میتوانند، این جمله را بمعنای حقیقی کلمه بر زبان بیاورند.^{۵۲}

جمع بندی

تزیه خداوند و درک تعالی او، از اساسیترین ارکان ادیان توحیدی و بطور کلی ادیان خدا باور است. اما رعایت حدود تزیه و داشتن تفسیر معقولی از آن بگونه‌یی که از

تعطیل و لادریگری متمایز شود و بعبارت دیگر، بگونه‌یی که راه شناخت خداوند و ارتباط با او بروی بشر گشوده باشد، خود ضرورتی اساسی در این قبیل ادیان است. در الهیات تزیه‌ی قاضی سعید قمی، به هر دوی اینها توجه جدی مبذول شده است ولی البته او در این میان تنها نیست. بنابراین میتوان گفت نوشتار حاضر، فقط بخش کوچکی از تحقیق عظیمتر و پردامنه تری است که لازم است هم در آثار خود قاضی سعید و هم در آثار هم مسلکان وی انجام شود تا مگر تصویری از تلاشهای آنها در راه رسیدن به درک معقولی از روایات معنوی و حکمی ائمه طاهرین(ع)، در اختیار همروزگاران ما قرار بگیرد.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، اسماء و صفات حق، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، تصورات یا روضة التسليم، تصحیح ایوانف، تهران، جامی (افست)، ۱۳۶۳.
- فلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶.
- قمی، قاضی سعید، شرح التوحید الصدوق، تصحیح نجفقلی حبیبی، مؤسسه الطباعة والنشر، ۱۴۱۵.
- کربن، هانری، زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه، تألیف و ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا، ۱۳۹۴.
- ، واقع‌انگاری رنگها و علم میزان، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا، ۱۳۹۰.
- نصر، سید حسین، معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سهروردی، ۱۳۸۸.
- Corbin, henry, *en islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, gallimard, 1971.
- , *Le paradoxe du monotheism*, Editions de l Herne, 1981.

۵۱. هر چیزی نابودشونده است مگر کسی که راه حق را در پیش بگیرد.

۵۲. همان، ص ۵۲۸.