

خدا در فلسفه ملاصدرا

□ دکتر رضا اکبریان

استادیار دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

تبیین و تحلیل چنین نظریه‌ای، بررسی پیشینه تاریخی و سرچشمه‌های دینی - فلسفی آن و بیان اینکه ملاصدرا بعنوان بنیانگذار حکمت متعالیه در این باب رویکردی ویژه دارد هدف اصلی این مقاله است.

یکی از مسائلی که بشدت از نظریه وجود ملاصدرا متأثر است و در نظام فلسفی وی، صبغه کاملاً جدیدی پیدا می‌کند، سلوک فکری وی در اثبات وجود حق و بحث از اسماء و صفات اوست. خدا، محور اصلی تعالیم دین است. اساس دین را اعتقاد به وجود خدا تشکیل می‌دهد. اصلیت‌ترین مسئله‌ای که برای جوینده حقیقت، مطرح می‌شود و باید پیش از هر چیز پاسخ صحیح آن را بدست آورد، اینست که آیا خدایی وجود دارد یا نه؟ پاسخ مثبت یا منفی به این سؤال نه فقط نگرش انسان را نسبت به جهان بیرون متفاوت می‌سازد، بلکه خود انسان هم در پرتو پاسخی که به این پرسش می‌دهد، جلوه و معنای دیگری می‌یابد.

کلید واژه

تصور خدا؛

ملاصدرا؛

وحدت حقه حقیقیه؛

برهان صدیقین؛

آغاز و انجام عالم؛

ازلی و ابدی بودن حق؛

مسئله آفرینش.

از نظر ملاصدرا علم الهی شریفترین و ارزشمندترین علوم فلسفی است که تکامل حقیقی انسان بدون آن ممکن نیست. او کمال حقیقی انسان را تنها در سایه قرب الهی محقق می‌داند و معتقد است که تقرب به خدای متعال بدون معرفت او، امکان‌پذیر نخواهد بود. ملاصدرا در تمام کتب فلسفی خود، معرفت وجود حق را حکمت می‌داند و سعادت حقیقی انسان را متوقف بر آن معرفی می‌کند. از نظر ملاصدرا شناخت خدا هدف هر فلسفه‌ای محسوب می‌شود، لذا انسان، مکلف است که خدا را به قدر توان و طاقت بشری بشناسد و به او تشبیه جوید. او که شناخت عقلانی در مورد خدا را ممکن می‌داند و برای اثبات او، براهین متعددی اقامه می‌کند، به نوعی کشف و شهود عرفانی نیز اذعان دارد.

از آغاز تاریخ مکتوب خردورزی که گزارش احوال یونانیان است، تأمل و اندیشه درباره وجود خدا جایگاه خاص و ممتازی در زمینه تأملات فلسفی بخود اختصاص داده است. ارسطو که از حرکت‌های مشهود، سراغ محرکی نامشهود و فارغ از حرکت و زوال را می‌گرفت، نمونه خوبی از تلاش برای تأمل فلسفی درباره خداست. استدلال فلسفی و عقلی بر وجود خدا و اندیشیدن در صفات و آثار او، آنگاه که وارد فضای ایمانی جهان اسلام شد، جان تازه‌ای گرفت و در پرتو تعالیم دین مقدس اسلام فیلسوفانی چون فارابی و ابن‌سینا را بخود مشغول داشت، بلکه اهل کلام و عرفان را هم به میدان کشید و از رهگذر تلاش آنان تعابیر و تفاسیر متعددی سامان گرفت.

مسئله خدا اساساً مسئله‌ای فلسفی است. آنگاه که درباره خدا بحث می‌کنیم درحقیقت درباره روح و حقیقت

برهان صدرالمتألهين بر اثبات وجود خدا

صدرالمتألهين در کتابهای فلسفی خود، براهین متعدّد و متنوعی برای اثبات وجود خدا اقامه کرده است. نتیجه برهان معروف او به نام برهان صدیقین اینستکه همه اشیاء، مخلوق خداوند و وابسته به «او»‌یند. هر چه که در جهان وجود دارد، عین ربط و تعلق به اوست و هیچگونه استقلالی از خود ندارد. در مقابل، خدا موجودی است مستقل که هیچگونه وابستگی به غیر برای او قابل تصوّر نیست. برهان صدیقین که صدرالمتألهين در اثبات این نتیجه اقامه کرده است، مبتنی بر عمیقترین نظریات متافیزیکی خود اوست. آنچه که صدرالمتألهين در برهان صدیقین اثبات می‌کند، این نیست که خدایی وجود دارد، بلکه اینستکه مفهوم حقیقی خدا بعنوان وجودی که احاطه قیومی بر همه موجودات دارد و به همه چیز، محیط است و وجود حقیقی فقط از آن اوست و همه موجودات نمود و ظهور اویند، امکان این امر را که چیزی بتواند وجود داشته باشد که ظلّ و سایه او نباشد، طرد می‌کند. چنین تصویری که صدرالمتألهين از خدا دارد و با برهان صدیقین در پی اثبات آن است، حاصل قرنهای متمادی تحوّل و پیشرفتی است که طی آن برخی از درخشانترین اذهان جهان اسلام کوشیده‌اند تا با تعالی فکری، آن را کشف کنند. این بیان، معانی کاملتر و مفاهیم ژرفتر سیر تجربه دینی را آنگونه که در قرآن و روایات آمده است، نشان می‌دهد.

در مشرب ذوقی اهل عرفان و مشرب حکمت متعالیه، وجود اشیاء در مقایسه با وجود خداوند، وجود حقیقی نمی‌باشد، بلکه از قبیل «نمود» و «ظهور» است که پیش از آنکه خود را نشان دهند، او را نشان می‌دهند. معمولاً در مشرب فلسفی معمولی همانطور که برای سایر

*** در مشرب ذوقی اهل عرفان و مشرب حکمت متعالیه، وجود اشیاء در مقایسه با وجود خداوند، وجود حقیقی نمی‌باشد، بلکه از قبیل «نمود» و «ظهور» است که پیش از آنکه خود را نشان دهند، او را نشان می‌دهند.**

جهان و ریشه و اساس و مبدأ و منشأ آن بحث می‌کنیم. درباره موجودی در زمان یا مکان و یا درباره عاملی از عوامل بحث نمی‌کنیم، نوع تحقیق و جستجوی ما درباره خدا، شبیه نوع تحقیقی نیست که درباره یک پدیده خاص صورت می‌گیرد. قرار دادن خدا در ردیف یکی از علل و عوامل طبیعی جهان، مساوی است با قرار دادن او در ضمن مجموعه جهان و مخلوقات او؛ یعنی او دیگر خدا نیست، بلکه مخلوقی از مخلوقات است. همچنین این سخن که جهان از لحاظ ابعاد زمانی و مکانی متناهی است و خدا در منتهی الیه مکان و یا در لحظه آغاز زمان قرار دارد، تصویری عامیانه درباره خداوند است. چنین تصوراتی سبب می‌شود مسئله بصورتی غلط برای ما مطرح شود و برای همیشه از حل آن محروم بمانیم. خدای حقیقی، خدایی که پیامبران الهی او را معرفی کرده‌اند؛ خدایی که حکمای الهی او را می‌شناسند، نه در آسمان است و نه در زمین و نه در مافوق آسمانها و نه در عالم، در همه مکانهاست و به همه چیز محیط است.^۱

قرآن کریم، خدا را حق و ماسوی را نسبت به او باطل می‌داند. در آیات دیگر قرآن مخلوقات را به نام «آیات» حق می‌خواند. «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم أنّه الحق»^۲. در این تعبیر، نکته‌ای است و آن اینکه اگر کسی مخلوقات را آنچنانکه هستند، ادراک کند، خداوند را آنچنان در آنها ادراک می‌کند که در آینه، اشیاء را می‌بیند؛ یعنی حقیقت آنها، عین ظهور و تجلّی ذات حق است.^۳

۱. اینما تولوا فنم وجه الله، و هو الله فی السموات و فی الأرض، و هو معکم اینما کنتم، و اعلموا أنّ الله یحول بین المرء و قلبه. (سوره بقره/آیه ۱۱۵)؛ (سوره انعام/آیه ۳)؛ (سوره حدید/آیه ۴)؛ (سوره انفال/آیه ۲۴).

۲. سوره فصلت، آیه ۵۳.

۳. راغب در مفردات القرآن می‌گوید: «و الایة هی العلامة الظاهرة، و حقیقته لکل شیء ظاهر هو ملازم لشیء لایظهر ظهوره، فمندی أدرك مدرک النظار منهما علم أنّه أدرك الآخر الذی لم یدرکه بذاته». ر.ک: ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، پیشین، ص ۴۰.

همچنین وقتی حق را ازلی می‌داند متوجه همین معناست. علاوه بر این، علیّت نیز بصورت دیگری ملحوظ و منظور شده و بیشتر معنای علیّت فاعلی پیدا کرده است. هیچیک از این معانی در آثار یونانیان دیده نمی‌شود.

• خدایی که فارابی بعنوان یک مسلمان بیه او اعتقاد دارد، همان خدایی است که بعنوان یک فیلسوف، او را علت اعلای همه موجودات می‌داند. فارابی، چنین علتی را که همان «احد» اقلوطین یا عقل الهی ارسطوست، خالق جهان و علت فاعلی کائنات می‌داند. نظر او در این مورد، با نظر افلاطون و ارسطو سازگار نیست.

۴. علی (ع) به همین دلالت اشاره می‌کند، آنجا که می‌فرماید: «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله و بعده و معه» در حدیث آمده است که از رسول الله (ص) سؤال شده است: «بما عرفت الله تعالی» در جواب فرمود: «بالله عرفت الاشياء». همچنین در دعای صباح داریم «یا من دل علی ذاته بداته و تنزه عن مجانسه مخلوقاته» (مفاتیح الجنان، دعای صباح، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۱۱۷). و یا اینکه در دعای ابو حمزه ثمالی از امام سجّاد نقل شده است. «یک عرفتك و انت دلتنی علیک و دعوتنی الیک». (همان، دعای ابو حمزه ثمالی، ص ۳۳۴). امام حسین (ع) در دعای عرفه می‌فرماید: «أیکون لغيرک من الظهور ما لیس لک، حتی یکون هو المظهر لک منی غبت حتی تحتاج الی دلیل بدل علیک و منی بعدت حتی نکون الانار هی التي توصل الیک» (همان، دعای امام حسین (ع) در روز عرفه، ص ۴۹۶). همچنین می‌فرماید: «کیف یستدل علیک بما هو فی وجوده مفتقر الیک» (سید بن طاووس، «اقبال»، پیشین، ص ۳۴۹). ر.ک: ملاصدرا، الاسفار الاربعه، جلد ۵، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا محمدزاده، باشراف سید محمد خامنه‌ای، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ص ۴۱.

۵. حسن زاده آملی، حسن، رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، انتشارات فجر، ص ۷۳.

۶. قیصری در شرح فصوص الحکم می‌گوید: «و حاصل استدلالهم یرجع بان الوجود الممكن ... یحتاج الی علت موجوده غیر ممکنه و هوالحق الواجب ... و هذا ایضا استدلال من الأثر الی المؤثر»؛ شرح قیصری بر فصوص، النص الابراهیمی، ص ۱۷۴.

اشیاء «وجود» اثبات می‌کنیم، برای او نیز وجودی اثبات می‌کنیم. با این تفاوت که وجود او قائم به ذات و لایتناهی و ازلی و ابدی است و وجود سایر اشیاء، قائم به او و ناشی از او و محدود و حادث. از نظر اهل ذوق و عرفان، جهان بمنزله آینه ذات حق است. آنها دلالت جهان را بر ذات حق، برتر و بالاتر از رابطه دلالت مصنوع بر صانع معمولی دانسته‌اند. هرگاه چنین توفیقی دست دهد و انسان بتواند مخلوقات را آنچنانکه هستند، ادراک کند، در آن وقت ادراک می‌کند که «حق مطلق» و «حق واقعی» منحصرأ ذات پاک احدیت است.^۴ عرفای اسلامی کسانی را که از طریق مخلوقات و مصنوعات بر ذات باری استدلال می‌کنند و جهان را ظاهر و شاهد و خداوند را باطن و غایب می‌پندارند، سخت مورد سرزنش قرار می‌دهند.^۵ محی الدین ابن عربی در اینباره می‌گوید: «العالم غیب لم ینظر قط و الله تعالی ظاهر لا یغیب قط».^۶

ملاصدرا در مقام اثبات وجود خدا برهانی اقامه می‌کند که با برهان ابن سینا و فارابی تفاوت دارد. بعقیده فارابی، موجود «اول» یا «احد» یعنی خدا «واجب الوجود» است و بنابراین برای وجود و بقای خود به دیگری نیازمند نیست. او علت نخستین همه موجودات و کامل و مکتفی بالذات و سرمدی و غیر مادی و تغییرناپذیر است. او هم به ذات خود علم دارد و هم به جهان هستی عالم است. او عقلی است که به علم خود قادر است. هم عاقل و هم معقول است. او بذاته فرد بی همتاست و هیچ چیز مانند او نیست (لیس کمثله شیء) و مقابل و همتایی ندارد.

فارابی برای نخستین بار در تاریخ فلسفه، موجودات ممکن را به دو بخش عقلی وجود و ماهیت و ماهیات را به مقولات دهگانه جوهر و عرض تقسیم کرده است. این تقسیم، منجر به طرح بسیاری از مسائل اساسی در فلسفه اسلامی شده است که در آثار یونانیان بچشم نمی‌خورد. متناسب این قول، حقیقت و علیّت، معانی دیگری پیدا می‌کند. چنانکه فارابی می‌گوید: حق، خداست و معانی دیگر حقیقت در آثار او به این معنا مربوط می‌شود. وقتی حقیقت را مطابقت علم با شیء خارجی می‌داند، نظرش اینست که همه موجودات در علم الهی موجود بوده و آنچه در قضای الهی وجود داشته به مرتبه قدر تنزل یافته است.

خلاق هم بکنند؛ اما به این دلیل که خلق می‌کند، وجود ندارد. پس بارزترین خصیصه چنین خدایی، غنا و بینایی او از غیر است.

فارابی و بتبع او ابن‌سینا با وارد کردن تمایز مابعدالطبیعی «ماهیت» و «وجود» به فلسفه اسلامی، تفاوت نظام فلسفی خود را با فلسفه ارسطو روشن می‌کنند. اندیشه تمایز میان «ماهیت» و «وجود» را می‌توان تا ارسطو، پیگیری کرد، بدون اینکه منجر به تمایز میان واجب و ممکن شود. وقتی ارسطو علم مابعدالطبیعه را بعنوان علم موجود از حیث اینکه موجود است، بنیان نهاد و واقعیت مثل افلاطونی را انتقاد نمود، می‌توان گفت مسئله فرق و تمایز بین وجود و ماهیت را ضمناً مطرح

خدایی که فارابی بعنوان یک مسلمان به او اعتقاد دارد، همان خدایی است که بعنوان یک فیلسوف، او را علت اعلاهی همه موجودات می‌داند. فارابی، چنین علتی را که همان «احد» افلوطین یا عقل الهی ارسطوست، خالق جهان و علت فاعلی کائنات می‌داند. نظر او در این مورد، با نظر افلاطون و ارسطو سازگار نیست؛ چون افلاطون، به صناعی قائل است که اشیاء را بر طبق عالم مُثل می‌سازد و ارسطو، خدا را علت غایی عالم و غایت موجودات معرفی می‌کند. از نظر افلاطون، خدا مبدع موجودات و خالق آنها از عدم نیست و از نظر ارسطو نمی‌توان خدا را خالق جهان و علت فاعلی موجودات دانست. مفهومی که عموم مسلمانان از خدا درک می‌کنند،

*** اندیشه تمایز میان «ماهیت» و «وجود» را می‌توان تا ارسطو، پیگیری کرد، بدون اینکه منجر به تمایز میان واجب و ممکن شود.**

* * *

*** در این برهان (برهانی که فارابی برای اثبات وجود خدا اقامه می‌کند)، بنا را بر حقیقتی خارجی قرار می‌دهد و اصلی را بر آن تطبیق می‌کند و سرانجام به نتیجه‌ای می‌رسد که اثبات وجود واجب در خارج است.**

کرده است. حاصل سخن فارابی اینست که تشخص، لازمه ذاتی وجود است و ماهیت تنها در سایه وجود، تعیین می‌یابد؛ یعنی هیچ ماهیتی از آنجهت که مفهومی است کلی و قابل صدق بر افراد و مصادیق متعدّد، هیچگاه تشخص و تعیین نمی‌یابد، هر چند بوسیله اضافه کردن دهها قید؛ زیرا عقل، محال نمی‌داند که همان مفهوم مقید بر افراد متعدّد مفروضی صدق کند، گرچه در خارج بیش از یک فرد نداشته باشد.

پس ملاک تشخص را نمی‌توان در انضمام و اقتران ماهیات دیگر جستجو کرد، بلکه این وجود عینی است که ذاتاً قابلیت صدق بر موجود دیگری را ندارد، حتی اگر یک موجود شخصی دیگری باشد. نتیجه آنکه وجود است که ذاتاً متشخص است و هر ماهیتی متّصف به جزئیّت و تشخص گردد، تنها در سایه اتحادی است که با وجود آن،

عبارتست از: موجودی که جهان را آفریده است؛ عبارت دیگر، خدا را بعنوان خالق می‌شناسند و احیاناً معانی دیگری از قبیل «رب» و «معبود» را مورد توجه قرار می‌دهند. فلاسفه اسلامی، با توجه باینکه اینگونه مفاهیم از مقام فعل الهی و بعضاً از افعال مخلوقین، مانند پرستیدن انتزاع می‌شود، کوشیده‌اند مفهومی را بکار گیرند که حکایت از ذات مقدس الهی نماید، بدون اینکه احتیاجی به در نظر گرفتن افعال و مخلوقات وی داشته باشد و بدین ترتیب، مفهوم واجب الوجود را برگزیده‌اند؛ یعنی کسی که هستی او ضروری و زوال‌ناپذیر است. حال این نکته کاملاً درست است که خدای خالق، مشخصاً خدای پیامبران الهی است؛ اما خدایی که ذاتش صرفاً خالق بودن است، نمی‌تواند خدای پیامبران الهی باشد. خدای پیامبران الهی، کسی است که اگر بخواهد می‌تواند

لحاظ می‌شود. این سخن فارابی، منشأ تحوّلی در بینش فلاسفه گردید و باید آن را بحق، نقطه عطفی در تاریخ فلسفه بشمار آورد؛ زیرا تا آن زمان بحثهای فلسفی، مبتنی بر این بود که موجودات خارجی را تنها بوسیله ماهیات باید شناخت و در حقیقت، ماهیت محور اصلی مباحث فلسفی را تشکیل می‌داد، ولی از آن پس، توجه فلاسفه بسوی وجود معطوف شد و دانستند که وجود عینی دارای احکام ویژه‌ای است که آنها را از راه احکام ماهوی نمی‌توان شناخت.

*** اهمیت این برهان (برهان صدیقین ابن‌سینا) تا آنجاست که اکثر حکیمان و متکلمان متأخر آن را پذیرفته‌اند و برخی از آنها در آثار خود به ذکر همین برهان، بر وجود خدا بسنده کرده‌اند و این نشان اوج و منزلت والای این برهان، در نظر آنهاست.**

بدیهی است که مطابق چنین سخنی، تفاوت فلسفه ارسطو با نظام مابعدالطبیعه اسلامی آشکار می‌شود، زیرا جهان ارسطویی، جهانی ازلی و ابدی است و ضرورتی ازلی دارد و خدای متعالی او، جهان ما را بوجود نیاورده است. «جهانی که ارسطو با آن سروکار دارد، جهانی است که بالفعل موجود است. جهان اشیائی که وجود دارند جهانی نیست که بتوان آن را ممکن‌العدم دانست. آفرینش جهان بمعنای توراتی و انجیلی و یا قرآنی آن برای ارسطو نمی‌توانست مشکلی باشد، زیرا جهانی که وی تصور می‌کند، جهانی است فاقد امکان موجود نبودن و جهانی که غیرممکن است در گذشته بی‌آغاز، موجود نباشد. در یک چنین نظام مابعدالطبیعی، جایی برای مسئله یادشده، یعنی تمایز میان «ماهیت» و «وجود» و «عروض» وجود بر ماهیت نیست؛ زیرا ماهیاتی که وجود ندارند، از همان

آغاز کنار زده شده‌اند».^۷

برهانی که فارابی برای اثبات وجود واجب اقامه می‌کند و از آن به برهان وجوب و امکان تعبیر می‌کند بر این تمایز، یعنی تمایز میان واجب و ممکن مبتنی است. در این برهان، فارابی بنا را بر حقیقتی خارجی قرار می‌دهد و اصلی را بر آن تطبیق می‌کند و سرانجام به نتیجه‌ای می‌رسد که اثبات وجود واجب در خارج است. هر چیزی که وجودش از ماهیتش جدا و متمایز است و یکی از عناصر، مقوم ذاتی و درونی‌اش نیست، «وجود» خود را از چیزی غیر از خودش می‌گیرد و سلسله «علل» باید درنهایت، به مبدئی برسد که در او «ماهیت» از «وجودش» قابل تشخیص و تمییز نیست. برهان فارابی بر اثبات وجود خدا، علاوه بر اینکه موجود بودن خدایی را که فعلیت محض است، اثبات می‌کند، مستلزم وجود خدایی است که علت پیدایش ممکنات است و عالم مسبوق به عدم را آفریده است.

بنابراین نتیجه‌ای را که فارابی در فلسفه خود به آن منتهی می‌شود و در پرتو تعالیم دینی تحت تأثیر آن قرار دارد، تنها این مسئله نیست که باید موجود اولیه‌ای باشد که باید او را «فعل محض» و «قدرتی با قوت بی‌نهایت» دانست؛ زیرا پیش از او بزرگان یونان به این تأثیر تعالیم دینی بر فلسفه فارابی واقف بوده‌اند؛ بلکه این است که واجب‌الوجود، معلول خود را که ذاتاً معدوم است، موجود می‌کند و آن را می‌آفریند. نتیجه دیگری که از برهان وجوب و امکان گرفته می‌شود، اینست که جهان هستی در همه شئون و اطوارش وابسته به خداوند متعال است و اگر خداوند لحظه‌ای از افاضه هستی خودداری کند، چیزی باقی نمی‌ماند. جهان هستی چون ذاتاً ممکن است و امکان، قبل از وجود و بعد از وجود، همراه موجود ممکن است، پس جهان هستی، هم در حال حدوث محتاج به واجب است و هم در حال بقاء.

در قرآن و روایات، شواهد فراوانی وجود دارد که براساس آنها، تأثیر استقلالی و افاضه وجود، منحصر به ذات مقدس الهی معرفی شده است. از آنها استفاده

۷. زیلسون، اتین، خدا و فلسفه، ترجمه شهرام پازوکی، انتشارات حقیقت، ص ۷۲.

می‌شود که عالم خلقت، مطلقاً وابسته به خداوند بعنوان خالق و اصل و مبدأ هستی موجودات است. از اینروست که ما این تصور بنیادی از مسئله خلق از عدم را در ادعیه و اوراد چون وسیله بیان احساس تعلق و وابستگی لحظه‌به‌لحظه به خداوند، جلوه‌گر می‌یابیم. قرآن کریم خدا را قیوم و حی می‌داند که از قدرت همراه با علم و اراده برخوردار است. در کنار این صفات، قرآن صفات خیر و رحمت و محبت را بعنوان صفات خدا ذکر می‌کند، بنحویکه انسان دائماً خود را مشمول لطف و رحمت الهی می‌یابد و چنین احساس می‌کند که نمی‌تواند یک لحظه بدون لطف الهی به حیات خود ادامه دهد.

*** در این برهان (برهان صدیقین ابن‌سینا)، اشیاء و مخلوقات واسطه برای اثبات ذات واجب قرار نگرفته‌اند، یک محاسبه صرفاً عقلانی، ما را به نتیجه می‌رساند.**

از زمان ابن‌سینا بعد، این برهان به انحاء مختلف جلوه نمود و در مکتب صدرالمتهلین، بوسیله حاج ملاهادی سبزواری حتی و علامه طباطبایی از نو رخ نشان داد.^{۱۲} هیچگونه تردیدی در این باب نمی‌توان داشت که آثاری از این برهان نزد یونانیان پدید نیامده بود.^{۱۳} اما مسئله مهم اینست که چرا می‌بایست به خاطر حکمای یونان خطور نکند و همچنین چرا می‌بایست ابتکار آن اولین بار مختص به فلاسفه اسلامی باشد.

همینکه برهان را طرح کنیم، پاسخ سؤال یادشده بوضوح معلوم خواهد شد. قابل تصور نیست که فیلسوفانی مانند افلاطون و ارسطو که خدا را عین وجود نمی‌دانند، بتوانند چنین برهانی برای اثبات وجود خدا اقامه کنند. در مقابل، ابن‌سینا که وجود خدا را عین ذات او می‌داند و در مورد هیچ موجود دیگری قائل به چنین چیزی نیست، همواره در فکر این معنا بود که برهان مستقیمی برای اثبات وجود خدا اقامه کند. در این برهان اشیاء واسطه در اثبات واجب قرار نمی‌گیرند، آن چنانکه متکلمان و ارسطوئیان اشیاء را از این جهت که حادث یا

۸. ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، پیشین، ج ۳، ص ۱۸ تا ۲۸ و ص ۶۶؛ ابن‌سینا، النجاة، پیشین، ص ۵۶۶.

۹. ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، پیشین، ج ۳، ص ۹۷؛ و نیز محمد تقی مصباح، تعلیقة علی نهایة الحکمة، قم، مؤسسه در راه حق، ص ۴۰۸.

۱۰. برای نمونه رک: علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، نشر جامعه مدرّسین، ص ۲۸۰.

۱۱. برهان صدیقین ضمن موجز بودن، اساس بسیاری از تقریرهای برهان وجوب و امکان نیز هست که از جهت دیگری بر برهان صدیقین برتری دارند. برتری آنها در این است که چون ابتدا امکان عالم اجسام یا عالم ماده را ثابت کرده سپس به اثبات وجود خدا می‌پردازد، افزون بر اثبات واجب، مغایرت او با عالم ماده و اجسام را هم به کرسی قبول می‌نشانند. رک: محمد تقی مصباح یزدی، تعلیقة علی نهایة الحکمة، پیشین، ص ۴۰۷؛ فخر رازی این نکته را به عنوان نقص برهان ابن‌سینا مطرح می‌کند؛ رک: فخرالدین الرازی، المطالب العالیة، جلد ۱، تصحیح دکتر احمد حجازی، انتشارات شریف، ص ۵۶.

۱۲. بطور کلی اصطلاح برهان صدیقین که بعدها با نام حکیم شیراز (ملاصدرا) پیوند بیشتری یافته، اشاره به روشی است که در آن نفس وجود و واقعیت، بدون در میان آوردن پای مخلوقات، بر وجود خداوند گواهی می‌دهد.

۱۳. ابن‌سینا مانند سایر فلاسفه اسلامی و برخلاف یونانیان و نیز ابن‌رشد که اثبات صانع را از طریق عالم طبیعت، امکانپذیر می‌دانستند و از ادله طبیعی برای اثبات وجود پروردگار عالم مدد می‌جستند، فقط براهین مابعدالطبیعی را حائز اهمیت می‌داند.

ابن‌سینا علاوه بر برهان یادشده برهان دیگری را تحت عنوان برهان صدیقین در چندین اثر خود مطرح کرده است، اما صورت تفصیلی آن را در الاشارات و التنبیها طی چند فصل آورده است.^۸ نامگذاری این برهان به صدیقین، کنایت از استواری و جلالت آن است.^۹ ابن‌سینا در این برهان کوشیده است به استدلالی عقلی راه یابد که در آن اشیاء و مخلوقات، واسطه برای اثبات حق قرار نگرفته است. از اینرو مدعی است که این برهان بر سایر براهین شرف دارد. بوعلی به این طرز بیان و استدلال که پیش از او در میان حکما سابقه نداشته است، سخت به خود می‌بالد و افتخار می‌کند. اهمیت این برهان تا آنجاست که اکثر حکیمان و متکلمان متأخر آن را پذیرفته‌اند و برخی از آنها در آثار خود به ذکر همین برهان، بر وجود خدا بسنده کرده‌اند.^{۱۰} و این نشان اوج و منزلت والای این برهان، در نظر آنهاست.^{۱۱}

متحرکنند، واسطه قرار می‌دهند. آنچه در این برهان مسلّم و قطعی است، اصل واقعیت است که نقطه مقابل آن انکار واقعیت بطور مطلق است. پس از آنکه در اصل واقعیت تردید نکردیم، یک تقسیم عقلی بکار می‌بریم که موجود یا واجب است و یا ممکن، شقّ سوم محال است، سپس نیازمندی ممکن را به علت فاعلی مورد استناد قرار می‌دهیم، آنگاه با امتناع دور و تسلسل که مبرهن است، نتیجه نهایی را می‌گیریم. در این قسم از استدلال، قبول وجود ممکن برای شروع استدلال لازم نیست و ما فقط براساس تحلیل وجود چیزی که مسلّم گرفته‌ایم، به لزوم وجود واجب می‌رسیم.

ابن‌سینا، در نمط چهارم اشارات پس از بیان این برهان بر وجود خداوند و براهین دیگری که از این برهان بر وحدانیت و صفات خداوند نتیجه می‌شود، چنین به خود می‌بالد:

تأمل کیف لم یحتج بیاننا لثبوت الأوّل و وحدانیته و برائته عن الصمات إلى تأمل لغير نفس الوجود و لم یحتج إلى اعتبار من خلقه و فعله و ان كان ذلك دلیلاً علیه، لكن هذا الباب اوثق و اشرف أي إذا اعتبرنا حال الوجود یشهد به الوجود من حیث هو وجود و هو یشهد بعد ذلك علی سائر ما بعده فی الواجب. و الی مثل هذا أشیر فی الکتاب الالهی: سنبهیم ایاتنا فی الافاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق. أقول: إن هذا حکم لقوم. ثم یقول: أو لم یکف بربک أنه علی کل شیء شهید. أقول: ان هذا حکم للصدیقین الذین یشهدون به لا علیه.^{۱۴}

چنانکه پیداست در این برهان، اشیاء و مخلوقات واسطه برای اثبات ذات واجب قرار نگرفته‌اند، یک محاسبه صرفاً عقلانی، ما را به نتیجه می‌رساند. این نکته که سلب وجود از خدا غیر قابل تصور است، جز در نظر ابن‌سینا و سایر فلاسفه اسلامی که خدا را عین وجود می‌شمارند، معنا ندارد. اینها هستند که بهمین دلیل نمی‌توانند خدا را تصور کنند و در همان حال، عدم او را ممکن بینگارند بی آنکه خود را دچار تناقض ببینند. این برهان صدیقین ابن‌سیناست که بر طبق آن هر برهان کونی (جهانی) براساس نظریهٔ ارسطو در باب علت اولی، زاید

خواهد بود.

ابن‌سینا با این برهان، فصل‌جدیدی در اثبات وجود خدا در فلسفهٔ اسلامی می‌گشاید و زمینهٔ پیدایش یک نظریه اساسی در مباحث مربوط به خدا را در الهیات مسیحی بعد از توماس آکویناس فراهم می‌سازد، نظریه‌ای که براساس آن ما قادر خواهیم بود با فرض وجود خدا، وجود عالم را دریابیم. ابن‌سینا در این برهان، از طریق یک ضرورت عقلانی، هم وجود خدا را اثبات می‌کند و هم علم سابق الهی را بر جمیع وقایع بیان می‌نماید و هم نشان می‌دهد که کل عالم، امری ممکن است و با فرض وجود خدا، واجب می‌شود. مسئله‌ای که هم اکنون برای ما ضرورت دارد، اینست که این برهان را بر پایهٔ مطالب پیچیده‌ای که مبانی این برهان محسوب می‌شوند، تحلیل کنیم. ابن‌سینا این برهان را بر پایهٔ اصولی تبیین کرده است که تحلیل آنها در فلسفه او، اهمیت اساسی دارد.

* از لحاظ مابعدالطبیعی، نظریه‌ای که ابن‌سینا، برهانش را بر آن مبتنی می‌کند، بیش از هر چیزی، می‌خواهد تحلیل مرسوم ارسطویی را که بر طبق آن هر موجودی متشکل از دو جزء - یعنی ماده و صورت - است، تکمیل کند.

از لحاظ مابعدالطبیعی، نظریه‌ای که ابن‌سینا، برهانش را بر آن مبتنی می‌کند، بیش از هر چیزی، می‌خواهد تحلیل مرسوم ارسطویی را که بر طبق آن هر موجودی متشکل از دو جزء - یعنی ماده و صورت - است، تکمیل کند. ابن‌سینا معتقد است که از صورت و ماده بتنهایی نمی‌توان یک وجود عینی بدست آورد. آنچه از این طریق مطرح می‌شود، کیفیات ذاتی و عرضی شیء است. این سخن، همهٔ نظام اندیشهٔ ارسطویی را در تبیین وجود عینی اشیاء با تزلزل و شکست روبرو می‌سازد، از همینجاست که

۱۴. ابن‌سینا، الاشارات والتنبیها، ح ۳، پیشین، ص ۶۶.

ابن سینا بتفصیل، رابطه صورت و ماده را در کتاب شفا^{۱۵} مورد تحلیل قرار داد و به این نتیجه رسیده است که هم صورت و هم ماده، وابسته به عقل فعال است.^{۱۶}

بعلاوه، موجود مرکب تنها بوسیله صورت و ماده بوجود نمی آید، بلکه باید «چیز دیگری» نیز وجود داشته باشد. سرانجام در مابعدالطبیعه می گوید: «هر چیزی واحد که به ذات خویش واحد و موجود است، وجودش را از چیز دیگری اخذ می کند... و فی نفسه اقتضای عدم مطلق دارد. این تنها ماده شیء بدون صورت آن، یا صورت شیء بدون ماده آن نیست که اقتضای عدم دارد، بلکه کل آن شیء (یعنی ماده و صورت آن) دارای چنین اقتضایی است. «اگر چه ابن سینا در چند جا، از ماده بعنوان مبدأ کثرت صور یا ماهیات بحث می کند، ولی هرگز نمی گوید که ماده مبدأ وجود شخصی است. از نظر او تنها مبدأ وجود شخصی، خدای هستی بخش است.

*** از نظر ملاصدرا هر چند در این برهان (برهان صدیقین ابن سینا)، مخلوقات و آثار، واسطه قرار نگرفته اند، ولی از جهتی مانند برهان متکلمان و طبیعیون، امکان که از خواص ماهیات است، واسطه واقع شده است.**

ملاصدرا در مقام اثبات وجود خدا برهانی اقامه می کند که هم با برهان فارابی تفاوت دارد و هم با برهان ابن سینا. او برهان ابن سینا را مورد نقد قرار می دهد و آن را صدیقین نمی داند.^{۱۷} از نظر ملاصدرا هر چند در این برهان، مخلوقات و آثار، واسطه قرار نگرفته اند، ولی از جهتی مانند برهان متکلمان و طبیعیون، امکان که از خواص ماهیات است، واسطه واقع شده است.

صدرالمتألهین برخلاف ابن سینا، وقتی درباره به تمایز بین خدا و جهان هستی سخن می گوید و از خدا به واجب و از جهان به ممکن تعبیر می کند، منظورش از واجب،

وجود صرف بسیطی است که دارای شدت نامتناهی وجود است و منظور از ممکن، وجود تعلقی ظلی است که در وجود و کمالات وجودی، وابسته به واجب است.^{۱۸} صدرالمتألهین آنچه را که در قدم اول کشف می کند، حقیقت وجود است و پس از آن، باید در جستجوی ممکنات برآید و اگر بخواهد همان سیر عقلانی فلسفی را ادامه دهد، ناگزیر است که ذات واجب را برای اثبات وجود ممکنات واسطه قرار دهد و البته از نظر او ممکنات، بمنزله ثانی وجود پروردگار نیستند، بلکه از قبیل شئون و تجلیات ذات پروردگارند که اگرچه آنها در مرتبه ذات حق نیستند، ولی ذات حق در مرتبه آنهاست. بخاطر این است که در برهان صدیقین ملاصدرا، سخن از حقیقت وجود و تمایز بین مراتب شدید و ضعیف حقیقت وجود است؛ حال آنکه در برهان ابن سینا سخن از مفهوم وجود و اطلاق آن بر دو مصداق واجب و ممکن است که ممکن، زوج ترکیبی از وجود و ماهیت، و واجب، منزّه و میرای از ماهیت می باشد.

بطور کلی، در میان فلاسفه اسلامی برای اثبات وجود حق، دو سلوک فکری وجود دارد: یکی سلوک فکری امثال بوعلی و دیگری سلوک فکری صدرالمتألهین. برهان بوعلی به این نحو بوده است که ابتدا موجود را بحسب حکم عقلی به دو قسم واجب و ممکن تقسیم می کند و بعد در مرحله دوم اثبات می کند که موجودیت ممکن بدون وجود واجب به حکم امتناع تسلسل علل غیرمتناهی، قابل قبول نیست. اما سلوک فکری صدرالمتألهین از اینجا شروع می شود که موجود؛ یعنی همان چیزی که موضوع فلسفه اولی است و اقرار به واقعیت آن، اولین گامی است که راه فیلسوف واقع بین را از سوفسطایی جدا می کند - یا ماهیت است و یا وجود و از این دو قطعاً یکی اصیل است و دیگری اعتباری. اصل

۱۵. ابن سینا، الشفاء، الهیات، بیستین، مقاله دوم، فصل چهارم؛ و همان، مقاله چهارم، فصل اول.

۱۶. ابن سینا، التعليقات، پیشین، ص ۶۷.

۱۷. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، جلد ۶، تصحیح، تحقیق و مقدمه احمد احمدی، باشراف سید محمد خامنه ای، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ص ۱۵ و ۱۶؛ ملاصدرا، المشاعر، پیشین، ص ۶۸.

۱۸. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، جلد ۶، فی اثبات توحید الواجب.

و ظهور است و لازمه تجلی و ظهور، نقصان و محدودیت و تأخّر و نیازمندی است و همه اینها مساوی معلولیت‌اند.

تصور خدا

بر این اساس، تعریفی که صدرالمتألهین از خدا ارائه می‌دهد با تصویری که فارابی و ابن‌سینا از خدا داشتند، تفاوت دارد. آنها در تعریف خدا، روی مفهوم وجوب وجود تکیه می‌کنند و مفهوم قدیم را برای معرفی ذات حق و بدست دادن ملاک بی‌نیازی و کمال ذاتی حق کافی نمی‌دانند. از نظر آنها تمایز بین واجب و ممکن به اینستکه ممکن، مرگب از ماهیت و وجود است، اما واجب، ذاتی است صرف وجود و چون هستی را در مرتبه ذات دارد نه

دیگری که ملاحظه آن را در مرحله بعد، اثبات می‌کند اینستکه آنچه اصیل است، وجود است نه ماهیت. در مرحله سوم، اثبات می‌کند که حقیقت وجود، یک حقیقت است و بس و تعدّد و کثرت هر چه هست در مراتب و مجالی و مظاهر همان حقیقت است؛ یعنی هر چه هست، همان حقیقت وجود و یا شئون و تجلیات وجود است و بهر حال ثانی برای آن نیست. در مرحله چهارم، این سخن را مطرح می‌کند که حقیقت وجود که اصیل است و واحد، واجب است نه ممکن؛ زیرا اگر ممکن باشد باید وابسته به غیر باشد و حال اینکه غیری ماورای حقیقت وجود نیست تا حقیقت وجود بدان وابسته باشد. پس حقیقت وجود، مساوی است با وجوب ذاتی و قطع نظر از هر حیثیتی، تعلیلی و یا تقيیدی، امتناع از عدم دارد، از طرف دیگر، هنگامی که جهان را در حال گذر و تغییر و پذیرنده عدم می‌یابیم، حکم می‌کنیم که جهان، عین حقیقت هستی نیست، جهان، ظلّ هستی است، ظهور و تجلی است، شأن و اسم است.

صدرالمتألهین در مشاعر در حالی که محور سخن خود را حقیقت^{۱۹} وجود قرار می‌دهد، نه مفهوم وجود، به سلوک فکری فوق اشاره می‌کند و می‌گوید: «حق تعالی از حیث شدت و قوت وجود، تناهی ندارد و نقص و قصور، لازمه مراحل ثانی هستی است»^{۲۰}. در این سلوک فکری، پاسخ این سؤال که چرا واجب‌الوجود، واجب‌الوجود شده است و چرا علت نخستین، علت نخستین شده است، بسی روشن‌تر است؛ زیرا حقیقت وجود را که تنها حقیقت واقعی و اصیل عالم است، اگر من حیث هو هو در نظر بگیریم، عین استغنا از غیر است و عین وجوب وجود است و عین اولیت و آخریت است و عین علیّت و مبدئیت است. پس سؤال درباره آن چیزی که ذاتش عین علیّت نخستین است، بیهوده و بی‌مورد است. بنابراین سلوک فکری صدر، چرایی که در مقابل ما ظاهر می‌گردد، این نیست که چرا علت نخستین، علت نخستین شده است، بلکه این است که چرا آن که علت نخستین نیست و معلول و ناقص است و همچنین محدود و متأخّر و نیازمند است، چنین شده است؛ یعنی معلول است. پاسخ، اینستکه لازمه کمال و فرط فعلیت حقیقت هستی، تجلی

*** بنابراین سلوک فکری صدر، چرایی که در مقابل ما ظاهر می‌گردد، این نیست که چرا علت نخستین، علت نخستین شده است، بلکه این است که چرا آن که علت نخستین نیست و معلول و ناقص است و همچنین محدود و متأخّر و نیازمند است، چنین شده است؛ یعنی معلول است.**

در مرتبه زائد بر ذات، پس در مرتبه ذات خود فاقد هستی نیست تا نیازمند به هستی باشد. ملاحظه همانطور که مفهوم قدیم را برای معرفی ذات حق و برای بدست دادن ملاک بی‌نیازی و کمال ذاتی او کافی نمی‌دانند، به مفهوم عینیت ذات و وجود بسنده نمی‌کنند. از نظر او اینکه ذاتی بسیط و وجود صرف باشد، دلیل بر وجوب وجود و غنا و بی‌نیازی مطلق نیست. این سخن، صرفاً دلیل بر این است که موجود مفروض، موجود حقیقی است نه موجود اعتباری و چنین چیزی برای وجوب وجود کافی نیست.

۱۹. ر.ک: ملاحظه در، عرشیه، پیشین، ص ۲۱۹؛ ضمناً رجوع شود به:

ملاحظه در، مشاعر، پیشین، ص ۴۵.

۲۰. ملاحظه در، المشاعر، پیشین، خاتمه، ص ۶۹.

برای وجوب وجود شرط است که موجود، علاوه بر حقیقی بودن، بنیاز از علت نیز باشد. پس در مقام معرفی ذات واجب، هر دو قید را باید آورد و با این دو قید است که می‌توانیم تصویری صحیح از ذات حق بدست دهیم.

در نظام مابعدالطبیعه ملاصدرا بر حسب اصالت وجود، حق چنان تصور شده است که وجودش از نظر شدت وجودی نامتناهی است، در حالی که اشیاء مخلوق بعنوان اشیائی شناخته شده‌اند که دارای فقر و ضعف وجودی‌اند و خود نمی‌توانند علت وجود خود باشند. وجود آنها باید وابسته به منبع دیگری، یعنی وجود مطلق، شود.

*** بدین ترتیب، بساطت به معنای دقیقتری برای واجب اثبات می‌شود که لازمه آن، این است که هیچ کمالی را نمی‌توان از خدای متعال سلب کرد. وجود خدای متعال، وجود مطلق است و عقل نمی‌تواند هیچ نقصی را به او نسبت دهد.**

براساس تعالیم دینی، هستی حقیقی از آن خداوند است. او وجودی نامحدود، نامتناهی و در نتیجه قائم به ذات است. در قرآن و روایات، مهمترین صفت برای خداوند، صفت قیوم است که معمولاً آن را قائم به ذات و مقوم غیر ترجمه کرده‌اند. قائم به ذات بودن به این معناست که خدا چه برای وجود داشتن و چه برای صفاتش، قائم به هیچ واقعیتی خارج از وجود خود نیست، هیچ واقعیتی او را بوجود نیاورده است و هیچ چیز نمی‌تواند آفریننده و یا نابودکننده او باشد. خدا فقط هست؛ وجود غنی و کامل و نامتناهی دارد؛ وجود مطلق و حقیقت غایی است، لا بشرط است و شرط وجود سایر موجودات؛ او بی هیچ قید و شرطی، واجد جمیع صفات است و فقط در صورتی نامتناهی است که وجودش مطلق باشد.

بدین ترتیب، بساطت به معنای دقیقتری برای واجب

اثبات می‌شود که لازمه آن، این است که هیچ کمالی را نمی‌توان از خدای متعال سلب کرد. وجود خدای متعال، وجود مطلق است و عقل نمی‌تواند هیچ نقصی را به او نسبت دهد. علاوه چون وجود واجب، بسیط و از هرگونه ترکیبی حتی ترکیب از وجدان و فقدان مبری است، صفات او هم زائد بر ذاتش نخواهند بود؛ یعنی ملاصدرا در عین حال که خدا را واجد کمالاتی می‌داند که ما به او نسبت می‌دهیم، این صفات را در وحدتی متعالی فراهم می‌آورد.

جدایی و مغایرت حق با اشیا به این نحو نیست که حد و مرزی آنها را از هم جدا کند؛ بلکه به کمال و نقص و قدرت و ضعف است. پس تمیّزش از غیر تمیّز تقابلی نیست، بلکه تمیّز احاطی و شمولی است و غیر به معنای مقابل، عدم محض و لاشیء صرف است. عبارت دیگر، وجودات با همه تکثر و تمایزی که دارند، مراتب تعینات حقّ اوّل و ظهورات نور^{۲۱} او و شئون ذات او هستند، نه اینکه امور مستقل و ذوات متفصل باشند و این توحید اخصّ خواص، یعنی کمال اهل توحید است که اولیای دین و عرفای شامخین و حکمای متألّه و متعمّق در حکمت متعالیه‌اند؛ یعنی قول به «وحدة الوجود و الموجود جمعاً فی عین کثرتهما» و این حق توحید و توحید حق است.

وحدت حقّه حقیقیّه

این مسئله که وحدت حق، وحدت عددی نیست، از اندیشه‌های بکر و بسیار عالی اسلامی است که در هیچ مکتب فکری دیگر سابقه ندارد. خود فلاسفه اسلامی تدریجاً بر اثر تدبّر در متون اصیل اسلامی به عمق این اندیشه پی بردند و آن را رسماً در فلسفه اسلامی وارد کردند. ملاصدرا خدا را واحد حقیقی و متعالی می‌داند.

۲۱. در مجلد اوّل بحار از علل الشرایع نقل کرده است که مردی شامی از امیرالمؤمنین (ع) سؤال کرد: «سؤالته عن اول ما خلق الله تعالی فقال علیه السلام: النور. و فی حرز امامنا النجواد علیه السلام: و أسألک یا نور النهار یا نور اللیل و یا نور السماء و الارض و نور النور و نوراً بضی به کل نور... الی قوله علیه السلام: و ملاکل شی نورک (سید بن طاووس، منهج الدعوات، پیشین، ص ۳۶). صدرالمتألّهین، نور را نمونه کامل و معقول وحدت و تشکیک وجود می‌داند و مفهوم «نور» دقیقاً با مفهوم «وجود» از نظر فیلسوفانی چون او و پیروانش مطابق است.

*** این مسئله که وحدت حق، وحدت عددی نیست، از اندیشه‌های بکر و بسیار عالی اسلامی است که در هیچ مکتب فکری دیگر سابقه ندارد، یعنی وجود صمد حق که وجود مطلق و مطلق وجود است.**

علی (ع)، در نخستین خطبه از نهج البلاغه، چهارمین مرتبه توحید را مرتبه اخلاص می‌داند. مرتبه اخلاص، اینست که خدا را در یگانگی خود، خالص قرار دهیم، بنحوی که هیچگونه شائبه کثرت و عارضه ترکب و تعدد در او روا نباشد. اخلاص توحید وقتی کامل خواهد شد که صفاتی جز ذات، در وی اثبات نکنیم؛ زیرا هر یک از صفت و موصوف، بپتدید دلالت بر مغایرت یا دیگری دارد و لازمه این مغایرت، ترکب و تعدد می‌باشد و جمله

۲۲. پیش بیحد هر چه محدود است، «لا است» «کل شیء غیر وجه الله» فتناست. (مولانا)
 ۲۳. جوامع روایی مؤید این نظریه عمیق است و بلکه این نظریه عمیق از جوامع روایی استفاده می‌شود و امامان شیعه با آن بیانات بلند، این فکرهای عمیق را به شاگردان مکتب الهی خود افاضه فرموده‌اند. صدوق در کتابهای توحید و خصال و معانی الاخبار ۱۵۵ با سند متصل از شریح‌بن‌هانی نقل می‌کند که در روز وقوع جنگ جمل یک عرب بیابان‌نشین در برابر امیرالمؤمنین علی (ع) ایستاد و گفت: آیا می‌گویی: خداوند یکی است؟ در این حال مردم به او هجوم آوردند و گفتند: مگر نمی‌بینی که امیرالمؤمنین در حال جنگ است؟! آنگاه امیرالمؤمنین (ع) فرمود: «دعوه فانّ الذی یریده الأعرابی هو الذی نریده من القوم؛ ثم قال: یا أعرابی؛ انّ القول فی ان الله واحد، علی اربعة اقسام: فوجهان منها لایجزان علی الله عزوجل و وجهان یشتان فیه؛ فأما اللذان لایجزان علیه فقول القائل: واحد یقصد به باب الاعداد، فهذا ما لایجز؛ لأنّ ما لا تانی له لایدخل فی باب الاعداد، اما ترى انه کفر من قال: ثالث ثلاثة و قول القائل هو واحد من الناس و یرید به النوع من الجنس فهذا ما لا یجز علیه؛ لانه تشبیه و جل ربنا عن ذلک و تعالی. و اما الوجهان اللذان یشتان فیه، فقول القائل: هو واحد، لیس له فی الاشیاء شبه؛ کذلک ربنا. و قول القائل انه عزوجل احدی المعنی؛ یعنی به انه لاینقسم فی وجود و لا عقل و لا وهم؛ کذلک ربنا عزوجل. رک. شیعه، مجموعه مذاکرات با هانری کربن، علامه محمد حسین طباطبایی، ۱۳۷۱، چاپ چهارم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۱۱۷.

این مفهوم، اساسیترین و محوریت‌ترین مفهومی است که در فلسفه ملاصدرا بکار می‌رود و اساس تفکر فلسفی بعد از ملاصدرا محسوب می‌شود.

در کلمات قدما از حکمای اسلامی از قبیل فارابی و بوعلی، اثری از این اندیشه لطیف دیده نمی‌شود. حکمای متأخر که این اندیشه را وارد فلسفه خود کردند، چنین وحدتی را وحدت حقه حقیقیه نامیده‌اند و از این معنای منیع در صحف عارفان بالله، تعبیر به وحدت وجود می‌شود؛ یعنی وجود صمد حق که وجود مطلق و مطلق وجود است. او را نه مبدأ متصور است، نه منتهی و نه ثانی تا ثانی را ضد و ند و شریک و مثل و از اینگونه عبارات، اعتبار کنیم.

احادیث فراوانی است که دلالت دارند بر اینکه وحدت حق، وحدت عددی نیست و تعبیر اول برای واجب به معنای این نیست که ثانی داشته باشد. اساساً مسئله تعداد و اول و دوم مطرح نیست. عدد از اختصاصات جهان امکان است و در مراتب نازل فیض یافت می‌شود؛ یعنی وقتی سلسله هستی به مجردات می‌رسد و از آنجا به جواهر و اعراض راه می‌یابد و در بین اعراض، «کم» مطرح می‌شود و به کم متصل و کم مفصل که همان عدد است، نوبت می‌رسد. از اینرو مسئله شمارش عددی یعنی جای اول و دوم و سوم و چهارم، در مراحل نازل فیض است و عدد را در اصل هستی و مراحل عالی آن، راهی نیست. در نتیجه، نه واجب تعالی، واحد عددی است و نه مجردات عالی که در ردیف اولین صوادر حق هستند، ثانی عددی‌اند. پس واجب تعالی اولی است که ثانی ندارد و اگر گاهی تعبیر می‌شود که او اول است و دیگران ثانی، نه به این معناست که او اول عددی است. اول در این تعبیر؛ یعنی مستقل و ثانی؛ یعنی ما لیس بسمستقل، نه اینکه ثانی در ردیف اول است، چون غیرمتناهی ردیف بر نمی‌دارد و نامحدود، جای خالی نمی‌گذارد تا غیر، آن خلأ را پر کند.^{۲۲} اگر چیزی محدود نباشد، ثانی و ثالث برای او قابل فرض نیست. همانطور که نامحدود، اول است، آخر است و همانطور که ظاهر است، باطن است، چنانکه در سوره مبارکه حدید فرمود: «هو الاول والاخر والظاهر والباطن».^{۲۳}

«فمن وصفه فقد قرنه»^{۲۴} تا آخر کلام، بیان محذور مغایرت موصوف و صفت است. اخلاص توحید وقتی کامل خواهد شد که انسان در علم و عمل از ماسوی اعراض کند و هستی واقعی را منحصر در خدا بداند و تعیین کند که انسان جز خدا هر که را بخواهد و به هر چه دل ببندد، جملگی باطل و بی اساس است.

المجودة النورية يمنعا عن مشاهدته بالكنه، كما منع شدة ظهور الشمس وقوة نورها أبصارنا اکتناها، لأن شدة نوريتها حجابها ونحن نعرف الحق الأزل و نشاهده، لكن لا نحيط به علماً كما ورد في الوحي الالهي: «و لا يحيطون به علماً و عنت الوجوه للحي القيوم»^{۲۶}.

ازلی و ابدی بودن حق

از نظر ملاصدرا، واحد حقیقی لزوماً باید دارای دو صفت اصلی باشد؛ یکی اینکه واحد حقیقی، وجودی ازلی است. ازلی کسی است که هیچگاه نیست نشود و موجودی پیش از او نبوده است. نه زمان در او راه دارد و نه مکان؛ دیگر اینکه واحد حقیقی، قائم به ذات است؛ یعنی چه برای وجود داشتن و چه برای صفاتش، قائم به هیچ واقعیتی خارج از وجود خود نیست، هیچ واقعیت یا وجود متعالی ای او را بوجود نیاورده است و هیچکس نمی تواند آفریننده یا نابودکننده او باشد.

تقدم ذات حق بر زمان و بر هر نیستی و بر هر آغاز و ابتدایی، یکی از لطیف ترین اندیشه های حکمت الهی است و معنی ازلیت حق، فقط این نیست که او همیشه بوده است. ازلیت حق فوق همیشه بودن است، زیرا «همیشه بودن» مستلزم فرض زمان است. ذات حق، علاوه بر اینکه با همه زمانها بوده است، بر همه چیز، حتی بر زمان، تقدم دارد و اینست معنی «ازلیت» او. زمانها او را همراهی نمی کنند (در مرتبه ذات او زمان وجود ندارد) و اسباب و ابزارها او را کمک نمی کنند. ذات حق که صرف الوجود و فعلیت محض است و هیچ مکان و زمانی او را محدود نمی کند، نسبت به حواس ما باطن است. اما او در ذات خود، عین ظهور است و همان کمال ظهورش که ناشی از کمال وجودش است، سبب خفای او از حواس ماست.

بر این اساس، ملاصدرا که واحد حقیقی را موجودی بینباز از علت و قائم به ذات و ازلی می داند، هم بساطت او را اثبات می کند و هم یگانگی او را و هم منزّه بودن از

* اخلاص توحید وقتی کامل

خواهد شد که انسان در علم و عمل از ماسوی اعراض کند و هستی واقعی را منحصر در خدا بداند و تعیین کند که انسان جز خدا هر که را بخواهد و به هر چه دل ببندد، جملگی باطل و بی اساس است.

چنین خدایی که به چگونگی و کیفیت شناخته نمی شود، با حواس درک نمی گردد و به مردم قیاس و تشبیه نمی شود، چشمها او را احساس نمی کنند و اندیشه ها او را فرا نمی گیرند و خردها اندازه گیری اش نمی کنند و افکار و تخیلات، دور حریم کبریا پیش نمی گردند؛ زیرا هر چه که نظیری برایش شناخته شود و یا عقل بتواند آن را اندازه گیری کند، بالاخره محدود و ممکن الوجود خواهد بود. و نظیر این بیان، حدیثی است که از رسول خدا منقول است که فرمود: «ظاهر و باطن وجود حق تعالی یکی است و مغایرتی بین ظاهر صفات او و باطن آنها وجود ندارد، ظاهرش موصوفی است که به چشم دیده نمی شود و باطنش موجودی است که پنهان نمی گردد. در همه جا حاضر است و هیچ جا حتی یک آن هم، خالی از او نیست. در جلو چشم دل حاضر است؛ ولی محدود به حدی نیست و غائب از انظار است، لکن ناپدید و ناپیدا نمی باشد.»^{۲۵} بهمین علت است که حکیمان متأله و عارفان سالک به معرفت مشهودی حق نائل می شوند، بدون اینکه قادر به درک کنه ذات او باشند.

والحکماء المتألهون العارفون به يشهدونه، لا بالكنه؛

لأن شدة ظهوره وقوة لمعاته وضعف ذواتنا

۲۴. نهج البلاغه، خطبه ۱، ص ۴۰.

۲۵. صدوق، معانی الاخبار، مکتبه الصدوق، حدیث اول، ص ۱۰.

۲۶. (سوره طه/آیه ۱۱۱)؛ ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، پیشین، ص ۱۱۵.

مکان؛ چون موجودی که در مکان بگنجد، خود بخود به مکان نیاز دارد و موجودی که در زمان بگنجد، باید موجودی باشد که تنها در شرایط خاص و در زمان معینی قابل تحقق باشد.

در قرآن، آیاتی آمده که از آنها چنین برداشت می‌شود که «او خدای مشرق و مغرب است به هر سو روی آورید بسوی خدا روی آورده‌اید، چه او حاضر در همه جا و محیط بر همه چیز است»؛^{۲۷} «و شما هر جا باشید او با شماست»؛^{۲۸} «خداوند محیط بر انسان است و خالق اوست»؛^{۲۹} «همواره به انسان نزدیک است، نزدیکتر از رگ گردن».^{۳۰} آیات فوق در واقع بمعنای رد هرگونه عقیده داشتن به خداوندی محدود و متناهی است. مقصود اینست که خداوند آنطور که ارسطو و افلاطون فهمیده‌اند، صرف یک واقعیت در میان واقعیت‌های دیگر، حتی نخستین و متعالی‌ترین واقعیت نیست، بلکه او منشأ و مبدا همه هستی است. بنابراین، براساس تعالیم دینی، در قرآن و روایات، هستی حقیقی از آن خداوند است. او وجودی نامتناهی و مطلق و در نتیجه، سرمدی است و صفات متعدد او طرق مختلفی هستند که در آنها حقیقت نامتناهی خداوند، ظهور پیدا می‌کند یا هستی می‌یابد. از میان این صفات، می‌توان از قیومیّت نام برد که نشانگر احاطه قیومی خداوند بر همه موجودات است.

• ملاصدرا نه مانند اشاعره صفات الهی را اموری خارج از ذات و در عین حال، ناآفریده پنداشته و نه مانند معتزله، قائل به نفی صفات شده، اسناد آنها را به خدای متعال نوعی مجاز تلقی کرده است. او خدا را متصف به صفاتی می‌داند، البته نه بعنوان صفات زائد بر ذات.

هرگونه کثرت یا ترکیب یا تبدل و حرکت را و هم میزوی بودن او را از هرگونه شباهت به مخلوقات. از آنجا که موجود مستقل مطلق، یعنی موجود مکتفی به ذات و مستغنی از غیر که از او به واجب‌الوجود تعبیر می‌شود، هیچگونه احتیاجی به غیر ندارد، غنی مطلق است، در نتیجه باید ازلی و ابدی باشد.

در اینجا، فارابی به تصور خدایی می‌رسد که در عین حال، هم اول است و هم آخر؛ هم فاعل است و هم غایت، این فاعل و غایت هم، وحدت تام دارد؛ یعنی هم فاعل محض است و هم غایت محض. در واقع، نسبت به وجود خداوند، فرقی بین ازل و ابد نیست؛ زیرا ابد او عین ازل او و ازل او عین ابد اوست، خداوند بوده و هست و با او چیزی نیست؛ از این رو، ملاصدرا خدا را مطلق می‌داند و از او به «وجود مطلق» تعبیر می‌کند.

همانطور که گفتیم خدا را می‌توان به این معنا نیز ازلی و ابدی دانست که خداوند موجودی است و رای زمان و مکان. این معنا غیر از این است که خدا را از نظر زمان، بی‌آغاز و بی‌انجام بدانیم. او مطلقاً خارج از زمان و مکان قرار دارد، زیرا دیروز و امروز داخل در زمانند. او نه در زمان است و نه در مکان، او نه محدود به زمان است، و نه محدود به مکان. هیچ چیز بر او احاطه ندارد، بلکه او محیط بر همه چیز است و همه چیز تحت احاطه او واقع است. نمی‌توان گفت یک وقت نبوده، بعد بوجود آمده یا بعد از اینکه موجود شد، یک وقت نابود می‌شود که در صورت اول حادث است و در صورت دوم، فانی. مثال جامع علوم

بدین ترتیب، صفت دیگری برای واجب‌الوجود اثبات می‌شود و آن اینست که هیچیک از موجودات یا پدیده‌های مادی نمی‌تواند خدا باشد؛ زیرا موجودات مادی حادث هستند و هیچ موجود مادی خاص را نمی‌توانیم نشان دهیم که همیشه بوده و یا امکان عدم نداشته باشد.

در تعالیم دینی، ازلیت و ابدیت خدا به سه معنا آمده است: یکی بمعنای برخورداری از زمان جاوید و بی‌پایان؛ دیگری بمعنای بی‌زمانی؛ سوم بمعنای برخورداری تام و تمام از وجود و کمالات وجودی. در قرآن و روایات، خدا موجودی منزّه از فقر و نیاز معرفی شده است و چنین صفتی مستلزم آنست که خدا نه در زمان می‌گنجد و نه در

۲۷. (سوره بقره/آیه ۱۱۵)؛ (سوره الرحمن/آیه ۱۷)؛ (سوره مزمل/آیه ۹).

۲۸. (سوره فصلت/آیه ۵۴). ۲۹. (سوره علق/آیه ۱).

۳۰. (ق، ۱۶).

آن مقدار نه تنها ممنوعیت نیست؛ بلکه وجوب و لزوم تحقیق، در کار است.

از آیاتی نظیر آیه: «و لله الاسماء الحسنی فادعوه بها و ذروا الذین یلحدون فی اسمائه سیجرون ما کانوا یعملون»^{۳۳} استنباط می‌شود که خداوند را با هر وصفی که حاکی از حسن و کمال باشد و هیچ جهت نقص و عدم در او نباشد، می‌توان توصیف کرد. درست است که خداوند، مانند مخلوقات و مخلوقات، مانند خالق نیستند و باید نفی مثلثیت و ندیت کرد، ولی نفی مثلثیت، مستلزم اثبات ضدیت نیست. اینگونه تنزیه که بگوییم هر چه در مخلوق است، مغایر و مخالف و مابین است با آنچه که در خالق است، اثبات نوعی ضدیت است میان خالق و مخلوق و حال آنکه همچنانکه خداوند را مثل نیست، ضد نیز نیست؛ مخلوق ضد خالق نیست، مخلوق پرتو خالق و آیت و مظهر اوست. از این گذشته، اگر مقتضای تنزیه این باشد که هر معنی که بر مخلوق صدق می‌کند، بر خالق صدق نکند، پس باید در مورد «موجود» بودن و «واحد» بودن خداوند نیز همین مطلب گفته شود. روشن است که چنین نظری نه تنها مستلزم تعطیل حق از صفات و مستلزم تعطیل عقل از معرفت و مستلزم ارتفاع نقیضین است، نوعی انکار خدا و یگانگی او است.

صدرالمتألهین در مسئله شناخت صفات حق، همان راهی را طی می‌کند که مبنای برهان صدیقین در اثبات واجب و وحدت او قرار می‌گیرد.^{۳۴} وقتی که در حکمت متعالیه ثابت می‌شود که اصالت از آن وجود است و ذات احدیت، وجود محض است و هیچگونه تعین و تحدیدی ندارد، پس جمیع شئون وجود و کمالات وجودی بنحو اعلی و اتم در ذات او یافت می‌شود. این همه صفات و احوالی که در اجزاء جهان هستی مشهود است، از آن

ذات خداوند را به هیچ مخلوقی در هیچ جهتی نمی‌توان تشبیه کرد: «بیس کمله شی». از طرف دیگر، هر صفتی از صفات که ما می‌شناسیم، صفت مخلوق است نه صفت خالق. پس اگر خالق را نیز متصف به آن صفت بدانیم، مخلوقات را با او در آن صفات شریک و شبیه ساخته‌ایم. به تبع قرآن باید راهی بین نفی و تعطیل از یک طرف، و تشبیه از طرف دیگر، انتخاب کرد. در کلمات ائمه اطهار و مخصوصاً امام الموحّدین و ملهم العارفین علی(ع) جمله‌هایی دیده می‌شود که در ابتدا بنظر می‌رسد طرفدار تعطیل و تعبد در معارف الهی می‌باشند و هرگونه مداخله عقل را در ساحت معارف الهی ناروا می‌شمارند و شاهباز عقول را از رسیدن به قلّه شناخت ذات حق ناتوان می‌شمارند.^{۳۱}

*** همه این افعال با اختلافات زیادی که دارند، بحسب حقیقت، به یک فعل عام بر می‌گردند و آن ایجاد و آفرینش است، چنانکه کمالات ذاتی حق که منشأ پیدایش آنها هستند، نظر به اطلاق ذاتی حق، به یک واقعیت و حقیقت که هیچگونه کثرت و اختلاف و تغییری در وی راه ندارد، برمی‌گردند.**

اما مطلب چنین نیست. آنچه از راهنماییهای پیشوایان دین استفاده می‌شود، محدودیت قدرت سیر عقلانی بشر است، نه ناتوانی و ممنوعیت کامل عقل بشر آنچنانکه «معطله» ادعا می‌کنند. «لم یطلع العقول علی تحدید صفت و لم یحجبها عن واجب معرفته»^{۳۲} یعنی عقول را اجازت نداده که حدود صفات او را مشخص کنند؛ اما در عین حال، آنها را از مقدار لازم معرفت، متنوع نساخته است و پرده‌ای میان عقول و آن «مقدار واجب» قرار نداده است. پس معلوم می‌شود در عین ناتوانی عقول از وصول به کنه معرفت باری تعالی، یک «مقدار واجب» در کار است که در

۳۱. در خطبه اول نهج البلاغه می‌فرماید: الذی لا یدرکه بعد الهمم و لا یناله غوص الفطن «همتها هر اندازه دور پروازی کنند، او را نمی‌یابند و زیرکیها هر اندازه در ژرفای دریای اندیشه فرو روند، به او نائل نمی‌گردند. رک: نهج البلاغه، خطبه ۱، ص ۴۰.

۳۲. همان. ۳۳. (سوره اعراف/ آیه ۱۸۰).

۳۴. ملاًصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، تصحیح و مقدمه احمد احمدی، باشراف سید محمد خامنه‌ای، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ص ۲۸۹؛ جلد ۲، تصحیح: تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ص ۷۳ و ۷۴.

متجلی فی نفسه است و استعلاء و تنزه از ماسوی دارد، مات و مبهور می‌شود و صرفاً ظهوری ضعیف از آنرا درک می‌کند.

ملاصدرا با وجود تردید در شناختنی بودن ذات باری، تأکید دارد که شناخت خدا، هدف هر فلسفه‌ای است و انسان، موظف است به اندازه توان و طاقت خویش، خدا را بشناسد و به او تشبه جوید. بدین ترتیب، ملاحظه می‌کنیم که ملاصدرا در عین حال که احاطه بر ذات حق را ناممکن می‌داند و بر این عقیده است که هیچکس نمی‌تواند حقیقت ذات او را آنچنانکه هست، بشناسد، قائل به نوعی شناخت عقلانی از طریق تحلیلات دقیق و درک مفاهیم ظریف است.

* ملاصدرا برای تبیین رابطه

واحد و کثیر و وحدت با کثرت و

تأمین وحدت واحد، به نظریه

تجلی تمسک می‌جوید. به نظر

او از واحد حقیقی، که وجود

مطلق و منبع جمیع کمالات

است، بر اثر رحمت و اسعاهش

تنها واحد دیگری جاری و

ساری می‌شود که از آن به عقل

اول تعبیر می‌کنند.

ملاصدرا در زمینه تلاش عقلی در تبیین مسئله صفات

الهی، کوشش قابل ملاحظه‌ای به خرج داده است. او نه

مانند مشبّهه، صفات و افعال موجودات مادی را به خدای

متعال نسبت می‌دهد و نه مانند قائلین به تعطیل، قدرت

انسان را مطلقاً بر شناخت ذات و صفات خدای متعال نفی

می‌کند. او در عین حال که شناخت‌کنه و حقیقت ذات حق

را ناممکن می‌داند، قائل به شناخت خدای متعال از طریق

اسماء و صفات می‌باشد.

در مورد اسماء حسنی و صفات علیای الهی، ملاصدرا

معتقد است که می‌توانیم هر اسمی را که بخواهیم - هر گاه

دال بر ارتباطهای گوناگون او با مخلوقاتش باشد و از

جهت که حاکی از محدودیتند و محدودیت، مرجعش نفی و عدم کمال است، در مورد حق تعالی که هویتش وجود بحث و واقعیت بدون بطلان می‌باشد، هرگز صادق نبوده و از ساحت قدسش منتفی است و چون عموم این صفات و معانی به عدم و بطلان برمی‌گردد، نفی آنها از ذات مقدّس الهی، اثبات اطلاق و عدم تناهی ذات مقدسش می‌باشد و از آنجا که هستی خدا از هر قید و شرطی، مطلق است و هیچگونه حدی در آنجا نیست، پس خود تحدید نیز از آنجا منتفی است و از این روی، وجود حق از هر تحدید مفهومی نیز بالاتر و هیچ مفهومی (حتی این مفهوم) نمی‌تواند به وی احاطه نموده و بطور تام از ذات او حکایت کند.

خطبه مبارکه، در مقام بیان اینستکه هر گونه کیفیت و صفت امکانی که از یک نحو «تحدید» حکایت می‌کند از ساحت کبریای حق سبحانه، منتفی است و در عین حال، همه کمالات وجودی در وی موجود است. البته لازم این مطلب چنانکه در خطبه مشروحاً بیان شده است، این خواهد بود که از هر صفت، حقیقت و اصلش در مورد حق سبحانه اثبات و قیود عدمی و حدود و خصوصیات امکانی از وی سلب می‌شود. حق سبحانه می‌داند نه با ابزار علم؛ می‌بیند نه با چشم؛ می‌شنود نه با گوش؛ می‌خواهد نه با خواست فکری؛ محیط است نه با احاطه جسمانی؛ در همه چیز هست نه بطور آمیزش؛ و از هر چیز جداست نه با مسافت و فاصله، زیرا همه این کمالات، مقارن محدودیت‌هایی است و او در ذات خود محدودیت ندارد.

از نظر ملاصدرا، وجود الهی مطلق‌الکمال است و از

این جهت، مافوق قوای ادراکی ماست، پس ادراک

متناهی، قادر به درک آن کمال نامتناهی نیست. خداوند،

بینهایت کامل است و کمال بینهایت او عقل ما را حیران

می‌کند. کسی که متناهی و ناقص است، چگونه می‌تواند

چیزی را که کمال بینهایت دارد، درک کند. بنابراین از نظر

ملاصدرا خداوند از آن جهت که وجودی کامل و فزاینده از

زمان و مکان است، به حیطة ادراک عقل آدمی در نمی‌آید.

در حقیقت، عقل آدمی به سبب نقص و آمیختگی با

شوائب ماده، در برابر جمال و جلال آن موجود کامل که

عظمت و جلال او حکایت کند - بر او اطلاق کنیم و اطلاق این اسمها دلالت بر ترکیب در ذات و یا صفاتی بیرون از ذات او نخواهد داشت. از نظر ملاصدرا تنها راه رسیدن به حقیقت وجود حق، معرفت شهودی است، البته به اندازه ظرفیت وجودی خودمان. و این غیر از معرفت عقلی حق از طریق اسماء و صفات است. منظوری این است که نمی‌توان با معرفت عقلی به حقیقت وجود رسید، چون راه رسیدن به چنین مقامی تنها معرفت شهودی عرفانی است. در اینجاست که بینش رمزی و عرفانی یا فلسفه در می‌آمیزد و شناخت عقلی با جذب و الهام مصادف می‌شود.

ملاصدرا، نه مانند اشاعره صفات الهی را اموری خارج از ذات و در عین حال، ناآفریده پنداشته و نه مانند معتزله، قائل به نفی صفات شده، اسناد آنها را به خدای متعال نوعی مجاز تلقی کرده است. او خدا را متصف به صفاتی می‌داند، البته نه بعنوان صفات زائد بر ذات. بعبارت دیگر، ملاصدرا صفات الهی را اموری زائد بر ذات و مغایر با آن نمی‌داند، بلکه از نظر او عقل، هنگامی که کمالی از کمالات وجودی مانند علم و قدرت را در نظر می‌گیرد، بالاترین مرتبه آن را برای ذات الهی اثبات می‌کند؛ زیرا وجود او در عین بساطت و وحدت، همه کمالات نامتناهی را داراست و هیچ کمالی را نمی‌توان از او سلب کرد.

محض و معقول محض خواهد بود و این همه یک ذات است و یک حقیقت. از نظر ملاصدرا خدا به همه مخلوقات علم دارد. او علم به ذات را عین ذات و علم به مخلوقات را علم حضوری عین ذات می‌داند. ملاصدرا بر خلاف ارسطو که علم خدا به غیر را منکر است، خدا را عالم به کل جهان هستی می‌داند. او در کتابهای مختلف خود، خدا را مدبّر جمیع موجودات و پروردگاری که علم و اراده‌اش شامل همه چیز می‌شود، خوانده است. او در کتاب اسفار به صراحت گفته است که هیچ ذره‌ای از علم او خارج نیست و هر چه در عالم، وجود دارد، به بهترین نحو ممکن و با توافق و اتقان تمام، نظم و ترتیب یافته است.

علم خدا به جزئیات، همانند علم ما به آنها نیست؛ یعنی علم او به آنها را نباید علمی ناشی از آنها و مقترن به زمان دانست و گرنه باید از آنها منفصل شود و آنها در او اثر گذارند و چنین چیزی محال است. بنابراین علم او و در نتیجه ذات او بواسطه تغییر کائنات تغییر نمی‌کند و علم او به آنها، عارض بر ذات او نمی‌شود تا او را حالت منتظره باشد و با این فرض که او تام و ثابت است، مغایر شود. واجب و تغییرناپذیری و انفعال‌ناپذیری او را اثبات کرده و از طرف دیگر، مهمترین خصیصه از خصایص دین را در نظر گرفته است که خدا به ماورای ذات خود و به هر کوچک و بزرگی عالم است.

صفات فعلیه حق و مسئله آفرینش

تردیدی نیست که سراسر جهان و اجزای آن و حوادث گوناگونی که در آن بوقوع می‌پیوندد، از جهت وجود و هستی، نسبتی به حق داشته، فعل و افاضه او هستند و بواسطه قیاس و نسبتهای گوناگون که در میانشان تحقق پیدا می‌کند، مصداق پاره‌ای از صفات، مانند رحمت و نعمت و خیر و نفع و رزق و عزّت و غنی و شرف و غیر آنها و همچنین متقابل آنها می‌باشند و لازم لاینفک چنین سخنی این است که حق سبحانه رحیم است و منعم است و غیره؛ یعنی حق تعالی متصف به صفاتی است که از مقام فعل منتزع می‌باشند. چیزی که هست، این صفات از مقام ذات پایینتر بوده و مرتبه و موطن آنها همان مرتبه فعل می‌باشد. اراده و مشیّت و جود و کرم و انعام و احسان حق، مثلاً همان موجود خارجی است که با ایجاد

*** بدین ترتیب، ملاصدرا تلاش می‌کند تا مبدأ اول فلسفی خود را با مفهوم دینی خدا تطبیق دهد. بدیهی است که مطابق چنین نظری، تفسیر الهی عالم، عین تبیین علمی و فلسفی آنست.**

ملاصدرا در کتاب اسفار بطور مفصل به بحث از اسماء و صفات حق می‌پردازد و صفاتی را برای خدای متعال اثبات می‌نماید. او می‌گوید چون خدا وجود مطلق و واجب‌الوجود بالذات است، از هر گونه نقص و محدودیتی میری است، پس خیر محض و حیات محض است و موجودی که چنین باشد، عقل محض و عاقل

حق به وجود آمده است و مرید و شائی و جواد و کریم و منعم و محسن بودن حق، همانستکه موجود نامبرده را به وجود آورده است؛ و ایجاد حق، چیز دیگری جز وجود خارجی آن شیء نیست، اگرچه ما به منظور مراعات ترتیب عقلی می‌گوییم: خدا وجود فلان شیء را خواست، پس ایجادش کرد و چون خدا خواسته بود، چنین و چنان شد.

آری، نظر به اینکه موجودات امکانی با وجودهای گوناگون و صفات مختلفی که دارند کاشف از کمالات ذاتی حَقِّند و یک نحو ثبوتی به حسب ریشه اصلی خود در مقام ذات دارند، این صفات فعلیه نیز که از آن وجودات منتزعند، یک نحو ثبوتی بحسب ریشه اصلی در مقام ذات دارند؛ یعنی حقیقتی که منشأ پیدایش فعل است در مقام ذات می‌باشد. و از اینجا باید به این حقیقت متنبه شد که: همه این افعال با اختلافات زیادی که دارند، بحسب حقیقت، به یک فعل عام بر می‌گردند و آن ایجاد و آفرینش است، چنانکه کمالات ذاتی حق که منشأ پیدایش آنها هستند، نظر به اطلاق ذاتی حق، به یک واقعیت و حقیقت که هیچگونه کثرت و اختلاف و تغییری در وی راه ندارد، بر می‌گردند.

مراد از آفریدن اشیاء این نیست که ماده یا موادی از پیش خود، بی‌اینکه آفریده حق بوده باشند، وجود داشته باشند، و حق سبحانه روی آنها عمل کند؛ زیرا در اینصورت حق تعالی نسبت به ماده، ازلیت نداشته و محدود خواهد شد و محدودیت با اطلاق وجودی وی سازگار نیست. بعلاوه، حق سبحانه از جهت فعل، به ماده پیشین احتیاج خواهد داشت و حاجت با اطلاق وجودی و غنای ذاتی وی منافات دارد. اراده حق تبارک و تعالی عبارت است از نفس فعل و ایجاد، زیرا فکر و تصور و اهتمام و تحریک و تحرک و سایر احوال و عوامل داخلی و خارجی متناسب با ذات واجب نیست. پس اراده او عین فعل و ایجاد است که به امر «کن» وجودی و بدون تلفظ و قصد و رویه و اهتمام متحقق می‌گردد. از چنین معنایی در کلام ائمه به «خلق الأشیاء لا من شیء» تعبیر می‌شود.^{۳۵}

با توجه به حکمت الهی، روشن می‌شود که چرا اراده الهی به امور معینی تعلق می‌گیرد. بعبارت دیگر، تنها

اموری که در کادر نظام تام حق تعالی قرار می‌گیرند، متعلق اراده الهی واقع می‌شوند و اراده الهی تنها به اموری تعلق می‌گیرد که دارای مصلحت باشند و مصلحت است که اراده الهی را محدود می‌کند. بدین ترتیب، در فلسفه ملاصدرا باید به قدرت و علم مطلق خداوند، وصف خیر بودن نیز افزوده شود. هنگامی که او خدا را منشأ خیر می‌داند، منظورش اینستکه افعال خدا و هستی او شرط اصلی خیر و عالیترین کمالات وجودی در نظام تام وجود است.

بنابراین، خداوند عملی بر خلاف حکمت انجام نمی‌دهد. این سخن با قدرت مطلق الهی منافات ندارد. آنچه در تعالیم دینی تحت عنوان فعال مایشاء و قادر مطلق آمده، متضمن این معناست که اراده خداوند بر هرچه که مطابق حکمت و دارای مصلحت باشد، تعلق می‌گیرد. در واقع از نظر ملاصدرا، خدا در عین حال که دارای قدرت و علم مطلق است، حکیم علی‌الاطلاق نیز هست.

از نظر ملاصدرا، خداوند فقط خالق نیست؛ بلکه خالق است حکیم و صاحب جود و عدل و منشأ خیر و رحمت. معمولاً خیر و محبت بعنوان دو صفت از صفات خداوند بکار می‌رود. منشأ خیر بودن خداوند، محبت و لطف و رحمت او، همه به یک معنا بکار رفته‌اند؛ اما مهمترین آنها مفهوم عشق و محبت الهی است. او خدا را کمال و عشق و خیر مطلق می‌داند که از یک سو همه خیرها از او نشأت می‌گیرد و از سوی دیگر، لطف و محبت او شامل همه موجودات می‌شود. او وجود شر را در جهانی که آفریده خداست، منافی با علم و قدرت نامتناهی و همچنین خیر نامتناهی حق نمی‌داند و بیانهای مشبعی در این باب عرضه می‌کند. از آنجا که نظام هستی از علم و قدرت و محبت به کمال خیر نشأت گرفته است و این صفات، نامتناهی و مطلق است، پس جهان همیشه به صورتی تحقق می‌یابد که تام و اتم باشد. یعنی بیشترین کمال و خیر بر آن مترتب گردد. در واقع، اراده خدا تنها به چنین نظامی تعلق می‌گیرد که تام و اتم است و با علم

۳۵. علامه محمد حسین طباطبایی، علی و فلسفه الهی، قم، انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۱، ص ۶۳.

نامتناهی حق، مطابق است.

نمی‌توان با فعل انسان قیاس کرد، چه او چون بخواهد چیزی بیافریند، فرمانش این است که می‌گوید: «هست شو، پس هست می‌شود» (انما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له کن فيكون)، و بدینگونه به فضل قدرت مطلق خود، مستغنی از دو شرط ماده و زمان است.

موقعیت وجودی جهان آفرینش و بدء و ختم آن

مسئله‌ای که همواره توجه متفکران و فلاسفه را به خود معطوف داشته اینست که چه رابطه‌ای میان خدا و جهان وجود دارد. خدا در نظر ملاصدرا موجودی است مفارق از ماده، پس ارتباط او در عین وحدت، با عالم ماده چگونه است و چگونه بدون اینکه وحدانیت خود را از دست بدهد، عالم از او صادر گشته است؟ آیا کائنات در زمانی از او صادر شده یا همچون او، قدیم است؟

ملاصدرا برای تبیین رابطه واحد و کثیر و وحدت با کثرت و تأمین وحدت واحد، به نظریه تجلی تمسک می‌جوید. به نظر او از واحد حقیقی، که وجود مطلق و منبع جمیع کمالات است، بر اثر رحمت و اسعاهش تنها واحد دیگری جاری و ساری می‌شود که از آن به عقل اول تعبیر می‌کنند.

جهان هستی هر چه باشد و هر عظمت و وسعت حیرت‌انگیزی که داشته باشد و هر کثرت و اختلاف و تضاد و تزامم و تنازعی که در آن حکمفرمایی نماید، یک واحد بیش نیست که فعل حق بوده و از هر جهتی که فرض شود، چنگ نیاز به دامن کبریای حق زده و کمترین لحظه‌ای - چه در پیدایش و چه در بقاء - کوچکترین استغنائی از قیمومت وجودی حق سبحانه ندارد و به هر معنی که برای عالم، اول و آخری فرض و تصور شود، حق تعالی، هم از ناحیه اول، و هم از ناحیه آخر به آن محیط می‌باشد، با احاطه‌ای که بموجب آن وجودش به عالم سبقت جسته و هم با عالم معیت بر قرار ساخته و هم اوست که پس از عالم، باقی و ثابت است؛ و اگر نه این بود، وجودش محدود و متناهی می‌گردید و ازلیت و ابدیت خود را از دست می‌داد.

آنچه برای ما بالحس و العیان ثابت است، عالم طبیعت است. این عالم با آنچه در آن است، حادث زمانی

۳۶. (سوره روم/ آیه ۴۰)؛ (سوره فاطر/ آیه ۳۹).

بدین ترتیب، ملاصدرا تلاش می‌کند تا مبدأ اول فلسفی خود را با مفهوم دینی خدا تطبیق دهد. بدیهی است که مطابق چنین نظری، تفسیر الهی عالم، عین تبیین علمی و فلسفی آنست. قرآن و روایات بسیاری بر خالق بودن خدای متعالی و بی حد و مرز بودن قدرت او تأکید می‌ورزند. در این آیات، هیچ شانی از فلسفه نیست؛ با وجود این، تأمل در این آیات، تأثیر عمیقی در فکر فلسفی مسلمانان داشته است، این آیات با آنکه با اقامه دلیل برای اثبات مفاد خود همراه نیست، توافقی در غایت عمق با آن دارد.

ملاصدرا، خدا را یگانه فاعل یا علت حقیقی در جهان می‌داند. جهان از نظر او دارای وحدت و هماهنگی است و روابط علی بین مراتب آن موجود است. ملاصدرا با اینکه خدا را یگانه علت حقیقی می‌داند، در قول به ضرورت علی و معلولی میان کائنات، با دیگر فیلسوفان مسلمان هماهنگ است. ملاصدرا برای نشان دادن قدرت مطلقه خداوند و اثبات معاد جسمانی و همچنین اثبات فاعلیت مطلق الهی و تبیین مسئله «خلق اشیاء لا من شیء» به آیاتی از قرآن اشاره می‌کند. بدین ترتیب، ملاحظه می‌کنیم که کندی چگونه با استفاده از قرآن برای بعضی از مسائل بسیار مهم از قبیل خلق عالم و فاعلیت مطلقه الهی راه‌حلهایی ارائه می‌دهد. قرآن به عنوان اصلیت‌ترین منبع دینی و تفکر کلامی مسلمانان در آیات بسیاری بر بیحد و مرز بودن قدرت الهی و مطلق بودن آن تأکید می‌کند و در مقابل مشرکان، قدرت را صفت انحصاری خداوند می‌داند. «اللّه الذی خلقکم ثم رزقکم...»، «قل أرايتم شركائکم الذین تدعون من دون اللّٰه ارونی ماذا خلقوا من الأرض أو لهم شرك في السموات والارض...»^{۳۶} شرک در این آیات می‌تواند به مفهوم دل بستن به هر چیز و هر شیء غیر از خدا باشد. تصور خداوند بعنوان تنها واجد سلطه و اقتدار به آیاتی که خداوند همچون علت پدیده‌های گوناگون جهان معرفی شده، تقویت می‌شود.

قرآن در رد کسانی که امکان چنین خلقی را به این دلیل انکار می‌کنند که در قیاس با فعل انسانی، مستلزم زمانی مدید است، تأکید می‌کند که فعل خدا را به هیچ روی

است؛ زیرا که هر چه در اوست، وجودش مسبوق به عدم زمانی است. به معنی اینکه تمام اجسام و جسمانیات، هویتی متجدد دارند و در جمیع هویتات شخصی، وجودشان مسبوق به عدم است و عدمشان مسبوق به وجود. این عالم محسوس که قلمرو ماده و زمان و مکان و حرکت می‌باشد، با همه محتویات خود و با هر نظریه‌ای که در ترکیب اجزایش و هویت ابعاضش بیسندیم، نظر به اینکه نمی‌تواند از حکم محدودیت و تعینات شانه خالی کند، تحت احاطه ذات نامحدود حق بوده و هرگونه مبدأ و منتهایی که برای آن فرض شود، مسبوق و ملحق به وجود پاک حق عزّ اسمه است. اوست که قدیم است علی‌الاطلاق و ازلی و ابدی است بیقید و شرط.

عالم دیگری که بحکم دلیل و برهان بر ما ثابت است، عالم نامحسوس است. این عالم که وجود پدیده‌های آن ثابت بوده و از حرکت و انتقال و تغیر و زمان و ماده و استعداد بدور است، در عین حال از جهت فقر و فاقه و نیاز، نسبت به ساحت الوهی و چنگ‌زدن به دامن رحمت حق، فرقی با عالم طبیعت ندارد؛ زیرا حکم محدودیت ذاتی و تعین وجودی در همه جاری است و هر محدودی در قیام وجودی خود نیاز به حق تعالی دارد که تنها ذات غیرمحدود و واقعیت مطلق، غیرمتناهی است.

عالم بالا، صورتهایی است که از مواد، عاری هستند و از قوه و استعداد، خالی؛ خدا به آنها تجلی کرده و در اثر تجلی روشن شده‌اند؛ و به آنها نمایان شده و در نتیجه تالّو پیدا کرده و پرتو انداز شده‌اند. این کلام، اشاره به تجرد عالم بالاست و البته فقدان ماده، مستلزم فقدان خواصّ ماده نیز خواهد بود که قوه و استعداد بوده باشد؛ «صور عاریة عن المواد، خالیة عن القوّة و الاستعداد، تجلی لها فأشرت و طالعتها فتألّأت»^{۳۷}.

خاصیت موجود مفارق از ماده، این است که هرکمالی که برای آن امکان دارد، در اوّل وجود با آن همراه و موجود است، دیگر اینکه به واسطه حرکت و انتقال از حالی به حالی دیگر، چیزی را از دست نمی‌دهد و چیزی را بدست نمی‌آورد، چنانکه خاصیت عمومی مادّیات همین است. و لازم این مطلب، این است که هر نورانیّت وجودی و تجلی ربوبی که بر آینه ذات آن افتد، بی‌اینکه مقداری از آن

را در مخزن استعداد و قوه خود نگاه دارد، مانند آینه صیقلی، همه را پس داده، به خارج از خود منعکس سازد. این موجودات، فیوضات الهی را می‌گیرند و به موجودات پست‌تر و پایتتر می‌رسانند.

اینها بخشهایی بود از سخنان ملاصدرا، پیرامون مسائل فلسفه الهی در باره خدا و اسماء و صفات او که با نبودن مجال کافی آنها را بیان کردیم. برای کسانی که در فلسفه اسلامی تبعی دارند، روشن است که مطالب وارد شده در این زمینه بسیار بوده و هر محققی به موارد متعددی از این قبیل می‌تواند دست یابد. بدیهی است که استیفای بحث در این زمینه و فهم دقیق و عمیق آنها بحثهای طولانی لازم دارد که درصدها صفحه نیز نمی‌گنجد و از یارای گفتگو در چند صفحه محدود بیرون است.

کسانی که با آیات قرآن و سخنان پیامبر اسلام (ص) و امامان شیعه (ع) و در رأس آنها امام علی (ع) آشنایی دارند، بخوبی می‌دانند که برخی از سخنان آنان بگونه‌ای مستقیم با مسائل عمده و اساسی در فلسفه اولی مربوط است و می‌تواند الهامبخش بسیاری از حکما در این باب واقع شود. مسائل توحید و آنچه به ربوبیات مربوط است، در کلمات امیرالمؤمنین علی (ع) در نهج البلاغه و سایر پیشوایان دین در اصول کافی، توحید صدوق و سایر جوامع روایی بگونه‌ای مطرح شده که از هر جهت، بدیع و بیسابقه می‌باشد.^{۳۸} صدرالمآلهین از جمله کسانی است که به این حقیقت توجه داشته و تا حدّ زیادی از چنین مباحثی بهره‌مند گشته است. امید است که حکمای بزرگ و کلیه کسانی که رخس اندیشه خویش را در میدان این حقایق به جولان درآورده‌اند، به این موضوع توجه کنند و با بررسی هر چه بیشتر در این گنجینه سر بُمهر بتوانند کنوز معانی را استخراج و آنها را به طالبان حقیقت و فضیلت عرضه نمایند.

* * *

۳۷. از علی (ع) در جواب سؤال از عالم علوی: (درز و غرر آمدی، ج

۴، پیشین، ص ۲۱۸).

۳۸. شیعه، مجموعه مذاکرات با هانری کربن، علامه محمد حسین طباطبایی، ص ۱۱۷ بپعد.