



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی



الرحمن
علیه صاب

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



تبيين مباحثی از توحید

دو پرتو

معارف اهل بیت عليهم السلام

جمعی از نویسندگان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تبیین مباحثی از توحید در پرتو معارف اهل بیت علیهم السلام

نویسنده:

جمعی از نویسندگان

ناشر چاپی:

موسسه فرهنگی نبا

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۶	تبيين مباحثی از توحيد در پرتو معارف اهل بيت عليهم السلام
۶	مشخصات کتاب
۶	اشاره
۸	مقدمه
۸	چکیده مقالات
۱۳	نقد و بررسی ابعاد عقلی نظریه
۱۳	۱. توجه به جایگاه انحصاری عقل در مباحث
۱۴	۲. لزوم مقایسه بین نظریه مورد بحث با دیدگاه فلاسفه
۱۵	۳. تعریف و تفسیر انحصاری فلاسفه از علم
۱۶	۴. بیان فلاسفه صدرایی در لزوم و چگونگی تصوّر خدا
۱۹	۵. قرابت راه خداشناسی در نظریه مورد بحث با راه فلاسفه
۲۲	۶. لزوم تجرید اختصاص به اوصاف جسمانی ندارد
۲۴	۷. تصدیق بالاتصوّر ممکن است
۲۶	۸. تنزیه خداوند باید از همه اوصاف مخلوقی باشد نه فقط اوصاف اجسام
۳۰	۹. پاسخ به ایراد خلط مفهوم با مصداق
۳۳	۱۰. بحث اشتراک لفظی و معنوی
۳۷	منابع
۳۸	درباره مرکز

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور: تبیین مباحثی از توحید در پرتو معارف اهل بیت علیهم السلام / نویسنده جمعی از نویسندگان.

مشخصات نشر: تهران: نیا، ۱۳۷۶.

مشخصات ظاهری: ۱۷ص.

موضوع: توحید

موضوع: خداشناسی

موضوع: اهل بیت (ع)

رده بندی کنگره: ۱۳۹۰ ۶ الف/G۵۶۸۰

رده بندی دیویی: ۹۱۲/۱۷۶۷۱

ص: ۱

اشاره

دکتر هادی صدر(۱)

چکیده: براساس معارف اهل بیت علیهم السلام، معرفت خداوند، بین حد لاتعطیل و لاتشبییه دانسته شده و در روشهای بشری معرفت خدا فلاسفه به ورطه تشبییه و قائلان به اشتراک لفظی به ورطه تعطیل افتاده اند.

اصل عدم مشابَهت این است که ذات پروردگار برای ما ناشناخته می ماند، صفات و افعال خدا هم چنین است. مبرابودن خداوند از هر نقصی قول به تعطیل را نفی می کند بدون آنکه تشبییهی لازم آید.

احکام قطعی عقل در فهم و تفسیر او از نقلی، جایگاه منحصر به فرد و بی بدیل دارد که از این احکام به عنوان مستقلات عقلیه نام برده می شود. وجود برخی تفکرات و پذیرفته شده های قبلی به عنوان احکام عقلی، حجابی برای برداشت از آیات و روایات است.

در فلسفه علم به دو قسم حصولی و حضوری منحصر شده و خارج از آن جهل تلقی می شود، این بعضی در معرفت بشر نسبت به خالق خویش نیز جاری است و تصوّر بوجه از ذات خداوند پایه معرفت است.

مفاهیمی که به مخلوقات نسبت داده می شود به شرط تجرید از لوازم و صفات جسمانی، بر خداوند قابل اطلاق اند، صاحب این نظریه تأکید می کند این تجرید صرفاً از خصوصیات جسمانی است.

اوصاف جسمانی نشان از مخلوقیت اند و چون عقلاً بین خدا و خلق

۱- دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس.

هیچ مشابهتی نیست پس نمی توان ویژگی مخلوقیت را به خدا نسبت داد.

کلید واژه: معرفت خدا / حدّ تعطیل و تشبیه / سنخیت / صفات خداوند / فلسفه صدرایی / علم حصولی / علم حضوری / مستقلّات عقلی / اکتناه / تجرید / تصوّر و تصدیق / اشتراک لفظی / مفهوم و مصداق.

مقدمه

بحث توحید شریف ترین بحث در معارف الهی است که اهل بیت علیهم السلام به تفصیل، مباحث مختلفی از آن را تبیین فرموده اند. در این میان، مکاتب بشری با همه تنوع و تعدّد آرائی که در آنها وجود دارد، نظامهایی را سامان داده اند که با بررسی دقیق آنها روشن می شود که در بحث توحید نوعاً یا به ورطه تعطیل، یا به ورطه تشبیه افتاده اند. از این رو، تبیین معارف اهل بیت در این بحث، به گونه ای که مرزهای تعطیل و تشبیه حفظ شود، از اهمّیت بسزایی برخوردار است.

این نوشتار در صدد روشن ساختن زوایایی از این بحث است و در قالب بررسی نظریه ای درباره معرفت و توحید خدای متعال عرضه می شود. این نظریه به صورت مقالاتی در فصلنامه «سفینه» منتشر شد. (۱) از آنجا که از انتشار این مقالات زمان نسبتاً زیادی می گذرد، مناسب است ابتدا چکیده آن مقالات را در ضمن نکاتی چند یادآور شویم و سپس به بررسی چهارچوب کلی آن پردازیم:

چکیده مقالات

پیش از ورود به بحث، چهارچوب کلی مقالات یاد شده را مطرح می کنیم.

۱. نظریه

معرفت پروردگار را به پیروی از پیشوایان معصوم دین، بین دو حدّ تعطیل و تشبیه دانسته و آن گاه به معرفی و ردّ دو گروه مخالف پرداخته است. ابتدا فلاسفه ای که طرفدار سنخیت بین خالق و مخلوق اند، فروافتادگان به ورطه تشبیه معرفی شده اند. اینها کسانی اند که هستی را یک حقیقت واحده ذومراتب دانسته و کمالاتی مانند علم و قدرت و حیات و... را نیز از شئون همان حقیقت تلقی کرده اند. (شماره ۶، ص ۱۱)

اصل عدم مشابهت بین خدا و خلق دیدگاه این گروه را باطل می کند. در این مقالات این اصل _ به لحاظ عقلی _ فطری و ضروری دانسته شده و به صراحت گفته شده است: «اگر بناست خالق در کار باشد (که البته هست) باید حکم او غیر حکم مخلوقات و نسخ او غیر نسخ ممکنات باشد.» (شماره ۴، ص ۵۶) سپس این اصل فطری با مؤیدات نقل (قرآن و نهج البلاغه) تأیید شده است (شماره ۴، ص ۵۴ و ۵۶) طبق این اصل منتهای معرفت خدا، همان مغایرت خالق و مخلوق خواهد بود (شماره ۴، ص ۵۸) یکی از تصریحات مقالات در این خصوص چنین است:

وقتی معرفت ذهن به خدا صحیح است که بفهمد او مانند مخلوقات نیست و طورش طور دیگر است. (شماره ۴، ص ۵۴)

بر اساس، همین اصل، گفته شده است:

از سخنان حضرت امیرالمؤمنین و دیگر امامان از فرزندان علیهم السلام چنین استفاده می شود که هیچ گونه مشابَهت و مسانختی بین خدا و خلق وجود ندارد: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلَقَهُ خَلْقًا مِنْهُ. (مجلسی، ج ۳، ص ۲۶۳ و ۳۲۲)

همانا خدای متعال بیگانه و تهی از آفریدگان است و آفریدگانش بیگانه و

۱- مقالاتی تحت عنوان «توحید از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه»، در شماره های ۴ و ۵ و ۶.

تهی از اویند. (شماره ۵، ص ۱۲۵)

همچنین آمده است:

حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در صدد بیان این معنی است که خدای متعال را نباید به سایر اشیاء قیاس کرد. این توصیفهایی که ما در مورد سایر موجودات (مخلوقات) سراغ داریم، درباره او جاری نیست؛ باید در شناخت ذات اقدس او به ناشناخته بودن و نفی صفات جسمانی از او بسنده کنیم. (شماره ۵، ص ۱۲۸)

البته بلافاصله تذکر داده شده که نفی این صفات منجر نمی شود به اینکه _ به اصطلاح پیروان فلسفه صدرایی _ حق متعال را وجود نامتناهی و مطلق بینگاریم.

در اینجا باید تذکر دهیم که سلب اوصاف محدودکننده از خدای متعال، به معنای نامحدود بودن و نامتناهی بودن ذات اقدس او نیست. (شماره ۵، ص ۱۲۸)

نتیجه گیری مقالات از اصل عدم مشابهت اینست که ذات پروردگار برای ما ناشناخته می ماند: «ذات حق تعالی ناشناخته است.» و به همین دلیل، از بحث در ذات او نهی اکید شده است: «و إنّ إلی ربک المنتهی» (نجم ۵۳ / ۴۲) (شماره ۴، ص ۴۹) این امر در خصوص صفات حق متعال هم جاری است. به عنوان مثال می خوانیم:

نحوه بصیر بودن خدای تعالی بر ما معلوم نیست و به آفریدگان نتوان قیاس کرد و داخل در حوزه «السدد المضروب» دون الغیوب» است. (شماره ۵، ص ۱۳۳)

به همین جهت، گفته می شود:

از اینجا دانسته می شود که کوششهایی که فلاسفه در بحث علم ذاتی حق تعالی کرده اند، همه بی مورد است... همچنین سایر فلاسفه که وجوه دیگری ارائه کرده اند، همه بیهوده، بلکه ممنوع است و مصداق «اقتحام در سدد مضروب» دون الغیوب» است. (شماره ۴، ص ۵۹)

یعنی ناشناخته بودن مورد افعال حق تعالی هم صادق است. «فعل حق _ جلّ جلاله _ به افعال ما قیاس نمی شود... لهذا در نحوه صدور فعل از خدا نیز نمی توانیم بیندیشیم.» (شماره ۵، ص ۱۳۴)

پس در نظریه عرضه شده در این مقالات، خدای متعال در ذات، صفات و افعال خود ناشناخته است و باید چنین باشد و این نتیجه همان اصل عدم مشابهت است.

۳. اما طرف دیگر مسئله، کسانی اند که به تعطیل افتاده اند. در این نظریه، اینها همان قائلان به اشتراک لفظی معرفی شده اند

که می گویند:

الفاظی که بر خدا و خلق اطلاق می شود، نمی تواند به یک معنی اطلاق شود. مثلاً عالم در خدا معنایی دارد غیر آن آن معنا که در خلق است؛ همچنین لفظ قادر و حی و حکیم و هر لفظ دیگر. (شماره ۶، ص ۱۱)

کسانی که برای صفات الهی معانی سلبی قائل اند نیز داخل در همین گروه اهل تعطیل اند. منظور کسانی اند که می گویند:

وقتی می گوئیم خدا عالم است، بدان معنی است که: لیس بجاهل؛ و وقتی می گوئیم قادر است یعنی: لیس بعاجز. (شماره ۶، ص ۱۲)

در این مقالات، قول به اشتراک لفظی به ابوالحسن اشعری نسبت داده شده و بیان شده که این قول در قرن یازدهم توسط قاضی سعید قمی به تبع استادش مولی رجعلی تبریزی دوباره زنده شده است. (شماره ۶، ص ۱۲) آن گاه در پایان بحث در مورد این گروه، با قاطعیت حکم شده است که:

مرحوم میرزامهدی اصفهانی قدس سره و تلامذه اش در این بحث، متأثر از سخنان قاضی سعید بوده اند. (شماره ۶، ص ۱۷)

و برای تأیید این نظر، عباراتی از مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی نقل گردیده و در مقام قضاوت، حکم به وجود تهاافت در آنها شده است. (شماره ۶، ص ۱۸)

۴. مبّرّا بودن از هر نقص به عنوان اصل دوم در بحث توحید، برای ردّ اهل تشبیه مطرح شده (شماره ۴، ص ۴۹) و آیاتی از قرآن که وصف کمال برای خدای عزّ و جلّ

می کند، در همین راستا تفسیر شده است. (شماره ۴، ص ۵۰)

توضیح این مسئله بیشتر در مقاله دوم و سوم آمده است. در آنجا مفاهیمی که در خلائق با لوازم جسمانی مقرون است، با تجرید، قابل نسبت دادن به حق تعالی دانسته شده است. (شماره ۵، ص ۱۲۸) این تجرید صرفاً از اوصاف و کیفیات جسمانی است و گرنه:

صفاتی که قرآن کریم برای خدای متعال ذکر می فرماید، او را مانند مخلوقات محدود نمی کند. (شماره ۵، ص ۱۲۸)

آری اگر برای آن صفات در مورد خلائق، کیفیات جسمانی و حدودی باشد، در مورد خدای تعالی آن کیفیات و خصوصیات، نفی می شود و مثلاً اگر او را به علیم بودن و قدیر بودن وصف کنیم، از داشتن اعصاب و عضلات تنزیه می کنیم. (شماره ۵، ص ۱۲۸)

با همین دیدگاه در توضیح جملات امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه اول نهج البلاغه «فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه...» آمده است:

این جملات صفاتی را که در مخلوقات دیده می شود یعنی صفات جسمانی (همچون رنگ و سایر خصوصیات) از خدای متعال نفی می کند و به اوصافی که در قرآن کریم آمده _ مانند علیم و قدیر _ نظر ندارد. (شماره ۵، ص ۱۳۰)

نیز در نتیجه گیری از این سخنان آمده است:

خلاصه سخن اینکه در شناخت خدای متعال لازم است [او را] از همه تعبيرات مختصه اجسام (مانند مورد اشاره قرار گرفتن...) تنزیه کنیم. (شماره ۵، ص ۱۳۱)

آن گاه در پایان این بحث، دفع دخل مقدری صورت گرفته و توجه داده شده که اطلاق صفاتی بر خدا که از طریق تجرید مورد نظر بدست می آید، به تشبیه او با خالق منجر نمی شود. دلیل این امر آن است که ملاک مشابَهت و مماثلت، اشتراک در اطلاق مفاهیم ماهوی است از مقولات ثانیه فلسفی. البته در این نظریه، از به کار بردن اصطلاحات فلسفی در بحث مورد قبول خود احتراز شده و توضیح داده شده در این خصوص، دقیقاً منطبق بر اصطلاحی است که بیان شد. (شماره ۶، ص ۱۷)

۵. به این ترتیب، از دیدگاه این مقالات، بر اساس اصل دوم (میرا بودن از هر نقص) قول به تعطیل نفی می شود، بدون آنکه تشبیهی لازم آید. البته در ابتدای مباحث این نظریه، در کنار دو اصل مزبور، اصل سومی هم تحت عنوان «توقیفیت اسماء» مطرح شده که شرح و بررسی آن را به نوشتار دیگری موکول می کنیم. فعلاً براساس چکیده و عصاره ای که از چهارچوب کلی نظریه مطرح شد، به بررسی و نقد آن می پردازیم. این بررسی ما را در بحث درباره اصل سوم مورد نظر این مقالات یاری خواهد کرد.

۱. توجه به جایگاه انحصاری عقل در مباحث

به عنوان مقدمه ای لازم برای ورود به بحث، باید به جایگاه منحصر به فرد عقل در مباحث اعتقادی، به خصوص مباحث توحید، توجه داشت. گرچه غرض توضیح روش اهل بیت علیهم السلام در مورد توحید و معرفت خداست، اما در فهم و تفسیر این ادله نقلی، احکام قطعی عقل جایگاه بی بدیلی دارد. مقصود ما از عقل احکام بدیهی عقلی است که آنها را مستقلات عقلی می نامیم؛ نه تئوریه‌ها و فرضیه های فلسفی که صرفاً خود فلاسفه ادعای عقلی بودن آنها را دارند. معتقدیم که مباحث اعتقادی نقلی _ و در رأس آنها توحید _ به طور کامل، با اساس و پایه عقلی هماهنگی دارد و به همین دلیل، اگر بدون هیچ گونه پیش فرض و ذهنیت قبلی، به قرآن کریم همراه با مجموعه احادیث اهل بیت علیهم السلام رجوع کنیم و چیزی را از خارج به آنها

ضمیمه نکنیم، در تشخیص مستقلات عقلیه اشتباه نخواهیم کرد و از خطا در شناخت احکام عقلی مصون خواهیم ماند. بنابراین، عقل و نقل هر کدام به نحوی، در بهره بردن صحیح از دیگری مؤثرند.

اما آنچه استنباط صحیح از کتاب خدا و سخنان اهل بیت علیهم السلام را مشکل ساخته، وجود یکسری پذیرفته شده های قبلی است که در بسیاری اوقات، نزد شخص، به عنوان احکام عقلی، مسلم و قطعی تلقی می شود و همین امر حجابی در برداشت از آیات و روایات می گردد. به همین دلیل، برای رسیدن به یک نتیجه روشن و مقبول، و اسناد آن به قرآن و احادیث، خوب است جنبه های عقلی بحث تا حد ممکن شکافته شود و از این طریق، موانع فهم صحیح از ادله نقلیه برطرف گردد.

بر این اساس، می کوشیم تا بررسی و نقد خود را بر محور یافته های عقل روشن و بدیهی که هر عاقلی آن را تصدیق می کند، عرضه کنیم و سپس به استنباط از آیات و روایات پردازیم. به همین جهت، در این نوشتار صرفاً مباحث عقلی را طرح می کنیم و شواهد نقلی آن را به نوشتار بعدی _ ان شاء الله _ موکول می نماییم.

۲. لزوم مقایسه بین نظریه مورد بحث با دیدگاه فلاسفه

اصل اولی و محوری بحث که مبنای مقالات مورد نظر بوده، یعنی «اصل نفی حدّین» کاملاً صحیح و مقبول است. اینکه معرفت خدا باید بین دو حدّ تعطیل و تشبیه باشد، هم از جهت عقلی و هم براساس ادله نقلیه، متقن و غیرقابل تردید است. آنچه مورد نقد و اشکال ماست این است که در این نظریه به منظور پرهیز از سقوط در وادی تعطیل، مسیر نفی تشبیه به طور ناقص طی شده و به همین دلیل عملاً به تشبیه گرفتار شده است.

نکته مهم این است که در مقالات مذکور هر جا که عقیده فلاسفه نقد شده، مطلب با استفاده از اصطلاحات فلسفی بیان شده؛ اما در مواردی که به گمان ما همان مضامین فلسفی مورد استفاده و تأیید قرار گرفته، اصطلاحات فلسفی استعمال نشده است. البته این کار فی نفسه هیچ اشکال و ایرادی ندارد، ولی اگر در این دو فضا یکسان عمل می شد، خوانندگان مواضع اعتقادی نظریه را در مقایسه با دیدگاههای فلسفی بهتر تشخیص می دادند و نقاط اشتراک و تفاوت آنها را خوب درمی یافتند. اکنون هم کسانی که با مباحث فلسفی _ بخصوص فلسفه صدرایی _ عمیقاً آشنا هستند، می توانند این امر را تشخیص دهند.

مقایسه دیدگاههای نظریه با فلاسفه از این جهت لازم است که در فلسفه صدرایی اصول و پایه هایی مفروض و مقبول دانسته شده که التزام به آنها یکسری نتایج قهری و ضروری به دنبال می آورد و کسی که به یکی از آن اصول تن می دهد، باید به لوازم آن هم ملتزم گردد. به گمان ما در این مقالات، با آنکه برخی از اصول فلسفی به صراحت رد شده، اما بعضی از مبانی آنها به طور کامل پذیرفته شده است. هر معنایی لوازم و نتایجی دارد که عقلاً از آن، لازم می آید و نمی توان مبنا را پذیرفت، ولی نتایج ضروری آن را نپذیرفت. جالب اینجاست که خود فلاسفه (صدرایی) به نتایج مبانی پذیرفته شده خود ملتزم شده اند، ولی این مقالات، در عین پذیرش عملی مبنا به برخی از لوازم آن ملتزم نشده است.

این است که روشن کردن برخی مبانی فلسفی مقالات مذکور مفید و بلکه لازم است. البته ادعای ما این نیست که هر چه در

فلسفه مقبول تلقی شده، صحیح نیست؛ اما چون این نظریه در کلیت خود موضع ضد فلسفی صریحی دارد، باید نقاط مشترک آن با فلاسفه کاملاً روشن شود تا نتایج نامطلوب آن مبنای فلسفی در این نظریه هم آشکار گردد.

۳. تعریف و تفسیر انحصاری فلاسفه از علم

یکی از مبناهایی که در فلسفه صدرایی مفروض گرفته شده، تعریفی است که از «علم» ارائه شده و تقسیم بندی خاصی است که در مورد آن پذیرفته شده است. در

فلسفه، علم را به طور کلی، به دو قسم حصولی و حضوری منحصر دانسته و خارج از این دو قسم را جهل تلقی کرده اند. علم حصولی همان است که گفته می شود: «العلم هو الصورة الحامله من شیء عند العقل» و سپس آن را به «تصوّر» و «تصدیق» تقسیم می کنند. فلاسفه این تقسیم (حصولی و حضوری) را جامع همه اقسام علم و معرفت می دانند و آن را شامل معرفت بشر نسبت به خالق خویش هم می انگارند.

البته در تطبیق این دو نوع علم بر معرفت به خدا، دچار مشکل شده، مجبور می شوند که هریک از آن دو قسم را به «من وجه» (یا من وجه) و «به کنه» تقسیم کنند و تنها «معرفت من وجه» را نسبت به خداوند مطرح نمایند؛ اما به هر حال، خارج از این دو گونه علم را جهل می شمارند.

یکی از فلاسفه شارح حکمت متعالیه که به روشنی، اصطلاح «بوجه» و «بکنه» را مطرح ساخته «ملا عبدالله زنوزی» از فلاسفه قرن ۱۳ هجری و از اعظام تلامذه آخوند ملاعلی نوری است. ایشان در کتاب خود به نام «اللمعات الإلهیه» پس از تقسیم علم به حصولی و حضوری، هر کدام از آنها را دو نوع دانسته است: بوجه و بکنه.

اجمال سخن ایشان در مورد علم حصولی این است که اگر صورت تمام ذات یا ذاتیات شیء در ذهن مدرک حاصل شود، علم حصولی بکنه خواهد بود؛ مانند صورت حیوان ناطق که تمام ذاتیات انسان است. اما اگر صورت صفتی و خاصه ای از خواص شیء در ذهن مدرک حاصل شود، علم نسبت او بوجه می شود؛ مانند حصول صورت ضاحک و کاتب از آن جهت که صفتی و خاصه ای از خواص انسان اند. (زنوزی، ص ۸۳)

براساس این اصطلاح، نسبت به هر چیزی دو گونه علم حصولی متصوّر است: اگر ذاتیات آن چیز را تصوّر کنیم، می گویند کُنه آن را شناخته ایم و علم ما نسبت به آن «بالکنه» خواهد بود و در صورتی که تنها یکی از خواص و اوصاف آن را تصوّر کنیم، در واقع، وجهی از وجوه آن شیء را شناخته ایم و شناخت وجه یک شیء معادل با شناخت آن شیء بوجه خواهد بود.

با این ترتیب، کسی که انسان را به «حیوان ناطق» بشناسد، معرفتش به انسان بالکنه است. این گونه معرفت را «اکتناه» (یعنی رسیدن به کُنه شیء) می نامند. اما اگر صرفاً ضاحک بودن انسان را بدانند، در واقع، تنها وجهی از وجوه او را شناخته است. چنین شناختی معرفت بوجه نامیده می شود. زنوزی درباره تقسیم علم حضوری به بالکنه و بالوجه هم توضیحاتی آورده است که چون محل بحث ما نیست، از نقل و توضیح آن صرف نظر می کنیم.

این معنا از علم حصولی _ که توضیح داده شد _ در بیانات عموم فلاسفه صدرایی آمده است. کسانی هم که به این تعبیر تفوه نکرده اند، مفهوم آن را در سخنان خود عیناً به معنایی که ذکر شد، آورده اند.

۴. بیان فلاسفه صدرایی در لزوم و چگونگی تصوّر خدا

ملاصدرا در بیان چگونگی معرفت خداوند، دقیقاً همین معنا را آورده است. ایشان در کتاب اسفار، عبارت امیرالمؤمنین علیه السلام را در نخستین خطبه نهج البلاغه: «أول الدين معرفة» این گونه شرح می دهد:

إشارة إلى أن معرفة الله تعالى و لو بوجه، ابتداء الإيمان و اليقين فإن ما لم يتصور شيء لا يمكن التصديق بوجوده. و لهذا قيل: مطلب «ما» الشارحه مقدم على مطلب «هل» كتقدم البسيط على المركب. (شیرازی، ج ۶، ص ۱۳۶)

ملاحظه می شود که از نظر صاحب کتاب اسفار، مراد امیرالمؤمنین علیه السلام از معرفت خداوند _ که پایه و اساس ایمان شمرده شده _ تصور بوجه از ذات اقدس باری تعالی است و دلیلی که او برای پایه بودن چنین تصویری از خداوند می آورد، این است که اگر هیچ گونه تصویری از یک شیء نتوان داشت، وجود او را هم نمی توان تصدیق

کرد؛ فلذا تنها راه تصحیح ایمان و اعتقاد به خداوند (که همان تصدیق اوست) قائل شدن به امکان تصوّر اوست.

شارحان فلسفه ملاًصدرا نیز در این بحث، دقیقاً راه او را طی کرده اند. به عنوان مثال، مرحوم علامه سید محمد حسین طباطبایی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم فصلی را تحت عنوان «ما خدا را چگونه تصوّر می کنیم؟» منعقد کرده اند که در آن چگونگی تصوّر بوجه را از خداوند توضیح داده اند. مرحوم شهید مطهری نیز در پاورقیهای همان قسمت که سخنان استاد را به طور کامل و روشن، شرح و بسط داده اند، بحث خود را در این خصوص چنین آغاز کرده اند:

بشر می خواهد به خدا معتقد گردد و به او معرفت پیدا کند. اولین پرسشی که به میان می آید، این است که آیا بشر قادر است خدا را تصوّر کند تا بدو معتقد گردد یا نه؟ زیرا اعتقاد تصدیق است و تصدیق فرع بر تصوّر است و اگر تصوّر خدا غیر ممکن باشد، تصدیق و اعتقاد به او نیز غیر ممکن خواهد بود. (طباطبایی، ج ۵، پاورقیهای ص ۹۹)

روشن است که از نظر مرحوم مطهری عدم امکان تصوّر خدا منتهی به تعطیل و نفی اعتقاد به او می شود. ایشان معتقدند که:

در کلمات ائمه اطهار و مخصوصاً امام الموحّدین امیرالمؤمنین علی علیه السلام نیز جمله هایی دیده می شود که در ابتدا به نظر می رسد، طرفدار تعطیل و تعبّد در معارف الهی می باشند و هرگونه مداخله عقل را در ساحت معارف الهی ناروا می شمارند. (همان، ص ۱۰۰)

سپس برخی از این شواهد را ذکر کرده اند؛ از جمله:

در خطبه اول نهج البلاغه می فرماید: «الذی لایدرکه بُعد الهمم و لایناله عَوْضُ الفطن...» در بعضی از آثار دینی آمده است: «احتجب عن العقول کما احتجب عن الابصار. (همان، ص ۱۰۰) در خطبه ۴۹ نهج البلاغه می فرماید: «لم یطّلع العقول علی تحدید صفتها و لم یحجبها عن واجب معرفته»؛ یعنی: عقلها را اجازت نداده که حدود صفات او را مشخص کنند، اما در عین حال، آنها را از مقدار لازم معرفت ممنوع نساخته است و پرده ای میان عقول و آن «مقدار واجب» قرار نداده است. (همان، ص ۱۰۰-۱۰۱)

جمع بندی مرحوم مطهری از مجموع بحث عقلی و نقلی در این خصوص، چنین است که:

آنچه عقلاً و نقلاً ممنوع دانسته شده، دسترسی عقل به کنه معرفت باری تعالی است که «اکتناه» نامیده می شود؛ اما آنچه ممکن و بلکه لازم و واجب می باشد، تصوّر بوجه از آن ذات مقدّس است. تصوّر خداوند از نوع تصوّر ماهیات نیست تا لازم آید ذهن قبلاً بر فرد و مصداق آن از راه حواس ظاهره یا باطنه رسیده باشد تا بتواند آن را تخیل و سپس تعقل نماید؛ بلکه این تصوّر از نوع تصوّر آن سلسله معانی و مفاهیم است که «معقولات ثانیه» فلسفی نامیده می شود از قبیل مفهوم «وجود»، «وجوب»، «قدم»، «علیت» و امثال اینها... تصوّر خداوند از ناحیه ترکیب چند مفهوم از این مفاهیم یا یکی از این مفاهیم با مفهومی از نوع ماهیت صورت می گیرد؛ از قبیل مفهوم «واجب الوجود»، «علت نخستین»، «خالق کل»، «ذات ازلی»، «کمال

مطلق» و امثال اینها. اینها اختصاص به خداوند ندارد؛ تصوّر ما درباره ماده اوّلی جهان نیز از همین قبیل است. ما تصوّر می‌کنیم و ذات و کنه ماده اوّلی جهان نداریم؛ ولی او را به عنوان ماده اوّلی که یک عنوان انتزاعی و ثانوی است تصوّر می‌کنیم و احیاناً برهان بر وجودش اقامه و وجودش را تصدیق می‌کنیم. پس ما خدا را هم تصوّر می‌کنیم و هم تصوّر نمی‌کنیم. ما او را تحت یک عنوان عام انتزاعی از قبیل «خالق کلّ» تصوّر می‌کنیم، امّا کنه ذاتش را تصوّر نمی‌کنیم. (همان، ص ۱۰۳_۱۰۴)

۵. قرابت راه خداشناسی در نظریّه مورد بحث با راه فلاسفه

به نظر می‌رسد که علی‌رغم موضع ضدّ فلسفی مقالات مورد بحث، طریقی که

در آنها طی شده، دقیقاً راهی است که مرحوم مطهری به تبع استاد خود علامه طباطبایی بر مبنای اصول فلسفه صدرایی طی کرده اند. در این طریق، آنچه مسلم انگاشته شده، این است که «معرفت» یعنی «تصوّر ذهنی»؛ بنابراین اگر هیچ گونه تصویری از خداوند ممکن نباشد، معرفت و اعتقاد به او نیز امکان پذیر نخواهد بود. نخستین ایرادی که بر این نظریه وارد می باشد، دقیقاً در همین نقطه است. سؤال این است که چه دلیل عقلی یا نقلی بر این فرض وجود دارد؟ چگونه می توان ثابت کرد که معرفت یک شیء صرفاً از طریق تصوّر آن حاصل می شود؟ البته فلاسفه علم و معرفت را به حصولی و حضوری تقسیم کرده و برخی از آنان معرفت خداوند را به علم حضوری هم ممکن دانسته اند.

اما چون در این نظریه، بحثی از علم حضوری نسبت به خداوند به میان نیامده است، ما سؤال خود را به علم حصولی اختصاص می دهیم. آیا دلیلی بر حصر معرفت در صورت ذهنی داشتن از یک شیء وجود دارد؟ ممکن است مطلب بدیهی تلقی شده باشد، اما با رجوع به وجدانهای افراد عاقل بطلان این تلقی روشن می گردد.

ما در اینجا دو گونه بحث داریم: یکی درباره علم و معرفت به طور کلی و دوم در خصوص معرفت به خداوند عزّ و جلّ. در بحث اول، معتقدیم که اصولاً هیچ علم و معرفتی از سنخ تصوّر و فکر نیست و این امر اختصاص به معرفت خدای سبحان ندارد. نتیجه این بحث آن است که آنچه فلاسفه علم حصولی نامیده اند، خود «علم» نیست؛ بلکه یکی از انواع «معلومات» ماست و برای ایشان خلط میان «علم» و «معلوم» صورت گرفته است. البته ما در این نوشتار وارد تشریح و توضیح این بحث نمی شویم و علاقمندان را به برخی از منابع موجود در این بحث ارجاع می دهیم. (نک: بنی هاشمی، گوهر قدس معرفت؛ همو، کتاب عقل)

بحث دوم که آن را در اینجا ذکر می کنیم، این است که هرچند معرفت ما نسبت به اشیاء به تصوّر ذهنی داشتن از آنها نیست، اما پس از تحقق معرفت، امکان تصوّر برخی از آنها وجود دارد. در مورد خدای عزّ و جلّ - چنین امکانی هم وجود ندارد؛ یعنی نه تنها معرفت پروردگار از طریق تصوّر ذهنی نسبت به ذات مقدّسش نمی باشد، بلکه اصولاً هیچ گونه تصور مطابق با واقعی از آن ذات قدّوس - حتی پس از معرفت او - هم امکان ندارد. بنابراین اگر کسی در بحث اول ما ایراد و مناقشه ای داشته باشد و معرفت مخلوقات را به تصوّر ذهنی از آنها بداند، اما در خصوص معرفت خدا نمی تواند به چنین چیزی قائل شود؛ چون اصولاً ذات مقدّس ربوبی قابل تصوّر نمی باشد (دقت فرمایید).

ما این مطلب را هم عقلاً می توانیم اثبات کنیم و هم با استفاده از ادله نقلی. از جنبه عقلی، می توان گفت که اگر کسی حقیقتاً خداوند را شبیه به مخلوقات نداند و هرگونه مسانخت و مشابهت بین خدا و خلق را مُحال بشمارد، به سادگی، تصدیق می کند که امکان تصوّر خداوند وجود ندارد. کسانی که خواسته اند برای خدا صورت ذهنی درست کنند و آن تصوّر را معرفت بوجه خدا قرار دهند، در واقع، به نوعی تشبیه گرفتار آمده اند، بدون آنکه خود توجه داشته باشند. این مطلب با بررسی آنچه فلاسفه ای نظیر مرحوم علامه طباطبایی و استاد مطهری تحت عنوان «چگونگی تصوّر خدا» آورده اند، قابل اثبات است.

ما پیش از ورود به طرح و نقد مباحث فلاسفه، آنچه را نظریه مورد بحث در چگونگی تصوّر خدا بیان کرده، مطرح می کنیم

و پس از بررسی و نقد آن به بیان دیدگاه فلسفی می پردازیم. با مقایسه میان این نظریه و دیدگاه فلاسفه روشن می شود که آنچه در این مقالات آمده است، بیان دیگری از آراء فلاسفه صدرایی می باشد و هر دو دیدگاه مبتلا به یک اشکال عقلی هستند و آن مشابهت میان خدا و خلق است. این در حالی است که در این مقالات، تصریح بر اصل عدم مشابهت

شده است؛ بنابراین انتظار این بوده که بیان این نظریه خالی از اشکال وارد به سخنان فلاسفه باشد؛ ولی برخلاف این انتظار، نوع طرح مسئله در آن، در مقایسه با آراء فلسفی اشکال پذیرتر به نظر می‌رسد (این مدعا پس از طرح آراء فلسفی و مقایسه آنها با دیدگاه نویسنده در مقالات بعدی روشن می‌گردد).

۶. لزوم تجرید اختصاص به اوصاف جسمانی ندارد

همان طور که در چکیده مقالات توضیح دادیم، صاحب این نظریه معتقد است که مفاهیمی که به مخلوقات نسبت داده می‌شود، به شرط تجرید از لوازم و صفات جسمانی، بر خدای متعال قابل اطلاق اند. بر این امر تصریح و تأکید شده که این تجرید صرفاً از خصوصیات جسمانی است؛ بنابراین وقتی می‌خواهیم صفاتی همچون سمیع و بصیر یا علیم و قدیر را — که در قرآن برای خداوند به کار رفته است — بر ذات خدای متعال اطلاق کنیم، کافی است کیفیات و خصوصیات جسمانی آنها را که در عالم مخلوقات است، نفی کنیم و مثلاً در مورد سمیع و بصیر، جارحه و ابزار داشتن را نفی کنیم و در مورد علیم و قدیر، داشتن اعصاب و عضلات را نفی نماییم. (شماره ۵، ص ۱۲۸ و ۱۳۱)

علت اینکه بیش از این حدّ از تجرید، لازم دانسته نشده، پرهیز از فرو غلتیدن به ورطه تعطیل می‌باشد. سؤالی که در اینجا صاحب این نظریه این است که: به چه دلیل صفات مخلوقات از خصوصیات جسمانی شان تجرید می‌کند و بدون این تجرید، اطلاق آنها بر خدای متعال جایز نمی‌شمارد؟ آیا جز این است که اوصاف جسمانی دالّ بر ویژگی مخلوقیت اند و چون عقلاً بین خدا و خلق هیچ شباهتی نیست، پس نمی‌توان صفتی را که ویژگی مخلوقیت دارد به خالق نسبت داد؟ حال سخن در این است که اگر چنین است — و باید باشد — پس هر وصف دیگری هم که ویژگی مخلوقیت است، به همین دلیل باید از خدا نفی گردد. آیا ویژگی مخلوقیت تنها اعصاب و عضلات داشتن است؟! به طور کلی، آیا خصوصیتی در مخلوقات هست که ویژگی مخلوقیت نداشته باشد؟! به تعبیر دیگر آیا می‌توان در مخلوقات چیزی یافت که نشانِ مخلوقیت بر آن نباشد؟

به عنوان مثال، همان علم و قدرتی را که مثال زده شده است، توضیح می‌دهیم. علم و قدرتی که ما در بشر سراغ داریم، چگونه است؟ صرف نظر از ابزار و جارحه داشتن، هر آنچه ما آن را مصداق علم خود می‌شماریم، دارای خصوصیت «بالغیر بودن» است؛ یعنی همه علوم که در مخلوقات وجود دارد (چه حصولی و چه حضوری، چه کم و چه زیاد، چه آن را مجرّد بنامند و چه نامند) یک ویژگی مشترک دارد و آن عبارت است از ذاتی و مستقلّ نبودن. هر علمی که ما در خود سراغ داریم، می‌یابیم که از خودمان نیست؛ بلکه به ما داده شده است. پس نمی‌توانیم آن را ذاتی خود بدانیم. به عبارت دیگر، هیچ یک از علمهای ما بالذات نمی‌باشد و ما در داشتن آن متکی بر غیر خودمان هستیم. همین طور است قدرت بشر. ما به خود هیچ قدرتی نداریم. هیچ یک از قدرتهای ما از ما ناشی نمی‌شود؛ بلکه آن را دیگری به ما داده است.

این خصوصیت (وابسته به غیر بودن و ذاتی نبودن) از روشن ترین نشانه های نقص و مخلوقیت همه اوصافی است که در مخلوقات می‌بینیم. بنابراین، ویژگی مخلوقیت در مخلوقات بسیار فراتر از اعصاب و عضلات داشتن (نفی جوارح و...) است که مورد تأکید این نظریه می‌باشد. البته در روایات هم این تصریح وجود دارد و اگر قرار است که طبق اصل «مبّرّا بودن از هر

نقص» هر خصوصیتی را که دالّ بر نقصِ مخلوقات است، از خدای متعال نفی کنیم، پس نمی توانیم علم و قدرتی که در خود می یابیم صرفاً با تجرید از خصوصیات جسمانی مورد نظر مقالات (از قبیل ابزار و جارحه داشتن) بر خداوند اطلاق نماییم. مگر فقط عضلات و اعصاب داشتن نقص است؟ دقّت شود که روایات نیز در عین تنزیه خداوند از اوصاف

جسمانیت، او را از کلیه اوصاف مخلوقی هم تنزیه و تجرید می کنند.

حقیقت این است که ما در مخلوقات همچون انسان دو گونه صفت می شناسیم: برخی از صفات را صفات نقص و برخی دیگر را صفت کمال می شماریم. جسم داشتن و محدود به مکان بودن از قبیل گروه اول هستند و علم و قدرت داشتن از نوع دوم. نقص و کمال بودن این دو دسته صفات برای انسان که یک مخلوق است، معنا پیدا می کند؛ ولی هر دو گروه در خصوصیتی که آن را «بالغیر بودن» و «ذاتی نبودن» نامیدیم، مشترک هستند. این نظریه تنزیه خداوند را صرفاً از صفات گروه اول لازم می داند، در حالی که به دلیل اصل عدم مشابهت که خود بر آن تأکید ورزیده، باید تنزیه را به صفات گروه دوم هم تعمیم داد.

بنابراین، معنایی از تنزیه که در حقّ خدای متعال روا و لازم شمرده شده، ناقص و ناکافی به نظر می رسد و همان طور که گفته شد، پرهیز از افتادن به ورطه تعطیل، علت اصلی این امر می باشد. منشأ این پرهیز نیز چیزی نیست جز حصر معرفت خداوند به علم حصولی (به اصطلاح فلاسفه) که همان تصوّر ذهنی داشتن از ذات مقدّس باری تعالی است و نگرانی از اینکه اگر هیچ گونه تصویری از خداوند نتوان داشت، به طور کلی، باب معرفت مسدود می گردد.

۷. تصدیق بلا تصوّر ممکن است

به نظر می رسد که کلید حلّ معما در توجه به یک واقعیت وجدانی است و آن امکان داشتن باور و اذعان به یک امر بدون تصوّر آن است. اگر به این امر که بیان آن خواهد آمد، توجه شود، تصدیق خواهد شد که هیچ مشکل و نقصی در بحث پیش نمی آید؛ بلکه برعکس، تنها با این نگرش جدید است که هر دو اصل مورد نظر (اصل عدم مشابهت و اصل مبّرّا بودن از هر نقص) به طور کامل رعایت می شوند.

معلوم نیست فرض تساوی معرفت با تصوّر از کجا و به چه دلیل آمده که چنین مسلّم و بدیهی انگاشته می شود. تمام این نظریه این است که اگر تصوّر را در مورد خدای متعال نفی کند، به محذور «تصدیق بلا تصوّر» گرفتار می آید که در کلام شهید مطهری هم آمده بود. ولی آیا واقعاً چنین است؟ هر کس برای چند لحظه در این خصوص تأمل کند، به راحتی، خلاف آن را اذعان می کند؛ ما وجود بسیاری از امور را در خود اقرار و اذعان می کنیم، بدون آنکه تصویری از آنها در ذهن بیاوریم.

به عنوان مثال، وقتی کسی درد می کشد، آیا در همان وقت وجود درد را اذعان و تصدیق نمی کند؟ دقت شود که واقعیت درد مورد نظر است نه فکر و صورت ذهنی آن. برای اینکه کسی در حال درد کشیدن وجود آن را تصدیق کند، هیچ احتیاجی به تصوّر کردن آن ندارد. البته ممکن است درباره همین واقعیت خارجی فکر کنیم؛ یعنی آن را در ذهن خود مواجه هستیم نه خود آن. خود درد واقعیت خارجی آن است که بدون هیچ گونه تصویری و بی دخالت ذهن، وجودش را تصدیق می کنیم. اما اگر فکر کنیم و آن گاه تفسیرهای ذهنی را که شامل موضوع و محمول و نسبت بیان آن دوست، تشکیل دهیم، در آن صورت تصدیق ما هم ذهنی می شود؛ ولی سخن ما در این فرض نیست، این وقتی است که ما یک گزارش فکری از واقعیت خارجی

تهیه می کنیم. امّا صرف نظر از گزارش فکری دادن، حقیقت این است که ما پیش از آنکه اموری وجدانی همچون درد را تصوّر کنیم، واقعیت آنها بدون وساطت هیچ تصوّری برایمان مکشوف و معلوم شده است و تصدیق مورد بحث مربوط به همین واقعیت وجدانی می شود.

این تعبیر از تصدیق، البتّه در اصطلاح منطقیین و فلاسفه، تصدیق نامیده نمی شود. آنها تصدیق را در کنار تصوّر از اقسام علم حصولی می شمارند و می گویند: «العلم إن كان إذعانا للنسبه فتصديق وإلا فتصوّر.» (یزدی،؟؟؟؟) و مرادشان از علم که آن را مقسم تصوّر و تصدیق قرار داده اند، همان است که گفته اند: «العلم هو الصورة الحاصله من الشیء عند العقل.» (البتّه مرادشان از عقل همان ذهن است که

کارش صورت ذهنی دادن اشیاء می باشد).

ملاحظه می شود که تصدیق مورد نظر فلاسفه خود نوعی صورت ذهنی است، در حالی که ما از تصدیقی سخن می گوئیم که حقیقت آن، صورت واقع در ذهن نیست و این گونه تصدیق در همه انسانها به وفور یافت می شود. هر انسانی در امور وجدانی از قبیل درد، محبت، شوق، اختیار و... چنین تصدیقهایی را می یابد.

ناگفته نماند که برخی از فلاسفه خواسته اند همین امور را در قالب «علم حضوری» (با تعریف و اصطلاح خاص خودشان) بکنجانند؛ اما حقیقت این است که این گونه امور وجدانی نقض کننده قالبهای پیش ساخته فلسفی در معرفت است و اصولاً «وجدان» ربطی به علم حضوری مورد ادعای فلاسفه ندارد که این بحث در مجال مناسب خود طرح و بحث می شود. (نک: رحیمیان، مسئله علم)

به هر حال، چه علم حضوری مصطلح فلاسفه با وجدان تطبیق بکنند و چه غیر از آن باشد، مهم این است که ما می توانیم به وجود واقعیهایی اذعان و اعتراف کنیم بدون آنکه آنها را تصوّر نماییم. مراد ما از تصدیق بلا-تصوّر همین گونه از اقرار و اذعانهاست. حال که چنین است، در مورد تصدیق به وجود خدای متعال هم مشکلی پیش نمی آید. لذا با نفی تصوّر از خداوند عزّ و جلّ (که به معنی نفی معرفت نیست)، به تعطیل نخواهیم افتاد.

البته در جای مناسب خود بحث می شود که وقتی از وجدان خداوند سخن می گوئیم، هیچ شباهتی بین آن و وجدان سایر امور (مخلوقات) قائل نیستیم؛ مثلاً هیچگاه وجدان خداوند را مانند وجدان درد نمی دانیم؛ اما وجدان هر دو (خدا و خلق) بدون نیاز به تصوّر ذهنی از آنها ممکن و بلکه محقق است. بنابراین، تنها وجه مشترک در این دو گونه وجدان، این است که هیچ کدام دارای صورت فکری و ذهنی نیستند. این وجه مشترک، چون در یک وجه سلبی است، مستلزم هیچ شباهتی بین خدا و خلق نیست و با تباین میان آنها سازگار می باشد.

تا اینجا سعی کردیم تا روشن کنیم که اگر نظریه مطرح شده در مقالات مورد نظر به اصل عقلی و بدیهی عدم مشابَهت بین خدا و خلق ملتزم باشد، باید از قول به هرگونه صورت ذهنی (علم حصولی) از خدای متعال صرف نظر کند. ملاک تشبیه در آنچه از خدا نفی شده (خصوصیات و اوصاف جسمانی) و غیر آن (اموری همچون علم و قدرت که در مخلوقاتی مانند انسان می بینیم) یکسان می باشد. در گام بعد، واضح شد که نفی تصوّر از خدای متعال به تعطیل معرفت نمی انجامد، بلکه تنها چیزی که نقض می شود، حصر معرفت در قالب علم حصولی (به ادعای نظریه) است و این حصر نه تنها دلیل و منطقی ندارد، بلکه در تمامی امور وجدانی خلاف آن روشن است. نتیجه اینکه تصدیق بلا-تصوّر (به اصطلاح فلاسفه) هیچ منع عقلی ندارد و به این معنی است که آنچه را می یابیم، باور داریم.

۸. تنزیه خداوند باید از همه اوصاف مخلوقی باشد نه فقط اوصاف اجسام

در اینجا پیش از ادامه بحث، لازم است به دو اعتراض مقدر پاسخ دهیم:

اول اینکه ممکن است گفته شود که به این نظریه، درست توجه نشده و لذا گمان شده که تنزیه یا نفی تشبیه به صورت ناقص مطرح شده است؛ در حالی که چنین نیست. آن گاه برای اثبات این مطلب، شواهدی از عبارات مقالات شاهد آورده شود؛ به عنوان مثال:

هیچ گونه تشابه و تسامخی بین خدا و خلق نمی باشد و اساساً شناخت او بر مبنای مغایرت با مخلوقات است و الا آنچه مشابه مخلوقات فرض شده است، خدا نیست. (شماره ۴، ص ۴۷-۴۸)

یا اینکه:

ادراک ما در مورد خدای متعال، این است که او موجودی است مغایر همه اشیا که ما می توانیم بشناسیم و احکام این اشیا _ که از جمله آنها فرض کثرت و تعدد است _ بر او جاری نمی باشد. (شماره ۴، ص ۴۹)

خدای متعال هیچ گونه ثانی ولو تقریبی ندارد، چه آنکه او عالم بالذات است و همه خلائق جاهل بالذات می باشند. او غنی بالذات است و همه خلائق فقیر بالذات هستند. قال الله تعالی: «یا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله و الله هو الغنی». (فاطر (۳۵) / (۱۵) (شماره ۴، ص ۴۹)

از این قبیل عبارات، در هر سه مقاله به چشم می خورد که مطابق آنچه بیان کردیم، قابل تفسیر و توضیح اند. در این عبارات، مطلق شباهت بین خدا و خلق محال دانسته شده و تصریح شده که ذات مقدّس ربوبی با همه اشیا که ما می توانیم بشناسیم و با احکام آنها مغایر است. همچنین به اینکه خداوند عالم بالذات و غنی بالذات است ولی خلائق جاهل و فقیر بالذات اند، اشاره شده است. در این عبارات، نفی تشبیه، مختصّ به اجسام و خصوصیات جسمانی نیست؛ بلکه عامّ تر مطرح شده است.

سخن ما در اینجا این است که اگر مراد نظریّه از تنزیه پروردگار نفی تشبیه از ذات اقدسش به همان گستردگی است که ما بیان نمودیم و ظاهر عبارات نقل شده هم گویای همان است، فهو المطلوب. بنابراین اختلافی از این جهت وجود ندارد. اما مشکل این است که برخی از عبارات دیگر در این مقالات به معنای صحیح مورد بحث قابل تفسیر نیستند. به عنوان مثال در توضیح عبارات نهج البلاغه (فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه) آمده است:

این جملات صفاتی را که در مخلوقات دیده می شود، یعنی صفات جسمانی (همچون رنگ و سایر خصوصیات) از خدای متعال نفی می کند و به اوصافی که در قرآن کریم آمده _ مانند علیم و قدیر _ نظر ندارد. بلکه در حقیقت، مثل علم و قدرت از عنوان وصف خارج است (زیرا که این مفاهیم، حدود اشیا را تعیین نمی کند و متصوّر از وصف تعیین حدود است). (شماره ۵، ص ۱۳۱)

در اینجا صرف نظر از عبارت مولا امیرالمؤمنین علیه السلام، بحث عامّ تری مطرح شده که حساب مفاهیمی همچون علم و قدرت را از اوصاف جسمانی جدا نماید و در معرّفی اوصاف گروه اوّل، آمدن در قرآن کریم را شاخصه اصلی دانسته است. ما نسبت به این مطلب دو ایراد داریم:

یکی اینکه گفته شده: «اوصافی که در قرآن کریم آمده». آیا مگر اوصاف اجسام در قرآن برای خدای متعال به کار نرفته است؟ آیاتی نظیر: «الرحمن علی العرش استوی» یا «وجوه یومئذ ناضره إلى ربّها ناظره» یا «ید الله فوق أیدیهم» همگی اوصافی به خداوند نسبت داده اند که در عالم مخلوقات، اوصاف جسم و جسمائیت به شمار می آیند. ما در تفسیر این آیات با توجه به اصول مسلّم عقلی _ از جمله عدم مشابّهت خالق و مخلوق _ و با رجوع به احادیث ائمه علیهم السلام که شارح و مفسّر معصوم قرآن کریم هستند، معنایی را استنباط می کنیم که از همه ویژگیهای مخلوقات به طور کلی تنزیه شده باشد. در این کار، تفاوتی بین علم و قدرت و استواء بر عرش و نظر به ربّ وجود ندارد. بنابراین آمدن یک صفت در قرآن، ملاکی برای جدا کردن اوصاف از هم نیست. تکمیل این بحث موکول به بحث درباره معنای صحیح توقیفیت اسماء الهی است.

ایراد دوم این است که گفته شده: مفاهیم علم و قدرت حدود اشیاء را تعیین نمی کنند و به همین جهت از شمول اطلاق وصف، خارج هستند. با توضیحی که در عنوان شماره ۶ (در همین نوشتار) گذشت، روشن شد که این مفاهیم تا آنجا که در عالم مخلوقات کاربرد دارند یا قابل فرض در مخلوقاتی مشابه آنچه دیده ایم، هستند، دلالت بر علم و قدرت «بالغیر» دارند نه «بالذات». و همین ویژگی به معنای تعیین حدود اشیائی است که بر آنها اطلاق می شوند (یعنی مخلوقات)؛ بلکه لزوماً حدّ جسمانی را تعیین نمی کنند، ولی بر حدّ مخلوقیت دلالت دارند. بنابراین چون

علم و قدرت خداوند بالذات است نه بالغیر، مفاهیمی نظیر علم و قدرت قابل اسناد به خدای متعال نمی باشند و حداکثر مفاهیم جهل و عجز را از ساحت ربوبی به دور می نمایند؛ همان گونه که در صریح روایات هم به آن اشاره شده (لیس بعاجز _ لیس بجاهل)؛ ولی در این نظریه آنها را مساوی تعطیل دانسته اند.

۹. پاسخ به ایراد خلط مفهوم با مصداق

اعتراض دومی که ممکن است وارد شود، این است که: «شما در سخنان خود بین مفهوم و مصداق خلط کرده اید. همه مطالب شما مربوط به این است که مصادیق مفاهیمی نظیر علم و قدرت، مخلوق و محدود هستند و این امر کاملاً پذیرفته است؛ ولی لازمه محدود بودن مصداق، محدودیت مفهوم نیست. ما می توانیم مفاهیمی را به صورت مشترک بین خدا و خلق به کار بریم، بدون آنکه تشبیهی در مصادیق آنها کرده باشیم. ملاک تشبیه اشتراک در مصداق است؛ نه اشتراک در مفهوم. با این ترتیب، تصوّر ذات و صفات الهی هم مشکلی ندارد؛ چون تصوّر به مفهوم مربوط می شود نه به مصداق.»

در پاسخ به این اعتراض مقدر می گوئیم:

در قدم اول، باید ببینیم که مفاهیمی نظیر علم و قدرت چگونه و از چه طریق به ذهن ما آمده است. آیا ما از پیش خود آنها را ابداع کرده ایم یا اینکه کمالاتی در برخی از مخلوقات در مقایسه با برخی دیگر مشاهده کرده ایم و به هر کمالی با مفهومی خاص اشاره می کنیم؟ فرض اول قطعاً نادرست است و بعید است کسی به آن ملتزم گردد. تنها فرض صحیح فرض دوم است؛ یعنی اینکه پس از شناخت اشیاء و مقایسه آنها با یکدیگر یا احیاناً با دریافتهای درونی و وجدانی خود، برخی را واجد کمال تشخیص داده ایم که دیگری فاقد آن است. از آن کمال خاص، مفهومی در ذهن ما حاصل شده که حکایت از همان کمال می کند. یکی از این کمالات علم است. دیگری کمال قدرت است و...

این مفاهیم هیچ کدام از معقولات اولی یا ماهوی (به اصطلاح فلاسفه) نیستند؛ بلکه جزء مقولات ثانیه فلسفی به شمار می آیند. به بیان این نظریه _ که گفتیم در اصول مشترک خود با فلسفه مقید بوده که از تعابیر فلسفی استفاده نکند _ علم و قدرت از مفاهیمی نیستند که حقیقت اشیاء را بیان می کنند (مراد از حقیقت آن چیزی است که در پاسخ به سؤال «چیست آن؟» می آید)؛ یعنی ما در خارج چیزی سراغ نداریم که وقتی از ماهیت آن سؤال شود، بگویند: قدرت یا قادر _ همچنین است مفهوم علم یا عالم _ بلکه همیشه ماهیتی همچون انسان یا فرشته یا جنّ و... داریم که آن را به وصف عالم و قادر می شناسیم و اگر نخواهیم وصف را به موصوف حمل کنیم، علم و قدرت تعبیری کنیم.

پس این مفاهیم (علم و قدرت و...) چیستی اشیاء را بیان نمی کنند؛ لذا از قبیل مفاهیمی همچون موجود و واحد هستند که در مقاله سوم مثال زده اند (شماره ۶، ص ۱۷) اما در عین حال، می بینیم که این مفاهیم به طور غیرمستقیم و با واسطه مخلوقات و مقایسه آنها با یکدیگر انتزاع شده اند. بنابراین، تفکیک دو دسته مفاهیم از یکدیگر _ که در مقاله سوم آمده است _ مشکل تشبیه را که در نظریه وجود دارد، حل نمی کند. ملاک تشبیه این است که مفهومی متزاع از مخلوقات را به خالق نسبت دهیم. مفاهیم علم و قدرتی که از مخلوقات در ذهن داریم، حاکی از یک حدّ و نقص ذاتی هستند که این حدّ و رای اوصاف و

کیفیات جسمانی است. انسان که دارای علم و قدرت است، ممکن است علم و قدرتش محدود و مقید به آلات و ابزار جسمانی باشد که باید از این گونه حدّ و قید تجرید شود؛ ولی با وجود این تجرید _ یعنی اگر مقید به قیود جسمانی هم نباشد _ باز هم علم و قدرتی «بالغیر» و «غیر بالذات» هستند.

ممکن است گفته شود: ما کاری به «بالذات» یا «بالغیر» بودن علم و قدرت

نداریم، بلکه اصل آنها مورد نظر ماست؛ بنابراین، وقتی الفاظ علیم یا قدیر را استعمال می کنیم، مفهوم آنها اصل آگاهی و توانایی است و خصوصیات آن مورد نظر نیست.

پاسخ این است که بسیار خوب، اما وقتی اصل علم و قدرت را اراده می کنید، مقصود چیست؟ آیا مفهوم علم و قدرتی را که از مخلوقات برگرفته اید، از ویژگی «بالغیر بودن» تجرید می کنید؟ در این صورت، چه مفهومی باقی می ماند که از آن به اصل آگاهی یا توانایی تعبیر می نمایسد؟ توجه شود که ویژگی «بالغیر بودن» ذاتی مفهوم علم یا قدرت باقی نمی ماند. مقصود از مفهوم ایجابی این است که به نحوی درباره طور آن بتوان سخن گفت. به عنوان مثال، فلاسفه که مطلق علم را به علم حصولی و حضوری تقسیم می کنند، علم خداوند را نیز با کمک مفهوم «حضور» توضیح می دهند و در واقع مفهوم علم حضوری را به خداوند سرایت می دهند. اما اگر کسی معتقد باشد که ذات و صفات و نحوه فاعلیت خداوند حقیقتاً ناشناخته است؛ چنان که در این نظریه آمده است: «نحوه بصیر بودن خدای تعالی بر ما معلوم نیست و به آفریدگان نتوان قیاس کرد... کوشش هایی که فلاسفه در بحث علم ذاتی حق تعالی کرده اند، همه بی مورد است.» (شماره ۵، ص ۱۳۳) با هیچ مفهومی که دلالت بر طور علم یا قدرت و... کند، نمی توان از ذات و صفات پروردگار حکایت کرد. نتیجه این می شود که آنچه از علیم و قدیر بدون خداوند می فهمیم، هیچ بار ایجابی و اثباتی ندارد و به همین جهت، بهتر است که آنها را سلبی و تزیهی معنا کنیم تا همین نکته مهم را روشن کرده باشیم. و این چیزی است که در احادیث ائمه اطهار علیهم السلام به صورت متعدّد و مکرر به آن تصریح شده و ما در بحث نقلی به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد. در اینجا به ذکر نمونه ای اکتفا می کنیم:

از امام رضا علیه السلام نقل شده است که فرمودند: *إِنَّمَا سَمِعِيَ اللَّهَ عَالِمًا لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ شَيْئًا*. جز این نیست که خدا به این جهت عالم نامیده شده که به هیچ چیز جاهل نیست. (کلینی، ج ۱، ص ۱۲۱)

پس سلبی یا ایجابی معنا کردن صفات پروردگار فرع بر این حقیقت است که مفاهیمی که از مخلوقات انتزاع می شوند، اگر بر خارج از حوزه مخلوقات اطلاق گردند، باید از ویژگیهای مخلوقیت تجرید گردند. این ویژگیها به اوصاف و کیفیات جسمانی محدود و منحصر نمی باشند؛ بلکه مهم تر از هر خصوصیتی، بالغیر و غیر ذاتی بودن آن اوصاف است. با سلب این ویژگی آنچه می ماند، چیزی جز نفی نقیض و صافی نیست؛ مثلاً از عالم بودن تنها جاهل نبودن، از قادر بودن تنها عاجز نبودن، از سمیع بودن تنها ناشنوا نبودن و... می ماند.

اما اشتباه نشود، این بحث به هیچ وجه یک بحث لفظی نیست؛ بلکه حکایت از فهم بسیار عمیقی در امر شناخت ذات و صفات پروردگار می کند. سرّ مطلب چیزی جز همان نفی تشبیه که اصل اصیل در معرفت خداوند است، نمی باشد. در اینجا هم مطلق جهل را نفی می کنیم و هم مطلق علم بالغیر را و از هیچکدام هم تعطیل به دست نمی آید؛ چرا که چون خداوند را می شناسیم و به معرفت فطری و وجدانی خود، نظر داریم، می یابیم که او جاهل نیست و در عین حال، از این علم ناقصی هم که ما داریم، مُبَرّی است و ماحصل این دریافت همان است که جاهل نیست و عاجز نیست و همه این احکام سلبی حکایت از آن دارد که ما معرفت را تعطیل نکرده ایم که اگر تعطیل کرده بودیم، دیگر اعتراف به لیس بجاهل، بیجا بود (دقت شود).

۱۰. بحث اشتراک لفظی و معنوی

نکته دیگر این است که مسئله سلبی معنا کردن صفات خدا تلازمی با اشتراک لفظی در مورد اسامی پروردگار ندارد و ارتباط دادن این دو بحث به یکدیگر نشانه عدم توجه به اصل و حقیقت موضوع است. ممکن است کسی صفات پروردگار را سلبی معنا کند، اما قائل بر اشتراک لفظی بین صفات خدا و خلق نباشد. توضیح

مطلب این است که اگر کسی معنای «عالم» را در مورد خداوند «لیس بجاهل» بداند و معنای «قادر» را «لیس بعاجز»، می تواند همین معنای سلبی را مشترک بین خدا و خلق دانسته، اشتراک لفظی را رد نماید. بحث اشتراک لفظی یا معنوی باید جدا از سلبی یا ایجابی معنا کردن اوصاف مشترک بررسی شود.

یک جهت بحث این است که مقصود از کلمه «معنا» در لغت و لسان روایات روشن شود. ما خلاصه و عصاره مطلب را در اینجا ذکر می کنیم و شواهد نقلی آن را به شماره بعد که اختصاصی به بحث نقلی دارد، موقوف می کنیم.

موضوع این است که کلمه «معنی» در لغت به معنای «ما عُنِيَ بِهِ» به کار می رود. اگر به این معنای لغوی توجه شود، می توانیم ادعا کنیم «معنای» یک لفظ همان شیء موجود در خارج، یا ظرف تحقق واقعی خودش است که بر آن دلالت می کند. مثلاً معنای آب، آب موجود در خارج است.

البته مباحث زیادی در اینجا طرح می شود که باید در جای خود به آن پرداخت؛ از جمله اینکه حساب مفاهیم کلیه و جزئیه با این عنایت چگونه خواهد شد. فعلاً به این گونه مباحث نمی پردازیم. اصل مطلب در اینجا مورد بحث می باشد. اگر کسی از کلمه «معنی» چنین اراده کند، در آن صورت می تواند بگوید معنای لفظ «عالم» برای مخلوقات با معنای همین لفظ در مورد خداوند متفاوت است. مقصود او این است که لفظ «عالم» در مخلوقات دلالت بر علمی محدود (بالغیر) می کند، در حالی که همین لفظ اگر برای خداوند به کار رود، چنین معنایی ندارد؛ زیرا علم خداوند بالغیر نیست و بالذات می باشد. به تعبیر دیگر «ما عُنِيَ بِهِ» از لفظ «عالم» در خدا و خلق یکی نیست.

این امر مبتنی بر همان مباحث عقلی پیش گفته می باشد. بنابراین، اگر با عنایت بر همین معنا از لفظ «معنی»، اشتراک «معنوی» بین خدا و خلق نفی شود، چه مخدور عقلی به دنبال خواهد داشت؟ البته مقصود مرحوم قاضی سعید قمی و استادش چنین معنایی نبوده، اما این نگرش در کلمات مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی به صراحت مشاهده می شود که شواهد آن در مقاله بعدی، پس از نقل روایات ذکر خواهد شد. پس نفی اشتراک معنوی با این عنایت خاص، به هیچ وجه، تعطیل صفات را نتیجه نمی دهد و صرفاً ناظر به نفی تشبیه است.

پرسش مهم این است که آیا می توانیم قائل به اشتراک مفهومی بین خدا و خلق بشویم؟ مقصود از مفهوم همان چیزی است که در اصطلاح رایج فلسفی (که مورد قبول مقالات هم قرار گرفته است) از کلمه «معنی» اراده می شود. در این صورت، باید ابتدا موضع عقلانی ما در بحث قبلی (شماره ۹ همین نوشتار) روشن شود. یعنی باید مشخص کنیم که مثلاً مقصودمان از مفهوم الفاظی مانند «عالم» و «قادر» چیست.

از آنجا که مفاهیم این الفاظ _ همان طور که گفته شد _ از عالم مخلوقات انتزاع شده اند، پس اطلاق آنها بدون تجرید از ویژگی مخلوقیت بر خدای متعال روا نمی باشد و تجرید آنها از ویژگی «بالغیر بودن» آنها را از هر گونه بار اثباتی عاری می سازد و چیزی جز همان مفهوم سلبی (مثلاً غیر جاهل و غیر عاجز) باقی نمی ماند.

با توجه به این نکته، از اینجا به بعد، دیگر بحث صرفاً لفظی می‌شود. ممکن است کسی بگوید: من لفظ «عالم» را صرفاً برای اینکه ذاتی را از جاهل بودن تنزیه کنم، به کار می‌برم. در این صورت، مفهوم «عالم» بار اثباتی ندارد و لذا قابل اطلاق بر خدا و خلق با همین مفهوم سلبی خود به طور یکسان خواهد بود. همچنین است لفظ «قادر» و سایر اوصافی از این قبیل. به همین ترتیب، اگر کسی لفظ «موجود» یا «شیء» یا... را صرفاً برای دلالت بر اینکه چیزی را از حدّ تعطیل و نفی و معدوم بودن خارج کند، به کار ببرد، هیچ مشکلی ندارد و این گونه الفاظ با همین مفهوم

(اخراج از حدّ تعطیل) به طور مشترک بر خدا و خلق قابل اطلاق خواهند بود. اما باید در همان حال، توجه داشت که سنخ معرفت خدا و معرفت نسبت به مخلوقات هیچ گاه یکی نمی شوند و آن گونه که خدا را از حدّ تعطیل خارج می کنیم، منحصر به خود اوست و سنخ نفی تعطیل در مخلوقات قابل سرایت به خداوند نیست.

پس اشتراک مفهومی بین خدا و خلق، اگر و فقط اگر چنین عنایتی در کار باشد، محذور تشبیه را به دنبال نمی آورد؛ اما معمولاً به عنایت فوق توجه نمی شود، یا اگر توجه شود، تا آخر بحث به آن وفادار نمی ماند؛ لذا خیلی زود و حتی بدون توجه، علاوه بر معنای سلبی، یک مفهوم اثباتی بر لفظ بار می شود؛ یعنی کسی که لفظ «عالم» را به کار می برد، معمولاً نمی تواند به همان مفهوم سلبی آن اکتفا کند و اگر چنین شود، مشکل تشبیه پیش خواهد آمد.

پس به طور خلاصه، اگر از الفاظ مشترک بین خدا و خلق صرفاً مفهوم سلبی و تنزیهی آنها اراده شود، قول به اشتراک مفهومی محذور تشبیه را به دنبال نمی آورد؛ ولی اگر به این مفهوم سلبی اکتفا نشود، چنین قولی عقلاً صحیح نخواهد بود. نکته اساسی و مهم در اینجا این است که به چه مجوزی می توان به کسی که خدا را جاهل و عاجز و مجبور و... نمی داند، اهل تعطیل گفت؟ آیا واقعا این همه اعتقاد سلبی، با نبودنش هیچ تفاوتی ندارد؟

نتیجه کلّ بحث درباره اشتراک لفظی و معنوی این می شود که اگر مرادمان از «معنی»، «مفهوم» لفظ باشد (۱) (یعنی آنچه در ذهن از یک شیء می آید)، در این صورت، قول به اشتراک معنوی همان چیزی می شود که تحت عنوان «اشتراک معنوی» مطرح کردیم و گفتیم که بسته به نوع استعمال و قصد گوینده دو حالت مختلف پیدا می کند.

حال با توجه به این نکات، می توانیم بگوییم که اگر کسی قائل به اشتراک لفظی در اوصاف مشترک بین خدا و خلق گردد، باید دید مقصودش چیست. اگر مرادش صرفاً این باشد که هرگونه مفهوم اثباتی مشترک را بین خدا و خلق نفی کند و از نفی چنین مفهومی به اشتراک لفظی تعبیر کرده، این امر عقلاً مورد تأیید است و لازمه نفی تشبیه بین خدا و خلق می باشد. چنین کسی در واقع، می خواهد بگوید که خدا و خلق صرفاً در یک امر تنزیهی و سلبی اشتراک دارند که این هم موجب تشبیه نمی شود و به طریق اولی، تعطیل را هم به دنبال نخواهد داشت؛ اما اگر چیزی غیر از این را از اشتراک لفظی اراده کند، وجهی برای تصحیح آن وجود ندارد. با این معیار، می توان درباره اقوالی که از عالمان گذشته نقل شده، قضاوت نمود.

در اینجا بحث عقلی را در خصوص مقالات یاد شده به پایان می برم. بررسی مباحث نقلی و نیز مقایسه آراء فلاسفه صدرایی با نظریه مورد بحث همچنین اصل سوم مطرح شده در نظریه که توقیفیت اسماء الهی است، به نوشتارهای دیگری نیاز دارد.

۱- بزرگانی چون مرحوم میرزا مهدی اصفهانی مرادشان از کلمه «معنی»، ماعنی به و همان مصداق است و وقتی اشتراک معنوی را رد می کنند، در واقع، مقصودشان انکار اشتراک مصداقی است و گر نه اشتراک مفهومی به معنایی که توضیح داده شد، مورد قبول آنهاست. تبیین این موضوع به نوشتار دیگری نیاز دارد.

منابع

١. مجلسی، محمدباقر. بحارالانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء، ١٤٠٤ ق.
٢. زنوزی، عبدالله. اللّمعات الالهیه.
٣. طباطبائی، سید محمدحسین. اصول فلسفه و روش رئالیسم.
٤. بنی هاشمی، سید محمد. کتاب عقل.
٥. _____ . گوهر قدسی معرفت.
٦. رحیمیان، علیرضا. مسئله علم.
٧. کلینی، محمدبن یعقوب. الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیه، ١٣٦٥.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

