

# علامه طباطبایی

## و الهیات فلسفی معاصر

محمد لگنهاوسن ترجمه منصور نصیری

«الهیات فلسفی»<sup>۱</sup> اصطلاحی است که در سالهای اخیر در بین فلاسفه و الهیدانان غرب جهت اشاره به رویکرد فلسفی خاصی به موضوعات کلامی/الهیاتی به کار رفته است. در بخش عمده‌ای از قرن بیستم، الهیات فلسفی نه از سوی فیلسوفان و نه از سوی الهیدانان، جدی گرفته نشد. فیلسوفان به خاطر نبود پختگی و مهارت فلسفی در نوشته‌های این حوزه، به الهیات فلسفی ایراد گرفته‌اند. از سوی دیگر، الهیدانان نیز تمایل کمی به الهیات فلسفی نشان داده‌اند. زیرا تلاشهایی که در تحلیل و استدلال‌های دقیق به کار گرفته شده بود، هیچ‌گونه ارتباطی با موضوعات و مسائل مورد علاقه و پویای الهیدانان نداشت. آنها سخت سرگرم تلفیق و منسجم کردن اندیشه دینی با حیات اجتماعی معاصر بودند. اما در طی ۲۵ سال اخیر این وضعیت تغییر یافته است. فیلسوفانی که مهارت فنی آنها کاملاً شناخته شده بود شروع به نوشتن آثار بسیار خوب فلسفی درباره موضوعات الهیات نمودند.

[علل انکار دین در غرب و تغییر نگرش دانشمندان نسبت به آن]  
انکار دین در غرب به دو دسته از دلایل رخ داد: (۱) دلایلی که مربوط به [وجود] تقابل آشکار میان دین و علم بود؛ (۲) دلایلی که به دیدگاههای اجتماعی، سیاسی و اخلاقی مربوط می‌شد. در

سالهای اخیر، نگرش روشنفکران نسبت به هر دو دسته تغییر یافته است؛ امروزه بسیار بیش از دوران اوج پوزیتیویسم، دانشمندان به این مطلب پی برده‌اند که دیگر نیازی نیست که علم را رقیب دین بدانیم؛ امروزه نظریه‌های معرفتی‌ای مطرح شده‌اند که امکان توجیه عقلی را هم برای باورهای دینی و هم برای باورهای علمی فراهم می‌آورند. نگرشهای اجتماعی، سیاسی و اخلاقی‌ای که پیش از دههٔ ۱۹۷۰ رایج بودند، جای خود را به دیدگاههایی داده‌اند که به انتقاد از تفکر لیبرال/چپ‌گرا می‌پردازند. رونق مجددی که امروزه الهیات فلسفی پیدا کرده است، ریشه در همین دو نوع تغییری دارد که در نگرشها رخ داده است؛ در عین این که الهیات فلسفی به طور غیر مستقیم باعث تقویت این تغییرات شده است.

در همان هنگام که این پیشرفت‌ها در حال وقوع بود، الهیدانان بحث جدی‌ای را دربارهٔ اهمیت مباحث دینی غیر مسیحی برای تفکر مسیحی، آغاز کرده بودند. الهیدانانی چون جان هیک،<sup>۲</sup> و کانتول اسمیت<sup>۳</sup> و هانس کانگ<sup>۴</sup> با جدیت بسیار استدلال می‌کردند که این آموزه که نجات<sup>۵</sup> منحصر از طریق سنت مسیحی دست‌یافتنی است، به لحاظ عقلی غیر قابل دفاع است. آنها در کنار حفظ پیروی و تبعیت خود از سنت مسیحی، اظهار داشتند که آموزه‌های الوهیت مسیح<sup>۶</sup> و تثلیث<sup>۷</sup> باید دوباره تفسیر شوند، و نیز مایل بودند تصدیق کنند که به یک معنا می‌توان پذیرفت که «قرآن» کلام خدا باشد. الهیدانان چنین مسائلی را تحت عنوان «کثرت‌گرایی دینی»<sup>۸</sup> بحث می‌کنند. با این که در الهیات فلسفی [سالهای] اخیر موضوع کثرت‌گرایی دینی عمده‌ترین بحث نبوده است، توجه رو به رشدی به این جهت معطوف گشته است.<sup>۹</sup>

در این زمینه شاید به خوبی ندانیم که -اگر اساساً چیزی بتوان یافت- چه چیزی را می‌توان در اندیشهٔ اسلامی اخیر یافت که مربوط به الهیات فلسفی غرب باشد. گاه برخی نویسندگان غربی توقع یافتن هرگونه گرایش فلسفی را در اندیشهٔ اسلامی متأخر تحقیر کرده‌اند؛ زیرا آشنایی آنها محدود به نویسندگان مسلمانی بوده است که فاقد دانش فلسفی یا حتی مخالف فلسفه بوده‌اند. اما در سنت فلسفی و کلامی شیعی مطالب فراوانی را می‌یابیم که نسبت به مسائلی که فلاسفهٔ مسیحی در الهیات مسیحی مطرح کرده‌اند، از اهمیت بسزایی برخوردار است. مطمئناً یکی از بهترین راههای آشنایی با الهیات/کلام فلسفی شیعه، آثار «علامه طباطبایی» است. جایگاه معتبر او در جهان اسلام به عنوان مفسر قرآن، که توأم با تخصص فلسفی اوست، به اثر وی منزلتی بخشیده است که به مراتب، توجهی بیش از آنچه تاکنون از

سوی دانش پژوهان تطبیقی دین [=مطالعه تطبیقی ادیان] و الهیات فلسفی بدان مبذول شده است، می‌طلبید.

ممکن است برخی از خوانندگان مسلمان بپرسند چرا باید مسلمانان دغدغه پرداختن به مسائل و مشکلاتی را داشته باشند که در بستر الهیات فلسفی غرب مطرح گشته‌اند؟ باید گفت که این کار چند دلیل دارد: اولاً، با تدوین و ارائه پاسخی اسلامی به چنین مسائلی، می‌توان عزت سنت اسلامی را که متأسفانه غالباً به خاطر دشمنیهای سیاسی لطمه خورده است، به دست آورد. ثانیاً، این کار برای کسانی که غالباً دیدگاه خود را درباره اندیشه اسلامی محدود به قرون میانه<sup>۱۰</sup> کرده‌اند، موقعیتی مناسب فراهم می‌آورد تا با سنت پویای الهیات فلسفی اسلام آشنا شوند. ثالثاً، این گونه اشتغالات عقلی سهم بسزایی در رشد آگاهی عمیق از دشواری موضوعات مورد بحث دارد و ممکن است باعث ارتقای بیشتر رشد اندیشه اسلامی درباره مسائل مختلف گردد.

این که اخیراً در غرب علاقه به الهیات فلسفی افزایش یافته است، حاکی از احساس نیاز صادقانه‌ای است که به جدی گرفتن دوباره دین (بعد از آن که بسیاری از روشنفکران آن را به عنوان چیزی ناسازگار با منظر علمی جدید، کنار نهاده بودند) وجود دارد. بسیاری از کسانی که از کلیساها دلزده و مأیوس شده بودند، در حال بازگشت به آن هستند. با این حال، مشکلاتی که باعث نارضایتی عمومی از دین گردیده‌اند هنوز بر طرف نشده‌اند. در غرب، مشکلاتی که گریبانگیر مسیحیت است نوعاً شایع و عمومی شده و به عنوان مشکلات دین فی نفسه، تلقی گردیده‌اند. کم هستند کسانی که تصور می‌کنند که اسلام از کاستیهایی که باعث نارضایتی آنها از مسیحیت گشته است، مصون است. مثلاً یکی از مهم‌ترین تعالیم مسیحیت آموزه تثلیث می‌باشد. با این حال، از زمان قرون میانه تاکنون همه الهیدانان تصدیق کرده‌اند که این آموزه، آموزه‌ای است که باید آن را امری ایمانی [و مربوط به قلمرو ایمان] دانست؛ قلمروی که در آن، ایمان به عنوان راهی برای پذیرش اموری تلقی می‌شود که بر اساس معیارهای عقلی قابل پذیرش نیستند. الهیدانان جدید چندان پیش‌رفته‌اند که می‌پذیرند که این آموزه یک راز بوده، غیر قابل دفاع عقلانی است. شماری از فیلسوفان دین معاصر همچون پیترو وینوگن<sup>۱۱</sup> و توماس. وی. موریس<sup>۱۲</sup> تلاش کرده‌اند که از سازگاری عقلی این آموزه دفاع فلسفی کنند. اینجاست که ارتباط اندیشه علامه طباطبایی بسیار روشن می‌گردد. بسیاری از مباحث فلسفی‌ای که در سرتاسر تفسیر

او، المیزان، آمده است برای نشان دادن ناسازگاری آموزه تئلیث و دفاع از توحید مطلق الهی مطرح شده‌اند. مرحوم آیت‌الله حسینی تهرانی بسیاری از عبارات مربوط به این موضوع را در کتاب خود، مهر تابان، گرد آورده است. عقل‌گرایی لاینفک الهیات اسلامی به وضوح، در این مباحث نشان داده شده است؛ در این مباحث همچنین تفاوت عقلی‌گرایی موجود در اسلام با غیر عقلی بودن گرایشهایی که در الهیات جدید مسیحی دیده می‌شود و در آن تناقضات فکری با رمز و راز خلط می‌شود، به وضوح بیان شده است. از سوی دیگر، آثار علامه طباطبایی درباره موضوعات تصوف اسلامی یا «عرفان» نشان‌دهنده حساسیت و درکی عمیق نسبت به تصوف حقیقی‌ای است که حتی اگر خود را در قالب تناقضات آشکاری نشان دهد، باز هم عقلی است. بدین ترتیب، آثار علامه طباطبایی نه تنها نمونه‌ای از کلام اسلامی را، که هم‌امروزی و هم‌عقلی است، بلکه یک عرفان عقلی را نیز فراروی ما قرار می‌دهد.

ولی ممکن است دانشجوی فلسفه غرب که از روی عادت، به دنبال عناصر بدیع و ویژه در اندیشه یک فیلسوف است، به اهمیت آثار علامه طباطبایی پی نبرد. علامه مدافع مکتب فکری‌ای است که پایه‌گذار آن ملاصدر است و به «حکمت متعالیه» موسوم است. این منظر فلسفی تأثیر بسزایی در کلام شیعی معاصر نهاده است که تا حدی شبیه به تأثیر آکویناس بر الهیات کاتولیک است. بخش عمده‌ای از کلام/الهیات فلسفی علامه را می‌توان در آثار ملاصدر یا خواجه نصیرالدین طوسی یافت؛ اما این امر به جای آن که از اهمیت آن بکاهد، تأکیدکننده هماهنگی کلام/الهیات علامه با سنتی است که در بستر آن قرار گرفته است.

الهیات/کلام علامه، همانند الهیات فلسفی معاصر غرب از تعاریف دقیق، براهین قیاسی و تمایزات دقیق موجود در بین مواضع رقیب استفاده می‌کند. اینها ویژگیهایی هستند که در آنها سنت تحلیلی (به معنای عام) ۱۳ الهیات فلسفی انگلیسی-آمریکایی با سنت شیعی اشتراک دارند. سنت شیعی منعکس‌کننده تمایل ابن‌سینا به منطق و تأثیر فوق‌العاده‌ای است که بعدها منطق وی بر فلسفه اسلامی گذاشت. اما دیدگاه فلسفه تحلیلی درباره این که چه چیزی را می‌توان بدون استدلال پذیرفت بسیار متفاوت از دیدگاه فلسفه اسلامی است. بنابراین، دانش‌پژوه غربی فلسفه اسلامی باید یاد بگیرد که تمایل به رد استدلال‌هایی را که بر پایه مقدمات غیر موجه است، در خود فرو نشانند و فراتر از مقدمات بیان شده، به دنبال بینشهای عقلی اساسی تری برآید که غالباً مغایر با مفروضات غربی معاصر است.

[مهم ترین تفاوت الهیات معاصر مسیحی و اسلامی]

برجسته ترین تفاوت الهیات معاصر مسیحی و اسلامی آن است که در حالی که مسیحیان معتقدند خداوند شخص<sup>۱۴</sup> است، مسلمانان معبودی غیر شخصی<sup>۱۵</sup> را پرستش می کنند. این تفاوت به رغم اهمیتی که در بسیاری از موضوعات الهیاتی دارد، عمدتاً به یک اندازه از سوی مسیحیان و مسلمانان مورد بی توجهی قرار گرفته است. با این حال، مسیحیان همه جا با قاطعیت می گویند که خدا شخص است، ولی مسلمانان عادی بی درنگ آن را رد می کنند. غالباً کسانی که در سنت مسیحی تحقیق می کنند خدا باوری<sup>۱۶</sup> را به گونه ای تعریف می کنند که اعتقاد به شخص بودن خدا را ایجاد می کند. از همین رو، دایرةالمعارف فلسفه چنین آورده است: «THEISM (خدا باوری) یعنی اعتقاد به خدای واحدی<sup>۱۷</sup> که الف- شخصی، ب- شایسته پرستش ج- جدا/ مستقل از عالم، اما د- همواره فعال/ تأثیرگذار در آن است.»<sup>۱۸</sup> جان هیک می پذیرد که خدا باوری دقیقاً به معنای اعتقاد به وجود معبود است، اما معمولاً به معنای اعتقاد به خدای مشخص/ مشخص به کار رفته است.<sup>۱۹</sup> ریچارد سوین برن<sup>۲۰</sup> می گوید خدا باور<sup>۲۱</sup> کسی است که معتقد است خدایی وجود دارد که «شخص و بدون جسم (یعنی روح) است، خدایی که سرمدی،<sup>۲۲</sup> آزاد<sup>۲۳</sup>، قادر به انجام هر کاری<sup>۲۴</sup>، عالم به همه چیز<sup>۲۵</sup>، خیر کامل<sup>۲۶</sup> متعلق واقعی عبادت و اطاعت بشر<sup>۲۷</sup>، خالق و قیوم<sup>۲۸</sup> جهان» است.<sup>۲۹</sup> و جی. ال. مکی<sup>۳۰</sup> در حالی که به دفاع از الحاد می پردازد تعریف سوین برن از خدا باوری را تأیید می کند.<sup>۳۱</sup>

[ویلیام آکستون و الهیات فلسفی معاصر]

بی شک نمی توان برای الهیات فلسفی معاصر مسیحیت نماینده ای بهتر از ویلیام آکستون- که آثارش الگویی برای دقت تحلیلی و بینشهای فکری است- یافت. وی می نویسد: خداوند- بر اساس تلقی ادیان توحیدی/ خدا باور- فاعل شخص برتر یا غایی است که افعالش را در پرتو معرفت، اغراض و اهداف به انجام می رساند.<sup>۳۲</sup>

گرایش آکستون و دیگر نویسندگان فوق، تأکید بر شباهتهای موجود میان خدا و انسان است. یکی از دلایل این امر، این پندار است که اگر تلقی ما از خدا موجودی باشد که بیش از حد، متفاوت از انسان است، هرگونه ادعایی درباره خدا نامفهوم خواهد شد. این تصور بر آن است که

ما دربارهٔ انسانها می‌دانیم که تصمیم گرفتن، دانستن امور مختلف و عمل کردن به چه معناست. بنابراین، اگر بخواهیم بدانیم مراد از نسبت دادن علم، تصمیم و عمل به خدا چیست، باید منظورمان چیزی باشد که به طور تنگاتنگ مشابه چیزی است که در مورد انسانها مد نظر داریم. یکی از افراطی‌ترین پیامدهای این گرایش در بین الهیدانان مسیحی، «الهیات پوشی»<sup>۳۳</sup> «چارلز هارتسهورن»<sup>۳۴</sup> است. هارتسهورن معتقد است که تلقی قرون وسطایی از خدا نامفهوم است و پیشنهاد می‌کند که خداوند موجودی شبیه‌تر به شخص در نظر گرفته شود؛ به گونه‌ای که تغییرپذیر، کمال‌پذیر و زمانمند بوده، بر علمش افزوده شود. ... آکستون که شاگرد وی بود این ادعا را رد کرد، اما کوشید تا الهیاتی را بنا نهد که علاوه بر آن که تا حد امکان، دیدگاه شخص انگار<sup>۳۵</sup> از خدا را در خود داشته باشد، تعالی و تنزیه الهی را هم، که با الهیات قرون میانه عجین شده بود، حفظ کند. دلیل دیگر این تأکید بر ماهیت شخصی خداوند در الهیات جدید مسیحی آن است که این تلقی را نسبت به کتاب مقدس مطابق‌تر [و با ظاهر آن سازگارتر] می‌دیدند. واکنش بسیاری از الهیدانان جدید مسیحی به حملاتی که بر الهیات شده، و در آثار هیوم و کانت دیده می‌شود، آن بود که الهیات را کاملاً از فلسفه جدا کنند. برخی گفته‌اند الهیات مسیحی قرون میانه به جای آن که صرفاً به مفاهیمی که در وحی الهی یافت می‌شود، بپردازد، با به کار بردن مفاهیم فلسفی یونان به بیراهه رفته است. رابرت کامینگز نویل با اعتراض به این دیدگاه اظهار داشت که [حتی] تفکر یهودی قبلاً و پیش از عصر مسیح، صبغهٔ یونانی به خود گرفته است و خرده‌گیران پیش از حد، تقابل نظرات آتن با اورشلیم را مورد تأکید قرار داده‌اند.<sup>۳۶</sup>

در سنت کلامی شیعه دوره‌ای بود که برخی نسبت به خداوند دیدگاه تشبیهی<sup>۳۷</sup> افراطی داشتند، اما این گرایش به عنوان دیدگاهی غیر سنتی [و نامتعارف]، در همان دوران اولیه از سوی علمایی چون کلینی (متوفای ۳۲۹/۹۴۱) و شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱/۹۹۱) رد و انکار شد. این دو بزرگوار برای آن که به گونه‌ای قطعی، نشان دهند که باید همیشه زبان تشبیه را که برای توصیف خداوند به کار رفته است، زبانی کنایی دانست، به جمع‌آوری روایات معتبر از پیامبر و ائمه (ع) پرداختند. اندیشهٔ علامه طباطبایی را باید اندیشه‌ای دانست که دارای جایگاه خاصی در سنت دیرپای کلام فلسفی بوده و مورد تأیید این علمای متقدم است. و این سنتی است که باید در آن کلید حل تعارض ظاهری میان عقل و دین را با تفسیری درست از دین، جستجو کرد. ویژگی تفسیر درست در سنت شیعی، تأیید آن توسط روایات ائمه (ع)، عقلانیت و اشارات عمیق عرفان

اسلامی است. البته باید در مورد اسناد عقلانیت به تفسیر باطنی در سنت شیعی احتیاط کرد. در اینجا منظور ما از عقلانیت مفهوم عقلانیتی نیست که به وجود آورنده مکاتب فلسفی تجربی یا علمی غرب است؛ وقتی که می‌گوییم تفاسیر باطنی کتاب آسمانی در سنت شیعی عقلی هستند، مراد آن است که آنها در ارائه تصویر کلامی نظام مند سهم بسزایی دارند؛ تصویری که با توجهی آگاهانه به ارتباطات منطقی موجود میان مفاهیم و تعالیم مشروح ترسیم شده است.

بنابراین، ما به دور هیافت متفاوت نسبت به تعارضات علم و دین برمی‌خوریم. رهیافت جدید الهیات مسیحی - اعم از لیبرال یا نو ارتدوکس - ارتباط میان موضوعات الهیاتی و منظر علمی یا منظر فلسفی را - که نقطه شروع اعتراضات علیه دین بود - قطع کرده است. از سوی دیگر، رهیافت ویژه سنت‌های اسلامی کوشیده است که از طریق تفسیر بیانات دینی، تلفیقی بین آنها به هم رساند. الهیدانان [جدید] مسیحی در صدد برآمدند که حقانیت / درست اعتقادی خود را با این ادعا اثبات کنند که آموزه معبود شخصی آنها با تصویر کتاب مقدس از خداوند، بیشتر مطابقت دارد تا معبود انتزاعی الهیدانان قرون میانه. اما شاید بتوان گفت که گرایش به شخصی کردن خدا همواره در درونمایه آموزه مسیحی «تجسم» نهفته بوده است. از سوی دیگر، متکلمان اسلامی برای تأیید ادعای حقانیت خود مؤیدات کافی در قرآن و احادیث به دست آوردند. آن دسته از متفکران اسلامی که بر کلام فلسفی خرده می‌گرفتند علیه تفاسیری که متکلمان و فلاسفه ارائه می‌کردند، به استدلال می‌پرداختند؛ اما به جای آن که کلام بدیلی ارائه کنند، اساساً یکسره از کلام روی گردان شدند.

[توضیحی در مورد کلام فلسفی علامه]

کلام فلسفی ای که در آثار علامه طباطبایی می‌بینیم، نوعی از کلام فلسفی است که تلقی آن از خدا، خدای شخصی نیست؛ به این معنا که اگر واژه‌هایی را که معمولاً به اشخاص نسبت داده می‌شود، درباره خدا به کار بردیم باید آنها را تاویل کنیم. زیرا بین خالق و مخلوق تفاوت وجودشناختی اساسی وجود دارد. به عنوان مثال، بحث فلسفی علامه را درباره کلام خدا در نظر بگیرید (که در تفسیر آیات ۲۵۳ و ۲۵۴ سوره بقره آمده است). ۳۸ علامه می‌نویسد علم خدا علم حضوری است. علم حضوری علمی است که مبتنی بر مفهوم و صورت ذهنی نیست؛ علمی که در آن معلوم بدون واسطه نزد عالم حاضر می‌شود. این نوع از علم با آثار «سهروردی» جایگاه مهمی در فلسفه اسلامی پیدا کرد و ملاصدرا آن را با شرح و بسط بیشتری مطرح ساخت. یکی از مثالهای علم حضوری

علم به خویشتن و نیز حالاتی نظیر درد و رنج است که معلول آگاهی ماست. گفته اند که در علم حضوری، عالم و علم و معلوم یکی هستند.

علامه به انتقاد از اشاعره و نیز معتزله می پردازد. زیرا آنها «علم حصولی» را تلویحاً به خداوند نسبت می دهند؛ یعنی علمی که با حضور و واسطه شدن مفاهیم در ذهن به دست می آید. بین انواع علمی که به انسانها نسبت داده می شود و علمی که به خدا نسبت داده می شود تمایز وجودی / وجودشناختی وجود دارد و این تمایز مبتنی بر تمایز وجودی ای است که بین اشخاص و خدا وجود دارد.

تفاوت دیگری که در کلام اسلامی وجود دارد و علامه برای تبیین علم خداوند به آن متوسل می شود، تفاوتی است که میان علم تفصیلی (علم به جزئیات) و علم اجمالی وجود دارد. یک عالم در صورتی علم تفصیلی دارد که از جزئیات معلوم آگاه باشد؛ مثلاً گزاره های تفصیلی خاصی از معلوم را در نظر داشته باشد. و در صورتی علم اجمالی دارد که گزاره های تفصیلی را درباره معلوم در نظر نداشته باشد، اما بتواند اطلاعات تفصیلی را تحت شرایط متناسب به دست آورد. تمایز بین این دو علم تقریباً مشابه با تمایزی است که بین حالات بالفعل<sup>۳۹</sup> باورها و حالات قابلی باورها<sup>۴۰</sup> وجود دارد و در فلسفه غرب معاصر مورد بحث قرار می گیرد. علامه می نویسد: از آنجا که خداوند وجود صرف و بسیط است و فاقد هیچ گونه کمالی نیست، تمام تفصیل کمالات مخلوقات در خداوند به نحو اعلی و اشرف وجود دارد [و چون ذات او صرف و بسیط است] این کمالات در ذات او متمایز و جدا از یکدیگر نیستند؛ پس آنها نزد خداوند به علم اجمالی، در عین کشف تفصیلی معلومند.<sup>۴۱</sup>

الهیات فلسفی معاصر غرب سالها با این مشکل دست به گریبان بوده است که خداوند چگونه می تواند به حقایق موقت - نظیر قضیه «امروز یکشنبه است» - علم داشته باشد. پاسخی که کلام اسلامی داده، این است که نباید علم مطلق<sup>۴۲</sup> خدا را به نحوی تشبیهی به معنای حضور بالفعل همه گزاره های صادق در ذهن خدا دانست. هرگونه تفاوت و تغییری باید براساس محدودیتها [ی خاص خود] فهم شود. می توانیم علم به این گزاره را که «امروز یکشنبه است» از آن جهت به خدا نسبت دهیم که خدا می تواند برای برخی مکشوف سازد که امروز یکشنبه است؛ ولی هرگز این قضیه فی نفسه در ذهن خدا حضور نمی یابد.

علامه می نویسد: «خداوند (سبحانه و تعالی) اجلّ و منزّه از آن است که ذهنی داشته باشد که



با آن مفاهیم و ماهیات را درك كند [و مفاهیم در ذهن او نقش بندند]؛ مفاهیم و ماهیاتی که جز در وهم انسان مُدرک جایی ندارند. « وگرنه باید ذات او محل ترکیب و معرض حدوث حوادث باشد و [حتی] گفتارش احتمال صدق و کذب داشته باشد [و محذوراتی دیگر از این قبیل که] ساحت او منزّه از آنهاست. ۴۳ به عبارت دیگر، تسبیح و منزّه داشتن خدا از تشبیه، چیزی است که ارزش آن را دارد که به خاطر آن مدعیات قرآن را در باب علم خدا به نحوی تفسیر و تأویل کنیم که در آن به جای تکیه بر تشابهات علم الهی و علم انسانی، به تفاوت‌های آن دو تأکید شده باشد.

اسرارآمیز و متعالی بودن خداوند را در قالب این بیان هم گفته اند که خداوند نه تنها شخص نیست، بلکه حتی جوهر هم نیست. جوهرها بنا بر فرض، مرکب از ماهیت و وجودند و این مستلزم محدودیت است. و چون خداوند غیر محدود است، بنابراین نه صفات نوعی می تواند داشته باشد و نه ماهیت؛ و بنا بر این نمی تواند جوهر باشد.

علامه در حالی که تأکید می کند که کلام و علم انسان و خدا به لحاظ فلسفی متفاوت هستند، به پاسخ اشکالی می پردازد که مطمئناً اگر آکستون از الهیات وی مطلع بود، آن را مطرح می ساخت و آن این که چنین تمایزی، مفاهیمی از قبیل علم و کلام خدا را نامفهوم می کند. علامه طباطبایی با تحمل زحمت فراوان از کسانی که سراسر جهان هستی را کلام خدا می دانند فاصله گرفته و دیدگاه آنان را رد می کند. زیرا این سخن بدان معنا خواهد بود که ما هرگونه ادعا را مبنی بر این که خداوند به پیامبرانش وحی می کند [و با آنها سخن می گوید]، حمل بر مجاز صرف بکنیم. برعکس این قول، علامه طباطبایی بیان می دارد که کلام خدا، تکلم و ارتباط واقعی است. وحی الهی تکلم واقعی است؛ زیرا مخاطب آن اشخاص حقیقی هستند و از طریق وحی، انتقال پیام الهی صورت می گیرد. با این حال، وقتی که گفته می شود خداوند پیام خود را به پیامبران وحی و ابلاغ می کند بدان معنا نیست که خداوند افکاری دارد که از یک شخص به شخص دیگری منتقل می شود. وقتی که گفته می شود خداوند با یک انسان سخن گفته است به آن معناست که او چیزی را خلق می کند که به آن انسان ادراک باطنی و درونی نسبت به آن پیام می دهد.

با بیان گذشته روشن شد که قانونی را که سعادت جامعه بشری را تأمین کند خود درك نمی کند و چون به مقتضای نظریه هدایت عمومی وجود چنین درکی در نوع انسانی ضروری است، ناگزیر دستگاه درك کننده دیگری در میان نوع انسانی باید وجود داشته باشد که وظایف واقعی زندگی را به آنان بفماند و در دسترس همگان

گذارد. و این شعور و درك كه غير از عقل و حس می باشد، شعور وحی نامیده

می شود. ۴۴

علامه می گوید: گرچه واژه «کلام» را برای دلالت بر تبادل مفاهیم بین انسانها به کار می بریم اما این واژه را می توان در توصیف «وحی» نیز به کار برد؛ زیرا اثر و خاصیت آنها یعنی نتیجه ای که به دست می آید، یکی است. نظیر آن که واژه «چراغ» را برای توصیف نور الکتریکی به کار می بریم؛ گرچه این نور الکتریکی هیچ یک از ویژگیهای لامپهایی را که برای اولین بار به کار می رفتند، نداشته باشد. بدین قرار می توان وحی را به معنای واقعی کلمه، تکلم خدا با انسان دانست؛ گرچه این کلام از یک ذهن یا یک شخص صادر نشده باشد. ۴۵ و بدین ترتیب، علامه طباطبایی شیوه ای را ترسیم می کند که با آن می توان همواره معتقد شد که وحی کلام خداست، بدون آن که خود را ملزم به پذیرش این دیدگاه کنیم که خدا شخص است. و با این کار نشان می دهد که چگونه می توان بدون نسبت دادن محدودیتهای فیزیکی انسانها یا سایر جوهرها به خداوند، تفسیری عقلی از زبان دینی ارائه داد.

علامه در بحث از سایر موضوعات نیز عقل گرایی کلام اسلامی را نشان داده است. مثلاً در بحث از معجزات تأکید می کند که معجزات را نباید نقض قوانین طبیعی دانست. او حتی لازم و ضروری نمی داند که معجزات هیچ گونه تبیین طبیعی نداشته باشند. اگر نظریه ای باشد که بتوان به مدد آن تمام معجزات را تبیین یا حتی پیش بینی کرد؛ این امر از اهمیت و ارزش معجزه بودن آنها نمی کاهد. تنها چیزی که یک واقعه را معجزه قرار می دهد آن است که آن واقعه خارق عادت، خوب و دارای اهمیت دینی در طرح یک تحدی باشد؛ مثلاً حقانیت ادعای نبوت نبی را اثبات کند.

در حکمت متعالیه - که علامه در چارچوب آن بحث می کند - خداوند صرف الوجود است. درست است که می توان همین بیان را در سخنان آکویناس نیز یافت، اما این بیان در حکمت متعالیه ۴۶ بسیار کامل و مبسوط تر است تا مکتب توماس؛ زیرا در این نحوه از شناخت الوهیت و واقعیت وجود است که حکمت متعالیه با عرفان اسلامی عجین شده است و در اینجاست که می توانیم پاسخ اعتراض دوم را که الهیات جدید مسیحی به آن نوع الهیاتی که علامه مطرح کرده است، بیابیم.

بسیاری از الهیدانان و فیلسوفان [جدید] مسیحی ادعا کرده اند که باید خدا را «شخص وار»

بدانیم؛ زیرا شق دوم آن است که او را غیر شخص وار، تلقی کنیم، یعنی خدا را به جای آن که «او» بدانیم، «آن» بدانیم. این حصر دو وجهی بخش وسیعی از الهیات مسیحی و مطالعات دینی غرب را شکل می‌دهد؛ ولی با این حال هیچ جایگاهی در تفکر اسلامی ندارد. تمایز میان مفاهیم شخص وار و غیر شخص وار در مورد خداوند در فلسفه عرفان از اهمیت زیادی برخوردار است، بخصوص از زمانی که آر. سی. زینر<sup>۴۷</sup> حصر دو وجهی اساسی ای را میان تجارب عرفانی توحیدی<sup>۴۸</sup> و تجارب عرفانی وحدت وجودی<sup>۴۹</sup> مطرح ساخت. ۵۰ کسانی که از دیدگاه شخصی بودن خداوند جانبداری می‌کردند، مدعی بودند که برای آن که خداوند متعلق حقیقی عبادت باشد، ناچار باید چیزی باشد که عبادت کننده بتواند شخصاً به عنوان عاشق با او ارتباط برقرار کند. تلقی آنها از این تصور که خداوند صرف الوجود است آن است که این تصور خداوند را به امر انتزاعی خشک و راکد و به نوعی انگاره بی اهمیت و بی خاصیت<sup>۵۱</sup> تبدیل می‌کند. از سوی دیگر، علامه رحمت<sup>۵۲</sup> خدا را به قدرت علی خداوند توصیف کرده است. به یک چیز رحیم<sup>۵۳</sup> گفته می‌شود؛ زیرا آنچه را که مورد نیاز دیگران است به آنها ارزانی می‌دارد. از آنجا که خداوند همه چیزها را به عنایت خود در اختیار ما نهاده است، هموست که رحیم [=بخشنده] است. الهیدانانی که خدا را شخص می‌دانند خرده خواهند گرفت که ارائه چنین تحلیل غیر شخصی ای از بخشنده بودن خدا، به معنای محروم کردن آن از یکدلی<sup>۵۴</sup> و صمیمیت<sup>۵۵</sup> است.

پاسخ این اشکال آن است که قائلان به شخص بودن خدا، رهیافت فلسفی به حقیقت مطلق [=الحق] را با رهیافت شاعرانه به آن، خلط کرده‌اند. این واقعیت که عقل الهیات غیر شخص انگار را تأیید می‌کند، به هیچ وجه از قدر و ارزش مطلوبیت پاسخ شاعرانه و شخص انگارانه به «الحق» (حقیقت مطلق) به هنگام عبادت، نمی‌کاهد. در مثنوی مولانا داستان مشهوری درباره یک شبان آمده است که حضرت موسی (ع) نیایش او را با خدا در قالب کلماتی به غایت تشبیهانه شنید. شبان می‌گفت که دوست دارد موهای سر پروردگارش را شانه کند و جملات دیگری از این دست، بر زبان می‌آورد. موسی آن شبان را سرزنش کرد، اما خدا هم او را به خاطر ممانعت از عبادت خالصانه شبان سرزنش کرد. انتقاد الهیات شخص انگار از الهیتهای فلسفی انتزاعی تر، ریشه در همین نوع از اشتباه، اما در جهتی دیگر دارد. انتقاد آنها، نظیر انتقادی است که آن شبان در داستان فوق به تلقی موسی از خدا داشت. درست است که علامه طباطبایی از یک کلام غیر شخص انگار و کاملاً عقلی جانبداری می‌کند، اما این کار مانع از آن نمی‌شود که در عبادات و در ارتباطات

خیالی خود با خداوند، از آن تصورات تشبیه‌گونه چوپان سود نجوید؛ چنانکه این امر در نوشته‌های معنوی خود-نظیر شعر زیر-آشکار است:

مرا تنها برد  
مهر خوبان دل و دین از همه بی پروا برد  
رُخ شطرنج نبرد آنچه رخ زیبا برد  
تو مپندار که مجنون سر خود مجنون شد  
از سَمک تا به سهایش کشش لیلی برد  
من به سرچشمه خورشید نه خود بردم راه  
ذره‌ای بودم و مهر تو مرا بالا برد  
من خسی بی سر و پایم که به سیل افتادم  
او که می‌رفت مرا هم به دل دریا برد  
جام صهبا ز کجا بود مگر دست که بود  
که به یک جلوه ز من نام و نشان یکجا برد  
خم ابروی تو بود و کف مینوی تو بود  
که در این بزم بگردید و دل شیدا برد  
خودت آموختیم مهر و خودت سوختیم  
با برافروخته رویی که قرار از ما برد  
همه یاران به سر راه تو بودیم ولی  
غم روی تو مرا دید و ز من یغما برد  
همه دل باخته بودیم و پریشان که غمت  
همه را پشت سر انداخت مرا تنها برد. ۵۶

استعارات مربوط به انسان‌انگاری خدا که در شعر علامه دیده می‌شود به هیچ وجه با تلقی انتزاعی او از الوهیت که در کلام/ الهیات فلسفی او دیده می‌شود تعارضی ندارد. زیرا روشن است که هریک از این دو، جایگاه و قلمرو خاص خود را دارد. رابطه بین این دو قلمرو، با امکان

تفسیر عقلی و بیان خیالی محفوظ است. شعر عرفانی را می‌توان بیانی خیالی از آنچه در کلام فلسفی شکل تفسیر عقلی گرفته است، دانست. عنصر دینی را نباید به وحدت وجودی یا شخصی توصیف کرد، بلکه باید آن را در بیان خیالی اش شخصی، و در تفسیر عقلی اش غیر شخصی توصیف کرد.

پی نوشتها:

1. philosophical theology
2. John Hick
3. W. Cantwell Smith
4. Hans Küng
5. salvation
6. divinity of Christ
7. trinity
8. religious pluralism

۹. ر.ک:

- Muaamad legenhausen, **Islam and Religious Pluralism** (London: al-Hoda 1999).
10. Middle Ages
  11. Peter Van Inwagen
  12. Thomas V. Morris
  13. the broadly analytic tradition
  14. person
  15. non-personal deity
  16. Theism
  17. one God
  18. H. P. Owen, Theism, **The Enyclopedia of Philosophy** (1972) VIII, p.97.

19. John Hick, **Philosophy of Religion**, 2nd ed. (Englewood Cliffs, N.J: Prentice Hall, 1973), p.5.
20. Richard Swinburne
21. theist
22. eternal
23. free
24. able to do anything
25. knows everything
26. perfectly good
27. proper object of human worship
28. creator and sustainer
29. Richard Swinburne, **The Coherence of Theism** (Oxford: Clarendon press, 1977) p.1.
30. J. L. Mackie
31. J. L. Mackie, **The Miracle of Theism** (Oxford: Clarendon Press, 1982) p.1.
32. William P. Alston, "The Perception of God", **Philosophical Topics**, Vol.16, No.2. Fall 1988, p.25.  
آثار اصلی آلستون در باب الهیات فلسفی در ۲ کتاب زیر چاپ شده است:  
- **Divine Nature and Human Language** (Ithaca: Cornell 1989).  
- **Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience** (Ithaca: Cornell University Press, 1991).
33. process theology  
Charles Hartshorne . ۳۴ (که گاه به اشتباه آن را به «هارتشورن» تعبیر می کنند . )
35. personalistic view
36. Robert Cummings Neville, **A Theology Primer** (Albany: SUNY Press, 1991), p.5-6.
37. anthropomorphic

۳۸ . المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۱۴-۳۲۱ .

39. occurrent doxastic states. (حالات بالفعل مربوط به باور)

40. dispositional doxastic states (حالات قابلی (=بالقوه) مربوط به باور)

۴۱ . علامه طباطبائی، بدایة الحکمة، المرحلة الثانية عشر، الفصل الخامس، ص ۱۶۳ و مجله التوحید، جلد ، شماره ۱ و ۲ (محرم، جمادی الثانی ۱۴۱۴، جولای-دسامبر ۱۹۹۴) ص ۱۷۱ .

42. Omniscience

۴۳ . ر. ک: المیزان، ج ۲، ص ۳۲۷، ذیل آیه ۲۵۳ و ۲۵۴ از سوره بقره .

۴۴ . شیعه در اسلام، علامه طباطبائی، ص ۸۴ (بحث پیغمبر شناسی، شماره ۲۴۱) .

۴۵ . ر. ک: المیزان، ج ۲، ذیل تفسیر آیات ۲۵۳-۲۵۴ .

46. Transcendental wisdom

47. R. C. Zaehner

48. theistic

49. monistic

50. R. C. Zaehner, **Mysticism: sacred and profane** (New York: Oxford University Press, 1961).

51. cipher

52. mercy

53. merciful

54. empathy

55. warmth

۵۶ . نقل از: مهر خویان، مرحوم آیه الله سید محمد حسین حسینی طهرانی، ص ۵۶ .