

# معناشناسی صفات الهی از دیدگاه علامه طباطبائی و آیت الله ملکی میانجی (نظریه اشتراک معنوی و لفظی)

عذرا شهریاری رنجبر<sup>۱</sup>

## چکیده

معناشناسی صفات الهی به عنوان یکی از محوری ترین مباحث معرفت شناسی، از این مسئله سخن می گوید که آیا همان معنایی که از صفات مخلوقات به دست می آید را می توان به ذات اقدس اله نیز منتسب کرد یا هیچ گونه مشابهتی میان معنای صفات الهی و صفات انسانی وجود ندارد؟ برای فهم دقیق این مطلب به بررسی آرای علامه طباطبائی و آیت الله ملکی میانجی پرداخته شده است. از آنجا که علامه طباطبائی به عنوان یک متفکر و متکلم و طلایه دار مکتب نوصدرایی است و آیت الله ملکی میانجی نیز به عنوان یکی از اندیشمندان مکتب تفکیک می باشد، بررسی و بحث درباره آرای این دو بزرگوار، فهم بهتری از آیات و روایات درباره صفات الهی و شناخت آن به جامعه علمی می تواند عطا می کند. دیدگاه کلامی علامه طباطبائی درباره معناشناسی صفات الهی، بر اساس مبانی حکمت متعالیه - با تکیه بر اصول اصالت وجود و تشکیک وجود - مبتنی بر نظریه «اشتراک معنوی و تشکیک وجودی» بوده و امکان شناخت صفات الهی را از جانب عقل و به صورت ایجابی امکان پذیر می داند. آیت الله ملکی میانجی ضمن تأکید بر اصول مکتب تفکیک، شناخت خداوند را منحصر در معرفت فطری دانسته و ضمن تأکید بر عدم کارایی عقل در این باره به «اشتراک لفظی» معتقد گشته است. بررسی تحلیلی توصیفی دیدگاه این دو شخصیت، موضوع مقاله حاضر می باشد. حیطه بررسی آن نیز محدود به کتب این دو بزرگوار است. همچنین در صورت لزوم برای تبیین بیشتر، از نظر اساتید و همفکران ایشان بهره برده شده است.

**واژگان کلیدی:** اشتراک لفظی و معنوی، معناشناسی، مقام معنا و مصداق، معرفت فطری، شناخت عقلی، علامه طباطبائی، آیت الله ملکی میانجی.

۱. دانش آموخته و محقق کلام و عقاید اسلامی دانشگاه علوم حدیث (azbano@yahoo.com).

## مقدمه

مستفاد از آیات و روایات این است که صفات ذکرشده در آنها به نحو حقیقت برای خدا و درمورد دیگر موجودات به نحو بالعرض است. مقصود از صفات الهی در اینجا صفات به معنای عام می باشد. در پاسخ به این پرسش ها که «آیا اسما و صفات منسوب به خداوند دارای معنا و مفهوم اند یا خیر؟» و در صورت پاسخ مثبت، «آیا آن معانی برای انسان قابل شناخت و کشف است؟» و «چگونه می توان معانی صفات خدا را باز شناخت؟»، هر مکتب و آیینی باتوجه به مبانی خود پاسخ هایی به این پرسش ها داده است. گروهی «بی معنایی صفات خدا» (نظریه تجربه گرایان و پوزیتیویست ها) و گروه دیگر «تبیین ناپذیری» (نظریه اشتراک لفظی و نظریه تفسیر صفات به خالقیت خداوند) را ترجیح داده اند که در میان آنها آیت الله مدکی میانجی به نظریه «اشتراک لفظی» معتقد است. نظریه «تبیین پذیری» شامل ظاهرگرایی، سلب معانی مقابل، الهیات سلبی، تمثیل و «اشتراک معنوی» می گردد و علامه طباطبائی<sup>۱</sup> با پیروی از ملاصدرا به نظریه اشتراک معنوی اذعان دارد. در مقاله حاضر بر آنیم که به ذکر تفاوت های نظریه های این دو بزرگوار بپردازیم و آنها را مورد بررسی و ارزیابی قرار دهیم.

## ۱. اشتراک معنوی و لفظی

در پاسخ به این پرسش که آیا از معنای صفات الهی همان معنایی فهمیده می شود که از صفات انسانی و بشری فهمیده می شود یا خیر، علامه طباطبائی<sup>۲</sup> و آیت الله مدکی میانجی دو نظر متفاوت بیان داشته اند. علامه طباطبائی<sup>۳</sup> - به عنوان یک متفکر و متکلم اسلامی طلایه دار مکتب نوصدراییان - خود دو نظریه را از جهات متفاوت در این باره بیان کرده است، ایشان در نظریه اول با پیروی از ملاصدرا و قبول مبانی وجودشناختی حکمت متعالیه و اصول آن (اشتراک معنوی وجود، اصالت وجود، تشکیک در وجود، وضع لفظ در مقابل روح معنا و تفکیک مقام معنا از مقام مصداق) نظریه معناشناختی صدر المتألهین را می پذیرد و معانی اسما و صفات الهی را همان معانی مخلوقات، البته با تفاوت تشکیکی می داند (طباطبائی، ۱۳۶۹، ص ۸-۲۰). علامه<sup>۴</sup> کلام صدر المتألهین را درباره

مشترک معنوی وجود معتبر می‌داند و سخن کسانی که وجود را مشترک لفظی و به معنای همان ماهیتی می‌دانند که وجود بر آن حمل می‌شود،<sup>۱</sup> صحیح نمی‌داند. بررسی این نظریه و نقد آن در حیطه کار مقاله حاضر است.

نظریه دوم ایشان مبتنی بر تفسیر گرانقدر المیزان است. در این نظریه علامه متمایل به موضع «اثبات بالاتشبییه» شده است. ایشان پس از بیان خطبه اول نهج البلاغه بیان می‌دارد که انسان وقتی به مقام اخلاص می‌رسد، متوجه می‌شود آنچه تا کنون به خدای تعالی نسبت داده است، منطبق بر ذات مقدس او نیست و نباید به خداوند متعال نسبت داد (همو، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۳۷).

آیت الله ملکی میانجی نیز به عنوان یکی از اندیشمندان مکتب تفکیک با استناد به مبانی این مکتب (انکار عقل و شناخت حصولی، تباین میان خالق و مخلوق و وضع لفظ در مقابل مصداق، نه معنا) به اشتراک لفظی معتقد بوده و اشتراک معنوی را رد می‌کند. ایشان معتقد است این اسما را خداوند برای خود انتخاب و اختیار کرده است و کوچک‌ترین ارتباطی با ممکنات او ندارند؛ مثلاً وصف عالمیت یعنی ذاتی که علم دارد، قادریت یعنی ذاتی که قدرت دارد، علم، قدرت و حیات الهی کوچک‌ترین سنخیتی با علم، قدرت و حیات ما ندارد (احتشامی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۱۵۷). برای به دست آوردن نظرات این دو بزرگوار از روش توصیفی و تحلیلی بهره برده‌ایم و از منابع کتابخانه‌ای سود جست‌ه‌ایم.

## ۲. ادله اشتراک معنوی و نقدهای وارد بر آن

برای اثبات هریک از نظرات، دلیل‌هایی از سوی هریک از بزرگواران یا همفکران‌شان بیان شده است که در ابتدا به بیان ادله اشتراک معنوی و نقدهای وارد بر آن و سپس به ادله اشتراک لفظی و نقدهای آن می‌پردازیم. ادله نقلی مورد استناد و استفاده هر دو بزرگوار - علامه طباطبائی و آیت الله ملکی میانجی - بوده و خود بحث مفصلی دارد که در مقاله حاضر برای جلوگیری از اطاله کلام بدان پرداخته نشده است.

۱. این نظر به ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری نسبت داده شده است (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹، ص ۳۰۷/ جرجانی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۳۵).

برای اثبات اشتراک معنوی در صفات الهی به دو طریق می‌توان عمل کرد: راه نخست: با استفاده از دلایل عامه، اشتراک معنوی را در همه صفات الهی ثابت کنیم. از آنجاکه اشتراک معنوی امری بدیهی است و بزرگان حکم به بداهت آن داده‌اند،<sup>۱</sup> این مسئله نیاز به اقامه دلیل و برهان ندارد، اما به علت مطرح شدن شبهاتی در این باره حکمای اسلامی در اثبات آن به دلایلی استناد نموده‌اند.<sup>۲</sup>

راه دوم: با استفاده از دلایل خاصه به اثبات اشتراک معنوی تک تک صفات بپردازیم. آنچه در مقاله حاضر بدان پرداخته شده است، استفاده از شیوه اول در کلام علامه طباطبائی<sup>۳</sup> است. ادله عقلی که در کلام علامه طباطبائی<sup>۴</sup> احصاء شده‌اند، عبارت‌اند از: برهان خلف، اجماع، زبان‌شناسی و دلیل ادبی که با بررسی و نقد آنها به این نکته رهنمون می‌شویم که ادله ذکر شده از جانب علامه طباطبائی<sup>۵</sup> متقن بوده و پاسخ‌گوی نقد این نظریه می‌تواند باشد.

در ابتدا برهان خلف مورد بررسی قرار می‌گیرد. طبق نظریه «اشتراک معنوی»، صفات یا واژه‌ها بدون توجه به آنکه درباره چه کسی یا چه چیزی به کار می‌روند، دارای معنا و مفهوم خاص خود می‌باشند که از ابتدا برای آن معنا وضع گردیده‌اند. گستردگی کاربرد آن معنا باعث شده است مصادیق گوناگونی را شامل شوند، هرچند خود آن مصادیق با یکدیگر تفاوت کلی داشته باشند؛ مانند لفظ و واژه چراغ که در آغاز نامی بوده است برای چراغ‌های فتیله‌ای که احیاناً با روغن یا سایر مواد قابل اشتعال نورافشانی می‌کردند. روشن است که به مرور از گذشته تا به حال مصداق چراغ چنان متحول شده است که امروزه به جز نورافشانی و پرتوافکنی،

۱. از جمله افرادی که به بداهت مشترک معنوی حکم کرده است، بزرگانی همچون: ملاصدرا (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۵)، محقق لاهیجی (ر.ک: لاهیجی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۳۹)، علامه هیدجی (ر.ک: تعلیقة الهیدجی علی المنظومه و شرحها، ۱۳۶۵، ص ۱۵۶) و سعدالدین تفتازانی (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹، ص ۱۵۳). آنها اقامه دلیل برای اثبات آن را جز به منظور تنبیه و یادآوری ندانسته‌اند. حکم به بداهت را حتی برخی منتقدان - همچون امام فخر رازی - به اشتراک معنوی نیز قائل‌اند (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۸).

۲. برای نمونه به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد: ثابت‌ماندن علم و اعتقاد به وجود چیزی با شک به خصوصیات آن، وحدت مفهوم عدد (ر.ک: بدخشان، ۱۳۷۸، ص ۳۸-۲۲)، صحت تقسیم وجود (همان، ص ۲۹-۳۰) و آیه‌بودن هر چیزی بر وجود واجب تعالی (همان، ص ۳۱-۳۲).

هیچ وجه جامعی میان مصادیق گذشته و کنونی نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۸۱).

براین اساس در واژه‌هایی که مصادیق متفاوت دارند، باید دقت کرد و در آنها روح معنای آن واژه مشترک را به دست آورد. درباره صفات مشترک بین خدای متعال (خالق) و انسان (مخلوق) نیز همین گونه است؛ یعنی معنایی که از علم خدای تعالی فهمیده می‌شود، همان معنایی است که از علم انسان درک می‌گردد. همین طور است معنای صبر، حلم، غضب و... اگر ادعا شود معنای صبر انسان با صبر خدای متعال متفاوت است و منظور از صبر انسان، چیز دیگری غیر از معنای این واژه در مورد خدای تعالی است (اشتراک لفظی)، باید این گونه گفته شود که فرض کنید قول به اشتراک لفظی صحیح باشد، در این صورت صبر در انسان به معنای «الف» و صبر در خدای متعال به معنای «ب» است. در اینجا این پرسش طرح می‌شود: آیا معنای «ب» توسط انسان فهمیده می‌شود و قابل فهم است یا خیر؟ اگر قابل فهم نباشد، پس از کجا دانسته شده است که معنای «الف» با معنای «ب» یکسان نیست؟ اگر معنای «ب» برای انسان قابل فهم است، پس با توجه به پذیرش اشتراک لفظی باید گفت معنای «ب» از واژه غیر از صبر به دست آمده است؛ فرضاً از واژه غضب این معنا حاصل شده باشد، اما از آنجاکه واژه غضب (دارای معنای ب است)، توسط انسان قابل فهم بوده پس نتیجه می‌شود خدای حکیم برای رساندن معنای «ب» به جای آنکه هماهنگ با ساختار زبانی انسان‌ها شود و واژه صبر را استعمال کند، از آن ساختار دوری کرده و واژه غضب را به کار برده است. پیامدهای این گونه استعمال این خواهد بود که خداوند متعال متهم به اموری مانند موارد ذیل می‌گردد: آیا خداوند، عالم به نحوه استعمال این واژه در میان انسان‌ها نبوده است؟ (نسبت دادن جهل به خداوند) با چنین استعمالی، انسان‌ها هرگز به معانی و منظور خداوند در قرآن پی نخواهند برد و این برخلاف حکمت خداوند است؛ ضمن آنکه گمراه کردن انسان‌ها را به دنبال خواهد داشت. این موضوع با این آیه که قرآن باین و روشن کننده همه چیز است (نحل: ۸۹)، مخالفت دارد؛ چون هدایتی صورت نمی‌پذیرد، پس مؤاخذه و عقابی نیز در پی نباید باشد. در غیر این صورت این عمل غیر حکیمانه و عقاب‌بلا بیان است. خداوند با انجام این عمل به انجام کار بی‌پهلو و عبث متهم می‌شود، در حالی که او مبرا و منزّه از این امر است. این مسائل از سوی قائلان به اشتراک لفظی نیز قابل قبول نیست و خدای حکیم قرآن را برای هدایت انسان و بدون هیچ

کجی و انحرافی نازل کرده است. با این استدلال اشتراک لفظی رد می‌شود.

**نقد بر برهان خلف:** این اصل مدعایی هست که باید اثبات شود، نه دلیل بر حقانیت اشتراک معنوی؛ همه ادعای تفکیکی‌ها این است که خدا و صفاتش یک استثنای منحصر به فرد در ادبیات است. همین که معنایی که از علم خدا فهمیده می‌شود، همان معنایی است که از علم انسان درک می‌شود، ادعایی است که باید اثبات شود. تفکیکی‌ها معتقدند زبان ما زبان مخلوقی است و به همین دلیل این زبان وقتی درباره خدا و اسما و صفاتش به کار می‌رود، محدودیت‌های خاص خود را دارد و بر همین اساس نباید با دیگر کاربردهایی که در ادبیات مخلوقی به کار می‌رود، مقایسه شود؛ لذا این گونه بیان شده است که خداوند آگاه بوده، انسان هم آگاه است، معیذاً اعتقاد بر این است که استعمال الفاظ در مورد خدا با سایر استدلال‌ها متفاوت بوده و زبان مخلوقی نمی‌تواند تمام معنای خالق را برساند و از این رو در مضيقه است؛ زیرا اولاً، اعتقاد بر این است که ما از چگونگی و طور صفات خدا هیچ سر در نمی‌آوریم؛ بنابراین خصلت خدا و صفاتش این است که بسیاری از آن مباحث قابل فهم انسان یا هر مخلوق دیگری نیست. ثانیاً، بعضی از مطالب اسما و صفات الهی را که مشترک با مخلوقات است، می‌توان از این الفاظ فهمید؛ مثل معانی سلبی صفات خدا و بعضی از اسما و صفات الهی هم معنای سلب نقص را که مشترک با اوصاف انسانی است، می‌فهمند.

دومین برهان مورد بررسی، اجماع است و مقصود از اجماع در این مقال (باتوجه به کتب تفسیر قرآن به دست می‌آید) این است که در آن همه مفسران - در همه مذاهب و فرقه‌ها - روش تأویل در تفسیر آیات قرآن را جایز شمرده‌اند و از آن در تفسیر استفاده کرده‌اند. آیه ۷ سوره آل عمران باب گفت‌وگو در این باب را در میان مفسران گشوده است و تقسیم آیات به محکم و متشابه و برگرداندن متشابه و محکم و رابطه آنها با تأویل، منجر به بیان نظرات گوناگون شده است که علامه طباطبائی<sup>۱</sup> شانزده قول از آن را در **تفسیر المیزان** ذکر نموده‌اند (ر.ک: علامه طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۴-۳۴). مقاله حاضر به موضوع درست یا نادرست تأویل کردن آیات وارد نمی‌شود، اما استفاده از تأویل نشان می‌دهد که نزد تأویل‌کنندگان وجود اشتراک معنوی امری بدیهی بوده است؛ زیرا اگر اشتراک معنوی را ثابت نمی‌دانستند، تأویل نمودن آن بی‌معنا می‌شد. وقتی از «ید» به «قدرت» یا از «آب» به «علم» تأویل می‌شود، این تأویل نشانه وجود ارتباط معنوی میان «ید» و

«قدرت» و نیز میان «آب» و «علم» است؛ چون اگر میان این دو واژه ارتباطی نبود و تباین حاکم بود، معنا نداشت از «ید» تعبیر به قدرت شود (ر.ک: احدیان، ۱۳۸۸، ص ۱۴۴).

نقد وارد بر فراز آخر دلیل اجماع که بیان می‌دارد تأویل‌کنندگان به اشتراک معنوی معتقدند، این است که صفات خدا در معانی سلبی با صفات مخلوقات مشترک‌اند و تأویل در صفات خبری به معنای مجازی بودن آن صفات است و ارتباطی به اشتراک معنوی و لفظی بودن آنها ندارد.

زبان‌شناسی نیز یکی از براهین برای اثبات اشتراک معنوی است؛ بدین‌گونه که هراندازه زبان از غنای بیشتری در مفردات برخوردار باشد و هرچه فرهنگ ملتی از پیشرفت علمی و تاریخی بهره‌مند باشد، زبان آن ملت نیز به همان نسبت از مفاهیم مشترک معنوی بیشتری بهره می‌برد. عمق مفاهیم واژه‌های زبانی در درون و غنای فرهنگی و علمی و... از بیرون سبب وسعت مفاهیم ازسویی و عمق معنایی ازسوی دیگر می‌شود. این همان پدیده مشترک معنوی است. وجود این امر سبب می‌گردد زبان برای بیان حوادث جاری در میان ملت‌ها از قابلیت انعطاف بیشتری بهره‌بردار؛ از این رو در هر زبانی - بسته به غنای آن از نظر علمی و فرهنگی - می‌تواند پدیده مشترک لفظی و معنوی وجود داشته باشد، لیکن چون پدیده مشترک لفظی کمتر و مشترک معنوی بیشتر خودنمایی می‌کند، واقعیت آن در میان زبان‌های دنیا امری اجتناب‌ناپذیر است (شاملی، ۱۳۸۵، ص ۳۲-۵). بر همین اساس هرچه زبان دین از غنای بیشتری برخوردار باشد، پدیده اشتراک معنوی در آن آشکارتر دیده می‌شود. برای بررسی زبان‌شناسی مشترک معنوی این پرسش مطرح می‌شود: آیا در زمان نزول قرآن میان مخاطب و مخاطب رابطه تفاهمی ایجاد شده است؟ تاریخ به روشنی نشان می‌دهد که این رابطه به طور قوی برقرار بوده است. ازسوی مردم پرسش‌هایی مطرح می‌شد که در قرآن کریم پس از طرح پرسش، پاسخ آن بیان می‌گشت. پرسش دیگری که مطرح می‌شود اینست که این تفاهم چگونه بوده است؟ آیا به طور مطلق بوده یا در بعضی جاها به طور مقید به وجود آمده است؟ به عبارت دیگر دامنه تفاهم تا کجا کشیده شده است؟ در پاسخ آنچه مورد توجه است این که وسعت دامنه تفاهم مطلق بوده است؛ یعنی هرچیزی که در قرآن و سنت آمده، مورد فهم همه انسان‌های آن روز بوده است. درواقع این گونه نبوده که قسمتی از قرآن مورد فهم و قسمت دیگر خالی از فهم باشد؛ بنابراین قسمت غیرقابل فهم به مثابه کلام لغوی می‌ماند که هدفی را دنبال نمی‌کند و گوینده خود را به

بیهوده‌گویی و لغویت متهم می‌سازد، درحالی‌که خداوند متعال از هرگونه لغو و کار عبث متعالی و مبزاست. شکی نیست موضوع مورد مفاهمه میان خدا و خلق باید مطلبی عقیدتی باشد که در عقاید نیز عقل و نقل با محوریت عقل در طول یکدیگرند؛ زیرا نمی‌توان گفت عقل و نقل در عرض یکدیگرند؛ بنابراین اجتماع نقیضین یا ارتفاع نقیضین پیش می‌آید؛ مانند آنکه نقل اعضا و جوارح را برای خدای تعالی روا می‌داند، اما عقل آن را مردود می‌شمارد (برداشتی از: احدیان، ۱۳۸۸، ص ۱۴۵). عقل می‌گوید: در مقدمه اول، تفهیم باید برقرار شود و برقرار شده است و در مقدمه دوم، جز با لفظ نمی‌توان مفاهمه را برقرار کرد. نتیجه با فرض عدم اشتراک معنوی، امکان مفاهمه وجود ندارد.

نقدی که بر این ادله وارد می‌شود اینکه کسی منکر وجود مشترک‌های معنوی در زبان عربی یا دیگر زبان‌ها نیست، بلکه می‌خواهیم بگوییم صفات خدا در هر زبانی یک حالت استثنایی و منحصر به فرد دارد؛ بنابراین نمی‌توان از آن برای اثبات اشتراک معنوی بهره گرفت. عقل می‌گوید: مفاهمه در یک زبان مورد نقد واقع نشده است و گفته شده که معنای سلبی میان صفات خدا و انسان‌ها مورد مفاهمه است.

دلیل ادبی آخرین ادله مورد بررسی می‌باشد و ازجمله ابزارهایی است که متکلمان برای رسیدن به مقاصد کلامی و تفسیری خویش استفاده می‌کنند. این ابزارها در مباحث معانی و بیان ادبیات عرب طرح شده است. مفسر یا متکلم از ادیب این مسائل را وام می‌گیرد و به شرح و توضیح مقاصد خود می‌پردازد؛ ازجمله این ابزارها صناعی مانند استعاره، مجاز، کنایه، تشبیه و... است. جهت اثبات وجود اشتراک معنوی می‌توان به کاربرد وسیع این صنایع در آیات قرآن و روایات استشهاد کرد (شاملی، ۱۳۸۵)؛ برای مثال اگر لفظ وجود را قافیه ابیات شعر قرار دهیم، حتماً تکرار قافیه (ایطاء) خواهد بود و تکرار قافیه از عیوب شعر محسوب می‌گردد، در صورتی‌که اگر وجود مشترک لفظی بود و در هر بیت به معنای خاصی آورده می‌شد، تجنیس قافیه بوده و تجنیس قافیه از محسنات بدیعی محسوب می‌شود (برای نمونه، ر.ک: فخر رازی، ۱۳۸۴، ص ۳۰۵).

نقد بر این استدلال این است که استعاره، کنایه و تشبیه از اقسام استعمال مجازی لفظ است و ارتباطی به معانی حقیقی الفاظ که تقسیم به اشتراک معنوی و لفظی می‌شود، ندارد، اما عمده‌ترین نقدی که به مبانی نظریه اشتراک معنوی بازمی‌گردد اینکه در صورت پذیرش اشتراک معنوی،

«صفات ثبوتی منجر به خدشه به تنزیه مطلق الهی می شود» (احمدوند، ۱۳۸۹، ص ۱۱۸) یا «وجود صفات ثبوتی در کنار ذات، منجر به تعدد موجود قدیم می شود» (همان).

در پاسخ به این نکته باید توجه داشت: «اصل سنخیت میان علت و معلول»، اصلی عقلی و غیرقابل انکار است؛ زیرا در غیراین صورت باید هر اثر و فعلی از هر فاعل و مؤثری پدید آید و این برخلاف واقع است.

ازسوی دیگر اشتراک معنوی مربوط به مفهوم وجود است و علیّت و معلولیت از اوصاف واقعیت عینی وجود و منشأ اشتباه آنها خلط میان مفهوم و مصداق است (احمدوند، ۱۳۸۹، ص ۷۳). نتیجه گرفتن تماثل و تشابه میان وجود حق تعالی و وجود ممکنات از اشتراک معنوی، نتیجه خلط میان مفهوم وجود و مصداق است (ر.ک: مازندرانی، ۱۳۸۲، ص ۴۳).

همچنین تأمل در ادله آنها (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۰) نشان می دهد که این امر به دلیل غفلت از احکام وجود و نادیده گرفتن اقتضائات درجات متمایز آن است و درحقیقت مغالطات منطقی، اذهان قائلان به اشتراک لفظی وجود را مشوّش ساخته و آنها را بر انکار این مطلب - نزدیک به اولیات (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۳۵) - سوق داده است.

اشکال دیگر اینکه حکم به «اشتراک معنوی مفهوم وجود» در موجودات گوناگون خصوصاً اطلاق و حمل این مفهوم به یک معنا بر واجب تعالی و موجودات ممکن، مستلزم مشابّهت واجب تعالی با ممکنات و وجود ترکیب در ذات واجب است؛ زیرا هرگاه به یک «مابه‌الاشتراک» میان واجب تعالی و ممکنات قائل شویم و هرگاه این گونه باشد، «مابه‌الامتیاز» میان آنها نیز ضرورت می یابد؛ بنابراین برای واجب تعالی نیز باید دو جزء ماهوی که یکی «مابه‌الاشتراک» و دیگری «مابه‌الامتیاز» باشد نیز قائل شویم و این همان ترکیب در ذات بوده و مستلزم امکان می باشد که درمورد واجب تعالی محال است.

در پاسخ این گونه باید گفت که این اشکال ناشی از اشتباه عدم تفکیک و تمایز میان مفهوم و مصداق وجود است؛ زیرا اشتراک وجود، حکمی مربوط به مفهوم وجود بوده و این بدان معناست که از وجود در همه موجودات یک معنا فهمیده می شود؛ هرچند مصادیق وجود از لحاظ مرتبه وجودی و شدت و ضعف با یکدیگر متفاوت باشند.

نقد دیگر آن است که: اینکه برای رسیدن به معانی صفات ذاتی خدا معانی مخلوقی آنها را از تقایص بزداییم و سپس آن را بی‌نهایت کنیم، باز هم به تشبیه دچار می‌شویم؛ چون در این صورت هنوز علم خدا هم‌سنخ علم بشری است. این امر که معطی شیء فاقد آن نمی‌تواند باشد، همیشه درست نیست؛ زیرا خدا خالق کمالات مخلوقی است و بالاتر از معطی شیء است، نظر به اینکه کمالات مخلوقی برای خدا نقص است؛ بنابراین فاقد آنهاست، اما خدا واجد همه کمالات بوده و خالق کمالات است؛ یعنی بالاتر از کمالات مخلوقی است، درحالی‌که علامه بیان داشته‌اند: نفی اوصاف ایجابی از ساحت ربوبی برابر است با ادعای خالی بودن ذات واجب‌الوجود از صفات کمال، درحالی‌که خداوند وجود محض و... است که دربردارنده هر وجود و کمال وجودی است و محال است فاقد آنها باشد.

### ۳. ادله اشتراک لفظی و نقدهای وارد بر آن

نظریه اشتراک لفظی مبتنی بر مبانی ذیل است: انکار عقل و شناخت حصولی، تباین میان خالق و مخلوق، وضع لفظ در مقابل مصداق، نه معنا. در میان متکلمان اهل سنت ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری معتزلی به اشتراک لفظی وجود در اطلاق بر واجب و ممکنات معتقدند. آنها می‌گویند وجود بر هر ماهیتی که حمل شود، به معنای همان ماهیت است و اشتراک در وجود نیست، مگر در لفظ آن. قاضی عضد ایجی در **مواقف**، سه دلیل برای این دیدگاه نقل می‌کند و آن را نقد کرده است (جرجانی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۲۷ / لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۹).<sup>۱</sup> مرحوم سبزواری می‌گوید: «به‌منظور اجتناب از مشابهت میان علت و معلول و سنخیت میان آن دو، دلیل انکار اشتراک معنوی شده است» (ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۸۳). از میان اندیشوران شیعی نیز به قاضی سعید قمی (ر.ک: قاضی سعید، ۱۴۱۵، ص ۱۰۹-۱۱۰)، ملارجعلی تبریزی (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۰-۲۴۵ و ج ۲، ص ۵۱۶-۵۱۷) و حکیم محمد رفیع پیرزاده که از قائلان به اشتراک لفظی‌اند، می‌توان اشاره

۱. آنچه سبب شده است اینها قول به اشتراک لفظی میان همه موجودات را بپذیرند، این است که دریافته‌اند در صورت پذیرش اشتراک معنوی وجود، مرز میان علت و معلول و واجب و ممکن از میان می‌رود و این امر باعث ایجاد یکسانی، سنخیت و تشابه خواهد شد؛ بنابراین به اشتراک لفظی وجود قائل شده‌اند.

کرد.<sup>۱</sup> امام خمینی\* یکی از کسانی است که دیدگاه‌های قاضی سعید را نقد کرده است. از نظر آیت الله ملکی میانجی - صاحب تفسیر **مناهج البیان** - تمامی صفات حضرت حق اصالتاً او را تنزیه می‌کنند و از قبیل سلب مقابلات و الهیات تنزیهی‌اند؛ زیرا تمامی صفات او از مقایسه و تفاضل پیراسته و برکنار است. مقایسه میان دو چیز است که قابل مقایسه و مشارکت باشند و امکان زیادی و کمی میان آن دو وجود داشته باشد، درحالی که حضرت حق - جل و علا - با هیچ چیز و هیچ کس مقایسه نمی‌گردد؛ نه در ذات و نه در صفات ... مثلاً کلمه اُعلی، نعت و صفت تنزیهی حق متعال است؛ به عبارت دیگر خدای متعال، اُعلی و اجل از آن است که به وصف درآید؛ فقط باید او را تقدیس و تسبیح نمود و از مقایسه صفاتش با صفات ممکنات - که او خالق آنهاست - پیراسته‌اش کرد (ملکی میانجی، ۱۴۳۴، ج ۱، ص ۸۰). ایشان تأکید دارند:

اسمای الهی اشتراک لفظی - نه اشتراک معنوی - دارند. اینکه این اسما را خداوند برای خود انتخاب و اختیار کرده، کوچک‌ترین ارتباطی با ممکنات او ندارند؛ مثلاً وصف عالمیت یعنی ذاتی که علم دارد، قدرت یعنی ذاتی که قدرت دارد، علم، قدرت و حیات الهی کوچک‌ترین سنخیتی با علم و قدرت و حیات ما ندارد؛ یعنی نمی‌توان گفت که ما واجد علم و قدرت و حیات هستیم، حضرت حق متعال نیز همان است، منتهی به حد اعلی و اشرف، بلکه باید گفت: هیچ‌گونه سنخیتی بین علم ما و علم الهی وجود ندارد و این اشتراک، فقط «اشتراک لفظی» است ...؛

۱. قاضی سعید قمی از متکلمان نیمه دوم قرن یازدهم هجری، از جمله متکلمانی است که به نفی صفات می‌پردازد و به شدت از آن دفاع می‌کند. او در شرح توحید صدوق، بحث اشتراک لفظی را مطرح کرده است (ر.ک: قاضی سعید، ۱۳۶۲). این کتاب منسوب به قاضی سعید است، ولی تارنمای بانک اطلاعات کتب و نسخ خطی، آن را منتسب به ملا رجبعلی تبریزی اعلام کرده است (ر.ک: همان).

امام خمینی\* یکی از کسانی است که دیدگاه‌های قاضی سعید را نقد می‌کند (ر.ک: خمینی، ۱۳۷۲، ص ۲۵). ایشان معتقد است مباحث لفظی و لغوی حجاب معرفت الهی است. قاضی سعید از اشتراک معنوی باهدف فرار از تشبیه حق تعالی به ممکنات اجتناب می‌کند، اما آیا بمجرد اینکه صفت در خلق چنین حالتی دارد [عارض بر موصوف است] کفایت می‌کند که در مورد خدا نیز این‌گونه بگوییم؟ آیا این همان تشبیه نیست؟ اینکه قاضی سعید بر اساس اشتراک لفظی به نفی صفات از پروردگار معتقد شده و آنها را حمل بر معنای سلبی می‌کند که غیر از معنای در ممکنات است؛ اینها با قرآن که بر صفات الهی تأکید دارند، سازگار نیست.

پس واضح تمامی این اسما و صفات، خداوند است به وضع شخصی ...  
(ملکی میانجی، ۱۴۳۴، ج ۱، ص ۸۰).

برای تبیین بهتر اشتراک لفظی لازم است به مطالب ذیل توجه بیشتری کرد. قائلان این نظریه معتقدند:

اولاً، حق تعالی را با صفاتی غیر از صفاتی که در شریعت آمده است، نمی توان توصیف کرد. ثانیاً، با مدد عقل خویش و اندیشه خود، هیچ معنایی را از این توصیفات درک نمی کنیم؛ زیرا اگر معنای آن همان معنای لغوی رایج در زبان بشری باشد، مستلزم تشبیه خواهد بود و اگر اتصاف خداوند به این صفات انکار شود، مستلزم تعطیل است. براین اساس برای رهایی از دو مفسده تعطیل و تشبیه باید بر اتصاف خداوند به این صفات تکیه کرد. همچنین باید معناداری و معرفت بخشی آن را انکار نمود؛ بنابراین انسان با تکیه بر عقل خویش هیچ معنا و مفهومی از صفات و اسمای خداوند را نمی شناسد؛ خواه اسما و صفاتی که فقط مختص خداوندند، همانند سرمدی، صمد، قدوس و سبوح و خواه اوصافی که به نحوی در مخلوقات نیز نمونه و مشابه دارند، همانند قادر، عالم و مرید. در دسته نخست هیچ اشتراکی نیست و در دسته دوم اشتراک از حد لفظ فراتر نمی رود (ملکی میانجی، ۱۴۳۴، ج ۱، ص ۶۴-۶۷). نکته مهم اینکه در این دیدگاه اگرچه بحث از اشتراک لفظی است، اما چیزی فراتر از آن را مد نظر دارند. اشتراک لفظی مصطلح، جایی است که لفظ واحد در ازای معانی گوناگون به نحو مجزا وضع شود؛ بنابراین لفظ مشترک دست کم بر دو معنا دلالت دارد. حال آنکه از نظر قائلان این نظریه، اسما و صفات خداوند بر هیچ معنایی - اعم از کلی و جزئی - دلالت ندارند. اسمای خداوند در مقابل شیء خارجی وضع شده و بر هیچ معنای ذهنی دلالت ندارند؛ بنابراین سخن گفتن از معانی آنها از اصل و اساس خطا و معناداری آنها از قبیل سالبه به انتفاء موضوع است (همو، ۱۴۱۵، ص ۲۲۴).

نخستین و مهم ترین دلیل عقلی بر اشتراک لفظی، عدم کارایی عقل در شناخت خداوند متعال است؛ بنابراین علمای اهل تفکیک ضمن نقد شیوه فلاسفه و عرفا در شناخت عقلی خداوند، این شیوه را محال دانسته اند و بیان می دارند:

برای نیل به شناخت عقلی از حق تعالی، دو طریقه عرفان و فلسفه مفروض است، اما هر دو طریق محال اند؛ بنابراین معرفت عقلی به حق تعالی ممتنع است. معرفت عقلی به خداوند یا از طریق اوصافی است که خود بیان فرموده و خویشان را به آنها وصف کرده است یا از طریق اوصاف عامی است مثل

وجود، شیئیت، علت‌العلل و... که در کلام و فلسفه مورد بحث قرار می‌گیرند؛ پس از تأمل آشکار می‌شود که هیچ‌یک از این اوصاف سبب معرفت عقلی به خداوند نمی‌شوند؛ زیرا معرفت عقلی به یک شیء به معنای آن است که آن را از طریق مفاهیم تعقل و تصور کنیم، حال آنکه آنچه تعقل و تصور گردد، غیر ذات باری است. ذات باری مفهوم، معقول و متوهم نمی‌شود؛ لذا وصف آن حتی با مفاهیمی چون وجود و شیئیت جایز نیست (قزوینی خراسانی، ۱۳۸۷، ص ۵۴، ۱۳۶ و ۱۴۳).

ایشان علت این امر را محدودیت عقل و حیطه ادراک او می‌دانند.<sup>۱</sup> در نظر ایشان آنچه نشان می‌دهد که عقل نمی‌تواند درباره خدا تفکر کند، این است که خداوند چون شباهت با مخلوقات خصوصاً انسان ندارد، عقل نمی‌تواند تفکر کند و این خودبه‌خود اشتراک لفظی را ثابت می‌کند. آیت‌الله ملکی میانجی مطلب ذیل را مهم‌ترین دلیل بر محور استحاله علم حصولی و شناخت عقلی نسبت به خداوند متعال دانسته است.<sup>۲</sup>

ماحصل برهان مذکور این است که شناخت هر شیء به علم حصولی یا علم حضوری، شروطی دارد؛ از جمله آن شروط آن است که شیء ظاهر و هویدا نبوده، بلکه مجهول و پنهان باشد؛ چراکه علم به آنچه ظاهرالذات و هویدا است، بیهوده و تحصیل حاصل است. شرط دیگر آنکه آن شیء نامتناهی نباشد؛ چراکه موجود نامتناهی در عقل و اندیشه متناهی نمی‌گنجد. نتیجه آنکه چون حق تعالی ظاهرالذات و نیز نامتناهی است، علم حصولی یا حضوری به او محال است (ملایری، ۱۳۹۳، ص ۴۲-۶۳).

۱. «علت این راه‌نیافتن عقل، نفس ناطقه انسان در هنگام تعقل اشیاء تنها به ذات خود مراجعه کرده و از هرگونه توجه به آلات و ابزار صرف‌نظر می‌کند. اکنون اگر در هنگام مراجعه به ذات خویش از سنخ آنچه مورد تعقل او واقع می‌شود، در درون ذات و صقع ضمیرش وجود نداشته باشد، درک عقلانی برای او میسر نمی‌گردد و این سخن به معنای این است که آنچه انسان به طرق عقلانی درک می‌کند، از سنخ او بوده و مدرکات آدمی از حیطه وجودی او بیرون نیستند. آنچه از حیطه وجودی آدمی بیرون باشد، با انسان بیگانه بوده و در قلمرو ادراک و آگاهی قرار نمی‌گیرد» (علیزمانی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۸-۱۹۹).

۲. «إِذَا كَانَ الْمُصَوِّفُ يَمَّا يَسْتَحِيلُ الْعِلْمُ بِهِ وَ دَرَكُهُ بِالْعِلْمِ الْخُصُوفِيِّ أَوْ الْخُصُولِيِّ لِشِدَّةِ قُدْسِهِ وَ كَوْنِهِ نُورِي الدَّاتِ وَ ظَاهِر الدَّاتِ، فِي شِدَّةٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ أَوْ لِعَدَمِ تَنَاهِيِ الْمُصَوِّفِ مِنْ حَيْثُ نَفْسِهِ وَ جَمِيعِ شَوْنِهِ وَ كَمَالَاتِهِ فَيَسْتَحِيلُ بِالضَّرُورَةِ الْعِلْمُ بِهِ خُصُوفًا وَ خُصُولًا» (ملکی میانجی، ۱۴۱۵، ص ۲۲۲-۲۲۳).

ادله دیگری<sup>۱</sup> که ایشان به اِیجاز بدان پرداخته‌اند، اینکه:

حتی اگر ما با قائلان به امکان معرفت عقلی به خداوند مماشات کرده و بپذیریم که اسما و صفات خداوند معنادار و معنابخش باشند و نیز بپذیریم که آن معنا فراچنگ عقل می‌افتد و بدین طریق علمی حصولی نسبت به حق تعالی تحصیل شود، اما پرسش آن است که معیار صدق این شناخت چیست؟ اگر پاسخ داده شود که معیار صدقش مطابقت با واقع است؛ پس باید برای احراز صدق این نوع معرفت قبلاً واقع را شناخته باشیم؛ به همین دلیل باید از راه دیگری غیر از راه عقل به واقع دست یابیم تا بتوانیم صدق معرفت عقلی را تصدیق کنیم. اگر چنین طریقی در اختیار باشد، آنگاه با توسل به این طریق از معرفت عقلی بی‌نیاز می‌شویم؛ زیرا طریق معرفت حقیقی همین است و چنین طریقه‌ای اگر وجود داشته باشد، غیر از طریق شناخت خدا از طریق اسما و صفات اوست. به بیان دیگر صحت و اعتبار علم حصولی عقلی، به احراز مطابقت با واقع است و این ممکن نیست، مگر با معرفت فطری. درحقیقت اگر معرفت فطری در همه انسان‌ها متحقق است و توجه به آن ممکن، در این صورت معرفتی بی‌واسطه حاصل می‌گردد که نیازی به علم حصولی ندارد و اگر تذکر به معرفت فطری حاصل نشود، احراز مطابقت علم حصولی مطابق با واقع امکان‌پذیر نیست و در هر دو صورت تفکر و تعقل بی‌ثمر و فایده می‌باشد. نقدی که بر این ادله وارد است اینکه همین اشکال به معرفت فطری نیز وارد است. معیار صحت و اعتبار معرفت فطری چیست؟ مگر نه اینکه تا عقل حجیت و اعتبار فطرت را تأیید نکند، معرفت فطری ارزش علمی نمی‌یابد و در حد یک قطع شخصی باقی می‌ماند؟ نکته دیگر اینکه اگر کسی صحت و اعتبار علم حصولی بشری را منحصر در مطابقت در واقع بداند، تفاوتی میان مقام ثبوت و اثبات نگذاشته است؛ زیرا مطابقت با واقع فقط در مقام ثبوت است و در مقام اثبات برای آزمون مطابقت، راهی جز طی روش‌های منطقی، بازگشت ادله به مقدمات یقینی و بازگشت مقدمات یقینی به بدیهیات وجود ندارد.

ادله سوم با نقد وضع لفظ در مقابل روح معنا و تفکیک مقام معنا از مقام مصداق (از مبانی

۱. «وَأَيُّ دَلِيلٍ عَلَى أَنَّ مَعْرِفَةَ الصِّفَةِ وَالْإِسْمِ مَعْرِفَةٌ لِلْمُسَمَّى وَالْمَوْصُوفِ. وَ إِخْرَازِ الْمُطَابَقَةِ إِنَّمَا يَكُونُ بَعْدَ مَعْرِفَةِ الْمَوْصُوفِ وَالْمُسَمَّى فَيَبْدَأُ بِالْمَعْرِفَةِ بِالصِّفَةِ» (همان، ص ۳۳۴).

اشتراک معنوی) به اثبات وضع لفظ در مقابل مصداق نه معنا (از مبانی اشتراک لفظی) این گونه بیان می‌دارد که قائلان به امکان علم حصولی به حق تعالی، نظریه خود را به دو پیش‌فرض باطل استوار کرده‌اند:

**اول:** این قائلان به اشتراک معنوی گمان می‌کنند الفاظ در مقابل معانی و مفاهیم ذهنی وضع می‌شوند و از این پیش‌فرض نتیجه می‌گیرند که اسما و اوصاف الهی در قرآن کریم و روایات نیز در مقابل معنایی وضع شده‌اند و به برخی معانی اشاره دارند؛ پس از آن به معناشناسی صفات می‌پردازند. **دوم:** این افراد پس از نتیجه‌گیری از پیش‌فرض مذکور، نتیجه گرفته‌اند این معانی همان معانی است که ما از الفاظ و صفات می‌فهمیم؛ بنابراین صفات مشترک میان خالق و مخلوق را به صورت مشترک معنوی تصور کرده‌اند، اما چون این پیش‌فرض‌ها باطل‌اند، «امکان علم حصولی» به حق تعالی نیز باطل است (ملکی میانجی، ۱۴۱۵، ص ۲۲۳).

**وجه بطلان پیش‌فرض اول:** به نحو فطری و طبیعی، انسان لفظ را در مقابل شیء خارجی وضع می‌کند، نه در مقابل صورت ذهنی؛ زیرا باتوجه به ظهور اشیا نزد حواس و مشاهده آنها، آشکار است که لفظ در مقابل همان شیء مشهود وضع می‌گردد، نه در مقابل معنا. حتی اگر چنین معنایی وجود داشته باشد، هنگام وضع لفظ به آن توجه نمی‌شود (ملکی میانجی، ۱۴۱۵، ص ۵۴)؛ مثلاً اسم علی به نحو مشترک لفظی بر افراد متعددی دلالت می‌کند. این اسم از نظر ایشان در مقابل اشخاص خارجی وضع می‌شود، نه در مقابل معنای ذهنی؛ بنابراین اگر مسماهای این اسم را ندیده باشیم، به محض شنیدن این لفظ، هیچ معنایی از آنها به ذهن نمی‌آید.

**وجه بطلان پیش‌فرض دوم:** پذیرفتن اشتراک معنوی میان صفات حق و خلق، مستلزم محالاتی چون تشبیه، اسناد صفات مخلوقات به خالق و نیز معقول و محدود دانستن خداوند است؛ در نتیجه آن اشتراک صفات خلق و حق فقط در حد لفظ است و صفات خداوند معنا ندارند تا اینکه بتوان آن معنا را تصور یا تعقل کرد (همان، ص ۶۴). ایشان پس از تأکید بر نفی معناداری اسما و صفات خداوند، برای پرهیز از اشکال لغوبودن اسما و صفات، اظهار می‌دارند:

فایده چنین توصیفاتی در کتاب و سنت تنها به یادآوری خداوند و تمجید و تقدیس از مقام ربوبی است. علاوه بر آنکه تضرع، دعا، توسل و ندبه به درگاه او نیز به واسطه همین اسما و الفاظ صورت می‌گیرند (همان، صص ۷۱-۷۲ و ۲۴۰-۲۴۴).

خلاصه اشکال وارد شده بدین شرح بود: پذیرش امکان خداشناسی عقلی و معرفت حصولی به حق تعالی مبتنی بر دو پیش فرض باطل است: نخست اینکه اسماء الله در مقابل معانی ذهنی وضع شده اند و دیگر آنکه میان اسما و صفات الهی و مخلوقات، اشتراک معنوی برقرار است. بیان شد که این دو پیش فرض باطل اند؛ زیرا لفظ در مقابل شیء خارجی وضع می شود، نه در مقابل معنای ذهنی و اگر چنین باشد، دیگر معنای مشترکی وجود ندارد که اشتراک معنوی از آن ناشی شود. اما با رد اشکالات بیان شده از سوی آیت الله ملکی میانجی، اشتراک معنوی اثبات می گردد، با این توضیح که: اشکالات وارده به این ادله، گروهی به اصل «نظریه مصداقی معنا» برمی گردد که عبارت اند از:

نخستین اشکال به نظر ایشان این است که در این نظریه تفاوتی میان مصداق و معنا دیده نمی شود؛ بنابراین از توجیه مترادفها ناتوان است؛ مثلاً در دو تعبیر «نویسنده بوستان» و «نویسنده گلستان» که هر دو مترادف اند و قطعاً دو معنا را القا می کنند، اما بی شک یک مصداق دارند. این نظریه نمی تواند تمایزی میان معنا و مصداق قائل شود.

اشکال دیگر اینکه در این نظریه که لفظ برای حقیقت خارجی وضع شده است؛ پس باید برای حروف ربط و الفاظی مانند «اگر» نیز مصادیق خارجی و عینی قائل شد؛ براین اساس این نظریه نمی تواند پاسخ گوی مناسبی برای ممکن الوجودها باشد؛ زیرا برای الفاظی مانند «کوه طلا» یا «دریای جیوه» مصداق خارجی وجود ندارد. به همین دلیل آنها برای لفظ «عدم» و یافتن مصداق آن به تکلف افتاده اند (همان، ص ۵۵).

اشکال و ایراد مهم تر به به کارگیری این نظریه برمی گردد؛ زیرا اهل تفکیک این نظریه را نه فقط برای صفات الهی، بلکه برای زبان دین و بلکه زبان بشر به کار برده اند<sup>۱</sup> (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۱۴، ص ۶۱). اما در مقام عمل، این نظریه در باب عقاید، احکام و اخلاق به دست فراموشی سپرده شده است و به وضع لفظ در مقابل معنا روی می آورند؛ زیرا آن مبنا در مورد عقاید، احکام و اخلاق مشکل ساز می شود. کافی است تصور کنیم همه اوامر و نواهی قرآن و همه اخبار و انشاءات

۱. نکته قابل توجه اینکه این نظریه دست کم برای اسماء و صفات خدا صحیح است، ولی برای سایر موارد، بحث آن ارتباطی به ما نحن فیہ ندارد.

آن به صورت مشترک لفظی استعمال شوند. در این صورت هیچ گونه ارتباط ادراکی میان ما و آن مطالب باقی نمی ماند.

یکی دیگر از مهم ترین اشکالات وارد بر این نظریه این است که اگر قائل باشیم که اسما و اوصاف الهی به هیچ معنایی دلالت ندارند و هیچ تصویری را به ذهن منتقل نمی کنند، این امر مستلزم «تعطیل» شناخت حق تعالی است که هم عقلاً و هم نقلاً باطل و مطرود است.

در پاسخ گفته شده است: لزوم تعطیل در علم حصولی به معنای نفی مطلق معرفت انسان به خداوند نیست؛ چراکه با معرفت فطری انسان از حد تعطیل خارج می شود (ملکی میانجی، ۱۴۱۵، ص ۷۰-۷۱)، اما نکته مهم اینکه خروج از حد تعطیل باتوجه به روایات معصومان (ع)، توسط شناخت عقلی صورت می گیرد (همان).

عمده ترین اشکالی که به قائلان اشتراک لفظی وجود و اسما و صفات الهی وارد است، به مبانی فکری ایشان برمی گردد و آن اینکه این امر به تعطیل عقول از شناخت صفات و اسمای الهی منجر می گردد؛ چون هرگاه گفته شود: «خدا موجود است» یا «خدا عالم است»، یا از آن همان معنایی را می فهمیم که در مورد مصادیق ممکن قابل فهم است یا معنای مقابل آنها یعنی نقیض آنها را درک می کنیم. بنا بر احتمال دوم لازم می آید ما علم به خدای تعالی نداشته باشیم و عقول بشری را از معرفت و شناخت اسما و صفات حق تعطیل کرده باشیم؛ چنان که حاج ملاهادی سبزواری می گوید:

«وَ خَصَمْنَا قَدْ قَالَ بِالْتَّعْطِيلِ» (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۸۳).

درواقع همان گونه که نفی اشتراک لفظی وجود مستلزم تعطیل عقل از شناخت وجود واجب تعالی است، نفی اشتراک معنوی مفاهیم وجودی همانند علم، قدرت و حیات نیز مستلزم بسته شدن باب معرفت به صفات حق به روی عقل است؛ بنابراین اشتراک معنوی مفاهیم اسما و صفات، پل ارتباطی میان ما و موجودات فراطبیعی است که در رأس آنها واجب تعالی است و اگر این راه مسدود گردد، هیچ راهی برای درک کمالات حق تعالی وجود نخواهد داشت (احمدوند، ۱۳۸۹، ص ۷۸).

اگر به کارایی عقل در شناخت خداوند معتقد نباشیم، این پرسش پیش می آید که این همه آیات قرآن کریم که در آن به تعقل و تفکر دستور داده شده است، چیست؟ دستوراتی مبنی بر توجه کردن به آیات و نشانه های خداوند در آفرینش (برای نمونه، رک: جاثیه: ۳-۵ / غاشیه: ۱۷-۲۲) - که به واسطه آن

به وجود صانع متقن و ناظمی حکیم پی برده می‌شود - چیست؟ آیا آنها دستوراتی عبث و بیهوده‌اند؟ معاذالله که این‌گونه باشد.

در پاسخ می‌توان گفت اهل تفکیک از جمله آیت‌الله ملکی میانجی برای عقل، محدوده‌ای قرار داده‌اند، با این توضیح که با شناخت عقلی می‌توان به وجود صانع پی برد. همچنین برای خروج از حد تشبیه و تعطیل نیازمند به عقل هستیم، اما برای معرفت و شناخت خداوند کارایی ندارد و این حدی است که اهل تفکیک برای عقل قائل‌اند؛ زیرا در این مرحله، عقل دچار وله می‌شود و از شناخت بازمی‌ماند. آیت‌الله ملکی میانجی در مورد این آیات بیان می‌دارد:

یکی از تذکرات قرآن، تذکر و یادآوری خدای تعالی به وسیله شگفتی‌های آفرینش و سنت‌های الهی در مخلوقات می‌باشد. باید توجه داشت که مطالعه آیات الهی برهان «این» منطقی نیست، بلکه تذکره و یادآوری ظهور ذاتی خداوند متعال است به وسیله آیات و آفریده‌هایش که هیچ‌گونه خفا نمی‌پذیرد ... این آیات نه در مقام اثبات امر مجهول و حقیقی مشکوک است که به وسیله این آیات شناخته شود و نه در مقام تعلیم جاهلان و یادآوری شکاکان است تا وسیله تعلیم و اثبات چیزی باشد که نزد آنها مجهول و مشکوک است (ملکی میانجی، ۱۴۱۵، ص ۱۸۲).

از دیدگاه آیت‌الله ملکی میانجی آنچه از مجموعه آیات و روایات فهمیده می‌شود اینکه خدای سبحان ظهورش ذاتی است و به ظهور خود بر همه خلقش تجلی کرده است (همان، ص ۲۰۲). به عقیده ایشان وقتی خدای تعالی ظهورش ذاتی باشد، معنا ندارد که بگوییم خدای تعالی به وسیله علم حصولی که به واسطه برهان منطقی به دست می‌آید، ظاهر و اثبات می‌شود (همان، ص ۱۹۸)؛ بنابراین نقش آیات و نشانه‌ها و تعقل و تفکر درباره آنها فقط تذکر و یادآوری به ظهور ذاتی خداوند توسط نشانه‌هاست. اگرچه از روایات و نظر کردن با عقل به آیات و نشانه‌ها، ظهور خدای تعالی و تعریف او خودش را برای خردها، برای همگان به دست نمی‌آید، ولی ایشان بیان می‌دارد:

مقصود و نتیجه همه این روایات، همان ظهور، تجلی و تعریف خداوند متعال است خودش را برای خردها یعنی توجه و نظر کردن در آیه‌ها و نشانه‌ها و تدبیر عمدی و صنع متقن، بعد از تعریف خداوند متعال است خودش را بر بندگان و بعد از حضور عارف است در محضر خدای تعالی؛ زیرا شناخت عین شاهد و حاضر، مقدم بر توصیف و تعریف اوست و معرفت صفت غایب مقدم بر شهود او می‌باشد و بدیهی است خداوند متعال پیش از انسان‌ها و مخلوقات حاضر بوده و از رگ گردن‌شان به آنها نزدیک است (همان، ص ۳۶).

نتیجه‌ای که از سخن ایشان به دست می‌آید اینکه اقرار و اعتقاد به خدای تعالی پس از تعریف او صورت می‌گیرد، نه اینکه انسان به وسیله قیاس و برهان منطقی، صانع کلی را تصور و توهم کند و به وجود آن اعتراف نماید؛ زیرا چنین روشی به معرفت خداوند سبحان منجر نمی‌شود.

### نتیجه

آنچه از بررسی نظرات علامه طباطبائی و آیت الله ملکی میانجی به دست می‌آید عبارت‌اند از:

۱. در پاسخ به این پرسش که آیا از معنای صفات الهی همان معنایی فهمیده می‌شود که از صفات انسانی و بشری فهمیده می‌شود یا خیر، علامه طباطبائی و آیت الله ملکی میانجی دو نظر متفاوت بیان داشته‌اند؛ جناب علامه دو نظر را از جهات متفاوت در این باره بیان کرده است. ایشان در نظریه اول با پیروی از ملاصدرا و قبول مبانی وجودشناختی حکمت متعالیه و اصول سه‌گانه آن، نظریه معناشناختی صدرالمتألهین را پذیرفته و معانی اسماء و صفات الهی را همان معانی مخلوقات، البته با تفاوت تشکیکی می‌داند. ایشان کلام صدرالمتألهین را در مورد مشترک معنوی وجود معتبر می‌داند و سخن کسانی که وجود را مشترک لفظی و به معنای همان ماهیتی می‌دانند که وجود بر آن حمل می‌شود، صحیح نمی‌داند، اما آیت الله ملکی میانجی به اشتراک لفظی معتقد بوده و اشتراک معنوی را رد می‌کند. ایشان معتقد است اسماء الهی اشتراک لفظی - نه اشتراک معنوی - دارند. اینکه این اسماء را خداوند برای خود انتخاب و اختیار کرده است، کوچک‌ترین ارتباطی با ممکنات او ندارد.

۲. نتیجه بعدی به تفاوت‌های میان اشتراک لفظی و معنوی با یکدیگر برمی‌گردد. مشترک لفظی نیازمند وضع‌های متعددی است، در صورتی که مشترک معنوی نیازی به بیش از یک وضع ندارد؛ زیرا مشترک لفظی، یک لفظ است که با چند وضع و در نوبت‌های مختلف و در ازای چند معنا قرار داده شده است، لیکن مشترک معنوی یک لفظ است با یک مفهوم و معنای عام و لفظ با یک وضع در ازای آن معنای عام قرار داده شده است، نظر به اینکه مفهوم عام دارای افراد زیادی است، لفظ بر تمامی آن افراد نیز صدق می‌کند. مشترک معنوی قابل صدق بر بی‌نهایت افراد و مصادیق است، ولی مشترک لفظی فقط بر معانی معدودی صدق می‌کند که برای آنها وضع شده است. معنای مشترک معنوی، معنای واحد و عام است که فهمیدن آن به هیچ قرینه‌ای نیاز ندارد، اما مشترک لفظی دارای معانی خاصی است که تعیین هریک از آنها نیازمند قرینه تعیین‌کننده است.

۳. نتیجه دیگری که از مقایسه این دو نظر می‌توان گرفت اینکه وضع لفظ در مقابل روح معنا یا مصداق در نظر این دو بزرگوار متفاوت است. علامه طباطبائی<sup>۳۰</sup> معتقد است هرچند صفات الهی به لحاظ مفهومی، متعدد و متکثرند و خداوند به اوصاف گوناگونی همچون علم، قدرت، اراده، حیات و... متصف می‌شود، لیکن این کثرت مفهومی سبب کثرت در مصداق نمی‌شود و تعدد این اوصاف، مستلزم تعدد و تکثر ذات الهی نمی‌گردد، بلکه تمامی این صفات که مفهوماً متعدد و متفاوت‌اند، مصداقاً به وجود واحدی موجودند که همان ذات احدی بسیط‌الحقیقه‌ای است که هیچ‌گونه کثرت و ترکیبی در او راه دارد. آقای ملکی میانجی معتقد است الفاظ در مقابل حقایق خارجی وضع شده‌اند، نه در مقابل معنای ذهنی.

## منابع

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
۲. احتشامی‌نیا، محسن؛ «اسماء و صفات الهی بر اساس تفسیر مناهج البیان»، نشر سفینه؛ ش ۱، زمستان ۱۳۸۲، ص ۱۴۶-۱۶۰.
۳. احدیان، ناهید؛ بررسی اشتراک لفظی و معنوی در اسماء و صفات الهی در آیات و روایات (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)؛ تهران: دانشکده علوم حدیث، ۱۳۸۸.
۴. احمدوند، معروف‌علی؛ رابطه ذات و صفات الهی؛ چ ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
۵. اصفهانی، میرزاهمدی؛ أبواب الهدی؛ مشهد: مرکز اسناد آستان قدس رضوی، تصویر نسخه خطی به شماره ۱۲۴۱۴.
۶. بدخشان، نعمت‌الله؛ «اشتراک معنوی وجود»، کیهان اندیشه؛ ش ۸۳، بهار ۱۳۷۸، ص ۳۸-۲۲.
۷. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح المقاصد؛ مقدمه، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره؛ قم: انتشارات شریف رضی، ۱۴۰۹ق.
۸. جرجانی، سیدشرف؛ التعریفات؛ تحقیق عبدالرحمن عمیره؛ بیروت: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۹. خمینی، سیدروح‌الله؛ مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية؛ مقدمه جلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۲.
۱۰. رازی (فخر رازی)، فخرالدین؛ شرح الإشارات والتنبيهات؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.
۱۱. —؛ المباحث المشرقية فی علم الالهیات والطبیعیات؛ چ ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ق.
۱۲. سبزواری، ملاهادی؛ شرح المنظومه؛ تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی؛ تهران: ناب، ۱۴۱۳ق.
۱۳. شاملی، نصرالله؛ «نظرة ملاحظه در به‌کارگیری اسلوب اشتراک معنوی در تفسیر واژگان کلیدی قرآن کریم»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث؛ ش ۱، بهار ۱۳۸۵، ص ۳۲-۵.
۱۴. صدرالدین شبیرازی، محمدبن‌ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ تعلیقه علامه طباطبائی؛ چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.

۱۵. طباطبائی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق.
۱۶. —؛ نه‌ایة الحکمة؛ شرح و تحقیق حسین حقانی زنجانی؛ قم: انتشارات شکوری، ۱۳۶۹.
۱۷. علیزمانی، امیرعباس؛ سخن گفتن از خدا؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۸. قاضی سعید، محمد؛ شرح توحید صدوق؛ تصحیح نجفقلی حبیبی؛ تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ق.
۱۹. —؛ کلید بهشت؛ تصحیح سید محمد مشکوة؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۶۲.
۲۰. قزوینی خراسانی، مجتبی؛ بیان الفرقان فی التوحید القرآن؛ مشهد: عبد الله واعظ یزدی، ۱۳۳۱.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۳.
۲۲. لاهیجی، عبدالرزاق؛ شوارق الإلهام فی تجرید الکلام؛ قم: مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۶ق.
۲۳. —؛ گوهر مراد؛ تصحیح مؤسسه امام صادق علیه السلام؛ قم: نشر سایه، ۱۳۸۳.
۲۴. مازندرانی، محمد صالح بن احمد؛ شرح الکافی، الأصول والروضة؛ تحقیق و تصحیح ابوالحسن شعرانی؛ تهران: المكتبة الإسلامیه، ۱۳۸۲.
۲۵. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الأنوار؛ تحقیق و تصحیح جمعی از محققان؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۶. مصباح یزدی، محمد تقی؛ آموزش فلسفه؛ تهران: چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۳.
۲۷. ملاصدرا، محمد؛ الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة؛ تصحیح، تحقیق و مقدمه احمد احمدی؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
۲۸. ملایری، موسی؛ «نظریه اشتراک لفظی در معناشناسی صفات خداوند و نفی نقش عقل در قلمرو ایمان و عقاید دینی»، پژوهش دینی؛ ش ۲۸، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۴۲-۶۳.
۲۹. ملکی میانجی، محمد باقر؛ توحید الإمامیه؛ تنظیم محمد البیابانی الأسکوئی اهتمام علی الملکی المیانجی؛ تهران: وزارت الثقافة والإرشاد الإسلامی، مؤسسة الطباعة والنشر، ۱۴۱۵ق.
۳۰. —؛ مناهج البیان فی تفسیر القرآن؛ تنظیم محمد البیابانی الأسکوئی؛ تهران: المؤسسة النبأ الثقافیه، ۱۴۳۴ق.