

اسماء و صفات حق

در نظر صدر المتألهین بر اساس اشتراک معنوی و وجود

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

موجودات هیچ گونه جهت تحقق ندارد. چگونه می توان بین ذات پاک و هستی تابناک حق تبارک و تعالی با وجود بی مقدار خاک به تحقق سنخیت و مناسبت قائل شد؟ «این التراب و رب الأرباب».

در مقام پاسخ به این اشکال می توان گفت، هیچ مانعی وجود ندارد که گروهی از ارباب لغت کوشش کنند و حتی برای تعدادی از موجودات و تعدادی از امور معدوم، اسم مشترکی وضع کرده و سپس همه آنها را با همین نام بخوانند. ممکن است ارباب لغت کار دیگری را نیز بر این عمل خود بیفزایند و برای موجودات هیچ گونه لفظ مشترکی را وضع نکرده و آن را در این مورد به کار نبرند، ولی با این همه هر انسان عاقلی به آسانی در می یابد که بین یک موجود با موجود دیگر، نوعی سنخیت و مناسبت تحقق دارد که این سنخیت و مناسبت بین موجود و معدوم متحقق نیست.

در باب اثبات اشتراک معنوی وجود براهین مختلف و متعددی ذکر شده که ما در اینجا از طرح آنها صرف نظر می کنیم.

صدر المتألهین معتقد است آنچه در باب اشتراک معنوی وجود در اینجا ذکر شد، در عین این که برای اشخاص اهل جدل قانع کننده نیست، برای شخص با انصاف از بسیاری براهین دیگر بهتر است.^۱ در عین حال این فیلسوف بزرگ برای اثبات اشتراک معنوی وجود، به نکته ای اشاره می کند که دارای اهمیت بسیار است. او می گوید: کسی که اشتراک معنوی وجود را انکار می کند بدون این که خود آگاه باشد به اثبات اشتراک معنوی وجود فتوای می دهد. زیرا اگر وجود در هر یک از موجودات با وجود در موجود دیگر از هر جهت مغایرت داشته باشد، چیزی باقی نمی ماند که بتوان گفت این موجود با موجود دیگر در چیزی مشارکت ندارد. همانگونه که حکم به مشارکت باید در چیزی انجام پذیرد، حکم به عدم مشارکت نیز باید براساس چیزی تحقق پذیرد. به این ترتیب وقتی بین موجودات هیچ گونه وجه مشترکی تحقق نداشته باشد، ناچار

آنچه صدر المتألهین آن را اشتراک معنوی وجود نامیده چیزی جز اشتراک در لفظ نبوده، و در واقع بین موجودات هیچ گونه جهت جامع تحقق ندارد. چگونه می توان بین ذات پاک و هستی تابناک حق تبارک و تعالی با وجود بی مقدار خاک به تحقق سنخیت و مناسبت قائل شد؟

اشتراک معنوی و تشکیک در وجود، یکی از مسائل مهم و اساسی است که از طریق آن می توان به راه حل بسیاری از مشکلات فلسفی و کلامی دست یافت. صدر المتألهین بخوبی از این مسئله آگاه بوده و مشترک بودن وجود را در مورد مصادیق مختلف و ماهوی آن، نزدیک به بدیهیات شمرده است. زیرا عقل آدمی به آسانی درمی یابد که بین یک موجود و هر گونه موجود دیگر، نوعی مناسبت و سنخیت تحقق دارد که این مناسبت و سنخیت بین موجود و معدوم متحقق نیست. از اینجا می توان به این نتیجه رسید که اگر همه موجودات مختلف و گوناگون در یک مفهوم عام با یکدیگر مشترک نبودند، ناچار نسبت برخی از این موجودات با موجودات دیگر، از نوع نسبت میان موجود و معدوم محسوب می گشت. در حالی که بدهاقت عقل حکایت از این دارد که نسبت میان موجود با موجود دیگر، غیر از نسبت میان موجود و معدوم است.

در اینجا ممکن است کسی مانند شخص غزالی یا هر اندیشمند اشعری دیگری ادعا کند که نسبت میان یک موجود با موجودات دیگر، تنها در این خلاصه می شود که تحت عنوان یک اسم قرار گرفته و هیچ گونه جهت جامعی بین آنها تحقق ندارد، یعنی آنچه صدر المتألهین آن را اشتراک معنوی وجود نامیده چیزی جز اشتراک در لفظ نبوده، و در واقع بین

۱- اسفار اربعه، ج ۱، ص ۲۴۵

صدرالمتألهین معتقد است آنچه در باب اشتراک معنوی وجود در اینجا ذکر شد، در عین این که برای اشخاص اهل جدل قانع کننده نیست، برای شخص با انصاف از بسیاری براهین دیگر بهتر است.

باید گفت انسان با یک سلسله مفاهیم غیر متناهی و بی پایان روبرو خواهد بود. این مسئله نیز مسلم است که وقتی انسان با یک سلسله مفاهیم غیر متناهی و بی پایان روبرو گردد، برای این که بتواند به اشتراک یا عدم اشتراک آنها حکم صادر کند، ناچار باید همه آن مفاهیم را مورد توجه و ارزیابی قرار دهد و تردیدی نمی توان داشت که انسان نه توانایی توجه به مفاهیم غیر متناهی را دارا می باشد و نه احتیاجی برای این کار در خود مشاهده می کند و اگر چنین است می توان دریافت که وجود در واقع بین موجودات مشترک است و احکام انسان نیز براساس همان قدر مشترک انجام می پذیرد.^۲

صدرالمتألهین از طریق تحقق رابطه در قضایا و احکام نیز برای اثبات اشتراک معنوی وجود استفاده کرده است. او معتقد است در قضایا از جهت محمول و موضوع، اختلافات فراوان به چشم می خورد، ولی در میان همه انواع اختلاف، تحقق نوعی رابطه بین موضوع و محمول، آن هم به نحو واحد و یکنواخت، امری انکارناپذیر است. در نظر این فیلسوف بزرگ رابطه میان موضوع و محمول نحوه ای از هستی به شمار می آید. باید توجه داشت که برخی از دلایل صدرالمتألهین می تواند از سوی طرفداران اشتراک لفظی وجود مورد انتقاد و اشکال قرار گیرد. زیرا در نظر این گروه رابطه بین موضوع و محمول به یک مبحث منطقی مربوط است و نمی توان آن را یک مسئله فلسفی به شمار آورد. درباره این که تحقق رابطه بین موضوع و محمول قضایا می تواند نحوی از وجود به شمار آید یا نه، سخن بسیار گفته شده و نگارنده این سطور نیز در کتابی تحت عنوان «وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی» به بحث و بررسی در باره این مسئله پرداخته است. به همین جهت از ورود در این مبحث در اینجا خودداری کرده و به بحث اصلی خود، یعنی طریقه صدرالمتألهین در باب اسماء و صفات حق تبارک و تعالی باز می گردیم.

همانگونه که یادآور شدیم، این فیلسوف بزرگ اشتراک لفظی را در باب وجود مردود می شمارد. این مسئله نیز مسلم است که اگر کسی اشتراک لفظی را در باب وجود انکار کند، نمی تواند نظریه غزالی را در باب اسماء و صفات حق تبارک و تعالی بپذیرد. زیرا طبق نظر غزالی اطلاق کلمه عالم مثلاً درباره انسان معنایی را افاده می کند که با آنچه از اطلاق این کلمه در

مورد حق مستفاد می شود کاملاً متغایر و متخالف است. نظر صدرالمتألهین در این مورد درست برخلاف نظر غزالی بوده و معتقد است عنوان عالم مثلاً به همان معنی که در مورد انسان اطلاق می شود در مورد حق تبارک و تعالی نیز اطلاق می گردد، تنها تفاوتی که در میان این دو مورد تحقق دارد، تفاوت به شدت و ضعف است که معنی تشکیک در مراتب را آشکار می سازد.

این فیلسوف بزرگ در بسیاری از آثار خود به مسئله اسماء و صفات حق توجه کرده و با عبارات مختلف در این باب سخن گفته است. مهم ترین سخن صدرالمتألهین در باب اسماء و صفات حق به گونه ای مطرح شده که با آنچه متکلمان و سایر اندیشمندان در این باب ابراز داشته اند، فاصله بسیار دارد. او معتقد است صفات حقیقه حق تبارک و تعالی در زمره معانی کمالیه عامه قرار داشته و عبارض موجود بمهاو موجود می گردد و 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 اینگونه صفات به هیچ وجه عارض ماهیت نبوده و با وجود مساوقت دارند. براساس آنچه ذکر شد می توان گفت هر یک از صفات حق تبارک و تعالی همه کمالات خود را به طور وجوب و بالفعل دارا بوده و چیزی از آن در ممکن قوه و بقعه امکان باقی نمانده است، زیرا در مورد حق و صفات حق جز فعلیت چیز دیگری تحقق ندارد. یعنی همانگونه که هستی حق حقیقت هستی بوده و هیچ گونه شائبه نیستی و امکان 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 هم همه قدرتهاست و هم همه آن قدرت است. این سخن در مورد همه صفات کمالیه صادق است و هر چیزی که چنین باشد، هرگونه تعدد و دوگانگی در آن ممتنع خواهد بود. زیرا فرض تعدد در اینگونه امور به معنی این است که یک صفت کمالی خود را فاقد بوده و حقیقت خویش را دارا نباشد. نتیجه ای که از این سخن به دست می آید این است که گفته شود علم حق تبارک و تعالی در عین وحدت و یگانگی، علم به همه چیز است و هیچ امری اعم از کلی و جزئی از حیطه آن بیرون نیست. زیرا اگر امری از امور باقی بماند که علم کمالی حق، علم به آن نباشد لازمه آن این است که علم کمالی در آن مورد فعلیت نیافته است، در حالی که فعلیت علم کمالی حق واجب و ضروری است. دلیل وجوب و ضرورت آن نیز این است که علم حق، صرف حقیقت علم

است و صرف حقیقت علم اگر در مورد امری از امور تحقق پذیرد صرف حقیقت علم نخواهد بود، بلکه در آن صورت از یک جهت علم و از جهت دیگر جهل محسوب خواهد شد. این مسئله نیز مسلم است که اگر چیزی از یک جهت علم و از جهت دیگر جهل محسوب شود ناچار در زمره امور مُرکب قرار خواهد گرفت و آنچه مُرکب است، صرف حقیقت یک شیئی نخواهد بود. آنچه در مورد علم گفته شد در مورد قدرت، اراده و سایر صفات کمالیه نیز صادق است.

صدرالمتألهین پس از تقریر این مطالب مخاطب خود را به رعایت آن توصیه کرده و گفته است آنچه ما در اینجا ذکر کردیم فایده‌ای است که خداوند تبارک و تعالی علم آن را به ما ارزانی داشته و در آن فوایدی بسیار و ثمراتی نیکو نهفته است.

نقل بخشی از عبارت صدرالمتألهین در اینجا بی‌مناسبت نیست، زیرا آنچه این فیلسوف بزرگ در این باب آورده، ضمن این که بسیار دقیق و ظریف است، بی‌سابقه و بدیع نیز به شمار می‌آید. عین بخشی از عبارت او در این باب چنین است:

«اعلم ان صفات الله مجردة ای غیر عارضة لمساهبه اصلاً و کل صفة منه حق صمد فرد یجب ان یکون قد خرج فیه جمیع کمالاته الی الفعل لم یبق شیئی منها فی ممکن القوة و الامکان فکما ان وجوده تعالی حقیقه الوجود من غیر شوب عدم و امکان فیکون کل الوجود و کله الوجود فکذالک جمیع الصفات الکمالیه السی هی عین ذاته...»

همانسان که در این عبارت مشاهده می‌شود، صدرالمتألهین صفات حق را عین ذات او شمرده و احکام وجود را نیز درباره آنها صادق دانسته است. یعنی همانگونه که هستی صرف هم همه هستی‌هاست و هم همه آن هستی است، علم صرف نیز هم همه علوم است و هم همه آن علم می‌باشد. وضع قدرت و اراده و سایر صفات کمالیه دیگر نیز به همین منوال است.^۳ و به این ترتیب می‌توان گفت صدرالمتألهین نه تنها در قول به اشتراک معنوی وجود با اشاعره بشدت مخالفت کرده، بلکه در مورد عینیت صفات حق با ذات او نیز با این گروه به مخالفت برخاسته است.

لازم به یادآوری است که در مورد صفات و رابطه آنها با ذات حق، سخن بسیار گفته شده ولی عمده اقوال در این باب سه قول است.

قول اول به اشاعره منسوب است. این گروه صفات حق را زائد بر ذات او دانسته و معتقدند که حق تبارک و تعالی به علم عالم است و به قدرت قادر می‌شود و به اراده مرید می‌گردد.

قول دوم، همان چیزی است که معتزله روی آن تکیه کرده و گفته‌اند خداوند، عالم به علم و قادر به قدرت و مرید به اراده نیست، بلکه حق تبارک و تعالی ذاتی بحت و بسیط است که

در عین وحدت و بساطت به جای علم و قدرت و اراده نیز قرار دارد. به سخن دیگر، این گروه قائل به نظریه نیابت شده و معتقدند ذات خداوند در عین وحدت و بساطت نایب مناب علم شده و کار علم را انجام می‌دهد. در مورد سایر صفات کمالیه نیز وضع به همین منوال است، یعنی ذات مقدس او نایب مناب قدرت و اراده شده و کار قدرت و اراده را انجام می‌دهد.

همانگونه که ملاحظه می‌شود در نظریه معتزله صفات حق در واقع نفی شده و ذات مقدس او نایب مناب صفات گشته است.

قول سوم، قول اندیشمندان اهل تحقیق است که به تحقق صفات کمالیه معتقد بوده و آنها را عین ذات می‌شناسند. معنی سخن این اشخاص، این است که خداوند عالم به علم و قادر به قدرت و مرید به اراده است ولی علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالیه عین ذات حق بوده و تنها در مفهوم با یکدیگر تفاوت دارند.

صدرالمتألهین از کسانی است که قول سوم را پذیرفته و برای اثبات آن اقامه برهان کرده است. کسانی که صفات حقیقه و همچنین مبدأ صفات اضافیه حق را عین ذات او می‌دانند چنین استدلال می‌کنند، اگر این صفات عین ذات حق نباشد لازم می‌آید که ذات مقدس حق تبارک و تعالی از جهت واحده هم فاعل باشد و هم قائل. این مسئله نیز مسلم است که یک شیئی از جهت واحده نمی‌تواند هم فاعل باشد و هم قائل. وجه لزوم نیز واضح است، زیرا اگر صفات عین ذات نباشد، ذات ناچار باید آنها را بپذیرد، از سوی دیگر چون ذات حق واجب الوجود است، امکان ندارد که از چیز دیگری اثر پذیرد. به این ترتیب لازم می‌آید که ذات حق از جهت واحده هم اثر کننده باشد و هم اثرپذیر. کسانی که صفات حق را عین ذات او می‌دانند، دلیل دیگری نیز اقامه کرده‌اند که دارای اهمیت بسیار است. این اشخاص بر این عقیده‌اند که اگر به عینیت صفات با ذات قائل نشویم ناچار باید بپذیریم که صفات حقیقه و عناوین کمالیه نسبت به ذات حق تبارک و تعالی بالذات و بالضرورة قابل حمل نخواهند بود. در حالی که به نظر اهل حکمت هرگونه قضیه‌ای که در مورد حق تبارک و تعالی منعقد می‌شود، باید از ضرورت ازلی برخوردار باشد. باید توجه داشت که هرگونه قضیه‌ای که به نحو ضرورت ازلیه منعقد گردد، اشرف قضایا شناخته می‌شود و همین گونه قضایاست که در مورد وجود حق تبارک و تعالی و صفات کمالیه او تحقق می‌پذیرد.

تفاوت میان ضرورت ذاتیه و ضرورت ازلیه در این است که در ضرورت ذاتیه قید «مادام ذات الموضوع موجوده»

۳- کتاب اسرارالایات ملاصدرا، چاپ انجمن فلسفه، ص ۳۸.

صدرالمتألهین براساس اصل اصالت وجود و تشکیک در مراتب هستی که اشتراک معنوی وجود را نیز در بردارند، توانسته است به بحث پرماجرایی صفات که بین دو طرف افراط و تفریط، بین معتزله و اشاعره در طول تاریخ جریان داشته است خاتمه بخشد و آن را به صورتی معقول و مستدل در معرض اندیشه طالبان حق قرار دهد.

همواره معتبر شناخته می‌شود، در حالی که در ضرورت ازلیه هیچ گونه حیثیت و قیدی اعتبار ندارد، اعم از این که آن قید و حیثیت از حیثیات تعلیلیه باشد یا تقییدیه. قضیه‌ای که با ضرورت ذاتیه همراه است، در سه مورد تشکیل می‌گردد:

مورد اول جایی است که ذات یک شیئی بر خودش حمل می‌شود. مانند این که گفته می‌شود انسان، انسان است. معنی این قضیه این است که یک شیئی به هیچ وجه خود را فاقد نیست.

مورد دوم جایی است که یکی از ذاتیات شیئی بر خود همان شیئی حمل می‌گردد. مانند این که گفته شود «انسان حیوان است».

و بالاخره مورد سوم جایی است که لوازم ماهیت بر ماهیت حمل می‌گردد. مانند این که گفته شود مثلاً «عدد چهار زوج است». در موارد سه گانه‌ای که ذکر شد، قضایای به نحو ضرورت ذاتیه تشکیل گشته و در همه آن موارد، قید «مادام ذات الموضوع موجوده» معتبر است. اما قضایایی که به نحو ضرورت ازلیه تشکیل می‌شود تنها در مورد وجود حق تبارک و تعالی و صفات کمالیه او منعقد می‌گردد. مانند این که گفته می‌شود: «الله موجود بالضروره الازلیه»، «الله حی قادر عالم بالضروره الازلیه». تردیدی نمی‌توان داشت که در این گونه قضایا هیچگونه حیثیت و قیدی لحاظ نمی‌شود و هر یک از آنها به طور ضرورت ازلی صادق است. یعنی همانگونه که هستی برای حق تبارک و تعالی ازلی است و در حکم به هستی حق هیچگونه قیدی لحاظ نمی‌شود، حیات و قدرت و علم نیز برای حق تعالی ازلی بوده و هیچگونه حیثیت و قیدی در این باب لحاظ نمی‌شود. بد عبارت دیگر، می‌توان گفت وجوب و ضرورت وجود به معنی وجوب و ضرورت همه کمالات خواهد بود و این همان چیزی است که حکما گفته‌اند: «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات» معنی این جمله عمیق و پرمحتوا آن است که آنچه هستی آن

ضروری و ازلی است، همه شئون و کمالات مربوط به آن نیز ضروری و ازلی خواهد بود. اگر کسی به این حقیقت والا واقف شود که قضایای منعقد دربارۀ ذات و صفات حق تبارک و تعالی به نحو ضرورت ازلیه است، تفاوت میان ضرورت ذاتیه و ضرورت ازلیه را نیز بدرستی دریابد، در بطلان بسیاری از عقاید اشاعره که مربوط به ذات و صفات حق می‌شود، تردید نخواهد کرد. وقتی اندیشمند اشعری صفات حق را زائد بر ذات مقدس او می‌داند. معنی سخن وی این است که او قضایای منعقد دربارۀ صفات حق را به نحو ضرورت ازلی نپذیرفته است. زیرا اگر ضرورت ازلیه را در مورد اینگونه قضا پذیرفته باشد، بخوبی می‌داند که حکم به زیادت صفت بر ذات واجب الوجود معنی محصلی نخواهد داشت.

بزرگان اهل تحقیق عقیده اشاعره را درباب زائد بودن صفات حق بر ذات او مورد اشکال قرار داده و گفته‌اند زیادت صفات بر ذات در مورد واجب الوجود، مستلزم قول به تعدد قدمای هشتگانه خواهد شد و قول به تعدد قدمای ششگانه می‌آید. البته این اشکال بر سخن اشاعره در این باب وارد است و ناتوانی آنان نیز در مقام دفع این اشکال، به هیچ وجه قابل انکار نمی‌باشد. ولی نکته اصلی و اساسی در اینجا آن است که اندیشمندان اشعری قضایای منعقد در باب ذات و صفات حق را به نحو ضرورت ازلیه نپذیرفته‌اند. زیرا اگر تحقق این قضایا را به نحو ضرورت ازلیه پذیرفته بودند، به آسانی در می‌یافتند که سخن آنان در مورد زائد بودن صفات بر ذات، بی معنی و بی محتوا است. به این ترتیب، ریشه اندیشه اشاعره در این باب به جای دیگر مربوط است و بطلان سخن آنان نیز در همانجا آشکار می‌گردد. باید توجه داشت که آنچه در اینجا ریشه اندیشه اشاعره به شمار می‌آید خود مسئله‌ای است که ریشه در جای دیگر دارد. آنچه در اینجا اندیشه اشاعره شناخته شد این است که این گروه قضایای منعقد درباب صفات حق را به نحو ضرورت ازلیه نپذیرفته‌اند، اما آنچه موجب شده که این جماعت ضرورت ازلیه را در مورد قضایای مربوط به صفات حق نپذیرند، این است که بسیاری از آنان برای حق تبارک و تعالی ماهیت قائل شده و هستی خدا را یک هستی مآخوژی به شمار می‌آورند.

بر واضح است که وقتی انسان برای ذات حق تبارک و تعالی ماهیت قائل شود، قضایای منعقد در باب صفات او را به نحو ضرورت ازلیه نمی‌پذیرد و ناچار خواهد شد به زیادت فتوا صادر نماید.

به نظر می‌رسد معتزلیان نیز درباب قول به نفی صفات با همین مشکل روبرو بوده‌اند، زیرا این گروه به حکم پیروی از عقل با زائد بودن صفات حق بر ذات او مخالف بوده‌اند. از سوی دیگر مسئله تشکیک و تشان در باب وجود را درک

حاج ملاهادی سبزواری در باب زائد نبودن صفات حق تبارک و تعالی بر ذات او به برهانی اشاره کرده که بسیار بدیع و بی سابقه است و در آثار سایر حکمای اسلامی به هیچ روی تشبیه آن را نمی‌توان مشاهده کرد.

نکرده و با قاعده مهم و اساسی «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات» آشنایی نداشته‌اند. به همین جهت ناچار شده‌اند برای حق تبارک و تعالی به ذات و ماهیتی قائل شوند که از صفات خالی است، ولی در عین حال نایب مناب صفات بوده و آثار صفات را ظاهر می‌سازد.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، می‌توان گفت فیلسوف بزرگ قرن یازدهم هجری صدرالمتألهین شیرازی بر اساس اصل اصالت وجود و تشکیک در مراتب هستی که اشتراک معنوی وجود را نیز در بردارند، توانسته است به بحث پر ماجرای صفات که بین دو طرف افراط و تفریط بین معتزله و اشاعره در طول تاریخ جریان داشته است خاتمه دهد و آن را به صورتی معقول و مستدل در معرض اندیشه طالبان حق قرار دهد. این فیلسوف بزرگ به همان نحو که زائد بودن صفات حق را بر ذات او نامعقول می‌داند، نفی صفات حق و خالی بودن ذات او را از هر گونه کمال نیز یک سخن باطل به شمار می‌آورد. به همین جهت می‌توان گفت راهی که این فیلسوف در باب صفات حق پیموده است، راهی معقول و میانه به شمار می‌آید. زیرا طبق نظریه او نه صفات نفی می‌شوند و نه مشکل زیادتی صفات بر ذات پیش می‌آید. دید وحدت بین و حکیمانه صدر المتألهین رابطه ذات و صفات حق را چنان می‌بیند که هرگونه ثنویت و دوگانگی در واقع از میان برداشته می‌شود. البته اختلاف در مفهوم همچنان به قوت خود باقی است، زیرا همانگونه که صفات یا ذات از جهت مفهوم مختلف‌اند، هر یک از صفات نیز با صفت دیگر از حیث مفهوم اختلاف دارد.

در اینجا ممکن است گفته شود این اختلاف در مفاهیم از کجا ناشی شده و چگونه می‌توان مفاهیم مختلف و متفاوت را از یک امر بسیط از آن جهت که بسیط است انتزاع نمود؟

در مقام پاسخ به این اشکال گفته شده است اختلاف در مفهوم با بساطت حقه منافات نداشته و می‌توان مفاهیم کثیر و متعدد را از یک امر بسیط انتزاع نمود.

برخی از حکما گویند انتزاع مفاهیم مختلف و متعدد را در مورد امر واحد با ذکر مثال روشن سازند، به این ترتیب که

گفته‌اند: ما می‌توانیم مثلاً مفهوم شیئی و مفهوم موجود و مفاهیم از قبیل معلوم و مقدور و مراد و غیره را از هر یک از مخلوقات آن هم از جهت واحد انتزاع کنیم کسی نمی‌تواند بگوید انتزاع این مفاهیم از یک شیئی به ملاحظه جهات مختلف انجام پذیرفته است، زیرا در آن صورت لازم می‌آید که شیئی مخلوق از آن جهت که مثلاً مقدور است، معلوم نباشد و این چیزی است که با احاطه و شمول علم حق تبارک و تعالی به هیچ روی سازگار نیست. به این ترتیب می‌توان گفت همانگونه که یک شیئی می‌تواند در عین واحد بودن مجمع عناوین مختلف و متعدد از قبیل شیئی، موجود، معلوم، مقدور و مراد قرار گیرد، یک موجود واحد بسیط می‌تواند از جهت واحد عالم، قادر و مرید باشد.

حاجی ملاهادی سبزواری در مورد جواز انتزاع مفاهیم متعدد از امر واحد به نکته‌ای اشاره کرده که دارای اهمیت است. او می‌گوید: هر گونه کثرتی که در عالم متحقق گردد ناچار به امر واحد منتهی می‌شود. در مورد مُرکب نیز این سخن صادق است، یعنی هر گونه مُرکبی که در جهان تحقق می‌پذیرد ناچار به یک امر بسیط منتهی می‌گردد. زیرا اگر آحاد کثیر به واحد محض منتهی نشود، لازم می‌آید کثرت بدون وحدت تحقق یابد و تحقق کثرت بدون وحدت یک امر محال شمرده می‌شود چنانکه تحقق ترکیب بدون تحقق بساطت نیز ممتنع است. با توجه به این مقدمه گفته می‌شود مرکب در جهان بدون هیچگونه تردید تحقق دارد، پس ناچار بسیط نیز متحقق است. کثیر در جهان تحقق دارد، پس واحد نیز متحقق است. و بعد از این مقدمات است که می‌توان ادعا کرد هر یک از بساطت که منشأ تحقق مرکب است در عین این که همین مفهوم را می‌توان از آن انتزاع کرد مفاهیم دیگر نیز از آن قابل انتزاع خواهند بود. عین بحثی از عبارت حاجی چنین است:

«... علی ان کل کثره ینتهی الی الواحد و کل مرکب ینتهی الی البسیط اذلولم ینته آحاد الکثره الی الواحد المحض لزم تحقق الکثره بدون الواحده و هو محال فلما کان الترتیب متحقفاً فی العالم کان البسیط ایضاً متحققاً... فکل من هذه البسائط والوحدات المتألف منها المركب و الکثیر ینتزع منها المفاهیم المذكوره و مفاهیم اخری کثیره جداً»^۴

همانسان که در این عبارت مشاهده می‌شود حاجی سبزواری معتقد است هر یک از بساطت که منشأ تحقق مُرکب است در عین این که می‌تواند منشأ انتزاع همین مفهوم باشد، مفاهیم دیگری را نیز می‌تواند از آن انتزاع نمود. البته سبزواری در اینجا روشن نکرده است که مقصود وی از مفاهیم دیگر

۴- شرح الاسماء، حاج ملاهادی سبزواری، چاپ دانشگاه تهران، تصحیح دکتر نجفعلی حبیبی، ص ۱۲۰.

چیست و چگونه می‌توان از یک امر بسیط غیر از این مفهوم که منشأ مرکب است مفاهیم بسیار دیگری را انتزاع کرد. برای این که منظور سبزواری را دریابیم به یکی از اموری که در نظر قدما عنصر بسیط شناخته شده است توجه می‌نمایم. تردیدی نمی‌تواند داشت که در نظر قدما آتش مثلاً از عناصر بسیط شناخته شده و در تشکیل اشیاء نقش خود را ایفا می‌نماید. اکنون اگر به آتش تحت عنوان یک عنصر بسیط توجه نماییم، احتمالاً منظور سبزواری این خواهد بود که این عنصر بسیط در عین این که منشأ یک شیئی مرکب واقع می‌شود مفاهیم دیگری نیز از آن انتزاع می‌گردد. مثلاً مفهوم تعالی و بالا رفتن، مفهوم روشنی رساندن، مفهوم گرمی بخشیدن و مفاهیم دیگری از این قبیل در زمره این مفاهیم قرار دارند.

در هر حال حاجی سبزواری از جمله کسانی است که کوشیده است جواز انتزاع مفاهیم مختلف و متعدد را از یک امر بسیط توجیه نماید. البته این کوشش تنها به این منظور انجام پذیرفته است که در باب صفات حق تبارک و تعالی بتواند از موضوع فکری و فلسفی خویش دفاع نماید، چون این حکیم هم‌آهنگ با سایر حکمای بزرگ اسلامی صفات حق را با ذات او در واقع و به حسب وجود متحد دانسته و اختلاف میان آنها را تنها یک اختلاف مفهومی به شمار می‌آورد.

برهان بدیع سبزواری

حاج ملاهادی سبزواری در باب زائد نبودن صفات حق تبارک و تعالی بر ذات او به برهانی اشاره کرده که بسیار بدیع و بی سابقه است و در آثار سایر حکمای اسلامی به هیچ روی شبیه آن را نمی‌توان مشاهده کرد. او می‌گوید، اگر فرض کنیم که صفات حق تبارک و تعالی زائد بر ذات او شمرده شوند لازمه آن این است که ذات حق در مرتبه ذات از هرگونه کمال خالی بوده باشد و لازمه خالی بودن ذات از کمالات، این است که اثبات این کمالات برای ذات یک امر ممکن به شمار آید. کسانی که با حکمت اسلامی آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که امکان دارای اقسام مختلف بوده و برای هر یک از این اقسام احکامی خاص وجود دارد. از مهم‌ترین اقسام امکان یکی امکان ذاتی و دیگری امکان استعدادی را باید نام برد. در جای خود به اثبات رسیده که امکان همواره دارای موضوع است و بدون موضوع نمی‌توان درباره آن یک سخن معتبر گفت. اکنون اگر موضوع امکان یک امر تحلیلی وابسته به عمل ذهن باشد آن را امکان ذاتی می‌خوانند، مانند ماهیت که موضوع امکان است و امکان مترتب بر آن نیز امکان ذاتی محسوب می‌گردد ولی هر گاه موضوع امکان یک امر واقعی در خارج باشد آن را امکان استعدادی می‌نامند، مانند ماده یا هیولا که موضوع امکان استعدادی شناخته می‌شود. این مسئله در جای خود

مورد بررسی قرار گرفته و اهل تحقیق در این باب سخنان بسیار گفته‌اند. ولی آنچه در باب صفات حق مورد بحث قرار گرفته و موضوع امکان خوانده می‌شود، عین وجود صرف و حق واقع محض است. زیرا برای اسم واقع و عنوان حقیقت، چیزی شایسته‌تر از صرف هستی و بحث وجود نمی‌تواند تحقق داشته باشد. به این ترتیب وقتی اندیشمندان اشعری صفات حق را زائد بر ذات او دانسته و ذات را در مقام حاق ذات خالی از هرگونه کمال فرض می‌کنند، نمی‌توان آن را یک عمل ذهنی محض و تحلیلی صرف به شمار آورد. بدانگونه که حکما آن را در باب تفکیک وجود از ماهیت مطرح می‌کنند، بلکه طبق نظر آنان ذات خالی از صفات، یک امر واقعی در خارج محسوب می‌گردد. اکنون اگر بپذیریم که اثبات صفات برای ذات خالی از هرگونه کمال، جز به طریق امکان صورت نمی‌پذیرد ناچار باید بپذیریم که این امکان یک امکان استعدادی است و حامل استعداد نیز جز ماده چیز دیگری نمی‌باشد. از سوی دیگر این مسئله نیز مسلم است که ماده همواره ملازم صورت بوده و بدون صورت تحقق نمی‌یابد و هنگامی که ماده با صورت خود تحقق یافت، بدون تردید جسم تحقق یافته است. به هر صورت امکان ذات برای پذیرفتن صفات از قبیل امکان ذاتی درباب ماهیات نیست، زیرا موضوع این امکان یک امر تحلیلی وابسته به ذهن نبوده و یک امر واقعی، بلکه حاق واقع و متن هستی به شمار می‌آید. از سوی دیگر، بدرستی می‌دانیم که وقتی موضوع امکان یک امر واقعی در خارج بوده باشد، آن امکان جز امکان استعدادی چیز دیگری نیست و در امکان استعدادی است که پای ماده و هیولا به میان کشیده می‌شود. در این مسئله نیز نمی‌توان تردید داشت که ماده بدون صورت تحقق نمی‌یابد و آنجا که ماده با صورت خود تحقق یافت، جسم تحقق پذیرفته است.^۵

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، می‌توان گفت آنچه اندیشمندان اشعری درباب زائد بودن صفات بر ذات حق گفته‌اند سرانجام به جسمانیت حق منتهی گشته و قول به جسمانیت در این باب کفر، محسوب می‌گردد. در اینجا ممکن است گفته شود آنچه اندیشمندان اشعری درباره صفات حق ابراز داشته‌اند حداقل در مورد برخی از صفات مانند صفت اراده از سوی بزرگان علمای شیعه نیز مورد تأیید قرار گرفته است. رئیس‌المحدثین ابوجعفر محمد ابن یعقوب کلینی اراده حق تبارک و تعالی را زائد بر ذات دانسته و برای اثبات مدعای خود استدلال کرده است. او نه تنها اراده را عین ذات ندانسته بلکه روی متحد نبودن اراده با علم نیز اصرار می‌ورزد. استدلال کلینی به این ترتیب است که می‌گوید: خداوند تبارک و تعالی به همه چیز عالم است ولی در عین حال همه چیزها

۵- شرح الاسماء، حاجی سبزواری، تصحیح دکتر نجفعلی حبیبی، ص ۱۴۰.

مورد تعلق اراده او نیست. مثلاً خداوند بدی، ظلم، کفر و سایر قبایح و گناهان را اراده نمی‌کند. پر واضح است که وقتی دایره معلومات حق را وسیع تر بدانیم از آنچه مورد تعلق اراده او قرار می‌گیرد ناچار باید بپذیریم که اراده با علم متحد نیست بنابراین علم خداوند به همه چیز تعلق دارد ولی اراده او به همه چیز تعلق پیدا نمی‌کند اکنون اگر علم را عین ذات حق بدانیم اراده را نمی‌توانیم. استدلال کلینی در این باب شبیه است به آنچه متکلمان در باب علم و قدرت حق ابراز داشته‌اند. بیشتر متکلمان معلومات حق را اکثر از مقدرات او دانسته‌اند، زیرا علم حق تبارک و تعالی حتی به امور ممتنع الوجود نیز تعلق می‌گیرد ولی قدرت خداوند شامل امور ممتنع الوجود نمی‌گردد. میرداماد به سخن متکلمان و شبهه رئیس المحدثین کلینی در باب تفکیک اراده از علم حق پاسخ گفته است.

او می‌گوید: درست است که اراده حق تبارک و تعالی به شر بالذات تعلق نمی‌گیرد ولی این منافات ندارد با این که اراده حق نسبت به امور خیر عین علم او بوده باشد و علم نیز با ذات مقدسش متحد بوده باشد. طبق نظر میرداماد وزان اراده نسبت به علم حق تبارک و تعالی وزان سمع و بصر است. یعنی سمع و بصر در عین این که با علم حق اتحاد دارند علم حق نیز شامل همه اشیاء است سمع، علم به همه اشیاء نیست بلکه فقط علم به مسموعات را شامل می‌گردد. بصر نیز علم به همه اشیاء نیست بلکه فقط علم به مبصرات را شامل می‌شود، بنابراین اراده نیز در عین این که با علم حق متحد است فقط به امور مقدور تعلق می‌گیرد نه به امور ممتنع. نتیجه‌ای که از این سخن به دست می‌آید این است که گفته می‌شود ذات مقدس حق سبحانه و تعالی به همه اشیاء علم دارد و نسبت به همه خیرات ممکنه اراده دارد و در مورد همه مسموعات سمیع است. چنانکه در مورد همه مبصرات نیز بصیر می‌باشد. البته طبق این نظر شرور در جهان هستی مراد بالذات نبوده و چون از لوازم خیرات کثیره به شمار می‌آید بالعرض در قبضه الهی وارد شده است.^۶ در اینجا باید یادآور شویم که علم به اسما حق تبارک و تعالی از جمله ظریف‌ترین و در عین حال شریف‌ترین علوم به شمار می‌آید، زیرا به واسطه همین علم است که آدم ممتاز گشته و برتری او بر ملائکه و سایر موجود به منصفه ظهور و بروز می‌رسد. این معنی از برخی آیات قرآن مستفاد می‌شود. خداوند سبحان در قرآن مجید فرموده است: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ». صدرالمتألهین از جمله اشخاصی است که درباره آیات مربوط به اسما حق تبارک و تعالی تعمق و تدبر کرده و نکات مهمی را مطرح ساخته است. در نظر این فیلسوف بزرگ، مراد از اسم در آیه مزبور که به صورت جمع ذکر شده آن چیزی نیست که بسیاری از متکلمان

درباره آن سخن می‌گویند. این جماعت همراه با سایر اهل ظاهر معتقدند اسم لفظی است که در جهان لغت به ازاء یکی از معانی وضع می‌گردد. صدرالمتألهین این معنی را با آنچه در آیه شریفه آمده نامناسب دانسته و برای اثبات مدعای خود به ذکر چند شاهد پرداخته است. او در شاهد اول به آیه شریفه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» تمسک کرده و می‌گوید: موصوف شدن اسماء به صفت حُسنی از جانب خداوند مشعر بر این است که این اسماء از مقوله الفاظ نبوده و هیئت یا شکلی نیست که عارض بر صوت می‌گردد زیرا در عالم لغت و جهان الفاظ مزیت و شرافت خاص وجود نداشته و نمی‌توان برخی الفاظ را از آن جهت که لفظ است بر الفاظ دیگر مقدم و اشرف به شمار آورد. دلیل این امر آن است که همه الفاظ از نوع واحد بوده و هیئت عارض بر صورت را تشکیل می‌دهند. صدرالمتألهین معتقد است بین لفظ کفر و لفظ ایمان و همچنین بین الفاظ نور و ظلمت و حسن و قبح از آن جهت که هیئت‌های مسموع را تشکیل می‌دهند تفاوت وجود ندارد، تفاوت میان این الفاظ را باید در تفاوت میان معانی و مدلولات آنها جستجو نمود.

صدرالمتألهین در شاهد دوم آیه شریفه «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» تمسک کرده و می‌گوید: به حسب مضمون این آیه باید اسم پروردگار تعالی را تسبیح نمود در این مسئله نیز تردید وجود ندارد که اسم به معنی معمولی و ظاهری کلمه مورد تسبیح واقع نمی‌شود بلکه تنها چیزی که از اسم به معنی لفظ موضوع بر معنی می‌توان انتظار داشت این است که وسیله یا واسطه انجام تسبیح واقع شود پر واضح است که آنچه وسیله انجام تسبیح واقع می‌شود نمی‌تواند مورد تسبیح قرار گیرد بنابراین آنچه باید مورد تسبیح واقع شود لفظ نبوده و هیئت عارض بر صوت را تشکیل نمی‌دهد.

صدرالمتألهین در شاهد سوم این مسئله را مطرح کرده که آنچه موجب امتیاز و برتری آدم بر فرشتگان می‌گردد تنها حفظ و یادگیری الفاظ و کلمات نیست زیرا لفظ از آن جهت که لفظ است، موجب کمال نبوده و حفظ آن نیز سبب برتری و امتیاز نمی‌گردد. در نظر این فیلسوف اسم یک شیئی عبارت است از چیزی که حقیقت و حد آن شیئی را نشان می‌دهد مثلاً مفهوم حیوان ناطق به حکم این که حد و ماهیت انسان را نشان می‌دهد می‌تواند اسم انسان به شمار آید.

البته ممکن است یک شیئی در هستی و هویت خود مفهومیهای بسیاری داشته باشد که همه آنها به یک وجود موجودند. از باب نمونه می‌توان مفاهیم زیر را مورد توجه قرار داد: جوهر، جسم، نامی، حساس، ناطق، موجود، ممکن،

۶- شرح الاسماء، تألیف حاجی ملاهادی سبزواری، تحقیق دکتر نجفعلی حبیبی، صص ۱۴۲-۱۴۵.

مهم‌ترین سخن صدرالمতألہین در باب اسماء و صفات حق به گونه‌ای مطرح شده که با آنچه متکلمان و سایر اندیشمندان در این باب ابراز داشته‌اند، فاصله بسیار دارد.

بودن حق تبارک و تعالی به جمیع موجودات ناتوان خواهد بود زیرا موجودات امکانی به حسب رتبه وجودی خاص خود حادث و متأخر بوده و از مرتبه ذات ازلی حق بیرون‌اند. اکنون اگر علم، یک حقیقت ذات اضافه شمرده شود ناچار باید گفت تحقق علم بدون وجود معلوم معنی محصلی نخواهد داشت و در اینجا این سؤال پیش می‌آید که علم سابق حق را به موجودات حادث و متأخر چگونه باید توجیه کرد؟ حکما و متکلمان به این پرسش پاسخ داده و در این باب سخن بسیار گفته‌اند.

صدرالمتألہین بسیاری از این سخنان را مردود دانسته و معتقد است پاسخ به این پرسش را در علم به اسماء حق باید جستجو کرد. کسی که از علم به اسماء حق تبارک و تعالی برخوردار است بخوبی می‌داند که عالم ربوبی عظیم بوده و به طور غیر متناهی وسیع می‌باشد. همه آنچه در عالم امکان موجود است به نحو اعلی و اشرف در عالم ربوبی تحقق دارد و همه این موجودات در عین کثرت و تفصیل به حکم این که مظاهر اسماء و صفات حق را تشکیل می‌دهند در مرتبه ذات احدی به وجود واحد موجودند به همین جهت علم حق تبارک و تعالی به همه خصوصیات و ماهیات اشیاء احاطه داشته و قبل از این که در جهان عینی تحقق یابند برای خداوند معلوم بوده‌اند.^۷

بر اساس این نظریه مسئله علم حق به جزئیات حل شده و واسطه بودن علم به کلیات بدانگونه که ابن سینا ابراز داشته است، ضروری نخواهد بود. □

متحیر، مقتدر، متمکن، مفاهیم مزبور در عین این که با یکدیگر اختلاف دارند در مورد انسان صادق بوده و همه آنها به یک وجود موجودند. این سخن در مورد حق تبارک و تعالی نیز صادق است، زیرا صفات و اسماء حق در عین این که از حیث مفهوم مختلف‌اند، از جهت تحقق و هستی متحد بوده و درباره ذات باری تعالی صادق می‌باشند به این ترتیب می‌تواند بود که یک مسمی در عین وحدت و یگانگی دارای اسماء فراوان بوده باشد این اسماء محمولات عقلیه را تشکیل می‌دهند و هر یک از این محمولات عقلیه معرف و علامت ذاتی است که موسوم به آن می‌باشد.

وقتی از محمولات عقلیه سخن به میان می‌آید منظور الفاظ و عبارتی نیست که به عنوان اسم مورد استعمال واقع می‌شوند زیرا الفاظ و عبارات به حمل اتحادی محمول نمی‌شوند تنها چیزی که در مورد الفاظ و عبارات می‌توان گفت این است که آنها اسماء اسماء حق را تشکیل می‌دهند پر واضح است که بین اسماء و اسماء اسماء تفاوت وجود دارد.

بر اساس آنچه در اینجا ذکر شد می‌توان گفت در نظر عرفا اسم عبارت است از معنایی که محمول بر ذات می‌گردد به همین جهت اسم از آن جهت که اسم است با صفت تفاوت داشته و به عنوان یک امر لا بشرط بر ذات حمل می‌گردد به عبارت دیگر می‌توان گفت تفاوت میان اسم و صفت از قبیل تفاوت میان عرض و عرضی است در نظر اهل تحقیق تفاوت میان عرض و عرضی از نوع تفاوت میان بشرط لا و لا بشرط است، یعنی آنچه بشرط لا اخذ شود قابل حمل نبوده و عرض محسوب می‌گردد در حالی که وقتی همان شیئی لا بشرط اخذ شود قابل حمل بوده و عرضی به شمار می‌آید.

برای توضیح این مطلب می‌توان از دو عنوان بیاض و ابیض استفاده کرد. بیاض چون بشرط لا اخذ می‌شود قابل حمل بر جسم نیست در حالی که ابیض چون لا بشرط اخذ می‌شود به آسانی بر جسم قابل حمل است. اگر کسی تفاوت میان اسم و صفت را از قبیل تفاوت میان مرکب و بسیط بداند نیز سخنی به گراف نگفته است صدرالمتألہین در اینجا به نکته‌ای اشاره می‌کند که دارای اهمیت بسیار است او معتقد است اگر کسی از علم به اسماء حق محروم باشد از اثبات عالم

۷- کتاب اسرارالایات، ملاصدرا، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تصحیح محمد خواجه‌نوی، صص ۴۱-۴۲-۴۳.