

هماهنگی عقل و نقل در مسأله توحید صفاتی از دیدگاه ملاصدرا

علی محمد ساجدی^۱

فاطمه زارع^۲

چکیده

پرسش اصلی تحقیق حاضر چگونگی هماهنگی میان عقل و نقل در مسأله توحید صفاتی در منظومه فلسفی ملاصدرا است. پس از تبیین هماهنگی عقل و نقل از دیدگاه صدرا، و با ذکر پیشینه ای از آراء متکلمان (اشاعره و معتزله) در خصوص رابطه میان ذات و صفات الهی و گذری نیز به آراء ابن سینا در این موضوع، به اندیشه های صدرا در باب توحید صفاتی روی آورده، برهان وی بر نظریه "عینیت ذات و صفات" را که عمدتاً بر محوریت برهان صدیقین و قاعده عقلی «بسیط الحقیقه» استوار است بیان، و استناد به آیات مربوطه را معلوم نموده ایم. آیات مورد استناد همگی دال بر این است که خدا وجود محض بوده، و واجد جمیع کمالات وجود است. همچنین، با نظر به قواعد فوق، صدرا با تحلیل دقیقی نشان می دهد که کثرت اوصاف کمالی خداوند با وحدت و بساطت ذاتش همخوانی داشته، و از ناحیه کثرت صفات، کثرت و

drsajedi@yahoo.com

fatemeh_zare20@ymail.com

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه شیراز

۲. دانش آموخته ارشد فلسفه و کلام اسلامی از دانشگاه شیراز.

ترکیبی در ساحت قدس ربوبی پدید نمی‌آید. ادله عقلی ملاصدرا مبنی بر عینیت ذات و صفات که جمعا ۵ دلیل از مجموعه آثار وی استخراج، و در پی مباحث فوق مطرح شده است، همگی با کلام نورانی مولی الموحدین امام علی علیه السلام که؛ کمال توحید را نفی صفات از او می‌داند مهر تأیید خورده، و تأثیر پذیری صدرا از آموزه‌های بلند خداشناسی در نهج البلاغه و سایر جوامع روایی را نمایان می‌سازد. در پایان نیز به تناسب بحث از صفات به ذکر اقسام صفات و نیز طرح مسئله تشبیه و تنزیه جهت نشان دادن اصل امکان شناخت صفات در حدود کارایی عقل بشری همراه با ادله عقلی و نقلی صدرا پرداخته ایم.

واژگان کلیدی: قرآن، نهج البلاغه، ملاصدرا، توحید صفاتی، برهان صدیقین، قاعده بسیط الحقیقه



مقدمه

چنان که می‌دانیم؛ از جمله دغدغه‌های مهم اندیشمندان اسلامی - از دیرباز - مسأله چگونگی رابطه میان عقل و دین یا رابطه دست آوردهای بشری با کلام وحی بوده است. به ویژه، در جهان اسلام رابطه عقل و وحی آرای فقیهان، متکلمان و فیلسوفان را به سوی خود جلب کرده است به گونه‌ای که؛ موجب شده هر یک به گونه‌ای و از زاویه خاص، به این مهم پرداخته، و اظهار نظر کنند.

فیلسوفان مسلمان پیوسته کوشیده‌اند تا با بهره‌گیری از خرمن پرفیض معارف دینی، زوایای تاریک اندیشه‌های فلسفی خود را روشن نموده، با توجه به حقایق فلسفی، فهمی دقیق‌تر از دین ارائه دهند، و به تبیینی معقول از ارکان دین برسند. این تلاش‌ها در اوایل قرن یازدهم هجری توسط صدرالمتألهین به اوج خود می‌رسد به طوری که او، آفت اندیشه اسلامی را دوری از آیات می‌داند و همواره سعی دارد با

تأملات عقلی، چهره علمی گزاره های دینی را نمایان سازد او به تعامل دو جانبه قرآن و حکمت می اندیشد از این رو در کتب فلسفی خود از آیات مدد می گیرد و در تفسیر قرآن حکیمانه سخن می گوید. علاوه بر این، صدرالمتألهین در بسیاری از موارد، به صورت صریح و روشن دیدگاه خود را در مورد رابطه عقل و دین بیان کرده، و عدم تنافی میان آن دو را مورد تأکید قرار داده است: «منزه است شریعت پاک حقه الهیه از این که احکام و آموزه های آن، با معارف یقینی ضروری ناسازگار باشد و نابود باد فلسفه ای که قوانین آن با کتاب و سنت سازگار و همراه نباشد.» (صدرالدین، ۱۹۸۱: ج ۸، ص ۳۰۳ و همو، ۱۳۷۹: ج ۱، ص ۲۶) وی بر این باور بود که حکمت راستین و فلسفه واقعی فلسفه ای است که در خدمت وحی باشد، و اصولاً فیلسوفانی را که سخنی خلاف سخن دین داشتند، فیلسوف نمی دانست و می گفت: «من لم یکن دینه دین الانبیاء ﷺ فلیس من الحکمة فی شیء»؛ فیلسوفی که دینش دین پیامبران نباشد، بهره ای از حکمت نبرده است. (همو، ۱۹۸۱: ج ۵، ص ۲۰۵)

از دیدگاه ملاصدرا کلام خداوند و پیامبر دو منبع اصلی برای نیل به معارف الهی است و به تعبیر او نور و علم و حکمت از چیزی جز چراغ نبوت اقتباس نمی شود. (همان، ۱۷۶) او با این عقیده خطاب به اهل علم می گوید پس تو ای عالم تا وقتی که آموخته هایت از چراغ نبوت اقتباس نشده باشد عالم حقیقی نیستی بلکه در نام و به صورت مجازی عالم هستی. (همان، ۱۵۵)

حال با توجه به این که بررسی هماهنگی عقل و دین در اصول و مبانی و آموزه های دینی دارای دامنه گسترده و افق وسیعی است. اما، آن چه کانون توجه نگارندگان قرار گرفته است دیدگاه ملاصدرا درباره نحوه سازگاری عقل و دین در مسأله توحید صفاتی است:

مسأله صفات خدا و کیفیت اتصاف ذات اقدس ربوبی به اوصاف کمالیه و ارتباط

آن با توحید حقیقی و خالص پروردگار از اساسی ترین مسأله معرفتی در حوزه مبدأشناسی است که از دیرباز همواره معرکه آرای اصناف مختلف اندیشمندان اسلامی از مفسران، متکلمان و فیلسوفان و عرفا بوده است و منشأ بروز و ظهور اندیشه ها و عقاید گوناگون در این عرصه شده است.

بی شک مسأله توحید خداوند متعال و برخوردار بودن خداوند از اسما و صفات گوناگون باید به گونه ای مورد بحث واقع شود که نه منافات با کثرت صفات پیدا کند و نه صفات کثیر منافی با توحید تلقی گردد بنابراین ضرورت بحث و کاوش در این مسأله از آن جا نشأت می گیرد که چگونه می توان از سویی بر توحید اصرار ورزید که نفی هرگونه کثرت است و از دیگر سو به صفات گوناگون قائل شد که به ظاهر کثیر یا مستلزم کثرت اند؟ لذا، آنچه در پی می آید تبیین هماهنگی درادله عقلی و نقلی صدرا برای نشان دادن دغدغه های دینی این فیلسوف حکمت الهی در خصوص گره گشایی او از این مسأله غامض فلسفی است.

نظری بر پیشینه تاریخی کیفیت اتصاف ذات واجب به اوصاف کمالی

۱. اشاعره معتقدند که صفات حقیقیه خداوند مانند: علم، قدرت، حیات، اراده، سمع و بصر و... قدیم و در عین حال زاید بر ذات واجب تعالی هستند، چنان که ابوالحسن اشعری می گوید: خداوند تعالی عالم است به علمی، قادر است به قدرتی، حی است به حیاتی، مرید است به اراده ای و متکلم است به کلامی، سمیع است به سمعی و بصیر است به بصری. او می گوید: این صفات ازلی و قائم به ذات اویند نه می توان گفت آن ها خود اویند و نه می توان گفت غیر اویند و نه می توان گفت نه اویند و نه می توان گفت نه غیر اویند. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۰۸)

و سعدالدین تفتازانی می گوید: نزد اهل حق یعنی - اشاعره - خداوند دارای

صفات اصلی زاید بر ذات است. او عالمی است که علم برای اوست، قادر است که قدرت برای اوست، حیّی است که حیات برای اوست، و چنین است در سایر صفات، مانند سمیع و بصیر و متکلم و جز این ها. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ح ۴، ۶۹-۷۰)

و فخر رازی بیان می کند: ما-اشاعره- ثابت نمی کنیم مگردو امر ذات و نسبت را، مثلاً در وصف علم خدا، ذات، خداوند و نسبت عالمیت است و مدعی هستیم که این نسبت از ذات جدا است و عین ذات نیست، بلکه زاید بر ذات و موجود در ذات است. (فخر رازی، ۱۴۰۷: ج ۳، ۲۲۴)

اشاعره برای اثبات زیادت صفات بر ذات ادله ای را ذکر می کنند:

الف- خدای سبحان یا بنفسه عالم است و یا عالم به علمی است که مغایر با ذات اوست. شق نخست باطل است، زیرا لازمه اش آن است که ذات خداوند علم باشد و همان علم، عالم باشد در حالی که هرگز علم همان عالم و عالم همان علم نخواهد بود و این دو همواره مغایر و مباین یکدیگر می باشند بنابراین کسی که می گوید علم خداوند همان ذات خداوند است و صفات خداوند عین ذات اوست نمی تواند خداوند را عالم و قادر و مانند آن بخواند. بنابراین، شق دوم متعین می شود و آن این که بگوییم خداوند عالم به علمی است که زاید بر ذاتش است (ابوالحسن اشعری، بی تا: ۳۱)

نقد: حکم به محال بودن اتحاد صفت و موصوف برگرفته از آن چیزی است که در انسان و سایر موجودات ممکن الوجود می یابیم حتی در ممکنات در مواردی صفت و موصوف عین یکدیگرند مانند علم حضوری انسان به خودش. که در آن نفس، عین علم به خودش است و در عین حال عالم به خودش می باشد بنابراین دلیلی بر مغایرت صفت و موصوف وجود ندارد

ب- خدای سبحان یا بنفسه عالم است و یا عالم به علمی است که مغایر با ذات اوست. شق نخست باطل است زیرا مستلزم حمل شیء بر نفس خود است. بنابراین،

شق دوم متعین می شود و آن این که بگوییم خداوند عالم به علمی است که زاید بر ذاتش است. (جرجانی، ۱۳۲۵: ج ۸، ص ۴۶)

نقد: بحث از زاید نبودن صفات بر ذات یا عینیت صفات با ذات، از جهت مصداق است نه از جهت مفهوم، وگرنه متغایر بودن مفاهیم علم، قدرت و حیات با یکدیگر و با ذات امری روشن است و در صحت حمل، تغایر مفهومی موضوع با محمول کافی است و حمل واقعی درجایی است که موضوع و محمول از نظر مصداق متحد و از نظر مفهوم متغایر باشند (همان)

ج - عینیت صفات با ذات مستلزم این است که علم عین قدرت باشد و مفهوم آن دو یکی باشد در حالی که این ضروری البطلان است (همان)

نقد: در این دلیل مفهوم با مصداق خلط شده است و منشأ این دلیل آن ها عدم فرق بین مفهوم با مصداق است. (همان)

با قطع نظر از ضعف ادله اشاعره، مدعای آن ها مبنی بر زیادت صفات بر ذات دارای اشکال است زیرا صفات خداوند از دو حال بیرون نیست صفات خداوند یا معلولند و یا نه، اگر گفته شود آنها معلول چیزی نیستند و وجوب ذاتی دارند نتیجه اش آن است که هشت واجب الوجود بالذات (یک ذات و هفت صفت) درکار باشد و این برخلاف برهان هایی است که توحید واجب الوجود را اثبات می کند. اما اگر گفته شود: این صفات معلولند. می پرسیم آن ها معلول چیزی غیر از ذاتی که به آن ها متصف است، می باشند یا آن که معلول همان ذاتند؛ در فرض اول، این صفات وجوب گیری دارند و این وجوب گیری به یک واجب ذاتی غیر از واجبی که موصوف به یک صفات است منتهی می گردد و برهان های توحید واجب این فرض را نیز - همانند فرض سابق - ابطال می کند. افزون بر این که این فرض مستلزم آن است که واجب الوجود ذاتی در اتصافش به اوصاف کمال محتاج دیگری باشد و این امری محال است

در فرض دوم لازم می آید آفریننده این صفات درحالی که فاقد آن ها است تقدم علی بر آن ها داشته باشد و این نشدنی است علاوه براین که به مقتضای این فرض واجب الوجود در مرتبه ذات تهی از صفات کمال است حال آن که او وجود محض است و از هیچ وجود و کمال وجودی خالی نیست بنابراین چنین چیزی خلاف فرض است (طباطبایی، ۱۴۰۴: ۲۸۶)

۲. معتزله: متکلمین معتزلی قائل به نیابت ذات از صفاتند در واقع معتزله با این نظریه در صدد رد اعتقاد اشاعره مبنی بر اثبات صفات زاید بر ذات بودند اگر چه نفی صفات مورد اتفاق معتزله بود اما در فروع و جزئیات این مسأله تفاسیر مختلفی از سوی متکلمین معتزلی مطرح شده است که مهمترین آن ها عبارتند از:

نظریه واصل بن عطا: که صرفاً به انکار صفات می پرداخت زیرا به اعتقاد او اگر کسی معنا و صفتی قدیم را برای خداوند ثابت بداند به اثبات دو خدا پرداخته است و لازمه اثبات صفات قدیم برای خداوند تعدد خدایان است که امری محال است. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۶۰)

نظریه ابوالهذیل علاف: او در تحلیل مسأله صفات، به عینیت صفات الهی با ذات او رسید گفتاری که از ابوالهذیل در این باره نقل شده چنین است: خداوند عالم است به علمی که علم او ذات اوست و قادر است به قدرتی که قدرت او ذات اوست و حی است به حیاتی که حیات او ذات اوست. بنابراین تقریر، صفات الهی، مثل علم مورد پذیرش است اما این صفات چیزی غیر از ذات نبوده بلکه عین ذاتند. (همان، ص ۶۴ و ابوالحسن اشعری، ۱۴۰۰: ۱۶۵)

نظریه ابوعلی جبّایی که به انکار صفات و نیابت ذات از صفات باور داشت و در بیان نظر خویش می گفت: «الباری تعالی عالم لذاته» یعنی خداوند برای عالم بودن به صفت علم نیازی ندارد بلکه او به ذات خویش عالم است و جاهل نیست

(شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۹۲ و ابوالحسن اشعری، ۱۴۰۰: ۱۶۵)

نظریه ابوهاشم جبایی: از نظر ابوهاشم خداوند لذاته عالم است بدین معنی که دارای حالتی است که آن حالت صفتی معلوم و ورای آن می باشد که او ذاتی موجود است. صفت با ذات شناخته می شود و نه به تنهایی. او بدین ترتیب احوالی را ثابت دانسته که صفاتی هستند نه معلوم و نه مجهول. یعنی آن که به خودی خود و به تنهایی به عنوان صفت شناخته نمی شوند، بلکه به همراه ذات به چنین عنوانی شناخته و دانسته می شوند. این وجوه نه به ذات بر می گردد و نه به عرضهایی که ورای ذات هستند. زیرا چنین چیزی موجب قیام عرض به عرض می شود. پس باید گفت که این وجوه، احوال هستند». (الشهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ۹۲)

دلیل معتزله بر ادعای خود مبنی بر نیابت ذات از صفات وحدت و بساطت ذات اقدس الهی است. آنان معتقدند که هر گاه گفته شود خداوند عالم است، ذات و صفتی مطرح می شود. اگر این صفت عالم بودن زائد بر ذات حق باشد، یعنی چیزی غیر از آن ذات، و برای آن عینیت و واقعیتی هم قائل شوند. پس اگر به قدیم بودن آن نظر داشته باشند به تعدد قدما گرائیده اند و از توحید که اصل مسلم اسلام است دور شده اند و این عین شرک است و اگر این صفت (علم) را زائد بدانند ولی به حدوث آن قائل باشند در این صورت ذات خدا را محل حوادث دانسته اند که این با بساطت ذات و غنای ذاتی منافات دارد (همان، ص ۵۷).

معتزله با این استدلال بر سر دو راهی قبول یا رد صفات خداوند قرار گرفتند؛ چرا که از یک طرف قبول صفت و واقعیت قائل شدن برای آن به هر حال با بساطت ذات منافات داشت، حال چه صفات را قدیم می دانستند چه حادث، و از طرف دیگر نفی صفات هم مستلزم عدول از ظاهر آیات و مواجعه با باور عامه بود. به همین دلیل بود که نظریه نیابت ذات از صفات مطرح کردند

اما پایه و اساس سخن متکلمین معتزله مبنی بر نیابت ذات از صفات مردود و باطل است زیرا لازمه آن، خالی بودن ذات واجب الوجود از صفات کمال است در حالی که واجب تعالی وجود محضی است که در بردارنده هر وجود و کمال وجودی می باشد (طباطبایی، ۱۴۰۴: ۲۸۷)

ابن سینا: او معتقد است صفات نسبت به ذات واجب که لحاظ می گردد تغایر مفهومی با یکدیگر ندارند حیات، علم، قدرت، اراده، و... همه از نظر مفهوم یکی هستند در کتاب مبدأ و معاد می گوید: «فبان المفهوم الحیات، و العلم و القدرت و الوجود و الارادة المقولات علی واجب مفهوم واحد و لیست لا صفات ذاته، ولا اجزا ذاته» یعنی: مفهوم حیات، علم، قدرت، جود و اراده و قتی برواجب تعالی اطلاق می شوند مفهوم واحدی دارند و صفات و اجزای متعدد برای ذات نیستند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۱). و در الهیات نجات در فصلی تحت عنوان «فصل فی وحدانیه الاول بان علمه لا یخالف قدرته و ارادته و حیاته فی المفهوم بل ذلک کله واحد، لا تتجزأ لاحدی هذه الصفات ذات الواحد الحق» (همو، ۱۳۶۴، ۲۴۹) می گوید مغایرتی از حیث مفهوم بین علم، قدرت، اراده و حیات او نیست بلکه تمامی این ها واحدند این دیدگاه از سوی فلاسفه و متکلمان بعد از او نه تنها مورد قبول واقع نگردید بلکه به شدت مورد بی مهری قرار گرفت چنان که ملاصدرا در کتاب اسفار قول به اتحاد مفهومی صفات با ذات را رأیی نا صواب و غیر صحیح می شمارد و می گوید: «واعلم ان کثیرا من العقلاء المدققین ظنوا ان معنی کون صفاته عین ذاته هو ان معانیها و مفهوماتها لیست متغایرة بل کلها ترجع الی معنی الواحد و هذا ظن فاسد و هم کاسد» (صدرالدین، ۱۹۸۱، ج ۶، ۱۴۵). بسیاری از خردمندان اهل دقت چنین پنداشته اند که معنای عینیت ذات با صفات در خدای تعالی به این معنا است که معانی و مفاهیم مختلف صفات هیچ گونه تغایر و بیگانگی با هم ندارند لیکن این پنداری اشتباه و دیدگاهی نادرست است. سپس ادامه

می دهد که اگر الفاظ علم، قدرت، اراده، حیات و غیر این ها از مفاهیم دیگر با هم مترادف باشند یعنی؛ آن چه از یکی (علم) فهمیده می شود عین همان چیزی باشد که از دیگری (قدرت) مفهوم می گردد باید اطلاق یکی از صفات بر خداوند ما را از اطلاق سایر صفات بر او بی نیاز گرداند و به بیان دیگر چنان چه صفات در مورد خدا تغییر مفهومی نداشته باشد باید اطلاق یک صفت بار معنایی تمام صفات را داشته باشد و اطلاق سایر صفات بر او بدون فایده باشد و این امری است که فساد آن بین و ظاهر است بنابراین معنای صحیح عینیت ذات و صفات این است که همه صفات کمالی خداوند به یک وجود که همان وجود ذات باشد موجودند و ذات او تمایز وجودی از صفتی از صفات او ندارد.

برهان ملاصدرا بر اثبات صفات خداوند

به طور کلی دو راه برای اثبات صفات خداوند وجود دارد در یکی خود ذات دلیل بر صفات قرار گرفته است و در راه دیگر، مخلوقات آینه و مرآت صفات حق قرار گرفته اند.

اما این که خود ذات، برهان بر صفات قرار گیرد همان راهی است که مبنای برهان صدیقین بر اثبات واجب و وحدت واجب قرار گرفته است بنابراین او با برهان معروف به برهان صدیقین، هم وجود خداوند و وحدت او را اثبات می نماید و هم کمالات و اوصاف کمالی خداوند را. او در تبیین برهان صدیقین، اصولی را که بعضی از آن ها بدیهی یا قریب به بدیهی است در نظر می گیرد و بیان می کند: موجود یا ماهیت است و یا وجود و در این مرحله استدلال می کند که ممکن نیست که هر دو اصالت داشته باشند و متن واقع را تشکیل دهند بنابراین، یکی از آن ها اصیل و دیگری اعتباری است او اثبات می کند که آنچه اصالت داشته و متن عالم هستی را تشکیل می دهد

وجود است نه ماهیت. صدرا پس از اثبات اصالت وجود به این مسأله توجه می کند که حقیقت وجود در برابر عدم و ماهیت، یک حقیقت دارای مراتب است به این معنی که حقیقت وجود کثرت تباینی نداشته از وحدت برخوردار است و تکثراتی که می پذیرد تشکیکی و مراتبی است یعنی کثرتی که در وجود متصور است کثرتی است که به کمال و نقص و شدت و ضعف وجود مربوط است یعنی ما به الاختلاف همان ما به الاتحاد و به عبارت دیگر، کثرت عین وحدت و وحدت عین کثرت است همچنین او اثبات می کند که حقیقت وجود، قطع نظر از هر حیثیت تعلیلی یا تقییدی، واجب است نه ممکن. زیرا حقیقت وجود که در برابر عدم است قطع نظر از هر حیث و جهتی که به او ضمیمه شود و صرفاً به دلیل این که حقیقت وجود است یعنی به دلیل ذاتش، عدم را نمی پذیرد و چیزی که به دلیل ذاتش عدم را نپذیرد واجب است نه ممکن. سپس صدرا به این حقیقت توجه می دهد که حقیقت وجود اگر بدون هر گونه قید و شرطی در نظر گرفته شود مساوی با کمال و فعلیت و اطلاق و غنا خواهد بود و نقص و ماهیت و امکان و تعیین در صورتی مطرح می شود که شی، حقیقت هستی نبوده و وجودی محدود و تباین با نیستی باشد. عبارت صدرا چنین است:

فالربانیون ينظرون إلى حقيقة الوجود أولاً، و يحققونها و يعلمون أنها أصل كل شيء و أنها واجب الوجود بحسب الحقيقة. و أما الإمكان و الحاجة و المعلولية، فإنما تلحق الوجود لا لأجل حقيقته، بل لأجل نقائص و أعدام خارجة عن أصل حقيقته. ثم بالنظر فيما يلزم الوجود و الإمكان، و الغنى و الحاجة، يصلون إلى توحيد صفاته، و من صفاته إلى كيفية أحواله و آثاره. (صدرالدین، ۱۹۸۱: ج ۶، ص ۱۴ و همو، ۱۳۶۳: ب: ص ۶۸)

صدرا پس از اثبات ذات باری تعالی از همان طریق برهان صدیقین، صفات خداوند متعال را نیز اثبات می کند چون پس از اثبات اصالت وجود و اثبات این که خداوند

متعال وجود محض و فعلیت خالص است، که عدم و ماهیت به هیچ وجه در او راه ندارد و با توجه به اینکه در نظر صدرا کمال مساوی با وجود است و کمال واقعی آن است که به وجود و واقعیت برگردد به طور روشن اثبات می شود که ذات احدیت چون وجود محض است و هیچ گونه تعین و محدودیتی ندارد جمیع شئون وجود و کمالات وجود را به نحو اعلی و اشرف داراست (همان و صدرالدین، بی تا: ۶) ا صدرا که می کوشد تا استدلال خود را با رهیافت آیات قرآنی تأیید نماید از جمله موارد استتهاد ایشان آیات ذیل است: «او داننده همه چیز است»^۱ (بقره، ۲۹)، (بقره، ۲۸۴) «او بر هر چیزی توانا است»^۲ (بقره، ۲۸۴)، «هر چه در آسمان ها و زمین است از آن اوست»^۳ (نساء، ۱۷۱)، «چیزی را اراده نمی کنید مگر آن که خداوند اراده کند»^۴ (انسان، ۳۰) این آیات بیانگر آن است که علم و قدرت و اراده خداوند صرف حقیقت علم و قدرت و اراده است و خداوند وجود محض است و جمیع کمالات وجود در او منحصر است. (صدرالدین، ۱۳۶۰، ص ۳۸) اما نکته مهم آن است که صدرا با ابداع قاعده «بسیط الحقیقه» با تحلیل دقیقی نشان داد که کثرت اوصاف کمالی خداوند متعال با وحدت و بساطتش همخوانی داشته و از ناحیه کثرت صفات و تعدد آن ها، کثرت و ترکیبی در ساحت الهی پدید نمی آید. (همو، ۱۹۸۱: ج ۶، ص ۱۱۰)

اما راه دوم که در آن مخلوقات آینه صفات قرار گرفته اند آن است که معطی هر کمالی محال است فاقد آن کمال باشد، و چون کمالاتی همچون علم، قدرت، حیات و اراده در مخلوقات دیده می شود، می توان نتیجه گرفت که مبدأ و منشأ اصلی موجودات، که همانا خداوند است واجد آن کمالات است ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ، وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (ملک، ۱۴) آیا آن کس که آفریده است نمی داند (صدرالدین، ۱۳۵۴: ۹۰) و ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (بقره، ۲۹) او به همه چیز عالم است (صدرالدین، ۱۳۶۴: ج ۲، ص ۲۹۳) این آیات بیانگر آن است که خداوند که علت و آفریننده و

معطی همه موجودات است صرف حقیقت علم است و صرف حقیقت قدرت است و...
واجد همه کمالات است.

دیدگاه ملاصدرا در کیفیت اتصاف ذات واجب به اوصاف کمالیه

صدر المتألهین شیرازی و پیروان مکتب فلسفی او (مانند حکیم سبزواری و...) در باب اوصاف الهی به نظریه عینیت ذات و صفات معتقد شده‌اند، از منظر این حکیم الهی اوصاف کمالیه خداوند مانند علم، قدرت، حیات، و... هر چند مفهوماً با یکدیگر متفاوت و متغایرنند و مثلاً مفهوم علم متمایز از مفهوم حیات و مفهوم هر یک از آن‌ها نیز مغایر با مفهوم قدرت است، ولی ذات حق تعالی بذاته مصداق تمام اوصاف کمالیه است و میان ذات و صفات مصداقاً جدایی و تمایزی نیست، بلکه همان گونه که وجود واجب تعالی عین ذات او است صفات حق تعالی نیز عین ذات اوست، پس ذات اقدس الهی عین هستی و علم و قدرت و حیات و... است.

صدر المتألهین شیرازی در اسفار اربعه در این خصوص می‌گوید:

الحق فی معنی کون صفاته عین ذاته آن هذه الصفات المتکثرة الکمالیه کألها موجودة به وجود الذات الأحدیة بمعنی أنه لیس فی الوجود ذاته تعالی متمیزاً عن صفته بحیث یکون کل منها شخصاً علی حده و لا صفه منه متمیزة عن صفة أخرى بالحیثیه المذكورة بل هو قادر بنفس ذاته و عالم بنفس ذاته... (همو، ۱۹۸۱: ج ۶، ص ۱۴۵)

معنای عینیت ذات و صفات آن است که این صفات متکثره کمالیه به وجود واحد احدی موجود، و در تحقق و هستی هیچ یک از دیگری متمیز و جدا نیست، بلکه او قادر است بنفس ذات خویش و عالم است به عین ذات خود و همین گونه است سایر اوصاف.

دلایل ملاصدرا بر عینیت ذات و صفات

۱_ اگر اوصاف کمالیه خداوند زاید بر ذات اقدس الهی باشد ضرورتاً متأخر از مرتبه ذات خواهد بود، بنابراین لازم آید که ذات الهی در مرتبه ذات از صفات کمال خالی باشد و ذات در آن مرتبه مصداق هیچ یک از نعوت و کمالات نباشد، یعنی در مرتبه ذات باید عالم و قادر وحی و مرید نباشد، که این امری باطل است زیرا خداوند مبدأ و منشأ تمام خیرات و کمالات است، چرا که در غیر این صورت خداوند باید در مرتبه ذات ناقص یا مستکمل به غیر باشد که این نقصی بر ذات واجب تعالی و منافی با وجوب وجود است. (همان، ۱۳۳ و جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۰۵)

۲_ چنان چه صفاتش زائد بر ذات باشد و فاعلیت و قابلیت قابل اجتماع نباشند، چون حق تعالی فاعل همه صفات است، مستلزم تعدد اقتضا در ذات می شود؛ زیرا هر صفتی مقتضی جهتی در ذات است و وقتی فاعلیت و اقتضا متعدد گردید مقتضی نیز متعدد می شود در نتیجه ذات حق مشتمل بر کثرت می گردد و این خلاف فرض است زیرا ذات حق «احدی الذات و بسیط الحقیقه» است (همو، ۱۳۵۴: ۷۱ و همان، ۱۳۸۷: ۳۰۶)

۳_ اگر صفات زائد بر ذات باشد، یا از خود ذات بر ذات افاضه می شوند و یا از ناحیه غیر. صورت دوم به این معنا است که ذات معلول چیزی قرار گیرد تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً و چنان چه خود ذات صفات را به ذات افاضه کند، مستلزم دو محذور است:

الف_ لازم می آید ذات، از حیث این که فائض و واجد آن ها است، اشرف باشد و از حیث این که مستفیض و فاقد کمالات است، غیر اشرف یعنی ذات از خود اشرف باشد.
ب_ ذات، از حیث این که افاضه می کند، واجد کمالات باشد و از حیث این که

استفاضه می کند؛ فاقد کمالات. لازم این سخن تکثر و ترکیب در ذات احدیت است چون از یک جهت، دهنده است و از یک جهت، گیرنده. این دو جهت با هم متفاوتند و هر کدام حیثیتی جداگانه دارند (همان، ۱۳۵۴ و همو، ۱۹۹۰: ج ۶، ۱۳۴)

۴- عقل به بداهت حکم می کند موجودی که صفات کمالیه عین ذاتش باشد، از موجودی که به آن صفات آراسته گردیده اشرف و برتر است؛ زیرا موجودی که صفات عین ذاتش نیست یک درجه پایین تر از ذات به صفات متصف است؛ و به حکم بداهت و ضرورت موجودی که صفات عین ذاتش باشد، برتر و کامل تر است حال اگر چنین موجودی داشته باشیم که صفات عین ذاتش باشد، هوالمطلوب؛ و اگر چنین موجودی نداشته باشیم تصوّر آن ممکن است در نتیجه ما موجودی تصوّر کرده ایم که صفاتش عین ذات می نماید و از واجب که صفات عین ذاتش نیست برتر است؛ و این محال است زیرا تصوّر موجودی اشرف و برتر از صرف الوجود و فعلیت محض که همه موجودات کمالاتشان از او مستفیض است، ممکن نیست و هر چه ثانی صرف الوجود فرض گردد چیزی جز همان صرف الوجود نیست زیرا در صرف شیء ثانی داشتن و تمایز راه ندارد (همو، ۱۳۶۶: ج ۴، ۱۰-۱۱)

۵- صدرا معتقد است صفات حقیقیه حق تعالی در زمره معانی کمالیه عامه قرار داشته و عارض موجود بما هو موجود می گردد موجود برای این که معروض معانی کمالیه عامه و حقایق کلیه واقع شود به ماده معین و استعداد خاص یا تجسم و تغییر نیازمند نمی باشد به همین جهت می توان گفت این گونه صفات به هیچ وجه عارض ماهیت نبوده و با وجود مساوقت دارند بنابراین می توان گفت هر یک از صفات حق تعالی همه کمالات خود را به طور وجوب و بالفعل دارا بوده و چیزی از آن در مکن قوه و بقعه امکان باقی نمانده است زیرا در مورد حق و صفات حق جز فعلیت چیز دیگری تحقق ندارد یعنی همان گونه که هستی حق، حقیقت هستی بوده و هیچ گونه

شائبه امکان و نیستی در آن راه ندارد هر یک از صفات کمالیه او نیز عین ذات او بوده و از هرگونه نقص و عیب منزّه و مبرا می باشد به این ترتیب وجود صرف حق تبارک و تعالی هم همه وجود است و هم همه آن وجود است علم حق تعالی نیز ضمن این که همه علوم است همه آن نیز علم است قدرت حق نیز ضمن این که همه قدرت ها است همه آن قدرت است و این سخن در مورد همه صفات کمالیه صادق است بنابراین تحلیل؛ صدرا همه صفات حق را عین ذات او شمرده است (همو، ۱۳۶۰: ۳۸) در پی این نظریه او احادیث و روایاتی را که صراحتاً کمال توحید را در نفی صفات از خداوند دانسته اند بر نفی صفات زاید بر ذات الهی حمل کرده است، چنان که امیر مؤمنان و سرور یکتاپرستان در یکی از خطبه های مشهورش در باب زائد نبودن صفات حق تعالی فرموده:

«کمال التوحید نفی الصفات عنه» (دشتی، ۱۳۸۱: خ ۱، ۳۲ و صدرالدین، ۱۳۸۷: ۳۲) این جمله نیز به دو گونه تفسیر شده است:

الف) اشاره به مرتبه احدیت است: در مبحث حضرات خمس در عرفان نظری که اشاره به اعتباری از ذات حق است که در آن ذات را معزّا و مجرد از هر صفت توصیف می کنند یعنی لحاظ ذات با قطع نظر از صفات در مقابل واحدیت که ذات را با لحاظ همه صفات شهود می کنند. (ابن میثم، ۱۳۶۲: ۱۲۲)

ب) اشاره به نفی صفات زائد بر ذات است و اشاره بر عینیت ذات و صفات حق در جانب مصداق (نه مفهوم) که این مرام حکما است (همان، ۱۲۳-۱۲۴ و صدرالدین، ۱۳۸۷: ۳۴) هر چند معتزله آن را بر مذهب خویش، یعنی نفی هرگونه صفات و نیابت ذات از صفات حمل کرده اند (همان)

مرام معتزله با توجه به دیگر فرازهای همین خطبه که ظاهر در اثبات و انتساب صفات به خداوند است، موجه نیست امام خود در تثبیت معنای صحیح از توحید

صفاتى به اقامه برهان پرداخته در قالب قیاسی موصول نتایج چنین فرموده اند: «لشهادة كل صفة أنّها غير الموصوف و شهادة كل موصوف أنّه غير الصفة» زیرا هر وصفی شهادت بر مغایرتش با موصوف می دهد و هر موصوفی نیز بر تغایر با صفت دلالت دارد. (دستی، ۱۳۸۱: خ ۱، ۳۲ و صدرالدین، ۱۹۹۰: ج ۶، ۱۳۶)

بنابراین، قول به صفات زاید بر ذات به تجزّی و ترکب در ذات حق یا قائل شدن به شریک و... برای حق منجر می شود. هم چنین می فرماید:

«فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه و من ثناه فقد جزاه و من جزاه فقد جهله و من جهله فقد اشار اليه و من اشار اليه فقد حده، ومن حده فقد عدّه» (همان، ۱۳۸۱ و همان، ۱۹۹۰)

بدین سان، با برقرار کردن تلازم بین هشت مفهوم اثبات کرده اند که توصیف حق به صفات زاید بر ذات ملازم است با نفی وجوب و در نتیجه ممکن و محدود پنداشتن حق بدین قرار:

- ۱- توصیف حق به وصف زاید بر ذات.
- ۲- قرین و شبیه ساختن وصف با ذات از حیث ازلیت و وجوب.
- ۳- شرک به واسطه لحاظ ذات و وصف به عنوان دو واجب ازلی.
- ۴- قول به ترکب ذات از اجزا به جهت امتناع شریک بدون وجه اشتراک و وجه افتراق.
- ۵- جهل به ذات حق، چون خداوند تلقی کردن شیء مرکب خود جهل مرکب است.
- ۶- اشاره (حسی یا وهمی یا عقلی) به ذات حق.
- ۷- محدود دانستن حق، چون هر چه اشاره پذیر باشد از سایر امور مقارن و مجاور جدایی پذیر است.

۸- ممکن دانستن ذات واجب: به شمار آوردن ذات حق به منزله یکی از موجودات محدود (به وحدت عددی)

دیدگاه ملاصدرا درباره اقسام صفات

صفات خداوند به صفات ثبوتیه و سلبيه تقسیم می‌شوند، که گاهی از آن به اوصاف جمال و اوصاف جلال نیز یاد می‌کنند. و آیه شریفه ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ۷۸)، نیز اشاره به آن‌ها است. صدر المتألهین شیرازی در این خصوص گوید:

اعلم أن الصفات إما سلبية و إما ثبوتية و قد عبر القرآن عن هاتين بقوله تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ فَصفة الجلال ما جلت ذاته عن مشابهة الغير و صفة الإكرام ما كرمت ذاته بها و تجمل

پس صفات جلال آن است که به آن‌ها تجلیل و تمجید ذات اقدس کنند مانند: قدوس و سبح، زیرا قدوسیت و سبحیت تنزه از ماهیت و موارد و عوارض جسمانی است، و صفات جمال آن است که تجمل و بهاء ذات اقدس به آن‌هاست، مانند: علم و اراده و قدرت و مانند این‌ها. (صدرالدین، ۱۳۶۳ الف: ۲۵۳)

او صفات ثبوتیه را به دو قسم تقسیم کرده و می‌گوید:

الصفات الثبوتية تنقسم الى حقیقیه كالعلم و الحیوه، و اضافیه كالخالیه و الراضیه و التقدّم و العلیه (همو، ۱۹۸۱ م: ج ۶، ص ۱۱۸).

اما صفات حقیقیه عین ذاتند نه زاید بر ذات. زیرا نفس حقیقت ذات مبدأ انتزاع این صفات و مصداق حمل آن‌ها بر ذات است و برای انتزاع این صفات از ذات به مضاف الیه نیاز نیست و صفات اضافیه که حالت مصدری دارند، متقوم به دو طرف شمرده می‌شوند و همیشه از مرتبه ذات متأخرند زاید بر ذاتند و همگی به یک صفت که همان

اضافه قیومیه حق تعالی که عین ذات است باز می گردند. این صفات اگر چه زاید بر ذاتند اما به بساطت و وحدانیت حق آسیب نمی رسانند؛ ذهن آن ها را پدید می آورد. ذهن، از اضافه خالق به مخلوق و رازق به مرزوق، خالقیت و رازقیت را انتزاع می کند. علو و مجد خداوند به این صفات نیست. مجد خداوند به این است که منشأ این صفات شمرده می شود؛ یعنی ذات حق تعالی چنان است که خود ذات از حیث ذات واجد کمالاتی است که منشأ انتزاع این صفات می گردد. خداوند پیش از آن که موجودی را پدید آورد دارای این صفات است و با داشتن این صفات مخلوقات را می آفریند پس خالقیت و رازقیت مجد و علو حق نیستند این صفات نشان دهنده مجد و کمالی اند که عین ذات حق تعالی است. (همو، ۱۳۵۴: ۷۴)

و باید دانست که صفات سلبی به صفات ثبوتی بازمی گردند زیرا وجود حضرت حقّ جلّ و علا، وجود صرف لا یتناهی و کمال محض است. پس صفات او همگی صفات ثبوتیه اند زیرا سلب به معنای نیستی و عدم در ذات او راه ندارد، از این رو باید صفات سلبيه خداوند را به سلب سلب یا نفی نفی ارجاع دارد، و البته آن هم به صورت قضیه سالبه محضله نه موجه معدوله المحمول که آن در حقیقت اثبات صفت سلبی برای خداوند است که این امر با صرافت وجود واجب سازگار نیست. پس تمام صفات سلبيه به سلب نقایص و حدود و اعدام از ذات اقدس الهی باز می گردد و در واقع تمام این سلوب نیز به یک سلب راجع است که آن سلب صفت امکان از ذات اقدس الهی است که عبارت دیگری از وجوب وجود است همانطور که تمام صفات ثبوتیه نیز به وجوب وجود و صرافت هستی واجب تعالی باز می گردند. (همو، ۱۹۸۱: ج ۶، ص ۱۱۸-۱۲۰)

تشبیه و تنزیه

یکی از مسائلی که در بحث صفات مطرح می شود این است که آیا عقل و اندیشه

بشر، خود می تواند دریابد که ذات خداوند دارای چه صفاتی است و دارای چه صفاتی نیست؟ چه صفاتی در خوردات اویند و کدام صفات این گونه نیستند؟ یا عقل نمی تواند پای در این میدان گذارد بلکه شرعا هم از بحث در این مسأله و مانند آن ممنوع است؟ بنابراین، شایسته است که قبل از هر چیز قوه عقل و اندیشه انسان را بررسی کنیم و حدود توانایی آن را روشن سازیم. این مسأله از آن جهت مهم است که ما خداوند را تنها با صفاتش می شناسیم. بنابراین اگر کسی معتقد باشد که عقل انسان قادر به شناختن صفات الهی نیست از نظر چنین کسی در واقع، شناختن خداوند محال است. پس این که انسان قادر به شناخت خداوند است یا نه؟ منوط است به این که ببینیم عقل انسان قادر به شناخت صفات الهی است یا نه و حدود توانایی آن چقدر است. این مسأله همان مسأله مشهور تشبیه و تنزیه است

آرای مختلف در باب تنزیه و تشبیه و نقد آن از منظر صدرا

بعضی از دانشمندان اسلامی معتقدند علو و شموخ و برتری ذات اقدس الهی از خیال و قیاس و گمان و وهم ایجاب می کند که جلو پرواز مرغ اندیشه را از اول بگیریم و راه تنزیه بیوییم و گر نه در ورطه خطرناک «تشبیه» می افتیم. ذات خداوند را به هیچ مخلوقی در هیچ جهتی نمی توان تشبیه کرد. از سوی دیگر، هر صفتی از صفات را که ما می شناسیم صفت مخلوق است، نه صفت خالق. زیرا آن را از مخلوقی گرفته ایم. بنابراین ما به هیچ صفتی از صفات خداوند راه نداریم و خداوند واقعاً ممکن است برخی صفات را داشته باشد ولی ما به هیچ وجه به معرفت آن صفات راه نداریم همین قدر می دانیم که آن صفات به کلی با صفاتی که ما می شناسیم و غالب آنها را از خود قیاس گرفته ایم مغایرند.

افرادی که چنین نظری دارند می گویند اگرچه قرآن کریم اسماء و صفاتی را برای

خداوند بر شمرده است از قبیل علیم و قدیر و... ما باید این نام‌ها را از معانی‌ای که به ذهن می‌آید مجرد سازیم؛ معانی واقعی این‌ها را خداوند می‌داند و بس. به عبارت دیگر جایز نیست کسی بر خداوند حکمی کند و او را به وصفی متصف سازد مگر اوصافی که در شرع وارد شده‌اند آن‌هم از باب تعبد و بدون اندیشه و تفحص در معنای آن‌ها.

برخی دیگر تنزیه را به این پایه نمی‌رسانند آنان معتقدند که ما صفات سلبی خداوند را می‌توانیم درک کنیم اما نمی‌توان خداوند را با صفات ثبوتی و ایجابی توصیف کرد. تشبیه آن‌گاه واقع می‌شود که برای خداوند صفات ثبوتی اثبات کنیم زیرا آن صفت ثبوتی خوا ناخواه میان خالق و مخلوق مشترک خواهد بود چنان‌که گروه‌هایی همچون معتزله و افرادی مانند قاضی سعید قمی بر این عقیده‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۶۳-۱۶۵ و سبحانی، بی تا: ۹۵-۱۱۴)

اما صدرالمتألهین که اشتراک لفظی مفاهیم مشترک بین خالق و مخلوق را نمی‌پذیرد و بر اشتراک معنوی مفهوم وجود و به تبع، سایر مفاهیم مشترک بین خالق و مخلوق تأکید می‌کند اما اشتراک معنوی را ملازم با تساوی و عدم اختلاف در ناحیه مصادیق تفسیر نمی‌کند (صدرالدین، ۱۹۸۱: ج ۱، ص ۳۵-۳۶) بنابراین از منظر صدر در این دیدگاه، مفهوم با مصداق خلط گردیده و لازمه اشتراک مفهومی را تساوی در مصداق تلقی کرده‌اند؛ حال آن‌که روشن است که می‌توان یک مفهوم را به طور مشترک معنوی برای مصادیقی که تفاوت‌های زیادی داشته، بلکه یکی متناهی و دیگری نامتناهی است نیز به کار برد و از اشتراک معنوی مفهوم، تساوی در مصادیق به دست نمی‌آید.

همچنین عقل و شرع اگر چه این مطلب را صحیح می‌شمارند که خداوند مانندی ندارد ﴿لیس کمثله شیء﴾ اما نفی مثلثیت مستلزم اثبات ضدیت نیست. این گونه تنزیه

که هر چه در مخلوق است مابین با آنچه در خالق است مستلزم اثبات ضدیت است در حالی که از منظر صدر المتألهین مخلوق ضد خالق نیست بلکه مخلوق پرتو و آیت و مظهر و شأنی از شئون خالق است چنان که او پس از اقامه برهان بر وحدت شخصی وجود بیان می کند: *أن لجميع الموجودات أصلا و احدا أو سنخا فاردا هو الحقيقة و الباقي شئونه و هو الذات و غيره و أسماؤه و نعوته و هو الأصل و ما سواه أطواره و شئونه و هو الموجود و ما وراءه جهاته و حیثياته*. (همان، ج ۲، ص ۳۰۰)

همچنین بر عقیده کسانی که خداوند را تنها با صفات سلبی درک می کنند این اشکال وارد است که هر امر سلبی امری اثباتی را پیش فرض دارد و تا از چیزی، اگر چه به طور اجمال، آگاهی نداشته باشیم، سلب نمودن آن ناممکن است.

اما برخی دیگر از متکلمین از غایت تفریط به تشبیه گرفتار شده اند و صفات را با تشبیه و تکییف برای خداوند اثبات می کنند. آنان معتقدند که خداوند صفات را به همان معنا و کیفیتی که در مخلوقات وجود دارد، دارد و از این جهت میان خالق و مخلوق شباهت تمام وجود دارد. آنان با استناد به آیات قرآن کریم همانند ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه، ۵) ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَثُمَّ وَجَّهُ اللهُ﴾ (بقره، ۱۱۵) ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (فتح، ۱۰) ﴿وَلِئَصْنَعِ عَلَى عَيْنِي﴾ (طه، ۳۹) ﴿يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللهِ﴾ (زمر، ۵۶) به کلی تنزیه را کنار نهاده و قائل به تشبیه هستند.

و همچنین اشاعره هم قائل به تشبیه هستند اما قید بلا تشبیه و بلا تکییف را بر این صفات اضافه کرده اند بنابراین از نظر آن ها خداوند دو دست دارد اما دست خداوند بدون کیفیت است همان طور که خداوند می فرماید ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (مائده، ۶۴) همچنین خداوند چشم دارد اما بدون کیفیت چنان که می فرماید ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ (قمر، ۱۴) (سبحانی، بی تا: ۹۵-۹۷)

از نظر صدرا عقیده اشاعره و مشبهه عقلا و شرعا باطل است و برای فهم مدلول

حقیقی آیات مذکور باید آن‌ها را با متون دال بر تنزیه صرف جمع کرد بنابراین از نظر او باید تشبیه و تنزیه جمع شود تنزیه در مقام ذات و تشبیه در مقام فعل.

فالتنزیه و التقدیس یرجع إلی مقام الأحدیة الّتی یرتفع فی کل شیء و هو الواحد القهار الذی لیس أحد غیره فی الدار و التشبیه راجع إلی مقامات الکثرة و المعلولیة و المحامد کلها راجعة إلی وجهه الإحدی (صدرالدین، ۱۹۸۱: ج ۶، ص ۳۷۴)

فلاسفه معتقدند که هر وصفی را که ثبوتی و کمالی باشد مشروط به این که مستلزم محدودیت و نیاز و به اختصار مستلزم امکان ذاتی موصوف نباشد می‌توان به خداوند نسبت داد مانند وجود و علم و قدرت و حیات در صورتی که عین ذات تصویر شوند نه زاید بر ذات. متقابلاً هر وصفی را که مستلزم محدودیت و نیاز و امکان ذاتی موصوف است هر چند ثبوتی و کمالی باشد نمی‌توان به خداوند نسبت داد.

آن‌کمال مطلق للموجود من حیث هو موجود لا یمتنع علی واجب الوجود، فیجب له. و معنی قولنا «کمال مطلق» ای لایکون کمالاً من وجه و نقصاً من وجه من جهة ما یجب له من تکرر و ترکیب و جسمیة و نحوه (شیخ اشراق، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۴۸۷)

از دیدگاه صدرالمتألهین، آن‌ها تنها به مقام ذات توجه کرده‌اند آن‌هم فقط به یک جنبه آن. به این جنبه که خداوند وجود خاص هیچ ماهیت و هیچ مفهوم کمالی امکانی ای نیست و در نتیجه، تنها مشمول تنزیه و تقدیس است اما از جنبه دیگر ذات و از مقام فعل غفلت ورزیده یعنی از این جنبه ذات که در عین وجوب، مقام کثرت در وحدت است و به موجب آن خداوند وجود برتر الهی همه ماهیات و مفاهیم کمالی است غفلت کرده است و همچنین به این مقام که فعل او از آن جهت که عین ربط به ذات اوست مستلزم کثرت و امکان و تشبیه در مقام فعل است توجه نکرده است بنابراین صدرالمتألهین هم به تنزیه قائل است اما در مقام ذات و هم به تشبیه اما در مقام فعل. (عبودیت، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۲۳۷ و صدرالدین، ۱۹۸۱: ج ۶، ص ۳۷۴)

تقریر ملاصدرا از تشبیه و تنزیه

صدرالمتألهین دیدگاه خود را مبنی بر تشبیه و تنزیه باری تعالی با توجه به قاعده «بسیط الحقیقه» تبیین می‌کند. به نظر او با این که خداوند وجود خاص هیچ ماهیتی نیست تا مستلزم امکان او باشد وجود برتر الهی همه ماهیات و مفاهیم کمالی است چه این که او درغایت بساطت و احدیت است و هیچ امری نیست جز این که او محیط و غالب بر آن است: «او مراقب اعمال همه است»^۵ (رعد، ۳۳). «و هو مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله» او با هر چیزی است نه با جفت بودن و غیر هر چیزی است نه با دور بودن. و «او پروردگاری است که در آسمان و زمین خداست»^۶ (زخرف، ۸۴) و «او با شماست هر جا که باشید»^۷ (حدید، ۴).

به موجب این اولاً تمایز وجود برتر ماهیت و وجود خاص آن، که ضرورتاً امکانی است، از نوع تمایز تشکیکی بین کامل و ناقص است که مشمول وحدت عینی تشکیکی اند نه از نوع تباین به تمام ذات که مستلزم نفی هر نوع مناسبتی بین وجود خدا و وجود مخلوق است و ثانیاً تعبیراتی همچون «یدالله» و «وجه الله» و امثال آنها معانی الهی غیر امکانی پیدا می‌کنند بی آن که مستلزم تجسم و امکان خداوند باشند و بی آن که مستلزم حمل این تعبیرات برخلاف ظهور نهایی آن‌ها باشد همچنین به نظر او اوصاف وجودی مخلوق همچون علم و قدرت و حیات او و امثال آنها و نیز فعل مخلوق همه و همه از همان جهت که به او منسوبند به خداوند هم منسوبند اما اولاً به مرتبه ذات خداوند منسوب نیستند بلکه منسوب به اویند در مرتبه فعل او، یعنی در مرتبه مخلوقی که دارای وصف مذکور یا فاعل فعل مزبور است و ثانیاً از آن حیث که مصداق وجودند به او منسوبند نه از آن حیث که مصداق نقص و عدمند نتیجه چنین انتسابی این است که در عین این که مخلوقات واجد کمالات مذکور و فاعل افعال

مزبورند باز به حقیقت می توان گفت علمی نیست جز علم خداوند، حال یا علم در مقام ذات و یا علم در مقام فعل و در مرتبه مخلوق. با چنین تعدیلی، تنزیه فلسفی نه با ظاهر آیات و روایاتی که اوصاف وجودی و نیز فاعلیت و تأثیر را بر خداوند منحصر می دانند منافی است: «او است که داننده همه چیز است»^۸ (بقره، ۲۹) «او بر هر چیزی توانا است»^۹ (بقره، ۲۸۴) «برای اوست آنچه در آسمان ها و زمین است»^{۱۰} (نساء، ۱۷۱) «خداوند یکتا آفریننده هر چیزی است»^{۱۱} (زمر، ۶۲) (صدرالدین، ۱۳۶۰، ص ۳۸) و «آیا درباره آن چه کشت می کنید اندیشیده اید؟ آیا شما آن را می رویانید یا ما می رویانیم؟»^{۱۲} (واقع، ۶۳-۶۴) و «آیا درباره آتشی که می افروزید فکر کرده اید؟ آیا شما درخت آن را آفریده اید یا ما آفریده ایم؟»^{۱۳} (صدرالدین، ۱۳۶۰، ص ۵۱) و نه با ظهور نهایی آیات و روایاتی که افعال مخلوق را به خداوند هم منسوب می کنند: «تو نینداختی هنگامی که تیر را انداختی بلکه خدا بود که انداخت»^{۱۴} (انفال، ۱۷) و: «با آنان پیکار کنید تا خداوند آنان را با دست های شما عذاب کند»^{۱۵} (توبه، ۹) «شما چیزی را اراده نمی کنید مگر آن که خدا بخواهد»^{۱۶} (انسان، ۳۰) (صدرالدین، ۱۳۶۰: ۳۸) عبارت صدرا چنین است:

أن نسبة الفعل و الإيجاد إلى العبد صحيح كنسبة الوجود و السمع و البصر و سائر الحواس و صفاتها و أفعالها و انفعالاتها من الوجه الذي بعينه ينسب إليه فكما أن وجود زيد بعينه أمر متحقق في الواقع منسوب إلى زيد بالحقيقة لا بالمجاز و هو مع ذلك شأن من شؤون الحق الأول فكذلك علمه و إرادته و حركته و سكونه و جميع ما يصدر عنه منسوبة إليه بالحقيقة لا بالمجاز و الكذب - فالإنسان فاعل لما يصدر عنه و مع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق على الوجه الأعلى الأشرف اللائق بأحدية ذاته بلا شوب انفعال و نقص و تشبيهه و مخالطة بالأجسام و الأرجاس و الأنجاس تعالى عن ذلك علوا كبيرا. (صدرالدین، ۱۹۸۱: ج ۶، ص ۳۷۴)

نتیجه

به اعتقاد ملاصدرا، میان آموزه های قطعی دین و احکام قطعی عقل ناسازگاری مشاهده نمی شود وی از افراط و تفریط درباره پیوند عقل و وحی پرهیز نمود و در جهت ارائه اندیشه ای معتدلانه در این زمینه تلاش فراوانی به عمل آورده است و همواره سعی دارد با تأملات عقلی، چهره علمی گزاره های دینی را نمایان سازد او به تعامل دو جانبه قرآن و حکمت می اندیشد از این رو در کتب فلسفی خود از آیات مدد می گیرد و در تفسیر قرآن حکیمانه سخن می گوید او در اندیشه ژرف خود در هماهنگ ساختن عقل و دین دو انگیزه دارد اول تأیید شرع به وسیله عقل است او کتاب های فلسفی خود را در همین موضوع نگاشته است و هدف او از این کار تأیید و اثبات موضوع های بیان شده در شریعت اسلامی به وسیله عقل و فلسفه است دوم تأیید عقل به وسیله شرع است وی کتاب های دینی خود را در این خصوص نگاشته تا مسائلی را که در فلسفه خود با دلیل اثبات کرده است به تأیید شرع برساند. و در زمینه توحید صفاتی علی رغم، این که اقوال گوناگون وجود دارد از یک سو اشاعره قائل اند که خداوند دارای صفات زائد بر ذات است از سوی دیگر معتزله به نیابت ذات از صفات معتقد است و ابن سینا قائل به اتحاد مفهومی و مصداقی ذات و صفات است اما ملاصدرا معتقد به عینیت ذات و صفات است به این معنی که این صفات هر چند مفهوماً با یکدیگر متغایرند اما ذات حق تعالی بذاته مصداق تمام اوصاف کمالیه است چنان که او کلام امیرالمؤمنین - کمال التوحید نفی الصفات عنه - را بر نفی صفات زائد بر ذات و عینیت ذات و صفات حق در جانب مصداق حمل کرده است و در باره این که آیا عقل انسان قادر است به خداوند به وسیله صفات معرفت یابد یا نه؟ اگر چه اهل حدیث قائل به تنزیه اند و معتقدند جایز نیست کسی بر خداوند حکمی کند و او را

به وصفی متصف سازد مگر اوصافی که در شرع وارد شده اند آن هم از باب تعبد و بدون اندیشه و تفحص در معنای آن ها. افرادی چون قاضی سعید قمی و معتزله قائل به تنزیه هستند اما معتقدند که خداوند را تنها با صفات سلبی می توان درک کرد نه با صفات ثبوتی و فلاسفه قائل به تنزیه هستند و عقیده دارند که هر وصفی را که ثبوتی و کمالی باشد مشروط بر آن که مستلزم محدودیت و نیاز و به اختصار مستلزم امکان ذاتی موصوف نباشد می توان به خداوند نسبت داد و گروهی از متکلمین به تشبیه معتقدند اما صدر المتألهین ضمن انتقاد از دیدگاه متکلمان و فلاسفه، قائل به تنزیه در مقام ذات و تشبیه در مقام فعل است زیرا او با ابداع قاعده «بسیط الحقیقه» بر آن است که خداوند در عین حال که وجود خاص هیچ ماهیتی نیست تا مستلزم امکان او باشد وجود برتر الهی همه ماهیات و مفاهیم کمالی است و به موجب آن تمایز وجود برتر ماهیت و وجود خاص آن تمایز تشکیکی است و تعبیراتی همچون یدالله و وجه الله معانی الهی غیر امکانی پیدا می کنند و همچنین اوصاف وجودی مخلوق از همان جهت که به او منسوبند به خداوند هم منسوبند اما در مرتبه فعل به او منسوبند نه در مرتبه ذات و از آن حیث که مصداق وجودند منسوب به اویند نه از آن حیث که مصداق نقص و عدمند. براساس چنین تحلیلی تنزیه نه با ظاهر آیاتی که اوصاف وجودی را در خداوند منحصر می دانند منافی است و نه با ظهور نهایی آیات و روایاتی که اوصاف و افعال مخلوق را به خداوند هم منسوب می کنند.

پی نوشت ها

۱- ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾

۲- ﴿ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾

- ۳- ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾
۴- ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾
۵- ﴿هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾
۶- ﴿هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾
۷- ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾
۸- ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾
۹- ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾
۱۰- ﴿وَلَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾
۱۱- ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾
۱۲- ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾
۱۳- ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ﴾
۱۴- ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾
۱۵- ﴿فَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾
۱۶- ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه. (۱۳۸۱). محمد دشتی. قم: انتشارات مشهور.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). المبدأ والمعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۴. ----- (۱۳۶۴). النجاة، تهران: مرتضوی.
۵. ابن میثم بحرانی، کمال الدین میثم. (۱۳۶۲). شرح نهج البلاغه. تصحیح خاتمی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. اشعری، ابوالحسن (بی تا). اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع. قاهره: المكتبة الازهریه للتراث
۷. ----- (۱۴۰۰). مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین. آلمان: شتاينر.
۸. تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹). شرح المقاصد. قم: الشریف الرضی.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). توحید در قرآن، قم: نشر اسراء
۱۰. جرجانی، میر سید شریف. (۱۳۲۵). شرح المواقف. قم: الشریف الرضی
۱۱. الرازی، فخرالدین. (۱۴۰۷). المطالب العالیهفی العلم الالهی. بیروت: دارالکتاب العربی
۱۲. سبحانی، جعفر. (بی تا). بحوث فی الملل و النحل، قم: مؤسسه النشر الاسلامی
۱۳. سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
۱۴. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۶۴). الملل و النحل. قم: الشریف الرضی.
۱۵. صدرالدین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه. (ج ۱ و ۲ و ۵ و ۸) بیروت: دارالاحیاء التراث.
۱۶. ----- (۱۳۷۹). تفسیر القرآن الکریم. سورة البقره. ج ۱. قم: بیدار
۱۷. ----- (۱۳۶۴). تفسیر القرآن الکریم. سورة البقره. ج ۲. قم: بیدار
۱۸. ----- (۱۳۶۱). تفسیر القرآن الکریم. ج ۷. قم: بیدار.
۱۹. ----- (۱۳۷۸). المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه. تهران: بنیاد حکمت صدرا
۲۰. ----- (۱۳۶۰). الاسرار آیات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه

۱۱۰ □ هماهنگی عقل و نقل در مسأله توحید صفاتی از دیدگاه ملاصدرا

۲۱. ----- (۱۳۶۳ الف). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۲. ----- (۱۳۵۴). *المبدأ والمعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۳. ----- (۱۳۶۶). *شرح اصول الکافی*. (ج ۴). تهران: مؤسسه مطالعات و

تحقیقات فرهنگی

۲۴. ----- (۱۳۶۳ ب). *المشاعر*. تهران: کتابخانه طهوری.
۲۵. ----- (بی تا). *العرشیه*. غلامحسین آهنی. اصفهان: انتشارات مهدوی
۲۶. طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۰۴). *نهایة الحکمه*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۷. ----- (۱۳۶۲). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. ج ۵. مقدمه و پاورقی به

قلم مرتضی مطهری. تهران: صدرا

۲۸. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۶). *درآمدی به نظام حکمت صدرا*. تهران: سازمان مطالعه و

تدوین کتب علوم انسانی