



خدا از منظر ابن میمون و سید احمد علوی

پدیدآورده (ها) : طاهری، محمد حسین
ادیان، مذاهب و عرفان :: معرفت :: بهمن 1389 - شماره 158 (علمی-ترویجی/ISC)
از 113 تا 134
آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/750836>

دانلود شده توسط : زینب نجفی
تاریخ دانلود : 06/10/1398

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است. بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



خدا از منظر ابن میمون و سیداحمد علوی

محمّدحسین طاهری*

چکیده

بحث درباره خدا و صفات باری، از مباحث مهم ادیان است. این مقاله درصدد است با روش اسنادی، کتابخانه‌ای و رویکرد تحلیلی و با نگاهی فراتاریخی و پدیدارشناختی، از منظر دو دانشمند بزرگ ادیان ابراهیمی به بحث در مورد خداوند و بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های دیدگاه آنان بپردازد.

حاصل یافته این مقاله این است که ابن میمون طرفدار الهیات سلبی و سیداحمد علوی طرفدار الهیات ایجابی است. این مقاله با بررسی تطبیقی دو کتاب مهم آنان به تحلیل دیدگاه آنها درباره خدا می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: ابن میمون، سیداحمد علوی، الهیات سلبی، الهیات ایجابی، دلالة الحائرين، مصقل صفادر تجلیه آینه حق‌نما.

* عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام. دریافت: ۸۸/۱۰/۱۶ - پذیرش: ۸۹/۸/۱۱

مقدمه

که بیانگر دیدگاه‌های آنها باشد انتخاب شده است. یکی *دلالة الحائرین* از ابن میمون یهودی است، که از ارزشمندترین کتاب‌ها در باب الهیات یهودی و نخستین کتابی است که در یهودیت به صورت نظام‌مند به الهیات پرداخته و هنوز هم از کتاب‌های مرجع در این باب است. این کتاب مبین کامل‌ترین دیدگاه‌های ابن میمون در مورد خدا و صفات خداست؛ و دیگری کتاب *مصل صفا در تجلیه آینه حق* اثر سید احمد علوی است. این کتاب که در اواخر عمر شریف ایشان نوشته شده، به سبب نگاهی که در علت نگاشته شدن این کتاب وجود داشت - که توضیح خواهیم داد - ارزشمندترین کتاب ایشان است و در آن، کامل‌ترین دیدگاه‌های ایشان آمده است. این کتاب از آن‌رو که نخستین کتابی است که در رد تئلیث مسیحی به صورت مستقل به رشته تحریر درآمده، بسیار مهم است.

۱. خدا از منظر ابن میمون

الف. ابن میمون در یک نگاه^(۱)

مهم‌ترین شخصیت یهود که به تألیف و تنظیم عقاید یهود پرداخت، عالم دینی، فیلسوف و پزشک معروف یهودی، موسی بن میمون، معروف به هارمبام، متولد ۱۱۳۵م/۵۳۰ق. در قرطبه (کوردوبا) در اندلس (اسپانیا) و متوفای ۱۲۰۴م/۶۰۲ق. در قاهره بود که پس از مرگ، جسدش را به طبریه منتقل نمودند. او خود در رساله‌ای که در سال ۱۱۹۱م نگاشت، تصریح کرد که تحت تأثیر حکمای اسلامی بوده، نزد ابی بکر بن الصانع و ابن الافلح، شاگردی و تمام آثار ابن رشد را مطالعه کرده و از آرای فلسفی فارابی و ابن سینا نیز بهره برده است. کتاب *دلالة الحائرین* بسیار متأثر از آثار ابن رشد است و با مطالعه دقیق این کتاب بسیاری از مباحث مطرح شده در آثار ابن رشد را می‌توان یافت. حتی ادبیات به کار رفته در این کتاب مطابق ادبیات

بحث خدا و صفات باری تعالی از موضوعات مهم در باب الهیات، کلام، فلسفه، و فلسفه دین است. هریک از این علوم از منظری به این بحث پرداخته‌اند. از سوی دیگر مطالعات تطبیقی و کارهای مقایسه‌ای نیز بسیار مهم است. در مطالعات تطبیقی دو نگاه وجود دارد: یکی تاریخی و دیگری فراتاریخی و پدیدارشناختی. در نگاه اول محقق می‌کوشد با مطالعه برخی از موارد و با در نظر گرفتن زمان و مکان آن بحث، سیر تاریخی بحث را بیابد و گاه در پس این مطالعات به ارتباطاتی دست یازد و گاه مدعی شود ریشه فلان ادعا یا فلان آموزه کجاست. اکثر قریب به اتفاق تحقیقات تطبیقی از این نوع‌اند؛ اما در نگاه فراتاریخی یا همان پدیدارشناختی، محقق فارغ از بحث زمان و مکان و نوع ارتباط میان دو امر (مثلاً دو آموزه)، به بحث می‌پردازد. در این نگاه به مطالعه پدیده بماهو پدیده می‌پردازد و به دنبال ریشه‌های تاریخی آن نیست. محقق به دنبال شناخت پدیده است و می‌خواهد با مطالعه تطبیقی، شناخت بهتری از آن پدیده (مثلاً آن آموزه) پیدا کند؛ شیوه‌ای که هانری کرین آن را در کتاب *فلسفه ایرانی، فلسفه تطبیقی* بیان کرده است. این نوع تحقیق بسیار کم انجام پذیرفته است.

در این مقاله تلاش شده است با نگاهی فراتاریخی و پدیدارشناختی نظر دو اندیشمند بزرگ الهی از دو دین بزرگ ابراهیمی در مورد خداوند بررسی شود. یکی ابن میمون یهودی و دیگری سید احمد علوی شیعه. گفتنی است با وجود تحقیقات بسیار در باب موضوعات تطبیقی، به ویژه در باب خداوند و صفات باری تعالی، تحقیقی درباره نظریات این دو اندیشمند در این باره یافت نشد؛ از این‌رو، بر آن شدیم تا تحقیقی پدیدارشناختی در این باره ارائه دهیم. ابتدا خلاصه‌ای از زندگی و آثار هریک بیان می‌شود و از هر کدام یک کتاب مهم در زمینه الهیات

مطرح کرد عبارت‌اند از: مباحث اعتقادی (مانند: خدا و صفات او، نبوت، وحی و انواع آن، مسیحا، معاد و...); برخی از مطالب کتاب مقدس (مانند داستان آدم، ایوب، روز سبت و...); مباحث فلسفی و کلامی (مانند حدوث عالم، حرکت و عدد افلاک، نفس و روح و...); مباحث اخلاقی (مانند ترک شهوات، محبت به خدا و...); احکام و امور شرعی (مانند ازدواج، طلاق، محرمات نکاح، طهارت و نجاست،...).

ابن میمون در جزء اول این کتاب به مباحثی مانند خلقت انسان، هبوط انسان، بنی اسرائیل، معانی خاصه برخی واژه‌ها، بحث اسما و صفات الهی، توحید، الهیات سلبی، علم کلام، و آرای متکلمان در باب خداوند می‌پردازد. در جز دوم کتاب به مباحثی همچون وجود خداوند، عدم جسمانیت او، حدوث عالم، خلق عالم از عدم، نبوت، وحی و انواع آن، کتاب مقدس، و معجزه می‌پردازد. در جزء سوم کتاب نیز به مسائل مختلفی مانند معنای حیوان، بحث شر، بحث اراده، علم و قدرت خدا، بحث انبیایی مانند حزقیال، اشعیا، ایوب و...، و بحث احکام دینی می‌پردازد.

دلالة الحائرين همچنان از اساسی‌ترین مراجع و کتاب‌ها در باب الهیات یهودی شمرده می‌شود و نخستین کتابی است که در یهودیت به این شیوه نگاشته شده است.

د. دیدگاه ابن میمون در باب خداوند^(۲)

ابن میمون معتقد است ذات خداوند را نمی‌توان شناخت و حتی آوردن صفات برای خداوند صحیح نیست. او دیدگاه صفاتی را رد می‌کند و آن را مانند تثلیث مسیحی مردود می‌شمرد و می‌گوید: نسبت دادن اوصاف به خداوند، مثل تثلیث است و فرقی میان آن نیست. او می‌گوید: اگر برای خداوند صفت ذاتی قائل باشیم و او را بسیط هم بدانیم، این حرف ناسازگار است. وقتی

اسلامی است که در آن زمان در اندلس حاکم بود. او بسیار تحت تأثیر افکار اسلامی بود؛ از این رو، توانست بر عقاید دین یهود لباسی نو بپوشاند و آنها را مطابق اصول فلسفی تقریر کند (عملی که در بین مسلمانان رایج بود).

او در **دلالة الحائرين** به تفصیل، شریعت یهودیت را بررسی و آموزه‌های آن را اثبات می‌کند. او توانست آیین یهود را، منسجم و منضبط نماید؛ از این رو، به مشهورترین شخصیت یهود در قرون وسطا تبدیل شد. میان یهودیان معروف است که از موسی تا موسی مانند موسی نیامده است. یعنی از زمان حضرت موسی تا زمان موسی بن میمون، شخصیت جامعی مانند موسی بن میمون نیامده است.

ب. آثار ابن میمون

تالیفات ابن میمون را در یک دسته‌بندی می‌توان به سه بخش تقسیم کرد: ۱. تالیفات مختص به شریعت یهود؛ ۲. تالیفات فلسفی؛ ۳. تالیفات پزشکی که برخی به زبان عبری و برخی به زبان عربی است.

برخی از آثار فلسفی و یهودی او عبارت است از: **رساله‌ای در صناعت منطق؛ السراج؛ مشنه توره (شرح سفر تثنیه تورات)؛ رساله الی الیمن؛ مقالة عن البعث؛ و دلالة الحائرين.** **دلالة الحائرين** از مهم‌ترین، اثرگذارترین و بهترین آثار علمی ابن میمون است که محل بحث ماست.

ج. دلالة الحائرين در یک نگاه

این کتاب در سه جزء نوشته شده است: جزء اول مشتمل بر یک مقدمه و ۷۶ فصل، جزء دوم مشتمل بر ۲۵ مقدمه و ۴۸ فصل، و جزء سوم نیز مشتمل بر یک مقدمه و ۵۴ فصل است. او خود در مقدمه جزء اول بیان می‌کند که هدف من از نوشتن این کتاب، حل کردن بسیاری از مسائل و مشکلات آیین یهود است. مباحثی که او در این کتاب

ندارد، اما در حوزه اوصاف ذاتی، امکان آوردن اوصاف ایجابی، برای خداوند وجود ندارد.

او قائل به توحید است و خداوند را بسیط می‌داند و معتقد است که خداوند جسم و جسمانی نیست که بتوان به او رسید؛ از این رو، بحث قرب را طرح می‌کند. او قائل به خلق از عدم است و عالم را حادث می‌داند و ادله فلاسفه بر قدم عالم را ضعیف می‌شمرد.

در ذیل به چهار بحث ذات الهی، اوصاف الهی، توحید و رابطه خداوند با مخلوقات در کلام ابن میمون، برگرفته از *دلالة الحائرین* (متن عربی) اشاره می‌کنیم.

۱. ذات خداوند

۱. ابن میمون معتقد است ذات خداوند قابل شناخت نیست و اینکه تورات خدا را با تعبیر انسانی وصف کرده به این سبب است که برای انسان فهم آن ممکن باشد؛ از این رو، علمای یهود می‌گویند هر کمالی که برای انسان ممکن است برای خداوند، واجب می‌شود تا مردم بتوانند فرضی از خدا داشته باشند. مثلاً اوصافی برای خدا می‌آورند که بر جسمانیت دلالت می‌کند تا بفهمانند که خدا وجود دارد؛ زیرا مردم در بدو امر معنایی برای وجود نمی‌فهمند جز اینکه آن را جسمانی بدانند یا هرچه را برای ما کمال است به خدا نسبت می‌دهند تا بفهمانند که خداوند واجد تمام کمالات و کمال محض است و هیچ نقصی ندارد؛ یا هرچه را برای ما نقص است آن را از خدا سلب می‌کنند، از این رو، هرگز خدا را به اکل، شرب، نوم، ظلم، مرض و امثال اینها وصف نمی‌کنند. گرچه تمام آنچه ما می‌پنداریم برای خدا کمال است و آن را ذکر می‌کنیم، در حقیقت خود نوعی نقص برای خداست.^(۳)

۲. درک ذات خداوند امکان ندارد. حضرت موسی از خداوند خواست که ذات و حقیقت او را بشناسد؛ خداوند در جواب ایشان فرمود درک ذات من ممکن نیست، ولی

خدا ماهیت ندارد، نمی‌تواند صفت ایجابی را بپذیرد. حال این صفت چه ذاتی باشد چه عرضی. صفت نداشتن خداوند امری بدیهی است و به برهان هم نیاز ندارد؛ زیرا با دقت در معنای دو واژه صفت و موصوف به سادگی می‌توان فهمید که اینها دو چیز هستند. صفت از آن جهت که صفت است غیر از موصوف است و موصوف از آن جهت که موصوف است غیر صفت است. از این رو، او دیدگاه صفاتی را برای تعریف از خداوند رد می‌کند و به الهیات سلبی رو می‌آورد و می‌گوید اوصاف نه عین ذات خداوند و نه زاید بر ذات‌اند و اگر تورات، خداوند را با تعبیر انسانی توصیف کرده به این سبب است که برای انسان فهم آن ممکن باشد و تا مردم بتوانند درکی از خداوند داشته باشند.

او معتقد است مردم درک خود را از خداوند به خدا نسبت می‌دهند؛ از این رو، برخی به او اوصافی را نسبت می‌دهند و برخی هم خدا را جسم فرض می‌کنند. ما کتاب مقدس و تورات را ملاک قرار می‌دهیم و می‌پذیریم که کتاب مقدس اوصافی را به خداوند نسبت داده است تا با فهم مردم با مردم سخن گفته باشد. یعنی ما با تورات می‌فهمیم خداوند اوصافی دارد نه با عقل و استدلال. او حتی استدلال حکما و فلاسفه برای اثبات توحید و اوصاف خدا را ضعیف می‌شمرد. او پنج نوع صفت فرض می‌گیرد و معتقد است فقط صفت فعل در مورد خداوند قابل صدق است.

ابن میمون هرگونه صفتی برای ذات خداوند را رد می‌کند و با تأکید بر الهیات سلبی به معرفی خداوند می‌پردازد و می‌گوید هرچه بیشتر از خداوند اوصافی را سلب کنیم بیشتر به خداوند نزدیک می‌شویم. از این رو، اولیا و انبیا شناخت بهتری به خداوند دارند چون اوصاف بیشتری را از خداوند سلب می‌کنند. البته در حوزه اوصاف فعلی، آوردن اوصاف ایجابی منعی برای خداوند

۵. بردن اسم اعظم خداوند جایز نیست. اینکه چگونه این چهار حرف را تلفظ کنیم و چه حرکتی به آن بدهیم یا کدام حرف را مشدد کنیم، همه و همه از مواردی است که سبب می‌شود نتوانیم این نام را تلفظ کنیم. گرچه برخی از حکما در هفته یک بار این نام را برای فرزندان و شاگردان خود تلفظ می‌کردند. این فقط به سبب کیفیت لفظ است، اما معنای آن جزء اسرار الهی است.

البته جز این اسم چهار حرفی، اسمی نیز وجود دارد که مشتمل بر ۱۲ حرف است که در قداست کمتر از آن اسم چهار حرفی است.

البته اسم‌های دیگری با تعداد حرفی دیگر نیز وجود دارد که درباره کیفیت حجیت آنان بحث است و فهم معنای این اسماء از غوامض تورات است.^(۹)

۶. برخی دیگر از اسامی خداوند عبارت‌اند از: آهیه (هستم)، یه (ازلی)، شُدی (قدیر). تمام اسامی خداوند مشتق‌اند جز اسم چهار حرفی خداوند که اسم اعظم نیز هست.^(۱۰)

۲. صفات خداوند

۱. آوردن هرگونه صفت برای خداوند جایز نیست. شاید این اوصاف برای ما کمال محسوب شود اما برای خدا نقص است. البته برخی می‌پندارند اگر خداوند این صفات را نداشته باشد، نقصی برای اوست. آنان صفاتی مانند اکل و شرب را از خدا نفی می‌کنند، اما صفاتی مانند حیات و حرکت را به خدا نسبت می‌دهند؛ ولی در حقیقت فرقی بین این اوصاف وجود ندارد؛ زیرا همه این اوصاف، بشری و همه از اعراض لازم حیوانات‌اند. وقتی شما جسمانیت را از خداوند نفی کردید، باید تمام لوازم آن را نیز نفی نمایید. باید برای مردم نیز تبیین شود که با نفی جسمانیت در خداوند، صفات مبتنی بر آن مانند نزول، صعود، توقف، جلوس، سکون، و حرکت نیز از خداوند نفی می‌شود.^(۱۱)

۲. دیدن خدا که در تورات آمده،^(۱۲) یا دیدن خدا در

می‌توانید با صفات من، مرا بشناسید. از این رو، حضرت موسی نیز به خداوند عرض می‌کند: «الآن اگر فی الحقیقه منظور نظر تو شده‌ام طریق خود را به من بیاموز تا تو را بشناسم و در حضور تو فیض یابم»^(۴) و راه شناخت خداوند توجه به افعال خداوند است. با صفات فعل می‌توان خدا را شناخت.^(۵)

۳. ذات باری همان وجود اوست و وجود او همان ذات و حقیقت اوست. نه اینکه وجود خداوند عارض بر ذات او باشد. عینیت ذات با وجود در خداوند امری ضروری است. خداوند موجود است لا بوجود، حی است لا بحیاء، قادر است لا بقدره و عالم است لا بعلم؛ زیرا تمام این معانی به معنای واحد برمی‌گردد و هیچ تکتیری در آن نیست.^(۶)

۴. اسمایی که از خداوند در کتب آسمانی آمده، همگی از افعال خداوند مشتق شده‌اند، مگر یک اسم و آن هم «ی - ه - و - ه» یعنی همان اسم اعظم خداوند است. این اسم مختص خداوند است و هیچ شریکی در آن ندارد؛ سایر اسامی خداوند چون برگرفته از افعال اوست،

با ما مشترک است. مثلاً «ادونی» مشتق از سیاده است، البته با «ادونای» که به معنای رب من است، فرق دارد. ادونای را برای خداوند می‌آورند. اسامی دیگر مانند دیان، صادق، رؤف، و رحیم بین ما و خداوند مشترک است. بسیاری از اسامی نیز بیانگر بر صفات خداوند است نه بیانگر ذات او. از این رو، برخی تکثر صفات را توهم و گمان کرده‌اند اوصافی ایجابی زاید بر ذات وجود دارد.

چون اسمای مشتق از افعال زیادند و چون برخی افراد، اوصافی را به خداوند نسبت دادند، انبیا درصدد بودند این را حل کنند و فرمودند: خداوند یکی است و اسمش نیز یکی است. در آن روز یهوه واحد خواهد بود و اسم او واحد؛^(۷) یعنی همان‌طور که خداوند واحد است، نام وی نیز که بر ذات او دلالت کند، یکی است و نام و صفت دیگر برای ذات او نیارید.^(۸)

قابل فرض نیست و حکم تمام صفت‌ها یکی است و تفکیک میان درک اشیا بدون تماس با آن و درک اشیا با تماس با آن، درست نیست. نسبت هر دو به خدا نقص است منتهی یکی نقص آشکار و یکی نقص پنهان.^(۲۱)

۹. هیچ‌گونه صفت ذاتی برای خداوند وجود ندارد. هیچ حالی از احوال نیز برای خداوند وجود ندارد. همان‌گونه که ممتنع است خداوند جسم داشته باشد، ممتنع است که خداوند صفت ذاتی داشته باشد.^(۲۲)

۱۰. کسی که معتقد باشد خداوند واحدی است که صفات متعدد دارد؛ در واقع فقط با لفظ گفته است که خداوند واحد است، ولی در واقع به کثرت در خداوند معتقد شده است. این کلام شبیه حرف مسیحیان است که خداوند یکی است اما سه تاست و هر سه یکی هستند.

همچنین کسی که معتقد باشد خداوند واحد است، اما صفات متعدد دارد و خداوند و صفاتش یکی است، البته با رفع خصوصیات جسمانی از خداوند و اعتقاد به بساطت محض، شبیه کلام قبلی است و باطل. نقد ما این است که شما چگونه این حرف را می‌زنید، نه اینکه چگونه به چنین حرفی معتقدید؟ زیرا باید اول تصور کنید و سپس معتقد شوید.^(۲۳)

۱۱. از بدیهیات است که صفت غیر از موصوف و حالتی برای یک ذات و عرض است. اگر صفت همان ذات موصوف باشد، صفت فقط تکرار در قول می‌شود و هیچ فایده دیگری ندارد یا فقط شرح‌الاسم می‌شود. حال اگر صفت عین ذات باشد فقط شرح‌الاسم میشود که این در مورد خداوند منعی ندارد، اما فایده‌ای هم ندارد. و اگر بگویید صفت غیر از موصوف است و معنایی زاید بر موصوف دارد، اینجا صفت عرض به حساب می‌آید و باید موجب معنایی زاید برای خداوند شود که لاحق خدا می‌شود. حال اگر این صفات کثیر شوند، دیگر وحدانیت معنایی ندارد. و این با بساطت محض که ما معتقدیم نمی‌سازد.^(۲۴)

رؤیا توسط ابراهیم^(۱۳) و مانند آن، همه نوعی استعاره است.^(۱۴)

۳. مراد از دیدن در تورات، همان ادراک عقلی است نه رؤیت با چشم سر؛ زیرا خدا را نمی‌توان با چشم دید.^(۱۵)

۴. جلوس در کتاب مقدس به معنای تسلط و احاطه است. اینکه خداوند بر کره زمین جلوس کرده^(۱۶) و مانند این اوصاف، یعنی خداوند بر زمین احاطه و تسلط دارد.^(۱۷)

۵. قیام در کتاب مقدس به معنای ثبوت است. «امر خدا قائم شد»،^(۱۸) یعنی امر، وعد و وعید خدا تثبیت شد.^(۱۹)

۶. وقوف نیز در کتاب مقدس به معنای قیام است و مراد تثبیت حکم است.^(۲۰)

۷. در سایر موارد نیز باید صفاتی را که به خدا نسبت داده می‌شود (مانند: رفتن، خروج، سیر، غضب، سکون و...) تاویل برد.

۸. او معتقد است اینکه جمهور برخی صفات مانند

سمع، و بصر، را به خدا نسبت می‌دهند و برخی صفات مانند لمس، و ذوق را نسبت نمی‌دهند به این دلیل است که معتقدند آن‌گونه که اجسام با اجسام مواجه می‌شوند،

خداوند با اجسام مواجه نمی‌شود؛ زیرا او صاحب و خالق آنان است. از این رو، جمهور در مثل رؤیت و سمع می‌گویند: اینکه خدا می‌بیند یا می‌شنود، به این معناست

که خداوند مبصرات و مسموعات را درک می‌کند، اما در مورد لمس و ذوق نمی‌توان گفت خداوند ملموسات و مذوقات را درک می‌کند؛ زیرا در این دو حس (لمس و ذوق)

محسوسات بدون تماس با شیء قابل درک نیستند، برخلاف بصر، سمع و شم که می‌توان بدون تماس با شیء آن را درک کرد. همچنین در مورد حرکات باطنی و

ظاهری نیز معتقدند برخی قابل استعاره است و برخی قابل استعاره نیست. لذا جمهور هرچه را نسبت به خداوند قابل توجیه است، به خدا نسبت می‌دهند و

هرچه را سبب نقص است، خدا را به آن وصف نمی‌کنند؛ اما در حقیقت هیچ صفت ذاتی حقیقی زاید بر ذات خدا،

البته باید توجه داشت که صدور افعال متعدد درباره خدا دلیل بر تحقق معانی مختلف در ذات خدا نمی‌شود، بلکه تمام افعال خداوند در واقع همان ذات خداست و نه چیزی زاید بر ذات.

خلاصه آنکه خدا واحد است از جمیع جهات و هیچ‌گونه کثرتی در او نیست و هیچ معنایی زاید بر ذات او متصور نیست و صفات متعددی که در کتاب‌ها به خداوند نسبت داده‌اند، از جهت کثرت در افعال است نه از جهت کثرت در ذات. نیز برخی از صفات که ما می‌پنداریم دلیل بر کمال خداست، تصویری است که ذهن ما آن را درست کرده است. (۲۵)

۱۳. توصیف انبیا و کتاب‌های آسمانی از خداوند نیز به این صورت است که آنان جسم را از خدا نفی کردند، ولی صفات جسمانی را از خدا نفی نکردند و تمام این موارد را نیز صفت کمال به حساب آورده‌اند. منتهی اکثر این صفات، صفات فعل‌اند و ربطی به ذات حق ندارند. نباید این موارد را تعدد در ذات به حساب آورد. چهار صفت حی، قادر، عالم و مرید را به خدا نسبت می‌دهند. البته باید دقت داشت که تمام این معانی مترادف یکدیگرند. مثلاً علم یعنی حیات؛ زیرا هر کس که ذات خود را درک کند او حی است. اساساً تمام صفات خداوند به اعتبار نسبت آن به مردم معنا پیدا می‌کند. یعنی خداوند قادر است تا بیافریند آنچه را آفریده یا نسبت به آنچه ایجاد کرده است اراده دارد، یا عالم است به آنچه ایجاد کرده است. یعنی این صفات به اعتبار ذات نیست، بلکه به اعتبار مخلوقات است و تمام این صفات، صفت فعلند نه صفت ذات. (۲۶)

۱۴. هرچه موجب جسمانیت می‌شود باید از خداوند نفی شود. همچنین تمام انفعالات باید از خداوند سلب شود؛ زیرا انفعالات موجب تغییر است و فاعل انفعالات باید غیرمنفعل باشد و اگر خداوند منفعل باشد پس

۱۲. هر موصوفی باید صفت داشته باشد و این صفت یکی از پنج قسم زیر است:

(۱) شیء را به حد خودش توصیف کنیم؛ مانند اینکه در توصیف انسان بگوییم حیوان ناطق. این صفت بر ماهیت و حقیقت شیء دلالت می‌کند. این همان تعریف شرح‌الاسمی است. این نوع صفت را کسی برای خداوند نیاورده است؛ زیرا خداوند حد ندارد تا با آن توصیف شود. (۲) شیء را به جزئی از اجزایش توصیف کنیم؛ مانند اینکه انسان را به حیوانیت یا ناطقیت توصیف کنیم. این نوع صفات نیز در خداوند راه ندارد؛ زیرا لازمه داشتن جزء، داشتن ماهیت است، و خداوند ماهیت ندارد. به علاوه این نوع توصیف به ترکیب می‌انجامد.

(۳) شیء را به امری که خارج از حقیقت و ذات اوست توصیف کنیم. البته این امر دخلی در تکمیل ذات ندارد؛ از این رو، باید عرض او باشد. پس این صفت هم در خداوند راه ندارد؛ زیرا در این توصیف، شیء محل اعراض و کیفیات واقع می‌شود، اما در خداوند چنین امری ممتنع است.

(۴) شیء را با نسبتی که با غیر دارد، توصیف کنیم؛ مانند اینکه شیء را با زمان یا مکان یا شخصی خاص توصیف کنیم. مثلاً احمد پدر علی است، شریک زید است، ساکن فلان جاست و... این اوصاف ربطی به ذات و ذاتیات ندارد. شاید در بدو امر به نظر آید می‌توان چنین توصیفات را به خداوند نسبت داد، اما اگر دقت شود نسبت دادن چنین اوصافی نیز به خدا ممکن نیست؛ زیرا زمان و مکان عرض هستند و لازمه آنها حرکت است و حرکت از لوازم جسم است و خداوند جسم نیست. پس بین خدا و زمان و مکان هیچ نسبتی نیست. به علاوه بین خدا و مخلوقات نسبت اضافی در میان نیست تا این امور متضایف را به خداوند نسبت دهیم.

(۵) شیء را با به فعلش توصیف کنیم؛ مانند «زید نجار این در است.» این اوصاف را می‌توان به خدا نسبت داد.

هیچ شباهتی نیست و این صفات در خدا و انسان فقط در «اسم» مشترک‌اند نه در معنا. از این رو، معنایی زاید بر ذات، شبیه این صفات که زاید بر ذات ما هستند؛ در مورد خداوند جایز نیست. این معنا را فقط عارفین می‌فهمند.^(۲۹)

۱۶. خداوند را فقط باید با صفات سلبی وصف کرد و توصیف خداوند به صفات ایجابی نوعی شرک و نقص است؛ زیرا صفتی که برای موصوف می‌آوریم در بسیاری از موارد بین موصوف و غیرموصوف مشترک است. در مورد خداوند نیز باید گفت: در واجب‌الوجود ترکیب راه ندارد و ما نیز فقط انیت او را درک می‌کنیم و چون خداوند ماهیت ندارد، محال است که بتوان برایش صفت ایجابی آورد؛ زیرا خداوند، انیت و وجودی خارج از ماهیت ندارد و صفت، یا برای ماهیت است یا برای انیت، و خداوند نه مرکب است تا صفت به یکی از اجزای خداوند اشاره داشته باشد و نه اعراض دارد تا صفت دال بر عرضی باشد؛ از این رو، هیچ صفت ایجابی برای خداوند فرض ندارد. البته آوردن صفات نفی برای خداوند به این جهت صحیح است که ذهن انسان بتواند آن معنا را درک کند. در واقع صفات ایجابی که برای خداوند می‌آوریم نیز باید به صفات سلبی برگردد. اگر می‌گوییم خداوند عالم، قادر و مرید است، به این معناست که خداوند جاهل، عاجز و ذاهل نیست.^(۳۰)

۱۷. هر صفتی که در ذات باری تعالی فرض شود، یا صفت فعل است یا اینکه به معنای سلب عدم آن صفت است. هر صفتی که برای خداوند می‌آوریم، باید توجه داشته باشیم به این معناست که سلب می‌کنیم از او چیزی را که شأن او نیست که این را داشته باشد؛ مانند اینکه به دیوار بگوییم لایبصیر. چون خداوند شبیه هیچ‌یک از موجودات نیست، نمی‌توان صفات موجودات را برای او به کار برد.^(۳۱)

غیرخدا باید فاعل انفعالات باشد (و خدا دیگر خدا نیست). تمام عدم‌ها باید از خداوند نفی شود؛ زیرا خداوند کمال مطلق است و تمام کمالاتش وجود بالفعل دارند نه بالقوه.

همچنین باید تمام اشکال شباهت به موجودات را از خداوند نفی کرد. از این رو، انبیا نیز تشبیه را نفی نموده‌اند مانند: «پس خدا را به که تشبیه می‌کنید و کدام شبیه را با او برابر می‌دانید؟»^(۲۷)

نفی این موارد به این دلیل است که این موارد (جسمانیت، انفعال، عدم، تشبیه و...) از خصوصیات امر طبیعی‌اند.^(۲۸)

۱۵. صفات ذاتی (وجود، حیات، قدرت، علم و اراده) به خداوند نسبت داده می‌شود؛ اما باید توجه داشت که معانی این صفات درباره خداوند با آنچه به ما انسان‌ها نسبت داده می‌شود متفاوت است. بین این صفات در خداوند و ما اختلاف وجود دارد و این اختلاف به اعظم، اکمل، اثبت، اعم و ادوم بودن است. یعنی وجود خداوند اثبت از وجود ما و حیاتش ادوم از حیات ما و قدرتش اعظم از قدرت ما و علمش اکمل از علم ما و اراده‌اش اعم از اراده ما است. البته چون باب افعال، بین اشیا به کار می‌رود و تواطی بردار است، برخی شبهه تشبیه دارند و ذات خداوند را شبیه سایر ذوات می‌دانند و برایش صفات ذاتی می‌آورند.

اما از منظر ما این شباهت به اشتراک محض است. بله علم، قدرت و حیات را به هر ذی‌علم، ذی‌قوه و ذی‌اراده‌ای به اشتراک محض حمل می‌کنند، اما در واقع بین آنان هیچ شباهتی نیست؛ حتی نگوید بین آنان این صفات به تشکیک وجود دارد؛ زیرا تشکیک نیز در اشیاست.

همچنین نگوید این صفات اعراض وجودی خداوند هستند؛ امری که متکلمان می‌گویند. اساساً بین معانی این صفات در خداوند و بین معانی این صفات در انسان‌ها

خداوند نفی شود. به ویژه اینکه امت یهود اجماع دارند که تورات مخلوق است. یعنی کلام خداوند گرچه منسوب به خداوند است، باید مخلوق باشد؛ زیرا این اقوالی است که حضرت موسی آنها را شنید. وصف خداوند به کلام، شبیه وصف او به افعال است.

از منظر تورات کلام و قول، لفظی مشترک اند که هم بر نطق زبانی دلالت دارند، مانند اینکه «موسی تکلم کرد»^(۳۵) یا «فرعون گفت»^(۳۶) و هم بر معنایی عقلی، بدون هیچ نطقی دلالت دارد، مانند «تو در قلبت گفتی» یا «در قلبت تکلم کردی»^(۳۷) و... که هر دو مورد در تورات با تعبیر «یدبر» و «یامر» آمده است. در تورات نسبت کلام و نطق به خداوند از قبیل نوع دوم است، یعنی معنایی عقلی بدون هیچ نطقی، که کنایه از مشیت و اراده خداوند است.^(۳۸)

۲۲. نسبت کتابت به خداوند نیز نسبتی کنایی است. «مکتوب به دست خدا» یعنی کلمه خدا، و «کلمه خدا» یعنی «مکتوب به اراده خدا». دست و انگشت چون مخلوق خدا و ابزار خدا برای نوشتن اند، معنای نوشتن روی انگشت و دست رفته است.^(۳۹)

۲۳. روز سبت و نسبت استراحت به خداوند که در تورات وجود دارد،^(۴۰) معنایی استعاره‌ای است، یعنی در واقع نسبت انقضای عمل به خداوند است.^(۴۱)

۲۴. متکلمان برای نفی تجسیم از خداوند استدلال آورده‌اند. اما مانند استدلال آنان بر توحید، این استدلالات ضعیف است.^(۴۲)

۳. توحید

۱. خداوند واحد است؛ وحدانیتی حقیقی که در آن هیچ‌گونه ترکیبی راه ندارد و هیچ‌گونه تقسیم در آن فرض ندارد.^(۴۳)

۲. واجب الوجود، بسیط‌الحقیقه است و هیچ‌گونه ترکیبی در آن راه ندارد. همان‌طور که کثرت بر خداوند

۱۸. اگر سؤال شود چنان‌که راهی برای شناخت ذات باری تعالی از راه صفات نباشد، تفاوت فهم درباره خداوند نیز نباید وجود داشته باشد و هر آنچه را موسی و سلیمان درک کرده‌اند هر انسانی باید بتواند درک کند و این خلاف فرض است؟ در پاسخ می‌گوییم همان‌طور که در موجودات هرچه اوصاف بیشتر شود، فهم ما درباره آن موجود بیشتر می‌شود، در مورد خداوند نیز هرچه سلب بیشتر شود، درک و قرب ما به خداوند افزایش می‌یابد. شاید کسی پس از سال‌ها تحقیق متوجه شود نسبت دادن فلان صفت - مثلاً جسمانیت - به خداوند محال است و برای آن استدلال هم بیاورد؛ نباید او را با کسی که بدون هیچ تحقیقی آن صفت را از خداوند سلب می‌کند یکسان دانست. هرچه انسان سوالب بیشتری را در مورد خداوند درک کند، به خداوند نزدیک‌تر می‌شود. از این‌رو، سزاوارتر این است که برای شناخت باری به سراغ اوصاف سلبی برویم.^(۴۴)

۱۹. توصیف خداوند به اوصاف ایجابی خطرهای بزرگی دارد؛ زیرا هرکس آنچه را به نظر او کمال است به خداوند نسبت می‌دهد و این درست نیست؛ لذا باید تمام اوصاف ایجابی را به معنای سلبی حمل کنیم.^(۴۵)

۲۰. اگر کسی که تاکنون فیل ندیده است و فقط می‌داند نام حیوانی است، از شکل و حقیقتش سؤال کند و شخصی به او بگوید فیل حیوانی است که یک پا و سه بال دارد و در اعماق دریا زندگی می‌کند و صورتی مانند انسان دارد و مانند انسان تکلم می‌کند و... آن شخص فکر می‌کند این حقیقت فیل است. گرچه او مقصر نیست؛ این اوصاف ایجابی که به نظر قائل درست بود، کاذب است. در مورد خداوند نیز گاه بیان اوصاف ایجابی انسان را از خداوند دورتر می‌کند.^(۴۶)

۲۱. پس از اثبات اینکه خداوند موجود است لاجوبود، و واحد است لاجوبوده، باید صفت کلام نیز از

یک معنا هم از یکدیگر متمایز باشند تا دوگانگی معنا دهد. در این صورت فرض صفات کثیر در خداوند وجود دارد و باید گفت معنای علم غیر از معنای قدرت و معنای آن دو غیر از معنای اراده است، و این با فرض وحدانیت صرف خدا و الهیات سلبی ما سازگار نیست.

۳) قدما معتقدند خداوند مرید به اراده است و این اراده معنایی زاید بر ذات نیست، بلکه اراده‌ای است لافی محل؛ این اراده دوبردار نیست.

۴) وجود هر فعلی دلیل بر وجود یک فاعل است و دلیل بر چند فاعل نیست. عالم باید یک فاعل داشته باشد تا چنین عالمی باشد.

۵) دلیل افتقار؛ موجودات در خلق و بقا محتاج غیري هستند که خود نیازمند غیر نباشد.

او در پایان می‌گوید: گرچه متکلمان برای این بحث به تفصیل استدلال آورده‌اند، اما باید گفت به چنین استدلال‌هایی نیازی نیست؛ زیرا در شرع، خداوند واحد معرفی شده است و فطرت انسان‌ها نیز این وحدت را درک می‌کنند. استدلال به فطرت که مستقیماً ما را به نتایج صحیح در این باب می‌رساند، بهترین دلیل در این باب است. (۴۷)

۴. رابطه خداوند با مخلوقات

۱. قرب از مفاهیمی است که در ارتباط خداوند با مخلوقات به کار می‌رود؛ زیرا خداوند جسم یا مکان نیست تا به او رسید، از این رو، بحث قرب و نزدیکی مطرح می‌شود. گاه قرب به معنای دریافت علم و ادراک است. (۴۸)

۲. ملائکه دارای جسم نیستند، بلکه از عقول مفارق از ماده و همگی مخلوق خدا هستند. البته آنان این توانمندی را دارند که به صورت مرد، زن، روح یا ملک ظاهر شوند. (۴۹)

۳. جدا شدن انسان از ماده، و عاری شدن از جسمانیات کاری بس دشوار است و به ریاضت‌های

عارض نمی‌شود، وحدت نیز بر خداوند عارض نمی‌شود؛ زیرا وحدت معنایی زاید بر ذات نیست و خداوند واحد است لایوحده، و گفتن «واحد» از باب تسامح است و برای فهم بشر به لسان بشر به خداوند واحد گفته می‌شود؛ زیرا واحد و کثیر از کمیات‌اند که در خداوند راه ندارند. (۴۴)

۳. اینکه فلاسفه در مورد خداوند می‌گویند: «عقل و عاقل و معقول هر سه معنا در خداوند واحد است»، قانونی است که از شریعت ما استفاده می‌شود؛ زیرا خداوند فقط واحد است و هیچ امری به او اضافه نمی‌شود؛ لذا می‌گویند: خداوند حی است و نمی‌گویند: حیات خداوند؛ زیرا حیات چیزی زاید بر ذات نیست. شبیه همان حرفی که در صفات گفته می‌شود. این اتحاد عقل و عاقل و معقول گرچه در مورد انسان معنا ندارد، اما در مورد خدا واقعیت دارد. (۴۵)

۴. فلاسفه خدا را علت اولی و سبب اول می‌دانند؛ البته متکلمان از این لفظ فرار می‌کنند و می‌گویند خداوند فاعل است؛ زیرا معتقدند اگر بگویند خداوند علت اولی است، چون همیشه همراه علت معلول هم وجود دارد، باید عالم هم با خدا موجود بوده و قدیم باشد.

فرقی بین این دو اصطلاح نیست و علت اولی بودن خداوند با فاعل اول بودن خداوند یک چیز را می‌فهماند و آن توحید خداست. (۴۶)

۵. موسی بن میمون پنج دلیل از متکلمان برای اثبات توحید نقل می‌کند:

۱) دلیل تمناع: اگر برای عالم دو خدا وجود داشته باشد، جوهر خدایی، از دو حال خارج نیست: یا عاری از هر دوست و این محال است، یا هر دو ضد در یک زمان و در موضوع واحد در او جمع‌اند و این هم محال است.

۲) اگر دو خدا موجود باشد، باید هر دو در یک معنا با هم مشترک باشند تا هر دو خدا باشند و همچنین باید در

علم کامل دارد. (۵۶)

۱. معجزه بیانگر ارتباط خالق با مخلوق است. آنچه در طور سینارخ داد امری دایم نیست، و در آینده دیگر به وقوع نخواهد پیوست؛ زیرا همه انبیا از طریق ملک، وحی دریافت داشته‌اند؛ ولی موسی مستقیم با خداوند سخن گفت. همچنین سایر معجزاتی که حضرت موسی از طرف خداوند آورد، برتر از سایر معجزاتی است که سایر انبیا آورده‌اند و این دلیل بر برتری موسی است. (۵۷)

۲. خدا از منظر سیداحمد علوی

الف. سیداحمد علوی در یک نگاه (۵۸)

سیداحمد، فرزند زین‌العابدین علوی عاملی از نوادگان نورالدین علی بن عبدالعالی کرکی معروف به محقق کرکی، پسرخاله، داماد و شاگرد میرداماد و همچنین شاگرد شیخ بها بود. او حکیم، متکلم و محدث مشهور قرن ۱۱/۱۷م و از شخصیت‌های بزرگ مکتب فلسفی اصفهان و مفسر الهیات شقای بوعلی بود. پدرش در اوایل دوره صفویه از جبل عامل به ایران مهاجرت کرد و در اصفهان سکونت گزید. سیداحمد در اصفهان بزرگ شد. فلسفه، فقه، حدیث، تفسیر و معارف اسلامی را از میرداماد و شیخ بها آموخت و حتی اجازه نقل روایت کتب اربعه و کتب علمی آن زمان را از آنان گرفت. سیداحمد زبان عبری را به خوبی می‌دانست و با تورات و اناجیل اربعه کاملاً آشنا بود. دوره او مصادف با فعالیت‌های ضداسلامی مبشران مسیحی در ایران بود؛ از این رو، با توجه به تسلطی که بر فلسفه، کلام اسلامی و کتب عهدین داشت، به دفاع از اسلام پرداخت. به گفته هانری کربن، تصویری که این حکیم شیعی از مسیحیت آغازین دارد، بسیار امروزی است، به ویژه اینکه این تصور ناظر بر الهیاتی مبتنی بر «پارا کلیدوس» (فارقلیط) است. (۵۹)

سیداحمد در اصفهان درگذشت، ولی تاریخ دقیق آن

بسیار نیاز دارد. کسانی که به این مقام می‌رسند همان انسان‌های کامل‌اند که جمهور گمان می‌کنند ذات و حقیقت آنان شبیه حقیقت خدا شده است. (۵۰)

۴. از منظر ابن میمون استدلال‌های ارسطو و مشائین بر قدم عالم ضعیف و مناقشه‌پذیر و دلیل متکلمان بر حدوث عالم قابل دفاع است. او می‌گوید: از نظر من چون در شرع ما نیز عالم حادث فرض شده است و این امر از نظر فلسفی هم ممتنع نیست، من طرفدار حدوث عالم هستم. (۵۱)

۵. از نظر ابن میمون جهان از عدم خلق شده است و نظریه خلق از عدم بر نظریه قدم عالم ترجیح دارد. (۵۲)

۶. شاید بتوان دلیل‌هایی را که بر حدوث عالم در کتاب مقدس وجود دارد با ادله فلسفی توجیه کرد (مانند بحث تجسیم در خداوند)؛ اما به دو دلیل ما این کار را نمی‌کنیم: (۱) جسمانی نبودن خداوند امری مسلم و ثابت است هم از نظر فلسفی و هم از نظر دینی؛ لذا هرچه را شبیه تجسیم دارد، توجیه می‌کنیم.

۲) بنابر آنچه در شرع وارد شده است هیچ اختلافی نیست که خداوند جسم نیست. اما در بحث قدم عالم که امثال ارسطو طرح کرده‌اند، بحث بسیار است. انبیا نیز طرفدار نظریه حدوث عالم‌اند. به علاوه بحث معجزه نیز با حدوث عالم سازگار است. (۵۳)

۷. فساد عالم در آخرالزمان در هیچ جای کتاب مقدس نیامده است و قاعده شرعی نیست، اما دلیل عقلی بر آن هست. اما داستان خلقت و ابتدای عالم در کتاب مقدس مطرح شده و اساساً سفر پیدایش به این داستان اشاره دارد. داستان خلقت در سفر پیدایش و اهمیت روز سبت دلیل بر حدوث عالم است. (۵۴)

۸. از منظر ابن میمون تنظیم افعال انسان و حرکات افلاک به اراده الهی و خود دلیلی بر حدوث عالم است. (۵۵)

۹. علم خداوند محیط به همه اشیا و متفاوت و متمایز با علم انسانی است و خداوند به تمام مخلوقات

۱. در احتیاج آدمیان به دین خدا، مشتمل بر پنج فصل؛
۲. در چیزهایی که دین عیسویان از خدا می‌آموزند، مشتمل بر نه فصل؛
۳. در خدائیت عیسی، مشتمل بر نه فصل؛
۴. در احکام دین انجیل، مشتمل بر هشت فصل؛
۵. تأییداتی که در دین حق عیسویان یافت می‌شود برای بندگان خدا، مشتمل بر هشت فصل.

سپس شخصی به نام شیرو نیمو سوایر این کتاب برحجم را خلاصه کرد و نام آن را **منتخب آینه حق‌نما** نهاد. او در چهار محور به بحث پرداخت: ۱. معرفت ذات خدا؛ ۲. درباره عیسی خداوند ما؛ ۳. فرامین عهد جدید؛ ۴. امدادهای غیبی.

بنابر آنچه در مقدمه مصقل صفا آمده است دو تن از مبلغان مسیحی به نام‌های «جوان» (۶۲) و بریو (۶۳) کتاب **منتخب آینه حق‌نما** را که در دفاع از تثلیث مسیحی بود، نزد سیداحمد علوی عاملی می‌برند و او می‌گوید: چون در سال قبل در مکاشفه‌ای، امام زمان (عج) رسالتی را به ایشان واگذار کرده بود، ملتزم شد پاسخی به این کتاب بدهد و کتاب **مصقل صفا در تجلیه آینه حق‌نما** در ردّ تثلیث نصاری را می‌نویسد. گرچه او به کتاب **آینه حق‌نما** پاسخ می‌دهد، اما محور مباحث او مباحث کلامی حول محور خداوند و حضرت عیسی و الوهیت اوست. عناوین کتاب بر اساس کتاب **منتخب آینه حق‌نما** است که سیداحمد به آن پاسخ گفته و عبارت است از: معرفت ذات حق تعالی؛ در حق عیسی خداوند ما؛ در احکام انجیل.

تحریر این کتاب در محرم ۱۰۳۲ ق/ دسامبر ۱۶۲۳م به پایان رسید. به علت عظمت آن، در همان سال برخی از مسیحیان درصدد پاسخ‌گویی برآمدند. افرادی مانند پ. بناو مالوالیو (۶۴) در ۱۰۳۸ ق/ ۱۶۲۸م و فیلیپ گودن گنولی در ۱۰۴۱ ق/ ۱۶۳۱م به آن پاسخ دادند که همان سال

معلوم نیست؛ برخی آن را در میان سال‌های (۱۰۵۴ تا ۱۰۶۰ ق/ ۱۶۴۴-۱۶۵۰م) می‌دانند. (۶۰) افرادی مثل آشتیانی و هانری کرین نیز از او بسیار تجلیل کرده‌اند. مدفن ایشان در تکیه «آقا رضی» در اصفهان می‌باشد که دارای صورت قبر مشخصی نیست.

ب. آثار سیداحمد علوی

بیشتر نوشته‌های احمد علوی در زمینه فلسفه و کلام، و به شیوه استادش میرداماد با تمایلی به عرفان است. برخی از کتاب‌های او عبارت‌اند از: **اظهارالحق و معیارالصدق، بیان‌الحق و تبیان‌الصدق، حظیره الانس من ارکان ریاض‌القدس، رساله فی نجاسة الخمر، روضة‌القدس، کحل‌الابصار، کشف‌الحقایق، صواعق‌الرحمان، اللوامع‌الربانیه فی رد‌الشبهات‌النصرانیه، لطائف غیبیه، و مصقل صفا در تجلیه آینه حق‌نما.**

ج. کتاب **مصقل صفا در تجلیه آینه حق‌نما** در یک نگاه این کتاب در واقع ردّ کتاب **منتخب آینه حق‌نما** است. **آینه حق‌نما** عنوان کتابی است که یکی از مبلغان مسیحی به نام پدر ژروم گزاوریه، (۶۱) در ردّ اسلام نوشته بود. او در ۱۵۹۵م به لاهور رفت، در دربار جهانگیر پادشاه هندوستان مقرب گردید و کتاب **آینه حق‌نما** را نوشت که مناظره‌ای بین حکیمی مسلمان و کشیشی مسیحی است که در آن، سرانجام حکیم مسلمان در مناظره مغلوب می‌شود و به کیش مسیحیت درمی‌آید. او این کتاب را به پادشاه تقدیم می‌کند.

در ۱۶۰۲م شخصی به نام عبدالستار بن قاسم لاهوری به فرمان پادشاه و تحت نظارت مؤلف، آن را به فارسی ترجمه کرد. این کتاب در کتابخانه آستان قدس رضوی به شماره ۱۱۶۲ ثبت شده است. در این کتاب پنج عنوان کلی مطرح شده است:

سیداحمد علوی به برخی از این موارد در ایران هم پاسخ داده است.

سیداحمد در این کتاب گرچه به ظاهر به نقد تثلیث مسیحی پرداخته است، لازم بود ابتدا تصویری صحیح از خداوند ارائه دهد تا بتواند بر اساس آن به نقد تثلیث - که در آن خداوند جسم یافته و مسیح انسان، به خدا تبدیل شده است - پاسخ دهد. نیز گاه در نقد تثلیث به استدلالی اشاره دارد که از دل آن می توان به معرفی خداوند از منظر ایشان پرداخت.

د. دیدگاه سیداحمد علوی در باب خداوند

سیداحمد علوی معتقد است خداوند واجب الوجود بالذات است؛ ذات بسیطی است که وجودش عین ذات اوست و به غیر محتاج نیست. خداوند قدّم بالذات و واجد اوصاف کمالی است. واجب در تحقق وجودش به غیر نیازمند نیست و وجوب و وجودش عین ماهیتش می باشد. واجب بسیط است و شائبه تکثر در او نیست. هرچه موجود کامل تر باشد اوصاف کمالی بیشتری دارد و چون واجب الوجود اشرف، برتر و کامل تر از تمام وجودهاست، پس صفات کمالی او نیز از تمام موجودات برتر خواهد بود و چون ذات او بسیط است، اوصاف او نیز بسیط خواهد بود. بنابراین، تمام کمالات به نحو حقیقی تنها در او موجود خواهد بود و تمام این اوصاف عین ذات اوست و تقدّم و تأخّری بین ذات و صفات او مفروض نخواهد بود. او خداوند را واحد می داند و توحید را اصلی از اصول ادیان ابراهیمی می شمرد و با نقد تثلیث مسیحی معتقد است در مسیحیت راستین نیز اساس توحید است و نه تثلیث.

او خدا را قدیم، واحد مطلق، بسیط، منزّه از ترکیب، دانا، قادر مطلق، و نامتناهی می داند. درباره رابطه خداوند با مخلوقات نیز معتقد است جهان حادث است. خداوند

در رم به چاپ رسید و علوی نیز به پاسخ آنان پاسخ داد. مؤلف در کتاب *لطائف غیبیه*، به این کتاب اشاره می کند. نسخه خطی کتاب *مصقل صفا* در کتابخانه مرکزی و کتابخانه آستان قدس رضوی وجود دارد. آخرین چاپ این کتاب در سال ۱۴۱۵ق/ ۱۳۷۳ش، به همت سیدجمال الدین میردامادی و به تحقیق حامد ناجی اصفهانی در قم به چاپ رسیده و ناشر ۲۰۰۰ جلد منتشر شده را به صورت هدایی بخش کرده که در آن هانری کربن، مقدمه ای درباره سیداحمد علوی آورده است.

هانری کربن آن را بهترین نقد بر عقاید مسیحیت می داند که علمی و به دور از تعصب و افراط است. از این رو، کربن خود می گوید: من این کتاب را در دانشگاه سوربن فرانسه تدریس کردم و بسیاری از نظریات احمد علوی را با انجیل برنابایی که جدیداً به همت لویجی چیریلو چاپ شده است، مقایسه کردم، دیدم شباهت بسیار دارد. (۶۵)

مؤسسه پایی مطالعات اسلامی عربی واتیکان، نیز در این باره چنین می گوید: بعد از نوشتن کتاب *آینه حق نما* (۶۶) توسط ژروم گزاویه - که یک کشیش و مبلغ یسوعی (جزوئیت) مسیحی بود که به پنج موضوع نیاز انسان به خدا، اصول مسیحیت، وحی و مسیح، مقایسه قانون و شریعت در اسلام و مسیحیت، و برتری مسیحیت بر اسلام و سایر ادیان پرداخت و آن را به اکبر شاه و پسرش جهانگیر در هند اهدا کرد - خلاصه آن در ایران به نام *اثبات التثلیث* منتشر شد. نخستین جوابیه به آن را در ایران، سیداحمد بن زین العابدین علوی به نام *مصقل صفا در تجلیه آینه حق نما* (۶۷) در سال ۱۶۲۳م نوشت. که به وجود تناقضات در کتاب مقدس، بشارت های آن به محمد ﷺ، و ردّ تثلیث و تجسد پرداخت. این کتاب به سرعت به رم رفت و آنان هم تصمیم به پاسخ گویی گرفتند و به زبان های لاتین و عربی به آن جواب دادند. (۶۸)

۷. قیوم واجب‌الوجود بالذات در اقصا مراتب تجرد است. (۷۵)

۸. واجب‌الوجود کمال او علم و قدرت و اراده است. (۷۶)

۹. چه، ظاهرست که واجب بالذات قابل عدم و فنا به هیچ وجهی از وجوه نیست و الا واجب بالذات نخواهد بود. (۷۷)

۲. صفات خدا

۱. خداوند تمام اوصاف را جامع است. دانا، قادر مطلق و بی‌تغیر است. و بالجمله هر خوبی که در تصور بشری گنجد، بلکه زیاده از آن باشد در ذات الهی نامتناهی است، بی‌آنکه هیچ نوع مرکب باشد. ذات او همه نیکی است و صفات‌های خدا که بی‌شمار است نامفهوم شود. هر صفت اسمی مختلف دارد و در خدا عین خداست، و بزرگی دیگر که در هیچ فرد یافت نمی‌شود. (۷۸)

۲. و چنانچه واجب‌الوجود بسیط فی ذاته است، همچنین جمیع صفاتش عین ذات است. (۷۹)

۳. چه ظاهر و لایحست که مراد از سمیع و بصیر بودن باری تعالی عالمیت اوست به مسموعات و مبصرات، نه به دستیاری قوای جسمانی و آلات جسدانی. (۸۰)

۴. ... ذاتی که در اقصای مراتب تجرد و ذات و مهیت او نفس وجود و انیت که کنایت از صمدیت است، و موصوف به ازلیت و ابدیت که عبارت از سرمدیت است و به جمیع صفات کمالیه از ثبوتیه و سلبی بود... (۸۱)

۵. چون باری تعالی در اعلائی درجات تجرد که تقدس او از ماهیت است، پس حضور او لذاته نفس علم است؛ فلامحاله ذات قدوسش علم و عالم و معلوم است؛ و نیست اختلاف میانه ایشان مگر به تسمیه و تقدیم و تأخیر عبارت، مثل آنکه مجردی است نزد او مجردی، یا آنکه مجردی است نزد مجردی. بنابر اول او را عالم گوئیم

را خالق جهان می‌داند که انسان را به عنوان اشرف مخلوقات آفریده است که سزاوار سجده ملائک شده است و حضرت مسیح را نیز یکی از مخلوقات می‌داند نه خدای مجسم. به باور علوی اساساً فرض داشتن فرزند برای خداوند با واجب‌الوجود و بسیط بودن خداوند سازگار نیست. او معجزه را امری فرانسانی می‌داند که نشانه ارتباط خداوند با انبیا و مخلوقات است و متناسب با فرهنگ و آداب و رسوم هر قوم تغییر می‌یابد و نمونه کامل آن در قرآن مشاهده می‌شود.

ما در این مقاله بر اساس صراحت‌های بیانی ایشان در کتاب **مصقل صفا** و بر اساس اشاراتی که گاه در نقد تلیث داشته است، به بیان نظر ایشان در باب ذات الهی، اوصاف الهی، توحید و رابطه خدا با مخلوقات می‌پردازیم. او گاه سه بخش‌هایی از کلام مسیحیان اشاره می‌کند و در استدلال خود آن را به کار می‌برد که این نشانه اعتقاد سیداحمد به این کلام است. این کتاب با توجه به اهمیت آن نزد سیداحمد می‌تواند مبین تمام دیدگاه‌های او در باب خداوند باشد. ما عین عبارات او را نقل می‌کنیم.

۱. ذات خدا

۱. ذات خدا، قدیم است، و واحد مطلق و بسیط، که منزّه از ترکیب است و تمام اوصاف را جامع است، دانا و قادر مطلق و بی‌تغیر است. (۶۹)

۲. خداوند قیوم بالذات است و در اقصا مراتب تجرد و قصوی درجات تنزه است. (۷۰)

۳. خدا جسم نیست و هم جسم ندارد. (۷۱)

۴. در خدا هیچ عرض موجود نیست. (۷۲)

۵. واجب تعالی فی ذاته بسیط صرف است و مرکب از اجزا به هیچ وجهی از وجوه نیست. (۷۳)

۶. پس ظاهر گردید که وجود او نفس ذات اقدس و انیت او عین هویت مقدس اوست. (۷۴)

۳. توحید

۱. خدا احد است در ذات. (۸۸)
 ۲. واجب الوجود، کل او علم و قدرت و اراده است، و از این آن نخواهند که آن ذات، علم است به اعتباری و همان ذات، قدرت است به اعتبار دیگر، و نه اینکه چیزی از علم و چیزی از قدرت است تا لازم آید ترکیب در ذات او، و نه اینکه چیزی در علم و چیزی در قدرت، تا لازم آید تکرار در صفات حقیقی او؛ و بالجمله نیست که به وسیله این اسامی و عبارات در ذات و یا در صفات او کثرت اعتبارات حاصل آید. (۸۹)
 ۳. اگر خود را یا بعضی از خود را جوهر گرداند، لازم آید که عدم و فنا پذیرد، و بنابراین احتمال فی نفسه متجزی به اجزای مقداری بوده باشد، و این نیز منافات با بساطت صرف و احدیت علی الاطلاق او دارد. (۹۰)
 ۴. مرتبت احدیت و رتبت قدوسیت او بر نحوی است که هر چند کثرات به تطورات گوناگون برآید، وحدت حقیقی او را محو ضت اطلاق به کمال استغنا بر نیاید؛ بلکه چندانکه افواج کثرات و امواج تطورات مترابیه متراکم و متلاطم گردد، ظهور قهرمان استغناء او بیشتر شود. (۹۱)
- و بنابر دوم معلوم؛ چنانچه او را از جهت آنکه مبدأ انکشاف است، علم خوانیم و از این جهت که منکشف است برو اشیا، عالمش گوئیم و به اعتبار ترتب آثار برو، موجودش خوانیم و به اعتبار مبدأ بودن او ترتب آثار را، وجودش گوئیم و به این اعتبار که ممتنع است فرض شرکت درو، متعین برو اطلاق نماییم و به آن اعتبار که ذات او منشأ این امتناع است تعینش خوانیم و برین قیاس امر اداره [اراده] و قدرت او. (۸۲)
۶. حق آن است که جمیع صفات قیوم واجب بالذات عین ذات اوست، و مغایرت با ذات به هیچ وجه ندارد نه بالذات و نه بالاعتبار؛ بلکه مغایرت به مجرد تسمیه و تقدیم و تأخیر است. (۸۳)
 ۷. پس متعین شد که ملایم ذات او ذات اوست؛ پس ادراک او ذات خود را عبارت از بهجت افخم و بهاء اعظم و مجد نامتناهی است و چون ادراک ذات واجب، عین ذات اوست؛ پس لذت و بهجت عقلی، نفس مقدس و ذات اقدس اوست و به هیچ وجهی از وجوه زاید بر ذات او نیست و تعلقش به غیر روا نیست. (۸۴)
 ۸. بالجمله تمام صفات کمالیه جمالی و جلالی عین ذات باری تعالی است، چه معلوم است که وجوب وجود بالذات مطابق جمیع صفات است. (۸۵)
 ۹. چون واجب بالذات در نهایت مراتب تجرد است که از صفات کمالیه جلالیت اوست و از آن تعبیر به احدیت و صمدیت که تقدس از اجزاء و تنزه از مهیت و انیت است، شده، پس صحیح نباشد که خود را ناقص گردانیده، مرکب از اجزاء یا صاحب مهیت و وجود گرداند و در سلسله ممکنات منتظم شود. (۸۶)
 ۱۰. ذات قیوم متعال غنی علی الاطلاق است و از فقر و غنای جسمانی مقدس و مبراست، و الا لازم آید که از جسمانیات و از ساکنان ظلمت آباد عدم بوده باشد؛ پس منافات با قیومیت و ربوبیت او دارد. (۸۷)

۴. رابطه خدا با مخلوقات

۱. علامه سید احمد علوی در این کتاب درباره رابطه خدا با مخلوق، بارها باره پسر بودن عیسی مسیح این رابطه را که بین عیسی با خداوند رابطه ابوت و بنوت وجود دارد با استدلال فلسفی در کانون تشکیک قرار می دهد و اساساً هرگونه از چنین ارتباطهایی میان خداوند و انسانها را مردود می شمرد و می گوید مجرد بسیط صرف را این گونه تصور کردن، موجب ترکیب در ذات است و باطل. (۹۲)
۲. او معتقد است امکان شناخت خداوند برای انسان وجود ندارد و می گوید: تنگنای ظلمت را با ساحت نور چه

تفاوت‌ها را برشمرد. این امر به فهم مادر شناخت از آرای آنان کمک می‌کند.

الف. شباهت‌ها

با توجه به اینکه هر دو از شخصیت‌های دیندار و تحت تأثیر فلسفه اسلامی بوده‌اند، در بسیاری از موارد مانند یکدیگر اظهار نظر کرده‌اند که برخی عبارت‌اند از:

۱. هر دو نفر شناخت ذات خداوند را ممکن نمی‌دانند.
۲. هر دو خدا را قدیم، واحد مطلق، بسیط، منزّه از ترکیب، دانا، قادر مطلق، و نامتناهی می‌دانند.
۳. هر دو ذات باری را همان وجود او و وجود خداوند را همان ذات و حقیقت او می‌دانند (نه اینکه وجود خداوند عارض بر ذات او باشد).
۴. هر دو عینیت ذات با وجود در خداوند را امری ضروری می‌دانند.
۵. هر دو حضرت مسیح را یکی از مخلوقات می‌دانند نه خدای مجسم، و معتقدند اساساً فرض داشتن فرزند برای خداوند با واجب‌الوجود بودن و بسیط بودن خداوند سازگار نیست.
۶. هر دو برخی از صفات خداوند را تأویل می‌برند؛ مثلاً دیدن و شنیدن یعنی علم به مبصرات و مسموعات و....
۷. هر دو مراد از رؤیت و دیدن خداوند را، همان ادراک عقلی می‌دانند نه رؤیت با چشم سر؛ زیرا خدا را نمی‌توان با چشم سر دید.
۸. هر دو برای خداوند، اسم اعظم قائل و معتقدند این اسم مختص خداوند است و هیچ شریکی در آن ندارد.
۹. هر دو در حوزه اوصاف فعلی، آوردن اوصاف ایجابی را درست می‌دانند.
۱۰. هر دو بر توحید تأکید دارند و تثلیث مسیحی را مخالف توحید می‌دانند و آن را رد می‌کنند.

مناسبت؛ و عدم مطلق را با وجود بحث، چه نسبت. (۹۳)

۳. سیداحمد پس از ردّ ادعای اداره جهان، و بخشش انسان‌ها توسط عیسی مسیح می‌گوید: اداره جهان، بخشش انسان‌ها و هرگونه کار خدایی فقط در حیطة اختیار خداوند است و لاغیر؛ هر فرضی غیر از آن با خدایی خداوند در تعارض است. (۹۴)

۴. علامه علوی با ردّ هرگونه اتحادی میان خداوند و مخلوق (عیسی)، می‌گوید: و نور صرف با ظلمت، و حق محض را با باطل، بی‌نسبتی است؛ فلاجرّم منافات با قدوسیت و صمدانیت و ربوبیت او دارد.... (۹۵)

۵. ایشان در سرتاسر فصل دوم این کتاب هرگونه اتحاد بشر با خدا، و بشر شدن خداوند را رد می‌کنند.

۶. سیداحمد انبیا را برترین مخلوقات و راهنمای

هدایت بندگان می‌داند و می‌گوید: ... پس انبیا اطباء

نفوس‌اند و مداوات ایشان به مباشرت اعمال صالحه و

اكتساب عقاید یقینیه است، تا به سعادت ابدی و سیادت

سرمدی فایز گردیده از صدرنشینان درگاه الهی و

چاشنی‌گیران خوان معرفت نامتناهی گردند؛ فلامحاله

باید که واجب بالذات که متصف به جمیع صفات و عالم

به مصالح عباد است، انبیا و رسولان خود را اکمل مظاهر

تجلیات ذاتی و اجلا مجالی انوار صفاتی سازد تا که در

شبهستان عالم شمع هدایت افزودند و ساکنان ظلمت‌آباد

غیاب امکان را به نور هدایت آثارش که از مشرق رسالت

ایشان تابنده است، از آن مضایق خلاصی دهد و از

خراب‌آباد صورت به دارالملک معنی که مهّب فوایح انس

و مصبّ فواتح قدس است، درآورد. (۹۶)

۳. مقایسه تطبیقی آموزه خدا از منظر ابن‌میمون و

سیداحمد علوی

با توجه به مباحث ارائه شده می‌توان میان اندیشه این دو شخصیت بزرگ علمی مقایسه کرد و شباهت‌ها و

رد آن می‌آورد.
 ۳. ابن میمون می‌گوید: وقتی خدا ماهیت ندارد، نمی‌تواند صفت ایجابی را بپذیرد. حال این صفت چه ذاتی باشد چه عرضی. صفت نداشتن خداوند امری بدیهی است و به برهان هم نیاز ندارد؛ اما سیداحمد علوی قائل است با اینکه خداوند ماهیت ندارد، باز هم آوردن صفات ایجابی برای او منعی ندارد.

۴. ابن میمون دیدگاه صفاتی را برای تعریف از خداوند رد می‌کند و به الهیات سلبی رو می‌آورد و می‌گوید اوصاف نه عین ذات خداوند و نه زاید بر ذات‌اند و اگر تورات، خداوند را با تعابیر انسانی وصف کرده به این سبب است که برای انسان فهم آن ممکن باشد و تا مردم بتوانند درکی از خداوند داشته باشند؛ اما سیداحمد علوی معتقد است اگر کتاب‌های مقدس ادیان با تعابیر انسانی خداوند را وصف کرده‌اند به این دلیل است که امکان توصیف خداوند وجود دارد، نه اینکه چون مردم آن را می‌فهمند (گرچه مردم هم آن را می‌فهمند).

۵. ابن میمون معتقد است با تورات می‌فهمیم خداوند اوصافی دارد نه با عقل و استدلال. او حتی استدلال حکما و فلاسفه برای اثبات توحید و اوصاف خدا را ضعیف می‌شمرد. او پنج نوع صفت فرض می‌گیرد، اما سیداحمد علوی معتقد است با استدلال نیز می‌توان خداوند را شناخت.

۶. ابن میمون معتقد است فقط صفت فعل در مورد خداوند قابل صدق است، اما سیداحمد علوی معتقد است علاوه بر صفت فعل، می‌توان از صفت ذات هم استفاده کرد.

۷. ابن میمون با تأکید بر الهیات سلبی به معرفی خداوند می‌پردازد و می‌گوید هرچه بیشتر از خداوند اوصافی را سلب کنیم بیشتر به خداوند نزدیک می‌شویم. از این رو، اولیا و انبیا شناخت بهتری به خداوند دارند

۱۱. هر دو هرگونه اتحاد بشر با خدا، بشر شدن خداوند و در نتیجه تثلیث را رد می‌کنند.

۱۲. هر دو به معجزه به عنوان ابزار نبی معتقدند. (۹۷)

۱۳. هر دو قائل‌اند که خداوند جسم و جسمانی نیست که بتوان به او رسید؛ از این رو، بحث قرب را مطرح می‌کنند.
 ۱۴. هر دو به خلق از عدم معتقدند و عالم را مخلوق خداوند و حادث می‌دانند.

۱۵. هر دو تحت تأثیر فلسفه ارسطویی و فلسفه مشاء هستند. سیداحمد دارای مثنی مثنائی در فلسفه و از شخصیت‌های بزرگی مکتب فلسفی اصفهان و مفسر الهیات شفای بوعلی بود. ابن میمون نیز تحت تأثیر فلسفه اسلامی و ابن‌رشد بود که آن هم متأثر از فلسفه ارسطویی و فلسفه مشاء است.

۱۶. هر دو به اتحاد عقل و عاقل و معقول یا اتحاد علم و عالم و معلوم معتقدند.

ب. تفاوت‌ها

بیشتر تفاوت‌ها میان آرای این دو دانشمند حول بحث الهیات سلبی و ایجابی است. دیدگاه ابن میمون الهیات سلبی است و دیدگاه سیداحمد علوی الهیات ایجابی. اینک شرح این اجمال:

۱. ابن میمون معتقد است ذات خداوند را نمی‌توان شناخت و حتی آوردن صفات برای خداوند (دیدگاه صفاتی) صحیح نیست؛ اما سیداحمد علوی گرچه قبول دارد ذات خداوند شناخت‌پذیر نیست، آوردن صفات برای خداوند را صحیح می‌داند و نظریه صفاتی را می‌پذیرد.

۲. ابن میمون تثلیث مسیحی را مانند نظریه صفات می‌داند و آن را مردود می‌شمرد و می‌گوید: نسبت دادن اوصاف به خداوند، مثل تثلیث است و فرقی میان آن نیست؛ اما سیداحمد علوی تثلیث را رد می‌کند، به دلیل اینکه از نظر عقلی قابل اثبات نیست و براهین فلسفی بر

ی - ه - و - ه) که تلفظ آن نامعلوم است؛ اما سید/احمد علوی اساساً اسم اعظم خداوند را نامعلوم می‌داند مگر برای خواص.

۱۲. ابن میمون تشکیک در صفات را نمی‌پذیرد و می‌گوید: اینکه علم، قدرت و حیات را به هر ذی‌علم، ذی‌قوه و ذی‌اراده‌ای نسبت می‌دهند چون از منظر ما این شباهت به اشتراک محض است، اما در واقع بین آنان هیچ شباهتی نیست؛ حتی نگوید بین آنان این صفات به تشکیک وجود دارد؛ زیرا تشکیک نیز در اشیاست. او می‌گوید: باید توجه داشت که معانی این صفات درباره‌ی خداوند با آنچه به ما انسان‌ها نسبت داده می‌شود متفاوت است. اما سید/احمد علوی تشکیک در صفات را می‌پذیرد و معتقد است می‌توان بر همین اساس این اوصاف را، هم بر خداوند و هم بر انسان حمل کرد. او این را نمی‌پذیرد که اشتراک محض و فقط تشابه در لفظ باشد. او می‌گوید: چون واجب‌الوجود اشرف، برتر و کامل‌تر از تمام وجودهاست، پس صفات کمالی او نیز از تمام موجودات برتر خواهد بود، و چون ذات او بسیط است، اوصاف او نیز بسیط خواهد بود.

نتیجه‌گیری

موضوع خدا و صفات الهی از مباحث مهم در ادیان است. بررسی نظریات بزرگان ادیان می‌تواند در فهم ما از این موضوع کمک کند. در این مقاله با بررسی نظر دو اندیشور از دو دین اسلام و یهود، به موارد شباهت و تفاوت دیدگاه آنان اشاره شده است.

ابن میمون معتقد به الهیات سلبی است. او هیچ‌گونه صفات ایجابی برای خدا را قبول ندارد. او معتقد است ذات خداوند را نمی‌توان شناخت و حتی آوردن صفات برای خداوند صحیح نیست. او دیدگاه صفاتی را رد می‌کند و آن را مانند تثلیث مسیحی مردود می‌شمرد. به

چون اوصاف بیشتری را از خداوند سلب می‌کنند. اما سید/احمد علوی معتقد است هرچه استدلال بر وجود و صفات خداوند قوی‌تر و متقن‌تر باشد، شناخت از خداوند کامل‌تر است.

۸. ابن میمون می‌گوید: اینکه فلاسفه در مورد خداوند می‌گویند: «عقل و عاقل و معقول هر سه معنا در خداوند واحد است»، این قانونی است که از شریعت ما استفاده می‌شود؛ زیرا خداوند فقط واحد است و هیچ امری به او اضافه نمی‌شود؛ اما سید/احمد علوی معتقد است اتحاد عقل و عاقل و معقول یا علم و عالم و معلوم با استدلال‌های عقلی قابل اثبات است و فراتر از آموزه‌های دینی است.

۹. ابن میمون معتقد است: توصیف انبیا و کتاب‌های آسمانی از خداوند نیز به این صورت است که آنان جسم را از خدا نفی کرده ولی صفات جسمانی را از خدا نفی نکرده و تمام این موارد را نیز صفت کمال به حساب آورده‌اند. منتهی اکثر این صفات، صفات فعل‌اند و ربطی به ذات حق ندارد. همان‌گونه که ممتنع است خداوند جسم داشته باشد، ممتنع است که خداوند صفت ذاتی داشته باشد؛ اما سید/احمد علوی معتقد است بسیاری از این اوصاف، اوصاف ذات‌اند و فرق است میان اوصاف جسمانی و اوصاف ذاتی در خداوند. اوصاف جسمانی در خداوند راه ندارد اما اوصاف ذاتی امکان دارد.

۱۰. ابن میمون می‌گوید: کسی که معتقد باشد خداوند واحدی است که صفات متعدد دارد، در واقع فقط با لفظ گفته است که خداوند واحد است، ولی در واقع به کثرت در خداوند معتقد شده است؛ اما سید/احمد علوی معتقد است خداوند واحدی است که صفات متعدد دارد و به سبب عینیت صفات با ذات، هرگز به کثرت در خداوند هم منجر نمی‌شود.

۱۱. ابن میمون اسم اعظم خداوند را معلوم می‌داند

وجودهاست، پس صفات کمالی او نیز از تمام موجودات برتر خواهد بود و چون ذات او بسیط است، اوصاف او نیز بسیط خواهد بود؛ بنابراین تمام کمالات به نحو حقیقی، تنها در او موجود خواهد بود و تمام این اوصاف عین ذات اوست و تقدّم و تأخّری بین ذات و صفات او مفروض نخواهد بود.

او خدا را قدیم، واحد مطلق، بسیط، منزّه از ترکیب، دانا، قادر مطلق، و نامتناهی می‌داند. او دربارهٔ رابطهٔ خداوند با مخلوقات نیز معتقد است جهان حادث است. در باور او خداوند خالق جهان است و انسان را به عنوان اشرف مخلوقات آفریده است که سزاوار سجدهٔ ملائک شده است؛ حضرت مسیح نیز یکی از مخلوقات است نه خدای مجسم.

با توجه به اینکه هر دو تحت تأثیر فلسفهٔ اسلامی بودند، شباهت‌ها نیز پیرو آن بود و اکثر تفاوت‌ها به سبب اختلاف آنان در اعتقاد به الهیات سلبی یا ایجابی است.

باور او اوصاف نه عین ذات خداوند و نه زاید بر ذات‌اند و اگر تورات، خداوند را با تعبیر انسانی وصف کرده به این سبب است که برای انسان فهم آن ممکن باشد و تا مردم بتوانند درکی از خداوند داشته باشند. او معتقد است مردم درک خود را از خداوند به خدا نسبت می‌دهند؛ لذا برخی به او اوصافی را نسبت می‌دهند و برخی هم خدا را جسم فرض می‌کنند. ما کتاب مقدس و تورات را ملاک قرار می‌دهیم و می‌پذیریم که کتاب مقدس اوصافی را به خداوند نسبت داده است تا با فهم مردم با مردم سخن گفته باشد. یعنی ما با تورات - نه با عقل و استدلال - می‌فهمیم خداوند اوصافی دارد. او حتی استدلال فلاسفه برای اثبات توحید و اوصاف خدا را ضعیف می‌شمرد. او پنج نوع صفت فرض می‌گیرد و معتقد است فقط صفت فعل در مورد خداوند قابل صدق است.

در باور ابن میمون هرچه بیشتر از خداوند اوصافی را سلب کنیم بیشتر به خداوند نزدیک می‌شویم. البته در حوزهٔ اوصاف فعلی، آوردن اوصاف ایجابی منعی برای خداوند ندارد، اما در حوزهٔ اوصاف ذاتی، امکان آوردن اوصاف ایجابی، برای خداوند وجود ندارد. او قائل به توحید است و خداوند را بسیط می‌داند و معتقد است خداوند جسم و جسمانی نیست که بتوان به او رسید؛ از این رو، بحث قرب را طرح می‌کند. او قائل به خلق از عدم است و عالم را حادث می‌داند و ادلهٔ فلاسفه بر قدم عالم را ضعیف می‌شمرد.

در مقابل سید احمد علوی معتقد به الهیات ایجابی است. او معتقد است خداوند واجب‌الوجود بالذات است؛ ذات بسیطی که وجودش عین ذات اوست و به غیر محتاج نیست. خداوند قدیم بالذات و واجد اوصاف کمالی است. بسیط است و شائبهٔ تکثر در واجب نیست. هرچه موجود کامل‌تر باشد اوصاف کمالی بیشتری دارد و چون واجب‌الوجود اشرف، برتر و کامل‌تر از تمام

- پی‌نوشت‌ها
- ۱- ر.ک: موسی بن میمون، *دلالة الحائرين*، مقدمه الناشر؛ دن کوهن شرباک، *فلسفه یهودی در قرون وسطا*، ترجمه علیرضا نقدعلی، ص ۱۴۸-۱۴۱؛ ایزیدور اپستاین، *یهودیت: بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، ص ۲۵۱-۲۶۱.
- ۲- برای آگاهی از نظریات ابن‌میمون درباره خدا و صفات او، علاوه بر کتاب *دلالة الحائرين*، ر.ک: دن کوهن شرباک، همان، ص ۱۴۴؛ ایزیدور اپستاین، همان، ص ۲۵۳-۲۵۶؛ هری اوسترین ولفسن، *بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی*، ترجمه علی شهبازی، ص ۱۵۰ و ۱۰۴ و ۱۰۵؛ آلن آترمن، *باورها و آیین‌های یهودی*، ترجمه رضا فرزین، ص ۴۳-۴۷ و ۶۱-۶۳ و ۱۰۱-۱۰۵ و ...
- ۳- موسی بن میمون، *دلالة الحائرين*، ص ۵۸.
- ۴- خروج ۱۳:۳۳.
- ۵- موسی بن میمون، همان، ص ۱۲۶-۱۲۷.
- ۶- همان، ص ۱۳۵.
- ۷- زکریا ۹:۱۴.
- ۸- موسی بن میمون، همان، ص ۱۴۹-۱۵۲.
- ۹- همان، ص ۱۵۲-۱۵۴.
- ۱۰- همان، ص ۱۵۸-۱۶۰.
- ۱۱- همان، ص ۵۹، ۵۸.
- ۱۲- خروج ۶:۲؛ ۱۰:۲۴؛ ۱۱:۱۰.
- ۱۳- پیدایش ۱:۱۵.
- ۱۴- موسی بن میمون، همان، ص ۳۰.
- ۱۵- همان، ص ۳۲.
- ۱۶- اشعیا ۲۲:۴۰.
- ۱۷- موسی بن میمون، همان، ص ۴۰.
- ۱۸- مزامیر ۱۱:۶؛ اشعیا ۳۳:۱۰.
- ۱۹- موسی بن میمون، همان، ص ۴۱.
- ۲۰- همان، ص ۴۲.
- ۲۱- همان، ص ۱۰۷-۱۰۹.
- ۲۲- همان، ص ۱۱۵.
- ۲۳- همان.
- ۲۴- همان، ص ۱۱۶.
- ۲۵- همان، ص ۱۱۸-۱۲۲.
- ۲۶- همان، ص ۱۲۳-۱۲۵.
- ۲۷- اشعیا، ۱۸:۴۰ و همچنین ر.ک: اشعیا، ۴۰:۲۵؛ ارمیا، ۱۰:۶.
- ۲۸- موسی بن میمون، همان، ص ۱۳۲-۱۳۳.
- ۲۹- همان، ص ۱۳۳-۱۳۴.
- ۳۰- همان، ص ۱۳۶-۱۳۸.
- ۳۱- همان، ص ۱۳۹-۱۴۰.
- ۳۲- همان، ص ۱۴۰.
- ۳۳- همان، ص ۱۴۶.
- ۳۴- همان، ص ۱۴۸.
- ۳۵- خروج، ۱۹:۱۹.
- ۳۶- خروج، ۵:۵.
- ۳۷- جامعه، ۲:۵۱.
- ۳۸- موسی بن میمون، همان، ص ۱۶۲-۱۶۳.
- ۳۹- همان، ص ۱۶۴-۱۶۵.
- ۴۰- خروج، ۲۰:۱۱.
- ۴۱- موسی بن میمون، همان، ص ۱۶۶.
- ۴۲- همان، ص ۲۲۵.
- ۴۳- همان، ص ۱۱۵.
- ۴۴- همان، ص ۱۳۴-۱۳۷.
- ۴۵- ر.ک: همان، ص ۱۶۷-۱۷۰.
- ۴۶- ر.ک: همان، ص ۱۷۰-۱۷۴.
- ۴۷- همان، ص ۲۲۱-۲۲۴.
- ۴۸- همان، ص ۴۶.
- ۴۹- همان، ص ۱۱۲.
- ۵۰- همان، ص ۱۱۲ و ۱۱۳.
- ۵۱- همان، ص ۳۱۶.
- ۵۲- همان، ص ۳۴۴.
- ۵۳- همان، ص ۳۵۰-۳۵۲.
- ۵۴- ر.ک: همان، ص ۳۵۲-۳۸۸.
- ۵۵- ر.ک: همان، ص ۵۱۲-۵۱۶.
- ۵۶- ر.ک: همان، ص ۵۱۸، ۵۳۹ و ۵۴۳.
- ۵۷- همان، ص ۳۹۷-۴۰۰.
- ۵۸- ر.ک: سیداحمد علوی، *مصقل صفا در نقد کلام مسیحیت؛ دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۷، مدخل احمد علوی، ص ۷۵-۷۷.
- ۵۹- هانری کرین، *فلسفه تطبیقی*، ترجمه جواد طباطبائی، ص ۱۰، ۶۳-۶۴.
- ۶۰- شیخ آقابزرگ تهرانی، *الذریعه*، ج ۸، ص ۱۹۸؛ *مصالح‌الدین مهدوی، تذکرة القیور*، ص ۱۲۲.
61. Jerom Xavier s.j (1549-1917).
62. Juan.
- ۶۳- brio؛ در برخی منابع از آن به Prio نام برده می‌شود.
64. P. Bonav. Malvalia.
- ۶۵- میر سیداحمد علوی، *مصقل صفا در نقد کلام مسیحیت*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، مقدمه هانری کرین.
66. *Mirror of Truth*.
67. *Cleaning the Mirror of Truth*.
68. J.M. Gaudeul, *Encounters & Clashes: Islam and Christianity in History*, v. I, P. 241-243.
- ۶۹- سیداحمد علوی، همان، ص ۷(۱۱۹).
- ۷۰- همان، ص ۸(۱۲۰).
- ۷۱- همان، ص ۹(۱۲۱).

- ۷۲- همان.
- ۷۳- همان، ص ۱۰ (۱۲۲).
- ۷۴- همان، ص ۱۱ (۱۲۳).
- ۷۵- همان، ص ۱۶ (۱۲۸).
- ۷۶- همان، ص ۱۷ (۱۲۹).
- ۷۷- همان، ص ۳۴ (۱۴۸).
- ۷۸- همان، ص ۷ (۱۱۹).
- ۷۹- همان، ص ۱۰ (۱۲۲).
- ۸۰- همان، ص ۱۵ (۱۲۷).
- ۸۱- همان.
- ۸۲- همان، ص ۱۶-۱۷ (۱۲۸-۱۲۹).
- ۸۳- همان، ص ۱۸ (۱۳۰).
- ۸۴- همان، ص ۲۴ (۱۳۶).
- ۸۵- همان، ص ۲۵ (۱۳۷).
- ۸۶- همان، ص ۳۴ (۱۴۸).
- ۸۷- همان، ص ۶۱ (۱۷۵).
- ۸۸- همان، ص ۱۴ (۱۲۶).
- ۸۹- همان، ص ۱۷ (۱۲۹).
- ۹۰- همان، ص ۳۵ (۱۴۹).
- ۹۱- همان، ص ۶۱ (۱۷۵).
- ۹۲- ر.ک: همان، فصل اول.
- ۹۳- همان، ص ۲۴ (۱۳۶).
- ۹۴- ر.ک: همان، ص ۳۲، ۴۱ و ۴۵.
- ۹۵- همان، ص ۴۰ (۱۵۴).
- ۹۶- همان، ص ۶۲-۶۳ (۱۷۵-۱۷۶).
- ۹۷- گرچه سیداحمد علوی در کتاب **مصقل صفا** بحث چندانی از معجزه انجام نداده است اما در سایر کتاب‌ها مانند **لوامع ربانی** به صورت مبسوط به آن پرداخته است.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

منابع

- آنترمن، آلن، **باورها و آیین‌های یهودی**، ترجمه رضا فرزین، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۵.
- ابن میمون، موسی، **دلالة الحائرين**، بی‌جا، مکتبه الثقافیه الدینیة، بی‌تا.
- اپستاین، اینزیدور، **یهودیت: بررسی تاریخی**، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵.
- تهرانی، آقابزرگ، **الذریعه**، چاپ افست بیروت.
- **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، تهران، حیاء، ۱۳۷۵.
- علوی، میر سیداحمد، **مصقل صفا در نقد کلام مسیحیت**، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، قم، امیر، ۱۳۷۳.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی