

ارزیابی دیدگاه محقق خفّری و فیاض لاهیجی در چگونگی تحقق ادراک (سمع و بصر) الهی

محمد رضا فرهمندکیا

دانشجو دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز

(نویسنده مسئول) دکتر علی محمد ساجدی

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه شیراز

asajedi@shirazu.ac.ir

چکیده

صفات خداوند در طول تاریخ کلام اسلامی محل بحث و بررسی‌های فراوانی بوده است. از جمله این صفات، صفات سمع و بصر الهی است که در قرآن کریم نیز به آن‌ها اشاره شده است. این پژوهش به بررسی دیدگاه دو متکلم برجسته، محقق خفّری و حکیم لاهیجی، در باب حقیقت سمع و بصر الهی می‌پردازد. خفّری قائل به تفسیر سمع و بصر به علم الهی است و این دو صفت را از مصادیق علم خداوند به مسموعات و مبصرات می‌داند، در مقابل لاهیجی معتقد است که سمع و بصر در خداوند به معنای احساس مبصرات و مسموعات است و با علم الهی متفاوت است. این مقاله با روش تحلیلی - تطبیقی به بررسی ادله و استدلال‌ات هر دو متکلم و تحلیل و نقد دیدگاه‌های آن‌ها می‌پردازد و در نهایت دیدگاه را که با اصول کلامی و فلسفی سازگارتر است، ترجیح می‌دهد. این پژوهش نشان می‌دهد که تفسیر سمع و بصر الهی به «احساس»، با چالش‌های کلامی و فلسفی جدی مواجه است و می‌تواند منجر به تجسیم و تشبیه شود.

واژگان کلیدی: ادراک الهی، سمع، بصر، فیاض لاهیجی، محقق خفّری

۱. مقدمه

صفات الهی، از دیرباز محل بحث و مناقشه متکلمان و فیلسوفان مسلمان بوده است. درک و تبیین این صفات، به ویژه آن‌هایی که در ظاهر شبیه صفات بشری هستند، همواره با چالش‌های کلامی و فلسفی همراه بوده است. از جمله این صفات، صفات سمع و بصر الهی است که در قرآن کریم نیز به آن‌ها اشاره شده است (رجوع شود به: نور/۲۱ و حج/۷۵). تفسیر و تأویل این صفات، نقش مهمی در شکل‌گیری تصویری صحیح و منزّه از خداوند دارد.

محقق خفّری در تبیین صفات سمع و بصر الهی، قائل به تأویل آن‌ها به علم الهی است. او معتقد است که سمع و بصر خداوند، مصادیقی از علم مطلق و نامحدود او هستند و هیچ‌گونه شباهتی با سمع و بصر مخلوقات ندارند. (خفّری، ۱۳۸۲: ۱۶۳) این دیدگاه، که با هدف حفظ توحید و تنزیه خداوند مطرح شده است، از سوی برخی متکلمان دیگر مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. (لاهیجی، نسخه خطی ۱۰۱۳: ۱۰۳)

فیاض لاهیجی، از منتقدان دیدگاه خفّری، معتقد است که سمع و بصر در خداوند به معنای "احساس" مبصرات و مسموعات است و با علم الهی متفاوت است. او با تفکیک میان «احساس» و «علم» در خداوند، سعی دارد نوعی ادراک حسی را برای خداوند اثبات کند که فراتر از علم مطلق اوست (لاهیجی، نسخه خطی ۱۰۱۳: ۱۰۳). این دیدگاه، که با هدف بیان کمال صفات الهی مطرح شده است، خود با چالش‌های کلامی و فلسفی جدی مواجه است.

این مقاله به بررسی دیدگاه محقق خفّری و فاض لاهیج در باب ادراک (سمع و بصر) الهی می‌پردازد. در ابتدا دیدگاه خفّری و ادله او برای تأویل سمع و بصر به علم الهی بیان می‌شود. سپس نقدهای لاهیجی بر این دیدگاه و استدلال‌های او برای اثبات «احساس» در خداوند مورد بررسی قرار می‌گیرد. در نهایت، با تحلیل و ارزیابی ادله هر دو طرف، سعی می‌شود دیدگاهی که با اصول کلامی و فلسفی سازگارتر است، ترجیح داده شود. همچنین آثار و پیامدهای هر یک از این دو دیدگاه در فهم ما از صفات الهی و رابطه خداوند با جهان مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت. گرچه مقالات و کتب فراوانی درباره کیفیت تحقق سمع و بصر الهی صورت نوشته شده است اما تا کنون دیدگاه حکیم خفّری و لاهیجی مورد بررسی قرار نگرفته است، بنابراین این مقاله فاقد پیشینه منسجمی است.

۲. حقیقت ادراک در دیدگاه متکلمان

حقیقت ادراک، به ویژه سمع و بصر الهی، از جمله مباحث مهم و چالش برانگیز در کلام اسلامی است. متکلمان، در تلاش برای تبیین این صفات بدون افتادن در دام تجسیم و تشبیه، دیدگاه‌های مختلفی ارائه کرده‌اند. در اینجا به بررسی مبسوط‌ترین این دیدگاه‌ها پرداخته خواهد شد.

۱. تأویل به علم: این دیدگاه، که طرفداران زیادی در میان متکلمان اشعری و معتزلی دارد، معتقد است که سمع و بصر الهی در حقیقت همان علم خداوند به مسموعات و مبصرات است. به عبارت دیگر، خداوند به واسطه علم مطلق و نامحدود خود، به همه چیز، از جمله

صداهای و مناظر، آگاه است. این علم نیازی به حواس فیزیکی ندارد و با ذات بی‌نهایت خداوند هماهنگ است (ایجی، بی تا: ۸/ ۸۸؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۴۴۹). محقق خفّری از جمله طرفداران این دیدگاه است. (خفّری، ۱۳۸۲: ۱۶۳)

۲. ادراک حضوری: برخی متکلمان، مانند فیاض لاهیجی، معتقدند که سمع و بصر الهی نوعی «ادراک حضوری» است که با علم حصولی متفاوت است. در علم حصولی، ما تصویری ذهنی از شیء داریم، اما در ادراک حضوری، خود شیء مورد ادراک قرار می‌گیرد. بنابراین، سمع و بصر الهی به معنای حضور مسموعات و مبصرات در محضر الهی است. این دیدگاه سعی دارد نوعی «احساس» را برای خداوند اثبات کند. (لاهیجی، نسخه خطی ۱۰۱۳: ۱۰۳)

۳. سمع و بصر به معنای کمال و خلوص: برخی متکلمان، صفات سمع و بصر الهی را به معنای کمال و خلوص این صفات در خداوند تفسیر می‌کنند. یعنی خداوند به نحوی کامل و بی‌نقص می‌شنود و می‌بیند، بدون هیچ گونه محدودیت و نیازی به ابزار حسی. این تفسیر سعی دارد از تجسیم و تشبیه پرهیز کند، اما در عین حال به نوعی حقیقت سمع و بصر را برای خداوند اثبات کند. این تفسیر که صفات سمع و بصر الهی را به کمال و خلوص این صفات بدون ابزار حسی و به دور از تجسیم و تشبیه تعبیر می‌کند، رویکرد غالب متکلمان معتزلی و اشعری و به طور کلی اکثر متکلمان اسلامی است (ابن فورک، ۱۴۲۵: ۱۴؛ حلی، ۱۳۷۰: ۱۱۸). آن‌ها برای جلوگیری از تشبیه خداوند به مخلوقات، از تفسیر صفات الهی به صورت جسمانی پرهیز می‌کنند و معانی آن‌ها را به کمال وجودی خداوند نسبت می‌دهند. معتزله به شدت بر تنزیه خداوند از هرگونه شباهت به مخلوقات تأکید داشتند و صفات الهی را تا حد زیادی تاویل می‌کردند. آن‌ها معتقد بودند که صفات خداوند عین ذات او هستند و موجب کثرت در ذات الهی نمی‌شوند. بنابراین، سمع و بصر خداوند را به علم مطلق و احاطه کامل او بر همه چیز تعبیر می‌کردند. (همان)

اشاعره نیز با وجود تفاوت‌هایی که با معتزله داشتند، در ردّ تجسیم و تشبیه با آن‌ها هم‌نظر بودند. آن‌ها صفات الهی را زائد بر ذات می‌دانستند، اما معتقد بودند که این صفات حقیقی هستند و نه مجازی. آن‌ها نیز صفات سمع و بصر خداوند را به گونه‌ای تفسیر می‌کردند که با کمال و قدمت الهی سازگار باشد و به تجسیم منجر نشود. به عنوان مثال، آن‌ها معتقد بودند که سمع و بصر خداوند نیازی به گوش و چشم ندارد و از ازل به صورت کامل وجود داشته است. (همان)

۴. تفسیر مجازی: برخی متکلمان معتقدند که صفات سمع و بصر در مورد خداوند به صورت مجازی به کار رفته‌اند. یعنی این صفات در حقیقت به معنای علم و قدرت خداوند هستند و استفاده از الفاظ سمع و بصر تنها برای تقریب به ذهن انسان است. این دیدگاه نیز سعی دارد از تجسیم و تشبیه جلوگیری کند. (سنندجی، بی تا: ۱۴۰؛ ایجی، بی تا: ۸/ ۸۸)

۵. تفویض: برخی از متکلمان سلفی و حنفی، قائل به "تفویض" معنای صفات الهی هستند. یعنی معنای حقیقی صفات سمع و بصر را فقط خداوند می‌داند و نباید در پی تفسیر و تاویل آن‌ها بود. این دیدگاه هرچند از خطر تجسیم جلوگیری می‌کند، اما در عین حال ما را از فهم و درک صفات الهی محروم می‌کند. (سقاف، ۱۴۲۸: ۱۵۷؛ دمیحی، ۱۴۳۱: ۲۷۰/۱)

۳. ارزیابی و نقد دیدگاه متکلمان:

از میان دیدگاه‌های فوق، دیدگاه تأویل به علم به نظر می‌رسد که با اصول کلامی و فلسفی همچون بساطت ذات الهی، علم مطلق الهی و عدم جسمانیت خداوند سازگاری بیشتری دارد. این دیدگاه با حفظ توحید و تنزیه خداوند، تبیینی معقول و منزّه از صفات سمع و بصر ارائه می‌دهد. در مقابل، دیدگاه ادراک حضوری و دیدگاه سمع و بصر به معنای کمال و خلوص، با چالش تجسیم و تشبیه مواجه هستند. دیدگاه تفسیر مجازی نیز هرچند قابل دفاع است، اما به نوعی از حقیقت صفات الهی می‌کاهد. دیدگاه تفویض نیز ما را از فهم و درک صفات الهی باز می‌دارد.

از آن‌جا که پژوهش حاضر بر دیدگاه محقق خفّری و حکیم لاهیجی تمرکز دارد، به بررسی این دو دیدگاه در مسأله ادراک (سمع و بصر) الهی به صورت مبسوط می‌پردازیم.

۴. ادراک خداوند از منظر محقق خفّری

خواجه نصیر در بحث ادراک الهی، دلایل نقلی را دالّ بر ادراک الهی می‌داند که منظور از ادراک در اینجا دو صفت سمع و بصر الهی است، و عقل حکم می‌کند به اینکه سمیع و بصیر بودن خداوند بدون واسطه آلات است. (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۳)

قوشچی در شرح خویش بر تجرید الاعتقاد و در مقام تبیین رویکرد خواجه نصیر معتقد است که: سمع -نقل- دلالت دارد بر اینکه خداوند سمیع و بصیر است، و این مطلب از قرآن و حدیث گرفته می‌شود، کثرت اشاره به سمیع و بصیر بودن خداوند در قرآن و حدیث به حدّی است که امکان انکار و تأویل آن وجود ندارد، همچنین اجماع نیز دلیل دیگری است که بر سمیع و بصیر بودن خداوند دلالت دارد، بنابراین نیازی به استدلال برای اثبات آن وجود ندارد. (قوشچی، ۱۴۴۳: ۳/ ۲۰۴-۲۰۵)

او سپس به بیان نظرات متکلمان در این باره می‌پردازد و می‌گوید: اشعری سمع را همان علم به مسموع، و بصر را همان علم به مبصر می‌داند، در حالی که سایر متکلمان سمع و بصر را دو صفت که زائد بر علم هستند، می‌دانند. (همان: ۲۰۹-۲۱۱)

قوشچی استدلال کسانی که نافی سمع و بصر الهی هستند را به دو صورت تقریر می‌کند:

تقریر اول: سمع و بصر تأثر حواس از مسموع و مبصر است، و یا اینکه بگوئیم سمع و بصر مشروط است به تأثر حواس، و چنین چیزی در مورد خداوند محال است. (همان: ۲۱۲)

تقریر دوم: اثبات سمع و بصر در ازل، در حالی که مسموع و مبصری در ازل نیست، خروج از قواعد عقلی است. (همان)

قوشچی در پاسخ استدلال اول بیان می‌دارد: سمع و بصر مقارن تأثر هستند، نه اینکه همان تأثر یا مشروط به آن باشند، حتی اگر بپذیریم سمع و بصر همان تأثر هستند، دلیلی ندارد که در خداوند نیز به این صورت لحاظ شود، زیرا حقیقت صفات الهی با صفات موجود در ما مغایر هستند. (همان: ۲۱۳)

او در پاسخ به اشکال دوم بیان می‌دارد: هر کدام از سمع و بصر صفت قدیم الهی هستند که دارای متعلقات حادث‌اند، همانگونه که علم و قدرت اینگونه‌اند. (همان)

محقق خفري عبارت خواهه در اثبات ادراك الهی را به تعلق علم به مدرک به اعتبار وجود عینی تفسیر می کند و معتقد است ادراك الهی یعنی خداوند به مبصرات و مسموعات به اعتبار وجود خارجی آن ها علم دارد. (خفري، ۱۳۸۲: ۱۶۳).

۵. نقد و بررسی دیدگاه محقق خفري

تفسیر محقق خفري از ادراك الهی به عنوان «تعلق علم به مدرک به اعتبار وجود عینی» و معادل دانستن آن با «علم خداوند به مبصرات و مسموعات به اعتبار وجود خارجی آن ها»، در واقع نوعی تأویل صفات سمع و بصر به علم الهی است. این تفسیر با هدف حفظ تنزیه و جلوگیری از تجسیم ارائه شده است، اما با نکات قوت و ضعف همراه است که به آن ها اشاره خواهیم کرد:

۱. پرهیز از تجسیم: این تفسیر با اجتناب از نسبت دادن حواس جسمانی به خداوند، از خطر تجسیم و تشبیه جلوگیری می کند. خداوند به عنوان موجودی غیرمادی و مطلق، نیازی به ابزار حسی برای ادراك ندارد و علم او به همه چیز، از جمله مبصرات و مسموعات، کافی است.

۲. سازگاری با علم مطلق خداوند: این تفسیر با علم مطلق و نامحدود خداوند سازگار است. خداوند به همه موجودات و حوادث، اعم از مادی و غیرمادی، علم دارد و این علم نیازی به واسطه و ابزار ندارد.

۳. سادگی و روشنی: این تفسیر نسبتاً ساده و قابل فهم است و از پیچیدگی های فلسفی و کلامی دوری می کند.

۴. ابهام در مفهوم «اعتبار وجود عینی»: اینکه خداوند به مبصرات و مسموعات «به اعتبار وجود خارجی آن ها» علم دارد، به روشنی بیان نشده است. آیا این به معنای آن است که خداوند به کیفیت و خصوصیات حسی این موجودات نیز علم دارد؟ اگر اینگونه باشد، چگونه می توان این علم را بدون نسبت دادن نوعی «احساس» به خداوند تبیین کرد؟

۵. عدم تبیین تمایز با علم به سایر موجودات: اگر سمع و بصر الهی تنها به معنای علم به موجودات خارجی باشد، چه تفاوتی با علم خداوند به سایر موجودات دارد؟ به عبارت دیگر، چه چیزی سمع و بصر الهی را از علم خداوند به مثلاً مفاهیم مجرد متمایز می کند؟

۶. کاهش ارزش صفات سمع و بصر: این تفسیر، ارزش و اهمیت صفات سمع و بصر الهی را کاهش می دهد و آن ها را به صرف علم الهی تقلیل می دهد. سمع و بصر الهی باید مفهومی فراتر از علم داشته باشند تا بتوانند کمال صفات الهی را به طور کامل بیان کنند.

در مجموع تفسیر محقق خفري از ادراك الهی به عنوان علم به موجودات خارجی، هرچند در جلوگیری از تجسیم موفق است، اما با ابهامات و چالش هایی نیز مواجه است. به نظر می رسد که برای دفاع از این دیدگاه، باید به پرسش های مطرح شده در مورد مفهوم «اعتبار وجود عینی» و تمایز سمع و بصر الهی با علم به سایر موجودات، پاسخ داده شود. همچنین، باید تبیین شود که چگونه می توان کمال صفات سمع و بصر الهی را در چارچوب این تفسیر حفظ کرد.

۶. استدلال اول محقق خفّری در اثبات ادراک (سمع و بصر) الهی

برخی در اثبات سمع و بصر برای خداوند این گونه استدلال کرده اند که :

خداوند حیّ است و هر آنچه حیّ است، سمیع و بصیر است. و هر کمالی که نسبت دادن آن برای خداوند امکان عام داشته باشد، برای او بالفعل ثابت است، در غیر این صورت خلّو ذات از صفت کمالی لازم می آید که برای خداوند نقص محسوب می شود. (انصاری نیسابوری، ۱۴۳۱: ۱۸۷/۱؛ فخر رازی، بی تا: ۲۳۹/۱)

خفّری معتقد است از آنجا که معنای حیّ، دژاک فعّال است، و خداوند حیّ است، بنابراین قطعاً او دارای سمع و بصر است، به این معنا که به همه مسموعات و مبصرات عالم است. (خفّری، ۱۳۸۲: ۱۶۴)

او به تقریر دیگری از جانب خویش نسبت به این دلیل می پردازد و بیان می دارد:

اقتضای کمال حیات خصوصاً زمانی که به کمال تجرد هم متصف باشد، مقتضی ادراک مسموعات و مبصرات است، بلکه ادراک جمیع محسوسات را به دنبال دارد، و چون در خداوند کمال حیات با کمال تجرد در هم آمیخته است، پس او سمیع و بصیر است. (همان)

۷. نقد و بررسی دیدگاه محقق خفّری

لاهیجی تقریر محقق خفّری از برهان قوشچی در اثبات سمع و بصر خداوند را نمی پذیرد و معتقد است محقق خفّری در فهم برهان قوشچی دچار خطا شده است. تقریری که خفّری از برهان قوشچی داشت آن است که چون معنای حیات در خداوند همان دژاک فعّال است، بنابراین قطعاً او سمیع و بصیر است، به این معنا که همه مسموعات و مبصرات را ادراک می کند.

خلاصه این دلیل آن است که کمال حیات خصوصاً زمانی که با کمال تجرد در هم می آمیزد، اقتضای ادراک مسموعات و مبصرات، بلکه ادراک محسوسات را دارد، و شکی در تحقق کمال حیات و کمال تجرد برای خداوند نیست، بنابراین اثبات می شود که او سمیع و بصیر است.

لاهیجی بر خفّری ایرادی وارد می کند که بنای استدلال قوشچی بر دو مقدمه است، مقدمه اول آنکه حیات الهی اقتضای سمع و بصر دارد، و مقدمه دوم آنکه هر آنچه برای خداوند اقتضا داشته باشد، بالفعل برای او حاصل است، ولی آنچه محقق خفّری بیان کرده است آن است که کمال حیات اقتضا دارد حصول سمع و بصر را برای خداوند به صورت بالفعل، و تقریری که ایشان بیان کرده است با آنچه ما بیان کردیم تفاوت زیادی دارد. (لاهیجی، نسخه خطی ۱۰۱۳: ۱۰۳)

همچنین انتقادات زیر بر استدلال محقق خفّری وارد است:

۱. اینکه محقق خفّری بیان کرد: اقتضای کمال حیات خصوصاً زمانی که به کمال تجرد هم متصف باشد، مقتضی ادراک مسموعات و مبصرات است بلکه ادراک جمیع محسوسات را به دنبال دارد، دارای اشکالاتی از این قبیل است:

الف: مغالطه اشتراک لفظ: این بخش از استدلال، از مفهوم «حیات» استفاده می‌کند، اما «حیات» در مورد خداوند و در مورد موجودات زنده مادی، معانی متفاوتی دارد. حیات در موجودات مادی، به معنای فعالیت‌های زیستی یا وابسته به بدن است، در حالی که حیات در مورد خداوند، به معنای وجود مطلق و بی‌نیاز از هرگونه شرط مادی است. بنابراین، قیاس حیات الهی با حیات موجودات مادی و نتیجه‌گیری درباره ادراک بر اساس این قیاس، مغالطه‌آمیز است.

ب: عدم دلیل کافی: محقق خفری در این استدلال ادعا می‌کند که کمال حیات، «خصوصاً» وقتی با کمال مجرد همراه باشد، مقتضی ادراک محسوسات است، اما دلیلی برای این ادعا ارائه نمی‌شود، چرا کمال حیات و مجرد، باید به ادراک محسوسات منجر شود؟ این ارتباط نیازمند توضیح و دلیل بیشتری است.

ج: قیاس مع الفارق: قیاس موجود مجرد با موجود مادی و نسبت دادن ادراک محسوسات (که امری مادی است) به موجود مجرد، قیاس مع الفارق است، زیرا ادراک محسوسات نیازمند ابزار مادی است، در حالی که موجود مجرد، مادی نیست و ابزاری ندارد.

۲. عبارت محقق خفری که بیان داشت: «کمال الحیة لا سیما کونها مع کمال التجرد یقتضی إدراک المسموعات و المبصرات»، چون در خداوند کمال حیات با کمال مجرد در هم آمیخته است، پس او سمیع و بصیر است.» دارای اشکالات زیر است:

الف: تکرار همان مغالطه: این بخش، نتیجه‌گیری استدلال است و همان اشکالات بخش اول را دارد، یعنی بر اساس قیاس نادرست بین حیات الهی و حیات موجودات مادی، نتیجه‌گیری می‌کند که خداوند سمیع و بصیر است.

به طور کلی این استدلال به دلیل استفاده از مفاهیم مبهم و قیاس‌های نادرست، قابل قبول نیست. برای اثبات سمع و بصر الهی، باید از استدلال‌های دقیق‌تر استفاده کرد.

۸. استدلال دوم محقق خفری در اثبات ادراک (سمع و بصر) الهی و بررسی آن

او در دلیل دیگری بیان می‌دارد که خداوند در شرع به اطلاق لفظی به دو صفت سمیع و بصیر متصف شده است، به معنای مغایرت این دو صفت با علم نیست، زیرا وقتی ما این دو صفت را فی نفسه لحاظ می‌کنیم، از آن ادراک مخصوص که با آلات خاص خود انجام می‌شود درک می‌کنیم، و از این جاست که از استعمال شرعی این دو صفت در مورد خداوند به آن پی می‌بریم که ادراک مسموعات و مبصرات در خداوند به نحو جزئی واقع می‌شود و این دو صفت به علم الهی ارجاع داده می‌شود. (خفری، ۱۳۸۲: ۱۶۶)

این عبارت چندین ادعا دارد که می‌توان آن‌ها را نقد کرد:

۱. مغایرت نداشتن سمیع و بصیر با علم: در حالی که سمیع و بصیر بودن ذاتاً با علم مغایرت ندارند، اما به‌کارگیری این الفاظ که دلالت بر حواس ظاهری دارند، برای خداوند که منزّه از جسم و اعضا است، ایراد دارد. ادعا می‌شود که این صفات در مورد خداوند به معنای دیگری به کار می‌روند، اما این معنا به روشنی بیان نشده است. اگر منظور، علم خداوند به مسموعات و مبصرات است، استفاده از الفاظ سمیع و بصیر می‌تواند موجب تشبیه و تجسیم شود.

۲. ادراک مخصوص با آلات خاص: این عبارت تصویری جسمانی از خداوند ارائه می‌دهد. «ادراک مخصوص با آلات خاص» به معنای داشتن حواس فیزیکی است که با ذات نامحدود و غیرمادی خداوند سازگار نیست.

۳. ارجاع سمیع و بصیر به علم الهی: اگر منظور از سمیع و بصیر، علم خداوند است، استفاده از این الفاظ موجب ابهام و پیچیدگی می‌شود. بهتر است به جای الفاظی که دلالت بر حواس ظاهری دارند، مستقیماً از علم خداوند سخن گفته شود. این رویکرد با اصل ایجاز و روشنی در بیان معارف دینی همخوانی بیشتری دارد.

در مجموع این عبارت با استفاده از الفاظ سمیع و بصیر برای خداوند، در معرض انتقاد است. این الفاظ می‌توانند موجب تجسیم و تشبیه شوند. همچنین، ادعاهای مطرح شده در مورد ادراک جزئی و ارجاع این صفات به علم الهی، با صفات کمال خداوند سازگار نیستند.

۹. استدلال سوم محقق خفری در اثبات سمع و بصر الهی

از آنجا که علم حق تعالی به جمیع موجودات از همه وجوه اثبات شد، بنابراین به همان صورتی که حواس، علم به محسوسات و مبصرات دارند، او نیز به محسوسات و مبصرات عالم است. در واقع خداوند بذاته این دو نحو از علم را داراست و دلیلی عقلی و نقلی اقامه نشده است بر اینکه این دو نحو علم حتماً باید از طریق حواس حاصل شود، بنابراین وقتی او این دو نحوه از علم را که همان شنیدن و دیدن است را داراست، این دو علم به منزله سمع و بصر برای اوست، پس برا او حقیقتاً سمیع و بصیر صادق است. (خفری، ۱۳۸۲: ۱۶۵)

او در ادامه برای اینکه از اتصاف سمع و بصر برای خداوند، تعدد قدما لازم نیاید، سمع و بصر را دارای عینیت با ذات می‌داند که دارای متعلقات حادث هستند همچون علم و قدرت الهی. (همان)

این عبارت سعی دارد اثبات کند که خداوند سمیع و بصیر است، اما با استدلالی ناقص که منجر به تشبیه و تجسیم می‌شود.

۱۰. بررسی استدلال سوم

نقدهای زیر به این استدلال وارد است:

۱. قیاس مع الفارق: مبنای استدلال، قیاس علم خداوند به علم حسی انسان است. این یک قیاس مع الفارق است. علم انسان محدود، اکتسابی و وابسته به ابزار حسی است، در حالی که علم خداوند نامحدود، ذاتی و بی‌نیاز از هرگونه واسطه است. قیاس این دو نوع علم اساساً نادرست است و منجر به انتساب صفات مخلوق به خالق می‌شود.

۲. مغالطه اشتراک لفظی: عبارت «علم به محسوسات و مبصرات» در مورد انسان و خداوند به معانی کاملاً متفاوتی به کار می‌رود. در مورد انسان، این عبارت به معنای دریافت اطلاعات از طریق حواس پنجگانه است. در مورد خداوند، به معنای احاطه و علم کامل به همه

چیز، از جمله محسوسات و مبصرات، است. اشتراک معنایی «علم» در خداوند و انسان نباید ما را به اشتباه بیندازد و منجر به این توهم شود که نحوه علم خداوند شبیه نحوه علم انسان است.

۳. عدم اثبات مدعا: عبارت ادعا می‌کند که «دلیلی عقلی و نقلی اقامه نشده است بر اینکه این دو نحو علم حتماً باید از طریق حواس حاصل شود»؛ این ادعا درست است، اما مدعای اصلی را اثبات نمی‌کند. اینکه علم به محسوسات لزوماً از طریق حواس حاصل نمی‌شود، به این معنا نیست که خداوند دارای حواس فیزیکی است و از طریق آن‌ها علم حاصل می‌کند. این استدلال یک مغالطه به نام «اثبات نقیض قضیه» است. مغالطه اثبات نقیض قضیه، که به آن مغالطه اثبات از طریق نقیض نیز گفته می‌شود، زمانی رخ می‌دهد که فرد به اشتباه معتقد است که اثبات نادرستی یک گزاره به معنای اثبات درستی نقیض آن است، یا بالعکس. این نوع مغالطه معمولاً به دلیل عدم درک صحیح از رابطه منطقی بین یک گزاره و نقیض آن رخ می‌دهد.

۴. تفسیر نادرست صفات الهی: صفات خداوند کمال محض هستند و هیچ گونه نقص و محدودیتی در آن‌ها راه ندارد. تفسیر صفات سمیع و بصیر به معنای داشتن حواس فیزیکی، با کمال مطلق خداوند سازگار نیست. این صفات باید به گونه‌ای تفسیر شوند که با عظمت و کبریایی خداوند همخوانی داشته باشند. برای مثال، می‌توان آن‌ها را به معنای علم و آگاهی مطلق خداوند از همه چیز تفسیر کرد. در مجموع استدلال مطرح شده در عبارت، به دلیل قیاس مع الفارق، مغالطه اشتراک لفظی، عدم اثبات مدعا و در نهایت تجسیم و تشبیه، نادرست و غیرقابل قبول است. صفات الهی نباید به گونه‌ای تفسیر شوند که منجر به شبیه ساختن خداوند به مخلوقات شود.

۱۱. دیدگاه حکیم لاهیجی و انتقادات او بر محقق خفری در مسأله ادراک الهی

حکیم لاهیجی معتقد است ادراک در عبارت خواجه نصیر مرادف با علم مطلق، علم به جزئیات و علم به محسوسات نیست، زیرا همه این امور با ادله گذشته ثابت شده است، بلکه منظور مصنف از ادراک، ادراک متعلق به محسوس بما هو محسوس است که درباره انسان از آن به احساس تعبیر می‌شود، و این مطلب با ادله قبلی ثابت نمی‌شود، بلکه ممکن است ادعا شود اثبات چنین مطلبی با ادله عقلی امکان‌پذیر نیست. (لاهیجی، نسخه خطی ۱۰۱۳: ۱۰۳)

از طرفی علم حضوری که خداوند به همه اشیاء دارد هر چند شبیه به این نحو از ادراک می‌باشد ولی نمی‌توان آن را حقیقتاً احساس نامید، و به همین جهت است که مصنف ثبوت این نحوه ادراک برای حق تعالی را از طریق ادله نقلی می‌داند، و اینکه مصنف طریقه اثبات آن را منحصر در نقل کرد، خود دلیلی است بر اینکه مراد از این نحوه ادراک، هیچ یک از معانی مذکور علم نمی‌باشد، بلکه مراد از آن همان چیزی است که ما از آن به احساس تعبیر می‌کنیم. و نصوص در سمیع و بصیر بودن خداوند متواتر است. (همان)

لاهیجی حقیقت سمع را احساس مسموعات و حقیقت بصر را احساس مبصرات می‌داند، البته باید به این نکته توجه داشت که این احساس در ما جز با آلات جسمانی امکان‌پذیر نیست، در حالی که عقل بر محال بودن آلات برای خداوند حکم می‌کند، پس از طرفی به مقتضای ادله نقلی وجود احساس برای خداوند ثابت می‌شود، و از طرف دیگر به مقتضای ادله عقلی قطعاً این احساس بدون آلت خواهد بود.

لاهیجی سمع و بصر را حقیقت ادراکی مخصوص می‌داند، اعم از اینکه حصول آن با آلت باشد یا بدون آلت. (همان)

در ادامه این بحث لاهیجی به نظر محقق خفری که سمع و بصر را همان علم حضوری می‌داند اشکالی وارد می‌کند و قبل از آن مقدمه‌ای را بیان می‌کند که خلاصه آن بدین شرح است:

در مقام بررسی این مسأله می‌توان گفت که چنین ادراکی -سمع و بصر- در همه انواع محسوسات برای خداوند محقق است، و این غیر از علم حضوری خداوند به محسوسات است، و علت آنکه دلایل نقلی در خصوص سمع و بصر وارد شده است آن است که سمع و بصر لطیف‌ترین حواس هستند، و ادراک به واسطه این دو برخلاف سایر حواس، بدون تأویل محقق می‌شود، بنابراین آنچه اشعری در این باره بیان کرده است صحیح نیست، و اینکه برخی گفته‌اند نظر خواجه نصیر همان نظر اشعری است مورد قبول نیست، بلکه حق آن است که سمع و بصر صفت‌هایی زائد بر علم هستند همانگونه که خواجه نصیر در شرح رساله علم با عبارت «عبر بهما فی العلم» به آن اشاره کرده است. (طوسی، ۱۳۸۳: ۹۶)

قابل ذکر است که نمی‌توان این عبارت مصنف را به مطلق علم معنا کرد، بلکه مراد مصنف از این عبارت همان ادراک احساسی است، همانگونه که عبارت دیگر او «علی النحو الذی یدرکهما الحواس» به آن اشاره دارد، بنابر آنچه بیان شد بطلان کلام محقق خفری که صراحت دارد در اینکه سمع و بصر همان علم حضوری است معلوم می‌گردد.

لاهیجی در ادامه نکته‌ای را بیان می‌کند که بیانگر آن است که اثبات علم حضوری، ما را از اثبات احساس که به معنای انکشاف خصوصیات زائد بر اصل وجود است، بی‌نیاز نمی‌کند.

او معتقد است بین علم، معقولات و ماهیات، و علم به جزئیات خصوصاً محسوسات تفاوت آشکاری است، زیرا در معقولات، چه بسا احساس به معقول از علم به معقول کامل‌تر نباشد، ولی احساس در محسوسات کامل‌تر از علم به محسوسات است، همچنین علم حضوری کامل‌تر از علم حصولی است، زیرا علم حضوری مستلزم انکشاف وجود و حقیقت معلوم است، و علم حصولی صرفاً انکشاف ماهیت معلوم است، و شکی نیست که خصوصیات در وجود حسی از وجود عقلی بیشتر است زیرا خصوصیات در عقلیات یا عین ذوات آن‌ها یا از لوازم ذوات آن‌هاست، در حالی که در محسوسات اینگونه نیست، و علم به اصل وجود غیر از علم به خصوصیات آن است، بنابر آنچه بیان شد نتیجه می‌گیریم علم حضوری و اثبات آن، ما را از اثبات احساس که به معنای انکشاف خصوصیات زائد بر اصل وجود است بی‌نیاز نمی‌کند. (لاهیجی، نسخه خطی ۱۰۱۳: ۱۰۳)

۱۲. تحلیل دیدگاه حکیم لاهیجی در مسأله ادراک الهی

حکیم لاهیجی سعی دارد با تفکیک میان علم حضوری، علم حصولی و «احساس»، ضرورت اثبات «احساس» برای خداوند را -حتی با وجود علم حضوری- توجیه کند. جهت تبیین دیدگاه لاهیجی نکاتی بیان خواهد شد:

۱. تفکیک میان معقولات و محسوسات: لاهیجی میان ادراک معقولات و محسوسات تفاوت قائل می‌شود. او ادعا می‌کند که در حوزه معقولات، «احساس» لزوماً کامل‌تر از «علم به معقول» نیست، اما در حوزه محسوسات، «احساس» کامل‌تر از «علم به محسوسات»

است. این تمایز بر اساس این پیش فرض است که محسوسات دارای خصوصیات هستند که در علم حصولی قابل درک نیستند و تنها با «احساس» قابل درک هستند.

۲. علم حضوری و علم حصولی: لاهیجی علم حضوری را کامل تر از علم حصولی می داند، زیرا علم حضوری مستلزم انکشاف وجود شیء است، در حالی که علم حصولی فقط ماهیت شیء را منعکس می کند (لاهیجی، نسخه خطی ۱۰۱۳: ۱۰۳). این تفکیک در فلسفه اسلامی پذیرفته شده است، اما نکته مهم این است که آیا علم حضوری خداوند به همه چیز، شامل انکشاف همه خصوصیات و جوانب آن چیز نیز می شود یا خیر؟

۳. خصوصیات در محسوسات و معقولات: لاهیجی معتقد است که خصوصیات در محسوسات بیشتر از معقولات است. او می گوید خصوصیات در معقولات یا عین ذات آن ها هستند یا از لوازم ذات آن ها، اما در محسوسات اینگونه نیست. این بخش از استدلال نیازمند توضیح بیشتر است. چرا خصوصیات در محسوسات «زائد بر ذات» هستند؟ این ادعا با دیدگاه های فلسفی مختلف در مورد ماهیت محسوسات سازگار نیست.

۴. علم به وجود و علم به خصوصیات: لاهیجی میان علم به وجود یک شیء و علم به خصوصیات آن تمایز قائل می شود و ادعا می کند که این دو از هم مجزا هستند. او با تکیه بر این تفکیک، نتیجه می گیرد که حتی با وجود علم حضوری خداوند به وجود اشیاء، نیاز به نوعی «احساس» برای درک خصوصیات آن ها وجود دارد.

۱۳. بررسی انتقادی دیدگاه لاهیجی

استدلال و تبیین حکیم لاهیجی در بحث سمع و بصر الهی با ابهامات زیر روبرو است:

۱. عدم امکان اثبات عقلی: لاهیجی اذعان می کند که این نوع ادراک با ادله عقلی قابل اثبات نیست. این اعتراف نقطه ضعف بزرگی در استدلال اوست، چرا که اگر چیزی با عقل قابل اثبات نباشد، چگونه می توان آن را به خداوند که موجود کاملاً معقول است، نسبت داد؟

۲. تمایز با علم حضوری: لاهیجی می پذیرد که خداوند علم حضوری به همه اشیاء دارد، اما این علم حضوری را با «احساس» یکسان نمی داند. او دلیل این تمایز را بیان نمی کند و تنها به این نکته اشاره می کند که نمی توان علم حضوری خداوند را «حقیقتاً احساس» نامید، این تمایز نیز نیازمند توضیح و دلیل بیشتر است.

۳. تکیه بر نقل: به دلیل ناتوانی عقل در اثبات این نوع ادراک، لاهیجی به ادله نقلی متوسل می شود. او ادعا می کند که خواجه طوسی در کتاب تجرید خود، ثبوت این ادراک را تنها از طریق نقل ممکن می داند، اما حتی اگر نصوصی در این باره وجود داشته باشد، باید به گونه ای تفسیر شوند که با توحید و تنزیه خداوند در تناقض نباشند. تواتر نصوص به تنهایی برای اثبات یک مطلب کلامی کافی نیست، بلکه تفسیر صحیح آن نصوص نیز ضروری است.

۴. لاهیجی نتیجه می‌گیرد که منظور مصنف از ادراک، همان «احساس» است، اما این نتیجه‌گیری قابل قبول نیست، زیرا دلیلی بر آن اقامه نشده است، همچنین، تکیه صرف بر نصوص بدون توجه به اصول عقلی و کلامی، می‌تواند منجر به تفسیرهای نادرست و انحراف از معارف صحیح دینی شود.

۵. ابهام در مفهوم «احساس»: مفهوم «احساس» در مورد خداوند به روشنی تعریف نشده است. آیا این احساس شبیه احساس انسان است؟ اگر اینگونه باشد، منجر به تجسیم می‌شود، و اگر متفاوت باشد، چه نوع احساسی است و چگونه می‌توان آن را تصور کرد؟

۶. عدم دلیل کافی برای تفکیک میان علم حضوری و «احساس»: لاهیجی دلیل قانع‌کننده‌ای برای اینکه چرا علم حضوری خداوند شامل درک خصوصیات اشیاء نمی‌شود، ارائه نمی‌کند. اگر خداوند به وجود شیء علم حضوری دارد، به نظر می‌رسد که باید به همه جوانب و خصوصیات آن شیء نیز علم داشته باشد.

۷. مشکل تجسیم و تشبیه: نسبت دادن «احساس» به خداوند، حتی اگر با احساس انسان متفاوت باشد، می‌تواند منجر به نوعی تجسیم و تشبیه شود. زیرا «احساس» معمولاً با قوای حسی و جسمانی مرتبط است.

بنابراین طبق مطالب بیان شده، استدلال لاهیجی برای اثبات «احساس» در خداوند قابل قبول نیست. او با تفکیک‌های مبهم و بدون دلیل کافی، سعی دارد نوعی ادراک حسی را برای خداوند اثبات کند که با توحید و تنزیه خداوند سازگار نیست. بهتر است به جای این گونه تفکیک‌ها، بر علم مطلق و جامع خداوند تأکید کنیم که شامل همه چیز، از جمله ذوات و خصوصیات اشیاء می‌شود.

۱۴. نتیجه‌گیری

بررسی دیدگاه‌های محقق خفری و حکیم لاهیجی در باب حقیقت سمع و بصر الهی نشان می‌دهد که هر دو متکلم در پی تبیین این صفات به گونه‌ای هستند که با توحید و تنزیه خداوند سازگار باشد. خفری با تأویل سمع و بصر به علم الهی، از خطر تجسیم و تشبیه می‌پرهیزد و تصویری معقول و منزّه از خداوند ارائه می‌دهد. در این دیدگاه، سمع و بصر الهی مصادیقی از علم مطلق و نامحدود خداوند هستند که همه چیز، از جمله مسموعات و مبصرات، را در بر می‌گیرد.

در مقابل، دیدگاه لاهیجی با چالش‌های جدی مواجه است. او با تفکیک میان «احساس» و «علم» در خداوند، سعی دارد نوعی ادراک حسی را برای خداوند اثبات کند. اما این دیدگاه نه تنها با ادله عقلی قابل اثبات نیست، بلکه می‌تواند منجر به تجسیم و تشبیه نیز شود. مفهوم «احساس» در مورد خداوند به روشنی تعریف نشده است و معلوم نیست که چگونه می‌توان آن را بدون انتساب قوای حسی به خداوند تبیین کرد. همچنین، لاهیجی دلیل قانع‌کننده‌ای برای اینکه چرا علم حضوری خداوند شامل درک خصوصیات محسوسات نمی‌شود، ارائه نمی‌کند.

بنابراین، با توجه به مشکلات کلامی و فلسفی دیدگاه لاهیجی، به نظر می‌رسد که تفسیر سمع و بصر الهی به علم الهی، آن گونه که خفری مطرح کرده است، دیدگاه موجه‌تر و سازگارتر با اصول توحید و تنزیه است. این تفسیر نه تنها از خطر تجسیم و تشبیه جلوگیری می‌کند، بلکه با عظمت و کمال مطلق خداوند نیز همخوانی بیشتری دارد.

منابع

- ابن فورک، محمد بن حسن (۱۴۲۵). مقالات الشيخ ابی الحسن الاشعری. مصحح: احمد عبدالرحيم سايح. قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
- انصارى نيسابورى، سلمان بن ناصر (۱۴۳۱). الغنية فى الكلام. قاهره: دار السلام.
- ايجى، عضد الدين (۱۴۰۵). شرح المواقف. شارح: على بن محمد جرجانى. قم: الشريف الرضى.
- تفتازانى، مسعود بن عمر (۱۴۱۲). شرح المقاصد. قم: الشريف الرضى.
- حلى، حسن بن يوسف (۱۳۷۰). الباب الحادى عشر. شارح: فاضل مقداد. مشهد: آستان قدس رضوى.
- خفرى، محمد بن احمد (۱۳۸۲). تعليقه بر الهيات شرح تجريد ملاعلى قوشچى. تهران: مركز پژوهشى ميراث مكتوب.
- دميجى، خالد بن عبدالله (۱۴۳۱). آيات العقيدة التى قد يوهم ظاهرها التعارض. رياض: دار الفضيلة.
- سقاف. حسن بن على (۱۴۲۸). شرح العقيدة الطحاوية. بيروت: دار الامام الرواس.
- سنندجى، عبدالقادر بن محمد (بى تا). تقريب المرام فى شرح تهذيب الكلام. قاهره: دار البصائر.
- طوسى، خواجه نصير (۱۴۰۷). تجريد العقايد. محقق: محمدجواد حسيني جلالى. تهران: مكتب الاعلام الاسلامى.
- طوسى، خواجه نصير (۱۴۰۵). تلخيص المحصل. نویسنده: محمد بن عمر فخر رازى. بيروت: دار الأضواء.
- فخر رازى، محمد بن عمر (بى تا). الاربعين فى اصول الدين. قاهره: مكتبة الكليات الازهرية.
- قوشچى، علاء الدين (۱۴۴۳). شرح تجريد العقايد. مصحح: محمدرضا امامى نيا. قم: نشر راند.
- لاهيچى، عبدالرزاق، الحاشية الحاشية على الشرح التجريد. نسخه خطى شماره ۱۰۱۳، كتابخانه علامه طباطبايى شيراز.