

دکتر محمدعلی خالدیان *

بررسی چند قاعده فلسفی و کلامی در کشف المحجوب

گفته‌اند الفقر عدم بلاوجود و عبارت از این منقطع است ازیراک معدوم شیئی نباشد و عبارت جز از شیئی نتوان کرد پس اینجا چنین صورت بود، کی فقر هیچ چیز نبود و عبارات و اجتماع جمله اولیای خدای تعالی بر اصلی نباشد که اندر عین خود فانی و معدوم باشد و اینجا ازین عبارت نی عدم عین خواهند یافت کی عدم آفت خواهند یافت از عین و کل اوصاف آدمی آفت بود و چون آفت نفی شود آن فنا صفت باشد» (هجویری، باب فقر، ص ۲۷).

پیش از تحلیل و توضیح دیدگاه هجویری، دراین باره لازم است ذکر شود که فیلسوفان در بحث هستی و نیستی (= وجود و عدم)، وجود را به وجود مطلق و وجود مع العدم یا وجود مضاف، تقسیم کرده‌اند و به تبع وجود، عدم را نیز به دو قسم تقسیم کرده‌اند. یکی عدم مطلق، و عدم مع الوجود یا عدم مضاف، عدم مطلق که همان عدم بلاوجود باشد آن است که هیچ شائبه‌ای از وجود و هستی در

بی‌تردید هر کس با عرفان اسلامی و سیر تکاملی و تحول و تطور آن از مرحله زهد تا معرفت و کمال آشنا باشد، کتاب کشف المحجوب و مؤلف گرانقدر و محقق آن را دست کم در حد نام می‌شناسد. این کتاب از ارزشمندترین ذخایر و منابع غنی و پر بار تصوف اسلامی به زبان فارسی است و از نظر فکری بر محور مکتب اشعری تألیف یافته است و آکنده از تفکرات عمیق و دقیقی است که یکی از آن جمله بررسی قاعده مساوات شیئیت و وجود است که در فلسفه اسلامی باب مبسوطی را به خود اختصاص داده است. این مقاله در صدد بررسی این قاعده‌هاست و براساس کتاب‌های معتبر فلسفی مورد تحقیق قرار گرفته است.

هجویری در کشف المحجوب در باب فقر، سخن کوتاهی درباره «عدم» دارد که در ذیل آن را که به نثر فارسی قدیم است، می‌آوریم و سپس به توضیح آن می‌پردازیم: «بعضی از متأخران

ذهن و خارج ندارد، مانند فرد بودن عدد ۴ که هم در ذهن و هم در خارج امکان ندارد. زیرا زوج بودن لازم ذات عدد چهار است و هیچ‌گاه از آن سلب نمی‌شود. بنابراین فرد بودن عدد چهار امری غیرممکن و معدوم مطلق و عدم بلاوجود است. متکلمان معتزلی براساس این دیدگاه فیلسوفان عقیده پیدا کرده‌اند به اینکه شیء از وجود عام‌تر است و امکان دارد که پدیده‌ای در دایره شیئی باشد، اما موجود نباشد. مانند کلیت انسان، انسان یک مفهوم کلی است که عیناً در خارج وجود ندارد، چون آنچه در خارج وجود خارجی دارد، افراد انسان است، نه مفهوم کلی انسان، در نتیجه متکلمان معتزلی برای عدم، شیئیت قائل‌اند و عدم را به عدم منفی و عدم ثابت تقسیم کرده‌اند، عدم منفی مانند معدوم‌های ممتنع که نه ثبوت دارند و نه وجود، هم منفی‌اند و هم معدوم. فی‌المثل انسان هفت سر، نه وجود دارد و نه ثبوت، لذا هم معدوم است و هم منفی. اما عدم ثابت یعنی چیزی هست، ولی فعلاً وجود ندارد. فی‌المثل معدنی که در زیرزمین هنوز کشف نشده، ثابت است، ولی موجود نیست. یا همان مثال قبلی کلی بودن انسان که ثابت است، ولی وجود ندارد. زیرا ما به ازاء خارجی ندارد. به عبارت دیگر، عبارت مفهوم الانسان کلی، عبارتی درست است و مفهوم انسان نیز کلی است، اما تعیین و تشخیص خارجی ندارد. قاضی بیضاوی صاحب تفسیر بیضاوی اگرچه خودش اشعری است، این مسئله را از جانب معتزله چنین تقریر می‌کند؛ ایشان برای اثبات شیء بودن عدم و ثبوت عدم دو دلیل ارائه می‌کند؛ ایشان در تفسیر آیه «هل آتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً» می‌گوید: طبق قاعده بلاغی هرگاه شیئی مقید، در معرض نفی قرار بگیرد، نفی به قید آن برمی‌گردد نه به مقید، فی‌المثل در آیه مذکور: قید نفی «لم یکن» به مذکور برمی‌گردد، یعنی بر انسان روزگاری گذشته است که شیء بود، اما تشخیص و تعیین خارجی نداشت. همان‌گونه در مثال «مارأیت رجلاً عالماً» (ندیدم مرد دانشمندی)، که قید نفی «ما» عالم بودن را نفی می‌کند، نه رجل بودن را. خلاصه اینکه از این آیه عام بودن شیء از وجود استنباط می‌شود. البته استدلال بیضاوی از جانب معتزله یک استدلال ادبی است و نمی‌تواند برهان علمی و فلسفی باشد. دلیل دوم ایشان این است که در آیات قرآنی همه جا دیده می‌شود که خداوند می‌فرماید: «و الله علی کل شیء قدیر» به عبارت دیگر قرآن به واژه شیئیت تصریح دارد و تفسیر شیء به وجود نوعی تخصیص بدون مخصص است (بیضاوی، ذیل آیه مذکور، ص ۵۱۷). استدلال سوم برای عام بودن شیء از وجود و ثبوت عدم در خارج این است که مفاهیم کلی از قبیل جنس و نوع و کلی و غیره همگی ثبوت و شیئیت دارند، اما وجود خارجی ندارند. پس نتیجه می‌گیریم که عدم ثبوت دارد و شیء از وجود عام‌تر است. متکلمان اشاعره این تفکر را نپذیرفته‌اند و عقیده دارند که شیء و وجود و ثبوت و عین و حقیقت و غیره همگی الفاظ

مترادف‌اند و در عالم هستی و نظام موجود هرچه هست، وجود است و وجود ماورائی ندارد (نسفی، ص ۱۱) هجویری نیز به پیروی از مکتب کلامی اشعری تفکر معتزلی‌ها را نقد می‌کند.

در کتاب مواقف از قاضی عضدالدین ایجی درباره مساوات شیء و وجود، آمده است: «الشیء عندنا الموجود و قال الجاحظ و البصری هو المعلوم و یلزمهم المستحیل و قال الناشئ العباش هو القدیم و للحادث مجاز و الجهمیة هو الحادث و قال ابوالحسن البصری و النصیبینی هو حقیقیة فی الموجود و مجاز فی المعدوم و النزاع لفظی» (جرجانی، ج ۲، ص ۲۱۲)

میر سید شریف جرجانی شارح مواقف در توضیح آن می‌گوید، از دیدگاه ما و به عقیده ما، اشعریان، واژه شیء و موجود مترادف‌اند و



موجود الفاظ و واژگان هم معنایند.

توضیح و تقریر دو قاعده مذکور براساس کتاب شرح منظومه مختصر استاد مطهری

«ما لیس موجوداً یکون لیساً

قد ساوق الشیء لدینا ایسا

و جعل المعتزلی الثبوت عم

من الوجود و من النفی العدم

یکی از مسائل مربوط به عدم و معدوم این است که عدم به ثابت و منفی منقسم نمی‌شود و به عبارت دیگر هر چیزی که معدوم است، خواه ممکن باشد و خواه متمتع «نیست محض» و منفی است و همان طوری که وجود درباره او صادق نیست، ثبوت هم درباره او صادق نیست؛ و به عبارت دیگر زیادت و مغایرت ماهیت با وجود فقط در ذهن است و بس و در خارج بین وجود و ماهیت از وجود انفکاک نمی‌دارد. پس قول به اینکه «ماهیت منفک از وجود،

عینیت و ثبوت و تقرری دارد و احکامی بر آن مترتب است، درست نیست. ولی برخی از متکلمان معتزلی به سبب دچار شدن به بعضی از اشکالاتی که آنها را در بن بست قرار داده است، قائل شده‌اند به اینکه بین وجود و ثبوت و نیز بین عدم و منفی فرق است و لذا معتقدند که معدومات بر دو قسم است: معدوماتی که یک نوع تقرر و ثبوتی در عین معدومیت دارند و معدوماتی که هیچ‌گونه ثبوت و تقرری ندارند. به عقیده آنان ممکنات معدومه از قسم اول و متمتعات از قسم دوم‌اند. متکلمان می‌گویند که وقتی ما می‌گوییم «چیزی موجود نیست» دو صورت پیدا می‌کند: ۱. چیزی هست و موجود نیست؛ و ۲. چیزی نیست که موجود نیست.

لذا معتقدند که فرق است بین اینکه بگوییم «زید موجود است» یا «زید ثابت است» و نیز فرق است بین اینکه بگوییم «زید معدوم است» یا «زید منفی است». «ثبوت مترادف «وجود» نیست بلکه ثبوت اعم از وجود و ثابت اعم از موجود است، یعنی اشیائی که ثابت‌اند یا موجودند یا معدوم. مثلاً زیدی که الان در کوچه و خیابان راه می‌رود، هم موجود است و هم ثابت، و نه منفی است و نه معدوم. اما شریک الباری که امری محال است، هم منفی است و هم معدوم. زیرا نه ثابت است و نه موجود، اما انسان دو سر که امری است ممکن و غیرمحال معدوم است، ولی منفی نیست بنابراین به عقیده متکلمان:

واژه شیء بر موجود اطلاق می‌گردد و موجود و شیء یکی هستند زیرا هر موجودی شیء است و هر شیئی نیز موجود است اما جاحظ و بصری از معتزلیان عقیده دارند که شیء همان معلوم است یعنی چیزی که بتوان از آن خبر داد و به آن شناخت حاصل کرد ولی عقیده ایشان مستلزم محال است. زیرا محال نیز معلوم است و در این صورت لازم می‌آید که واژه شیء نیز بر محال اطلاق گردد و ابوالعباس عقیده دارد که واژه شیء بر قدیم (خداوند) اطلاق می‌گردد و استعمال آن برای موجودات حادث یعنی موجودهایی که سابقه نیستی دارند مجاز است.

جهیمه نیز معتقدند که شیء برای پدیده‌هایی که سابقه نیستی دارند (حادث) کاربرد دارد. ابوالحسن بصری و نصیبی بر این عقیده‌اند که واژه شیء برای هستی‌یافتگان و موجودات حقیقت دارد و استعمال آن در مورد معدوم و نیستی مجاز است و البته جدال و نزاع متکلمان در این مورد یک نزاع لفظی و بازی زبانی است.

سرانجام شارح مواقف برای اثبات اینکه واژگان شیء و موجود مساوی‌اند به لغت استناد می‌کند و می‌گوید: اهل لغت در هر عصری واژه شیء را بر موجود اطلاق کرده‌اند و در اطلاق شیء بر موجود میان قدیم و حادث تفاوتی قائل نشده‌اند و دلیل بر اینکه واژه شیء درباره هستی‌یافتگان حقیقت دارد آیه «خلقتک و لم تک شیئاً» می‌باشد زیرا اگر اطلاق شیء بر معدوم و کاربرد آن درباره معدوم حقیقت می‌بود سلب آن جایز نمی‌بود در حالی که قرآن واژه شیء را از معدوم سلب کرده است و اگر شیء شامل معدوم می‌شد و درباره معدوم اطلاق می‌شد و معدوم مصداق شیء به حساب می‌آمد سلب آن درست نمی‌بود. برای مثال نمی‌توانیم حیوان ناطق را از انسان سلب کنیم یا شیرین بودن را از شکر سلب نماییم و بگوییم انسان حیوان ناطق نیست یا شکر شیرین نیست. چون ذاتیات شیء از شیء قابل سلب نمی‌باشد، با توجه به این قاعده در قرآن کریم شیئی از معدوم سلب شده است و خود این سلب دلیل بر این است که معدوم شیء نیست، به عبارت دیگر صحت سلب دلیل بر عدم حقیقت است. اگر شیء درباره معدوم کاربرد می‌داشت و معدوم شیء می‌بود، نمی‌توانستیم شیء بودن را از او سلب کنیم حال که سلب می‌شود دلیل است بر اینکه معدوم شیء نیست بلکه شیئی نقیض و ضد معدوم است و شیء و وجود و

۱. هر ماهیتی که ممتنع است، نه ثابت است و نه موجود، بلکه هم منفی است و هم معدوم.

۲. هر ماهیتی که ممکن است و موجود است، ثابت هم هست. پس اشیاء موجود، هم موجودند و هم ثابت و قهراً نه معدوم‌اند و نه منفی.

۳. هر ماهیتی که ممکن است ولی موجود نیست، مسلماً ثابت است. پس چنین ماهیاتی گرچه معدوم‌اند ولی منفی نیستند. پس بین وجود و ثبوت و نیز بین نفی و عدم، نسبت عموم و خصوص مطلق است. اما بین ثبوت و عدم، عموم و خصوص من وجه است. زیرا:

۱. بعضی از ثابت‌ها موجودند، مانند زیدی که اکنون در خیابان راه می‌رود.

۲. بعضی از ثابت‌ها معدوم‌اند، مانند: انسان دو سر.

۳. بعضی از معدوم‌ها منفی هستند مانند: شریک الباری.

اما از نظر حکما مسلم است که وقتی چیزی موجود نیست، قطعاً چیزی نیست که موجود نیست؛ نه اینکه چیزی هست، ولی موجود نیست. لذا وجود و ثبوت مرادف یکدیگرند و فرقی بین آنها نیست. از نظر حکما تفکیک بین وجود و ثبوت حرفی است پوچ و غیرمنطقی. زیرا اشیائی که متکلمان آنها را منفی دانسته‌اند، اصولاً شیء نیستند. چیزی که موجود نیست، اصلاً لاشیء مطلق است و اطلاق لفظ «ثبوت» بر آن غلط است و لذا در مورد چیزی که موجود نیست، دیگر این بحث مطرح نمی‌شود که آیا ثابت و موجود نیست یا اینکه ثابت هم نیست.

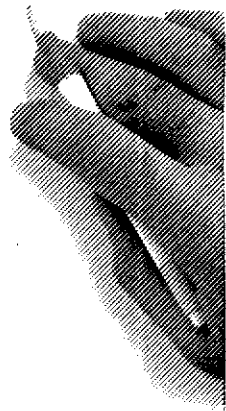
از یک نظر دیگر می‌توان گفت که این بحث لفظی است و به لغت مربوط است که مثلاً در لغت، آیا «وجود» و «ثبوت» و نیز «عدم» و «نفی» مرادف یکدیگرند یا اینکه ثبوت، اعم از وجود و عدم اعم از نفی است. البته واضح است که اگر بحثی صرفاً جنبه لغوی داشته باشد به فلسفه مربوط نیست، بلکه به لغت مربوط است و بس. اما این بحث، صرفاً جنبه لفظی ندارد و از آنچه در شروع این بحث گفتیم و با گفته‌های متکلمان نیز همسوست، معلوم می‌شود که این بحث مربوط است به مغایرت و انفکاک ماهیت از وجود در ظرف خارج، پس جداً جنبه معنوی دارد و مقصود از آن این است که ماهیات ممکنه در عین اینکه معدوم‌اند به گونه‌ای هستند که منشأ برخی آثار می‌باشند و مرتبه‌ای از مراتب نفس‌الامر را اشغال کرده‌اند یا نه؟

یکی دیگر از مسائل مربوط به «عدم و معدوم» این است که آیا بین «وجود» و «عدم» واسطه‌ای هست یا نه؟ در مسئله اول عقیده معتزله را بیان کردیم که گفته‌اند معدوم بر دو قسم است: ۱. معدوم ثابت، که عبارت است از کلیه معدومات ممکن که گرچه موجود نیستند، ولی ثابت هستند؛ و معدوم غیرثابت، که عبارت است از کلیه معدومات ممتنع، که نه موجودند و نه ثابت.

بنابراین قهراً وجود را در مقابل عدم، و ثبوت را در مقابل نفی قرار داده و به مصداق «الثابت اما موجود و اما معدوم» گفته‌اند ثبوت اعم از وجود است و نیز به مصداق «المعدوم اما منفی و اما ثابت» گفته‌اند عدم اعم از نفی است. در این نظریه، حد وسطی میان وجود و عدم فرض نمی‌شود و فقط معدوم را بر دو قسم می‌دانند: معدوم ثابت، معدوم منفی. همچنان که میان نفی و ثبوت هم حد وسطی فرض نمی‌شود و فقط می‌گویند ثابت بر دو قسم است: ثابت موجود، ثابت معدوم.

اما برخی دیگر از معتزله نظر دیگری دارند و میان وجود و عدم حد وسطی قائل‌اند. این دسته از متکلمان، نظریه حکما را که گفته‌اند «مالیس بموجود فهو لیس مطلقاً»، نفی کرده و می‌گویند برخی از اشیاء هستند که نه موجودند و نه معدوم، بلکه واسطه بین موجود و معدوم‌اند. البته واضح است که کسی قائل نیست که مطلقاً بین وجود و عدم واسطه هست؛ یعنی هر چیزی ممکن است نه موجود باشد و نه معدوم، بلکه صرفاً در بعضی از صفات موجودات (صفات انتزاعی) به این نتیجه رسیده‌اند که این صفات نه موجودند و نه معدوم. این واسطه‌ها را در اصطلاح «حال» نامیده‌اند.

هر دو نظریه معتزله (ضمن مسئله اول و دوم بیان شد) واضح البطلان است، لذا ارزشی ندارد که کسی در مقام برهان برآید، زیرا معدوم از آن رو که معدوم است منشأ هیچ اثری نیست و هیچ‌گونه کینونت و واقعیت و نفس‌الامریت ندارد و نیز به برهان محتاج نیست که اثبات شود که یک چیز نمی‌تواند نه موجود باشد و نه معدوم، زیرا در محل خود ثابت شده است که «امتناع ارتفاع نقیضین» و همچنین «امتناع اجتماع نقیضین» اول الاوائل و ابده البديهيات است. تنها چیزی که در اینجا سخن گفتن درباره آن ارزش دارد پاسخ به شبهاتی است که این دسته از متکلمان را در بن بست قرار داده و ناگزیرشان ساخته است که چنین نظریه‌های واضح‌البطلانی را ارائه دهند. اما پیش از طرح این شبهات، بحث دیگری را به عنوان مقدمه بیان می‌کنیم و آن اینکه چگونه می‌شود که برخی از علما و دانشمندان که در فضل و دانش آنها هیچ‌گونه شک و تردیدی نیست، گاهی به نظریاتی معتقد می‌گردند که بطلان آن نظریات حتی برای انسان‌های عادی نیز آشکار است؟ پاسخ آن است که چنین امری باعث تعجب و شگفتی نیست، زیرا علما و دانشمندان همچون رهروانی‌اند که راه بسیار پریچ و خم و طولانی کوهستان را برای رسیدن به قله کوه طی کرده‌اند و لذا لغزش آنان به همان اندازه بزرگ و خطرناک است. و ای بسا به دره هولناکی سقوط کنند، اما افراد عادی که به چنین سقوطی دچار نمی‌شوند و صحیح و سالم می‌مانند از آن روست که اصلاً راهی را طی نکرده‌اند تا سقوط کنند، بلکه در پای کوه توقف کرده‌اند. (مطهری، ۱۳۸۵، ب، ص ۱۲۴).



تحلیل و بررسی دیدگاه هجویری درباره عدم بلاوجود

هجویری به مذاق و مشرب اشعریان می‌گوید: طبق قواعد اساسی و مسلم علم منطقی محمول فرع موضوع است و تا موضوع نباشد نمی‌توان محمول را بر آن حمل نمود. برای مثال در جمله «پرویز دانا است»، تا پرویز نباشد، نمی‌توان دانایی را بر او حمل کرد. به عبارت دیگر تا شیئی وجود نداشته باشد، نمی‌توان از او خبر داد. زیرا خبر فرع وجود مخبر عنه است، در حالی که معتزلیان این قاعده منطقی را رعایت نکرده و از چیزی خبر می‌دهند که وجود خارجی ندارد. پس بر این اساس تفکر آنان درست نیست. زیرا در عبارت مذکور، الفقر، میداست و عدم بلاوجود (عدم مطلق) بهره‌ای از هستی ندارد تا خبر الفقر قرار گیرد و شیئیت ذهنی نمی‌تواند مقرر حمل محمول بر موضوع گردد. زیرا شیئی و وجود یک چیز بیش نیستند و الفاظ مترادف‌هاند و شیئی از وجود عام‌تر نیست، ولی منظور اولیای الهی از عدم، سلب صفات بشری است. زیرا مرد الهی وقتی که از صفات خود به کلی پاک بشود، آنگاه اوصاف الهی، جانشین اوصاف بشری می‌شود و کار او کار خداست. پس در واقع عدم در مذاق عرفا یعنی عدم الاوصاف، و عدم الاوصاف یعنی انسان باید به جایی برسد که صفاتی چون خشم و شهوت و خوردن و خوابیدن و غیره را که از اوصاف حیوانات است از خود سلب کند و با سیقیل ریاضت خود را کانون انوار الهی گرداند و به مقام قرب الفرائض که همان تبدیل سمع و بصر و غیره است برسد که حدیث: مازال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی کنت له سمعاً و بصراً... الخ، تعبیری از آن است در نتیجه منظور اولیاء از عدم، عدم ذات نیست بلکه زوال صفات بشری است، همان‌گونه که در آیه «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» (انفال، آیه ۱۷) فعل حق به بنده نسبت داده شده است (تونیفکندی آن‌گاه که افکندی، خداوند بود که افکند).

دیدگاه هجویری درباره صفات خداوند

«و اما علم بصفات وی آنست کی بدانی که صفات وی تعالی بدو موجودست کی آن نه ویست [وی است] و نه جز وی بدو قایمست و او بخود قایم و دایم چون علم و قدرت و حیوة و ارادات و سمع و بصر و کلام و بقا» (هجویری، ص ۱۶).

برای روشن شدن دیدگاه هجویری ابتدا لازم است مقدمه آورده شود تا دیدگاه کلامی او درباره صفات باری تعالی معلوم گردد که به نقل از شرح منظومه، استاد مطهری آورده می‌شود: «در باب صفات واجب الوجود مجموعاً سه نظریه وجود دارد دیدگاه معتزله، معتزله از متکلمین اسلامی عقیده دارند که واجب الوجود به دلیل اینکه بسیط من جمیع الجهات واحدی الذات است، موصوف به هیچ صفتی و منوع به هیچ نعتی نمی‌گردد زیرا صفت داشتن مستلزم نوعی تکرر است و از مختصات مخلوقات است، معتزله نظر به

اینکه می‌خواهند، عقاید خود را با متون اسلامی تطبیق دهند و در متون اسلامی، صریحاً برای خداوند، صفات زیادی ذکر شده است، از قبیل ان الله کان بکل شیء علیماً، و انه علی کل شیء قدير، لا اله الا هو الحی القیوم، لذا مسأله نیابت را طرح کرده و گفته‌اند هر چند ذات حق از هر صفتی عاری است ولی نوع فعل ذات حق، شبیه فعل ذاتی است که دارای صفاتی از قبیل: علم، حیات، قدرت و غیره می‌باشد و ذات عاری از صفات او، کار ذات واجد الصفات را انجام می‌دهد و اینکه در متون اسلامی، صفات زیادی برای خداوند ذکر شده است، از آن روست که ذات عاری از صفات حق، عملاً کار ذات منصف به آن صفات را انجام می‌دهد.

دیدگاه اشاعره

اشاعره که دسته‌ای دیگر از متکلمان اسلامی هستند، درست در جهت عکس معتزله در این باب نظر دارند. به اعتقاد آنان، ذات حق موصوف به پاره‌ای از صفات، منوع به پاره‌ای از نعوت است، و آن صفات، به حکم اینکه: صفت باید غیر از موصوف باشد، مغایر با ذات حق‌اند و به اصطلاح: زاید بر ذات حق‌اند و چون موصوف «واجب الوجود» و قدیم الوجود است باید این صفات هم مانند (موصوف) واجب الوجود و قدیم الوجود باشند. پس صفات واجب الوجود، مانند ذات واجب الوجود، هم واجب الوجود و هم قدیم الوجودند، این است که اشاعره معتقدند به هشت یا هفت صفت قدیم.

دیدگاه حکمای اسلامی

نظریه حکمای اسلامی نظریه‌ای است که هم منطقی و استدلال آن را تأیید می‌کند و هم متون اسلامی و آن این است، ذات واجب، واقعاً متصف به یک سلسله صفات می‌گردد. ولی دلیلی نیست بر اینکه لزوماً صفت باید مغایر با موصوف باشد، بلکه دلیل قائم است بر اینکه صفات واجب و همچنین برخی صفات ممکن، عین ذات واجب یا عین ذات ممکن است، فلاسفه می‌گویند، ذات واجب الوجود در اتصاف به صفات خودش یک شرط دارد و آن امکان و عدم امتناع است یعنی همین قدر دانستیم که فلان صفت برای او متنع نیست و ممکن است، کافی است، که حکم کنیم که خداوند واجد این صفت است» (مطهری، ۱۳۸۵ الف، ص ۱۵۶-۱۵۷).

دیدگاه متکلمان اشعری درباره صفات خداوند

مشهورترین چهره کلامی مکتب فکری اشاعره که در تحول تفکرات اسلامی تأثیرگذار بوده امام محمد غزالی است. غزالی در کتاب کلامی خود، الاقتصاد فی الاعتقاد، می‌گوید: «آنچه تعالی عالم، قادر، حی، مُرید، سمیع، بصیر، متکلم، فهذه سبع صفات»: [=خداوند متعال دارای صفاتی است و آن صفات عبارت‌اند از: دانایی و توانایی، زنده بودن، دارای اراده، و شنوا و بینا و گویاست



دیدگاه نسفی درباره صفات خدا

عمر نسفی متکلم ماتریدی که درباره صفات خداوند همان دیدگاه اشاعره را دارند، در این باره می‌گوید: «له صفات ازلیة قائمة بذاته و هی لا هو و لا غیره» (نسفی، ص ۹۳)، [= خداوند صفاتی ازلی و متکی به ذات خود دارد که آن صفات نه عین ذات‌اند و نه غیر ذات، و صفات او عبارت‌اند از: علم و قدرت و حیات و سمع و بصر و اراده و مشیت و فعل و تخلیق و رزق و کلام].

عبارت (هی لا هو و لا غیره) درباره صفات خداوند به این معناست که صفات خداوند از معنا و مفهوم عین ذات خداوند نیستند. زیرا مفهوم واژه جلاله [الله] با مفهوم صفاتی چون سمع و بصر و حیات یکی نیستند. به عبارت دیگر تفاوت و تغایر مفهومی دارند و این صفات برحسب وجود و مصداق غیر ذات خداوند هم نیستند. زیرا یک وجود است که هم خداوند است و هم عالم و سمیع و بصیر است. پس نتیجه می‌گیریم که رابطه ذات خداوند با صفاتش، رابطه هم هست و هم نیست می‌باشد، به این صورت که ذات و صفات الهی برحسب وجود یکی‌اند، اما برحسب مفهوم غیر همدیگرند. همان گونه که برای مثال می‌گوییم، پرویز داناست، یک وجود است که هم پرویز است و هم دانا، ولی مفهوم دانایی با پرویز یکی نیست.

شارح عقاید نسفی، علامه سعدالدین تفتازانی برای اثبات تغایر مفهومی ذات و صفات و وحدت ذاتی آن یک دلیل می‌آورد و استدلالش این است که در حمل محمول بر موضوع در قضایای حملی اگر موضوع و محمول وحدت ذاتی و تغایر مفهومی نداشته باشند حمل صورت نمی‌گیرد. برای مثال در جمله «محمد عالم است»، معیار و ملاک صحت حمل محمول بر موضوع [رابطه یا حمل اینهمانی] این است که یک وجود است که هم محمد است و هم عالم، ولی مفهوم و معنای محمد با عالم یکی نیست. خود این وحدت ملاک حمل می‌باشد. زیرا مفهوم بر مفهوم حمل نمی‌گردد و ذات بر ذات نیز حمل نمی‌شود. بنابراین می‌توانیم نتیجه بگیریم در جمله «الله عالم و سمیع» حمل سمع و علم بر خداوند می‌رساند که یک وجود است که خداوند است و دانا و شنوا اما مفهوم «الله» با سمع و بصر فرق دارد و در نتیجه پی‌می‌بریم که صفات خداوند زاید بر ذات می‌باشد (هجویری، ص ۱۰۹).

بررسی دیدگاه هجویری درباره صفات خداوند

هجویری مطابق سلوک اشعری صفات خداوند را تحقیق کرده‌است و می‌گوید: «اما علم بصفات وی آنست کی بدانی که صفات وی تعالی بدو موجود است کی آن نه ویست و نه جز وی بدو قایمست و او بخود قایم.»

دیدگاه هجویری مطابق دیدگاه اشعریان است و عین متن عمر

این هفت صفت را خداوند دارد].

غزالی در ادامه بحث خود می‌افزاید که اسماء [لهی چهار دسته‌اند. اسم‌هایی که جز بر ذات حق دلالت ندارند. این قبیل اسامی در ازل و ابد بر خداوند اطلاق شده‌اند، قسمت دوم اسم‌هایی که در عین دلالت بر ذات بر یک معنای سلبی نیز دلالت دارند، به عبارت دیگر اسم‌هایی که دو معنای ایجابی و سلبی دارند، فی‌المثل کلمه «واحد» هم دلالت بر وجود حق دارد و هم شریک و انباز را از خداوند سلب می‌کند. و واژه «غنی» که در عین دلالت بر وجود باری تعالی مفهوم نیاز و حاجت را از خداوند سلب می‌کند، دسته سوم اسم‌هایی‌اند که هم بر وجود و هم بر یک صفت و معنای زایدی دلالت دارند، مانند واژگان «قادر» و «متکلم» و «عالم» که علاوه بر اینکه بر وجود حق دلالت دارند به معنای تکلم و قدرت و علم نیز به عنوان یک سلسله مفاهیم که ذات حق به آنها متصف می‌شود، هستند.

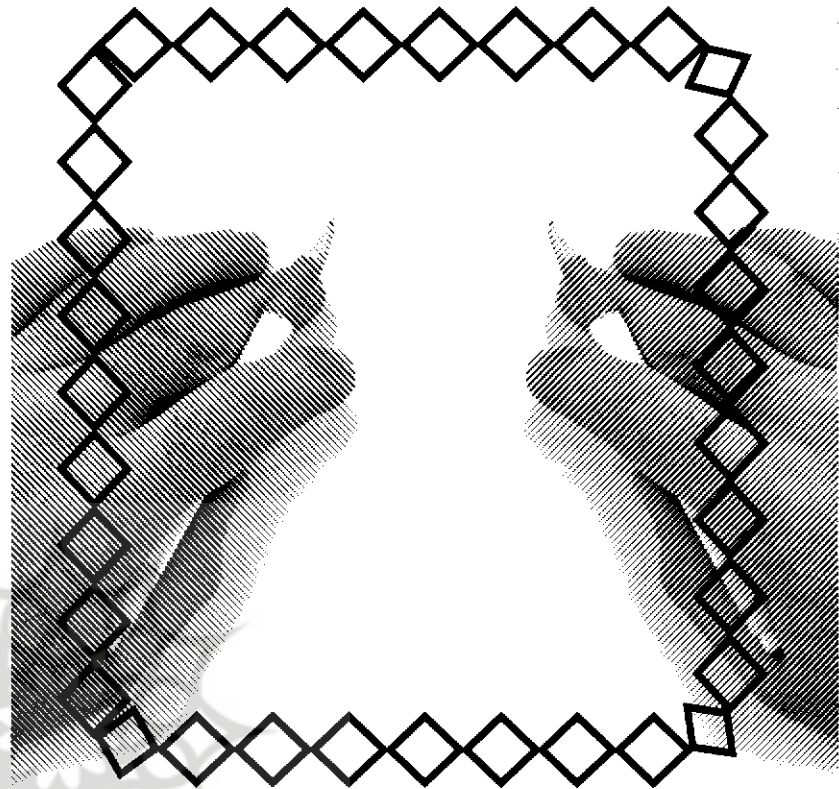
این قبیل اسم‌ها نیز در ازل و ابد بر خداوند صادق‌اند. گروه چهارم صفاتی‌اند که علاوه بر اینکه بر وجود و ذات دلالت دارند، بیانگر کار و عملکرد خداوند نیز هستند، مانند جواد و رزاق و خالق و غیره، غزالی بر خلاف معتزله و فلاسفه، به پیروی از مکتب اشعری صفات خداوند را زائد بر ذات می‌داند و برای اثبات نظریه خود چنین استدلال می‌کند که آیا مفهوم و معنای دو کلمه «قادر» و «عالم» یکی است، به عبارت دیگر آیا آنچه از عالم فهمیده می‌شود، همان معنا از کلمه قادر فهمیده می‌شود. اگر چنین باشد وقتی که می‌گوییم «الله عالم و قادر» گویا گفته‌ایم «الله عالم عالم» و این تکرار محض است و هیچ کسی چنین ادعایی را جایز نمی‌داند. زیرا واضح است که کلمه عالم و قادر از نظر معنا با هم فرق دارند. همین تغایر مفهومی‌ای که صفات دارند، دلیل است بر اینکه صفات الهی عین ذات نیستند، بلکه مفاهیمی زائد بر ذات‌اند. غزالی در ادامه بحث، دیدگاه‌های موجود را در این باره به سه دسته تقسیم می‌کند. یکی راه تفریط که به فیلسوفان مربوط است، دیگر راه افراط که رأی معتزلیان باشد، سومی راه اعتدال که دیدگاه اشاعره است و معروض می‌دارد که معتزله و فلاسفه معتقد بوده‌اند که ذات خداوند به تنهایی کار تمام صفات را انجام می‌دهد و به عبارت دیگر ذات خداوند از تمام صفات نیابت می‌کند. اما اشاعره که غزالی از دیدگاه آنان دفاع می‌نماید، معتقدند که صفات خداوند نه عین ذات خداوندند نه غیر ذات، عین ذات نیستند چون مفهوم علم و قدرت و حیات و غیره عین مفهوم الله نمی‌باشند و غیر ذات او هم نیستند چون ذات با صفات هرچند تغایر مفهومی دارند، اما از نظر مصداق و وجود متحدند. برای مثال وقتی که می‌گوییم الله عالم و قادر و سمیع، یک وجود است که هم عالم است و هم قادر، اما مفهوم علم و قدرت مفهوم‌اند (غزالی، ص ۸۶).

او منقطع بود» (هجویری، ص ۳۳).

برای تحقیق و تفهیم مسئله نفی علیّت از دیدگاه هجویری باید مقدمه ذکر گردد و آن مقدمه براساس کتاب علیّت از سید صدرالدین طاهری می‌باشد. «متکلم و متصوف اشعری امام محمد غزالی طوسی در کتاب *تهافت الفلاسفه* ضمن برشماری لغزشهای فیلسوفان اسلامی مسأله هفدهم را به انتقاد ایشان در باب علیّت اختصاص داده است. گفتار او در ابتدا منسجم و گویا است و نقل گزیده‌های مرتبطی از آن بدون شک سند واضحی از اعتقاد اشاعره در مورد علیّت در اختیار خواهد گذاشت. غزالی سخن خود را با نفی ضرورت میان سبب و مسبب آغاز کرده و می‌گوید:

مقارنه میان آنچه برحسب عادت، سبب و آنچه به همین طریق، مسبب شناخته می‌شود، در نظر ما ضرورت ندارد. بلکه هر دو چیزی [که در نظر گرفته شوند] بدین گونه‌اند که نه این، آن است و نه آن این، نه اثبات یکی از آن دو در بردارندهٔ اثبات دیگری است و نه نفی یکی از آن دو نفی دیگری را در بر دارد پس وجود یکی، وجود دیگری را ضروری نمی‌سازد و عدم آن نیز ضرورت عدم دیگری را در پی ندارد. برای مثال، سیراب شدن و نوشیدن، سیر شدن و خوردن، سوزش و برخورد با آتش، روشنی و برآمدن خورشید، مرگ و بریده شدن گردن، شقایفتن و مصرف دارو، روانی مزاج و مصرف مسهل و مواردی دیگر از این قبیل و بالجمله در کلیه مقارناتی که در پزشکی، نجوم، صناعات و حرفه‌های بین امور مشاهده می‌شود، هیچ‌گونه رابطهٔ ضروری وجود ندارد. اینکه چیزی همراه چیز دیگری می‌آید، چنانکه گذشت، ناشی از تقدیر خداوند سبحان است که آن دو را در پی یکدیگر آفریده، نه اینکه آمدن یکی در پی دیگری به خودی خود ضروری بوده و آن دو از یکدیگر جدایی‌ناپذیر باشند. در حقیقت خداوند می‌تواند سیر شدن را بدون خوردن، مرگ را بدون قطع گردن و ادامه زندگی را با بریده شدن گردن بیافریند و در تقارن‌های دیگر نیز مطلب به همین صورت است. فلاسفه امکان این مطلب را انکار کرده و آن را محال شمرده‌اند. مقام اول این است که طرف مخالف [یعنی فیلسوف] ادعا کند که فاعل احتراق در مثال پنبه و آتش فقط «آتش» است که به اقتضای طبیعت خود، بدون اختیار عمل می‌کند و در ملاقات با شیء قابل احتراق نمی‌تواند از عمل به آنچه مقتضای طبیعت اوست، خودداری کند. این از جملهٔ اموری است که ما منکر آن هستیم. ما می‌گوییم، فاعل احتراق، که پنبه را سیاه، اجزاء آن را پراکنده و آن را شعله‌ور و خاکستری می‌کند، خداوند متعال است و این کار را به وساطت فرشتگان یا بدون واسطه انجام می‌دهد. اما آتش که یکی از جمادات است هیچگونه فعلی ندارد» (طاهری، ص ۱۴۳).

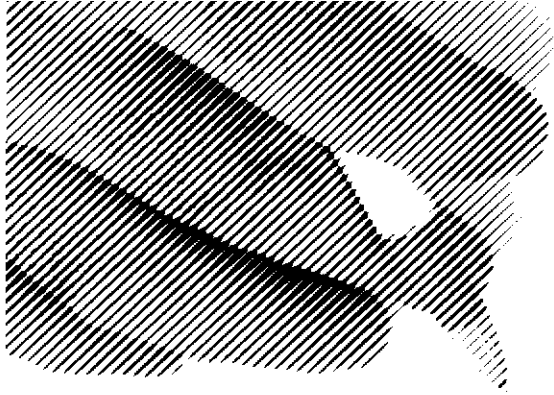
خلاصه اینکه اشاعره مناسبات علت و معلولی را بر مشرب فلاسفه قبول ندارند و قبول نمی‌کنند که احراق و سوزاندن از



نسفی است و استدلالش عین استدلال ایشان است [عبارت، آن نه ویست و نه جز وی] عین ترجمهٔ عبارت، [هی لاهو و لا غیره] می‌باشد که صفات نه عین ذات‌اند [برحسب مفهوم و نه غیر ذات‌اند بر حسب وجود و مصداق] برای مثال در جملهٔ «کان الله علیماً حکیماً» یک وجود است که هم الله است و هم علیم و حکیم، ولی مفهوم علیم و حکیم با واژه «الله» یکی نیست و حمل صفات بر ذات می‌رساند که ذات و صفات وحدت وجودی و تغایر مفهومی دارند و خود این وحدت در ذات و تغایر در مفهوم ملاک حمل است. در نتیجه مطابق روش و سلوک فکری اشعریان که هجویری نیز از نظر فکری پیرو ایشان است، خداوند صفات دارد و صفاتش زائد بر ذات می‌باشد. قاضی عضدالدین ایجی نیز برای اثبات این مسئله در کتاب *مواقف* چندین دلیل اقامه می‌کند که برای مطالعهٔ بیشتر به آنجا رجوع شود.

مسئلهٔ سببیت یا نفی علیّت از دیدگاه هجویری

هجویری دربارهٔ نفی علیّت می‌گوید: «درویش در کل معانی فقر عاریت است و اندر کل اسباب اصل بیگانه اما گذرگاه اسرار ربانیست تا امور وی مکتسب وی بود فعل را نسبت بدو بود و معانی را اضافت بدو و چون امور وی از بند کسب رها شد نسبت فعل از



ذاتیات سلب ناشدنی آتش باشد، زیرا اگر احراق از صفات ذاتی آتش می‌بود، می‌بایستی از آن سلب نمی‌شد. اما در داستان حضرت ابراهیم (ع) مطابق نص قاطع قرآن خداوند از آتش سلب احراق نمود و آتش دوست را از دشمن شناخت. بنابراین ایشان عقیده دارند که تمام اسباب و عوامل بیرونی که به عنوان اسباب یا علت هستند، همگی مجرای فعل خداوندند و فاعل اصلی خداوند است و عادت خداوند بر این جاری شده است که اراده و خواست خود را از گذرگاه اسباب نمایان سازد و این خاصیت خداوند به اسباب داده است، هرگاه بخواهد آن خاصیت از اسباب می‌گیرد. اشاعره علت را به عادت برمی‌گردانند.

بررسی دیدگاه هجویری درباره علّیت

هجویری می‌گوید: درویش واقعی و مردِ الهی باید از اسباب گریزان و بیزار و گسیخته، و به مسبب آویخته باشد و باید مجرا و گذرگاه اسرارِ الهی گردد و تا زمانی که فعل بر دست او صورت می‌گیرد، فعل را به او نسبت می‌دهند و وقتی که به مقام فنا رسید و جبر بر دل او مستولی گردید و در پنجه تقلیب خداوند قرار گرفت دیگر فعل را به او نسبت نمی‌دهند. او فقط مجرا و ظرف تحقق فعل است. فاعل حضرت پروردگار است. این مسئله اتخاذ سبب و توجه به مسبب در شعر عرفانی فارسی دامنه‌دار و گسترده است از جمله در مثنوی مولوی.

با سبب‌ها از مسبب غافل

سوی این روپوشها زان مایلی

دیده‌ای باید سبب سوراخ کن

تا حُجّت را برکنند از بیخ و بُن

(استعلامی، ج ۵، ابیات ۵۳ و ۵۴).

بررسی جبر و اختیار از دیدگاه هجویری

«آنچه می‌باشد از سکون و حرکات بنده جمله فعل و خلقِ خدای است تعالی» (هجویری، ص ۷).

بررسی جبر و اختیار از دیدگاه اشعریان

اشاعره عقیده دارند که خلق و آفریدن کار خداوند است. لذا انسان در کارهای روزمره خود نیز نقش خالق ندارد، بلکه انسان زمینه را فراهم می‌کند و خداوند آن کار را خلق می‌کند. به عبارت دیگر انسان با نیت خود جنبه وجودی فعل را بر جنبه عدم آن ترجیح می‌دهد. بعد از تصمیم انسان خداوند آن کار را خلق می‌کند. زیرا اراده خداوند تابع اراده بنده است. همین‌که انسان اراده کاری را در سر بپروراند و عزم خود را جزم کند و داعی و انگیزه همراه با قدرت مقارن شوند، خداوند آن فعل را می‌آفریند. اشاعره از عزم و آهنگ بنده و ترجیح دادن جنبه وجودی آن فعل بر عدمش تعبیر به کسب می‌کنند و در نتیجه در هر کاری دو ارتباط قابل لحاظ است، از جنبه صدور و وقوعش فعل

خداوند است، از جهت کسب انسان محل فعل است، البته این مسئله از جمله مسائلی است که درباره آن بحث‌های مختلف شده است. از جمله نسفی در شرح عقاید می‌گوید: «حقیقت کسب این است که انسان قدرت و اراده خود را متوجه فعل سازد. وقتی چنین حالتی به انسان رخ داد، فعلی از جانب خدا ایجاد می‌شود، و این همان خلق است، و در نتیجه مقذور واحد (فعل انسان) از دو جهت تحت قدرت قرار می‌گیرد از جهت آفرینش و پیدایش مخلوق خدا و از جهت کسب و زمینه‌سازی مقذور انسان می‌باشد» (نسفی، ص ۱۱۷).

بررسی دیدگاه هجویری درباره کسب

هجویری نیز به مذاق اشعریان که بنیان فکری تمام اهل سلوک می‌باشد، به کسب اعتقاد دارد و فعل انسان را مخلوق خداوند می‌داند. آنجا که می‌گوید: «حرکات و سکون بنده جمله فعل و خلقِ خدای است» تصریح دارد به اینکه فعل انسان مخلوق خداوند است (برای تحقیق معنای کسب و پایگاه فلسفی به شرح مواقف، بحث جبر و اختیار رجوع شود).

منابع

۱. قرآن کریم

۲. استعلامی، محمد (۱۳۸۴). **مثنوی مولانا جلال‌الدین**

بلخی، تهران، سخن، چاپ اول.

۳. بیضاوی، ناصرالدین قاضی، (بی‌تا). **انوار التنزیل و اسرار التأویل**، دارالفکر.

۴. جرجانی (۱۳۷۰). **شرح مواقف** (با دو حاشیه از چلبی و سیالکوتی)، قم، شریف رضی.

۵. طاهری، سیدصدرالدین. **علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم**، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، چاپ اول.

۶. غزالی، ابوحامد محمد. **الاقتصاد فی الاعتقاد**، تصحیح حسین آتای و ابراهیم آگاه.

۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵ الف). **شرح منظومه**، تهران، نشر صدرا، چاپ دهم.

۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵ ب). **تقریرات المنظومه**، تهران، نشر حکمت، چاپ اول.

۹. نسفی، عمر (بی‌تا). **شرح عقاید نسفی**، دارصادر.

۱۰. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۱). **کشف المحجوب**، تصحیح قاسم انصاری (براساس تصحیح ژو کوفسکی)، چاپ هشتم.