

شناخت پذیری صفات الهی و معناشناسی آن از منظر ملاصدرا

مهدی آزاد پرور *

چکیده

فهم صفات الهی و تبیین دقیق معنای آن‌ها، همواره یکی از چالش‌های متفکران اسلامی بوده است. ملاصدرا با تفکیک میان مفهوم و مصداق، در صدد ارائه روشی برای فهم صفات الهی است که در عین تأکید بر شناخت پذیر بودن صفات الهی، منجر به یکسان‌انگاری صفات خداوند و مخلوقات نشود. از نظر ملاصدرا همان‌گونه که وجود یک حقیقت واحد است که در همه اشیا سریان دارد، صفات حقیقی خداوند یعنی علم و قدرت و حیات و اراده نیز به مانند وجود هستند به این معنا که یک علم و قدرت و حیات و اراده داریم که در همه اشیا سریان دارند. او در برخی واژه‌های خود، مترادف مفهومی صفات الهی را انکار می‌کند و در برخی دیگر، این مترادف مفهومی را قبول کرده است؛ این اختلاف در بین کلمات ملاصدرا به سبب مقام احدیت و واحدیت خداوند متعال است. از نظر ملاصدرا در صفات خبریه خداوند متعال، باید به روح معنا توجه کرد. این روش که روش راسخین در علم است، سبب تاویل معنای آیات قرآن نبوده و منافاتی با ظاهر آیه ندارد بلکه در واقع تکمیلی بر معنای ظاهری است.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، شناخت، صفات الهی، صفات خبریه.

مقدمه

یکی از چالش‌های متفکران اسلامی در طی تاریخ، بحث معناشناسی صفات الهی است، زیرا معنا کردن صفات الهی باید به نحوی باشد که از یک طرف خداوند متعال به مخلوقات تشبیه نشود و از طرف دیگر نیز به تعطیل معرفت خداوند متعال منجر نشود. در زمینه معناشناسی صفات الهی

نظرات متعددی مطرح شده است که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

الف. نظریه بی‌معنایی که پوزیتیویست‌های منطقی مطرح کرده‌اند.

ب. نظریه تمثیل که توماس آکویناس بیان کرده است.

ج. نظریه الهیات سلبی که قائلان متعددی در طول تاریخ دارد و می‌توان علمای مکتب تفکیک را قائل به این نظریه دانست.^۱

د. نظریه تشبیه که از سوی صفاتی مطرح شده است و در آن با تأکید بر ظواهر برخی آیات و روایات برای خداوند متعال صفاتی مانند ید و وجه را ثابت می‌کنند (شهرستانی، ج ۱، ص ۱۰۳).

ه. نظریه تعطیل که قائلان به آن، شناخت صفات الهی را ممکن نمی‌دانند (همان، ص ۱۱۷-۱۱۶) و با نظریه الهیات سلبی اشتراکاتی دارند.

در عبارت ملاصدرا نیز مطالب متعددی در مورد صفات الهی و معنای این صفات مطرح شده است که در ابتدا ممکن است بین برخی از این عبارات ناسازگاری به نظر برسد و نظر نهایی ملاصدرا نیز مشخص نگردد. در این مقاله با تبیین عبارت ملاصدرا در مورد معناشناسی صفات الهی نظر او را در این مورد مشخص می‌کنیم.

امکان شناخت صفات الهی

از نظر ملاصدرا برخلاف ذات الهی که دست نیافتی است، قلمرو و دامنه صحبت در مورد معرفت و شناخت صفات الهی وسیع‌تر است و فکر، دامنه و محدوده بیشتری برای تفکر در آن دارد، زیرا صفات الهی مفهومات عقلی هستند که بین خالق و مخلوق مشترک هستند. به همین جهت هم بسیاری از آیات قرآن مانند: «وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (حشر/۵۹)، (۲۴) و «الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهِيمُنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ» (حشر/۵۹)، (۲۳) در بردارنده تفصیلی صفات الهی هستند. البته از نظر او شناخت برخی صفات الهی یا همان صفات تشبیهی مانند سمع، بصر، کلام، محبت، ابتلاء و... تنها برای راسخون در علم امکان دارد (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۷؛ ۱۳۶۳، ص ۵۲).

از نظر ملاصدرا در شناخت صفات الهی باید میان اصل معنای صفات و مصداق این معانی تفاوت قائل شد، زیرا مفهوم و معنای کلی صفات الهی برای ما قابل درک است اما نحوه وجود خارجی این صفات به وسیله اذهان قابل تعقل و درک نیست. صفات الهی همانند وجود

حق تعالی است، همان‌طور که وجود، معنای مشترکی میان خداوند متعال و مخلوقات دارد اما کنه وجود حضرت حق به سبب شدت وجودی آن، برای هیچ‌کس قابل ادراک نیست، صفات الهی مانند علم و قدرت نیز در معنا با صفات مخلوقات مشترک هستند اما وجود خارجی این صفات به قدری شدید است که تصور کنه آن‌ها برای انسان‌ها ممکن نیست. این نحو تبیین از صفات الهی هیچ‌کدام از نقصان‌های تشبیه و تعطیل را ندارد، زیرا در این تبیین اصل ادراک معانی صفات الهی برای مخلوقات ممکن است و این‌گونه نیست که ما از صفاتی مانند علیم، قدیر یا عالم هیچ معنایی متوجه نشویم و توصیفات واردشده در مورد خداوند متعال بی‌معنا باشد. همچنین به این مطلب تذکر داده می‌شود که در عین فهم اصل معنای این صفات، تحقق خارجی صفات الهی همانند مخلوقات نیست و نباید در دام یکسان‌انگاری خارجی صفات خداوند و مخلوقات افتاد (همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۸۷-۱۸۶).

این نحوه از تبیین صفات الهی و تمایز قرار دادن بین معنا و شدت وجود خارجی صفات، می‌تواند پاسخ به اشکال مهمی نیز باشد. اشکال این است که بنا بر نظر فلاسفه، صفات الهی عین ذات او بوده و صفات با ذات در خارج متحد هستند و همان‌طور که مشخص است راه شناخت ذات الهی برای ما بسته است و کنه ذات الهی قابل ادراک نیست و با توجه به عینیت صفات با ذات، باید شناخت صفات نیز مانند ذات ناممکن باشد. جواب اشکال ذکرشده این است که اولاً فهم معنای لفظی صفات برای همگان مقدور است و خداوند متعال در قرآن کریم صفات خود را به صورت مفصل بیان نموده و اگر معنایی برخلاف معنای مورد فهم همگان در نظر داشت، آن را بیان می‌کرد. پس در فهم اصل معنای الفاظ جای هیچ‌شک و شبهه نیست و آنچه ممکن است محل اشکال قرار گیرد فهم مصداق خارجی این صفات است. ثانیاً همان‌طور که در عبارت قبلی بیان شد، در حیطة صفات الهی اصل اثبات آن برای انسان ممکن است اما ادراک کنه صفات از دسترس ما خارج بوده و امکان عقلی ندارد که موجود محاط به کنه موجود محیط دسترسی پیدا کند. این مطلب عیناً در مورد ذات الهی نیز جاری است یعنی اصل وجود ذات الهی برای ما قابل فهم است اما درک کنه ذات الهی و علم تفصیلی به آن برای انسان‌ها امکان ندارد و به عبارت دیگر موجود نامحدود در محدود نمی‌گنجد و اگر بخواهد قرار گیرد به ناگزیر محدود می‌شود و این عقلاً ناممکن است.

بی شریک بودن خدا در کلیه مفاهیم

ملاصدرا در *اسفار بیان* می‌کند که واجب‌الوجود در هیچ مفهومی مشارک ندارد. استدلال و تبیین ملاصدرا از این مطلب این است که مشارکت بین دو شیء در هر معنایی به وحدت بین این دو شیء بازگشت می‌کند، به این معنا که اگر دو شیء، یک جهت وحدت داشته باشند مشارکت بین آنها محقق است و به این دلیل که واجب‌الوجود دارای وحدت حقیقه است^۲ و این وحدت عین ذات او است، به هیچ کدام از انحاء وحدت غیر حقیقه متصف نشده و در نتیجه کثرت تحقق پیدا نمی‌کند و زمینه برای مشارکت بین خداوند و غیر او منتفی است، پس خداوند متعال در هیچ کدام از معانی و مفاهیم نمی‌تواند شریکی داشته باشد. از فروعات این اصل کلی این است که چون واجب‌الوجود جنس و نوع ندارد، پس هیچ چیزی از جهت جنس و نوع با خداوند متعال شریک نیست. همچنین خداوند متعال به علت اینکه کیف، کم، وضع، آین و اضافه ندارد و به هیچ کدام از این موارد متصف نیست، با هیچ موجودی مشابهت، مساوات، مطابقت، محاذات و مناسبت ندارند. نکته پایانی ملاصدرا در این فصل این است که چون خداوند متعال محل ندارد، پس هیچ شیئی در خدا حلول نمی‌کند. همچنین به سبب اینکه خداوند متعال واجب‌الوجود بالذات است و ماسوای او ممکنات هستند، اتحادی میان واجب و ممکنات وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۰۹-۱۰۷؛ ۱۳۵۴، ص ۶۶-۶۴).

آنچه که در نظر ابتدایی از این عبارت ملاصدرا به دست می‌آید این است که راه شناخت صفات الهی به صورت کلی برای انسان‌ها ممکن نیست. علامه طباطبایی در کتاب *نهایة الحکمه*، با اضافه کردن قید من حیث المصادق به عنوان ذکر شده توسط ملاصدرا، به تبیین این مطلب می‌پردازند. از نظر علامه، اشتراک مفهومی وجود و اشتراک صفاتی مانند حیات و علم در بین واجب و ممکن، با قطع نظر از خصوصیات مصادیق و خصوصیات ممکنات است. سبب این لحاظ این است که با در نظر گرفتن خصوصیات مصادیق، هیچ مشارکتی بین واجب و ممکن وجود ندارد، زیرا واجب در اعلی مراتب وجود قرار دارد و هیچ نقص و عدمی در او نیست و ممکنات که در درجات پایین‌تری هستند آمیخته با نقصان و فقدان هستند و نمی‌توانند با وجود نامتناهی مشارکتی داشته باشند (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۸۳-۲۸۲). از نظر برخی شارحان ملاصدرا و علامه طباطبایی، این مطلب در واقع تبیین تفصیلی ایه *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (الشوری/۴۲)*، ۱۱ است

(مصباح یزدی، ص ۴۳۷؛ فیاضی، ج ۴، ص ۱۱۰۱). این نحوه تبیین از عدم تشارک مفهومی خداوند و مخلوقات، در کلمات قبلی ملاصدرا نیز وجود دارد و این دو عبارت ملاصدرا در کنار یکدیگر، وضوح بیشتری می‌یابد.

تبیین ملاعلی زنوزی از مشارک نداشتن مفهومی خداوند، تبیین دقیق‌تر و لطیف‌تری است. او در ابتدا بیان می‌کند که مجعول بالذات (که منظور از آن همان ممکنات هستند)، از حیث ذات و کمالات و عوارض ذاتیه به جاعل خود مرتبط است. این ارتباط و اضافه نیز اضافه مقولی نیست که قائم به دو طرف باشد، بلکه اضافه‌ای است که ملاصدرا آن را اضافه اشراقیه می‌نامد و در این اضافه تنها یک طرف استقلال دارد و طرف دیگر عین الفقر و الربط به آن است. این اضافه در همه مخلوقات گسترده شده است و همه آن‌ها قائم به خداوند متعال هستند. ایشان با توجه به این وابستگی و عین الربط بودن است که بیان می‌کند اگر این مجعول بالذات خود را درک کند و به خود علم پیدا کند، این علم عیناً همان علم خالق او به ذات این مجعول است، یعنی اینکه دو علم وجود ندارد بلکه یک علم است که هم علم مجعول به ذات خود اوست و هم علم فعلی خداوند متعال به مجعول است.

از نظر ایشان در همه صفات به همین نحو باید سخن گفت، یعنی اینکه در همه صفات باید گفت که در نظر ابتدایی هم خداوند متعال و هم مخلوقات به آن متصف هستند، اما در نظر دقیق فلسفی، تنها خداوند دارای این صفات است و اگر این صفات را به مخلوقات نسبت می‌دهیم باید توجه داشته باشیم که چون مخلوقات عین الربط به خالق واجب هستند پس صفاتشان نیز عیناً و تماماً در واقع صفت خداوند واجب‌الوجود است، با این لحاظ که منظور، بودن این صفات در مرتبه ذات خداوند متعال نیست بلکه منظور این است که این صفات عیناً صفات فعلی حضرت حق هستند. ایشان در پایان این بحث مجدداً تأکید می‌کنند که منظورشان از این بیان این نیست که در خارج و واقع دو سهم یا دو نوع یا دو سنخ از صفات وجود دارد و یک سهم و یک قسم آن صفات الهی هستند و سهم و قسم دیگر صفات مخلوقات و به علت ضعف وجودی مخلوقات و سعه وجودی واجب‌الوجود، صفات مخلوقات به منزله عدم لحاظ می‌شوند. این تبیین یعنی وجود دو قسم صفات در خارج که از بخشی از سخنان پدر ایشان برداشت می‌شود در واقع قبول اشتراک در صفات و در نظر نگرفتن آن در خارج است در حالی که تأکید ملاعلی زنوزی بر این مطلب است که با توجه به عین الربط بودن مخلوقات، صفات مخلوقات مستهلک خواهد شد و برخلاف ظاهر برخی

سخنان پدرشان که از آن‌ها استقلال و مشارکت فهمیده می‌شود، نظر صحیح این است که واجب‌الوجود در هیچ مفهومی مشارک ندارد (زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۸۲-۷۹).

در تبیین عدم مشارک مفهومی، ملا عبدالله زنوزی به گونه‌ای سخن گفته‌اند که دو تحلیل از سخنانشان برداشت می‌شود. برداشت دو تحلیل از سخنان ایشان توسط پسرشان ملاعلی زنوزی نیز گفته شده است. از ابتدای سخنان ایشان این برداشت می‌شود که صفات و مفاهیم دارای دو مصداق هستند، یعنی اینکه صفات و مفاهیم بر هر کدام از واجب‌الوجود و ممکنات به صورت مجزا صادق است، اما چون نسبت بین واجب و ممکنات، نسبت غنا به فقر و نسبت شخص به سایه است، پس وجود ممکنات و صفات آن‌ها در کنار واجب‌الوجود به منزله عدم هستند. در این تبیین اشتراک در مفاهیم بین واجب و ممکن قبول شده است اما به سبب عظمت و بی‌نهایت بودن واجب‌الوجود از اشتراک صرف نظر می‌کنیم و صفات مخلوقات را به منزله عدم و نیستی می‌گیریم. این تبیین شبیه به تبیین علامه طباطبایی است که در بخش قبل بیان شد. ملا عبدالله زنوزی در ادامه با ذکر حدیثی از امام صادق علیه‌السلام که در جواب یکی از زنادقه فرمودند "هو شیء بحقیقه الشیبه" می‌گوید: چون همه صفات کمالیه بوجود برمی‌گردد و عین وجودند پس بالحقیقه علم نیست مگر علم او قدرت نیست مگر قدرت او حیات نیست مگر حیات او عظمت نیست مگر عظمت او..... پس مشارک نیست واجب‌الوجود بالذات با شیء از اشیا در هیچ معنایی از معانی (زنوزی، ۱۳۶۱، ص ۲۲۰). ظاهراً اشاره ملاعلی زنوزی به یکسانی برخی از کلمات پدرشان با تبیین ایشان، اشاره به همین جملات است.

تبیین ملاعلی زنوزی در کلمات ملاصدرا نیز وجود دارد. ملاصدرا در پایان بحث شمول اراده خداوند متعال بر همه افعال بیان می‌کند که همان طور که همه وجودات شانی از شئون حضرت حق هستند، همه افعال بندگان نیز در عین اینکه حقیقتاً به بندگان منسوب است، عیناً فعل خداوند نیز هست. همچنین در صفات عبد مانند علم و اراده و حرکت و سکون او نیز در عین اینکه حقیقتاً به عبد منسوب است، به خداوند متعال هم حقیقتاً نسبت داده می‌شود. این منسوب بودن به نحوی است که موجب انفعال و نقص و تشبیه خداوند متعال نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۶، ص ۳۷۴). از نظر ملاصدرا همان گونه که وجود، یک حقیقت واحد است که در همه اشیا سریان دارد، صفات حقیقی خداوند یعنی علم و قدرت و حیات و

اراده نیز به مانند وجود هستند به این معنا که یک علم و قدرت و حیات و اراده داریم که در همه اشیا سریان دارند (همان، ج ۶، ص ۱۱۷).

تبیین کثرت مفهومی صفات

از نظر ملاصدرا صفات الهی در خارج با یکدیگر اتحاد دارند اما اثبات وحدت خارجی صفات، به معنای وحدت و مترادف مفهومی صفات نیست. او بیان می کند که اگر کسی قائل به وحدت مفهومی صفات الهی بشود و الفاظی مانند علم، قدرت، حیات و اراده را در مورد خداوند متعال به یک معنا بداند، در واقع حکم به الحاد و تعطیل شناخت خداوند متعال کرده است، زیرا معنای اتصاف خداوند متعال به یکی از صفات کمالی با پیش فرض متحد بودن معانی این صفات، خالی دانستن ذات الهی از دیگر صفات کمالی است.^۳ ملاصدرا در این بحث با استفاده از تغایر مفهومی و اتحاد خارجی صفات، یکی دیگر از ادله اصالت وجود را بیان می کند. از نظر او قول به اصالت ماهیت مستلزم تکثر در ذات الهی است، زیرا قول به اصالت ماهیت با پیش فرض تکثر مفهومی صفات، به معنای این است که هر کدام از این صفات تحقق جدای از دیگر صفات الهی دارند و این به معنای تحقق کثرت در ذات حق تعالی است که با بساطت و بی نیازی خداوند متعال سازگاری ندارد (همان، ج ۶، ص ۱۴۹-۱۴۵). ابن سینا نیز از جمله کسانی است که قول به مترادف مفهومی را بیان کرده است (ابن سینا، ص ۳۶۷).

از طرف دیگر، ملاصدرا در کتاب *مبدأ و معاد* بر خلاف سخن بالا، قول به مترادف مفهومی صفات را قبول می کند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۷۴) و این سخن او با سخن قبلیش ناسازگار به نظر می رسد. برای رفع این تناقض به تبیین مقام احدیت و واحدیت خداوند متعال می پردازیم.

مقام احدیت و مقام واحدیت در بحث صفات الهی

ملاصدرا در بحث صفات الهی میان مقام و احدیت و احدیت تمایز گذاشته است. از نظر او در مرتبه احدیت و هویت غیبیه، میان اوصاف علم و قدرت و اراده و دیگر صفات الهی از نظر مفهومی و مصداقی تفاوتی وجود ندارد و تمام صفات الهی با یکدیگر متحد هستند. برخلاف مرتبه احدیت، در مرتبه و احدیت سخن از صفت و موصوف مطرح است و صفات

الهی با اینکه از نظر مصداقی عین یکدیگر هستند و با یک وجود موجود هستند، از نظر مفهومی با یکدیگر تغایر دارند (همو، ۱۹۸۱ م، ج ۶، ص ۱۴۵-۱۴۴ و ۲۸۴). ملاصدرا در کتاب شرح اصول کافی، تبیین مفصل تری از مقام احدیت و احدیت دارد. او بیان می کند که برای خداوند متعال دو مقام وجود دارد، یکی از مقام ها که عارفان آن را مقام احدیت و غیب الغیوب می نامند، مقامی است که وجود حق تعالی، بدون خلق و مجرد از تمام اعتبارها و نسبت ها و اضافه ها مانند الهیت، رازقیت و خالقیت در نظر گرفته می شود و هیچ اسم و تعریف و صفت و نعتی برای او نیست. دومین مقامی که عارفان آن را مقام احدیت و اسماء و صفات می نامند، عبارت است از حقیقت وجود مطلق که جامع اسماء متقابل و صفات متضاد است. این جامع بودن به نحوی برتر و بالاتر از آنچه در مخلوقات است می باشد و به گونه ای است که به وحدت او که در بردارنده همه کثرات است و به بساطت او که عین هر ترکیبی است، ضرری نمی زند. خداوند متعال متصف به اول و آخر و ظاهر و باطن است و هر امری که برای غیر حق تعالی متناقض و غیر قابل جمع است، برای حق تعالی به نحو اکمل ثابت است.

خداوند متعال در عین اینکه متصف به همراهی و داخل بودن در همه اشیا به نحو غیر قرین است، متصف به خارج بودن از اشیا به نحو غیر زائل نیز است. حق تعالی هم در آسمان و هم در زمین خداوند است. از نظر ملاصدرا تنزیه، تجرید و بی نیازی از غیر و تمام چیزهایی که برای حق تعالی در مقام غیب الغیوب برای خداوند متعال ثابت شده، در مقام احدیت نیز ثابت است و هر آنچه برای حق تعالی در مقام احدیت ثابت است، در مقام احدیت نیز ثابت است. او برای تبیین بهترین دو مقام از مثال انسان و نفس او کمک می گیرد. نفس انسان دارای دو مرتبه است، یک مرتبه، مرتبه تجرد او مفارق بودن او از بدن و اعضا و صفات مادی مانند مکان داشتن و رشد داشتن، صحت و بیماری و ... است. مرتبه دیگر نفس انسانی، مرتبه همراهی با بدن و نزول به مرتبه بدن است که در این مرتبه انسان واحد مثل زید که دارای هویت واحد و شخصی است، متصف به عاقل، شنوا، بینا، متحرک بالاراده، صحیح و مریض، نشسته و ایستاده و ... است. در این مرتبه با وجود اینکه نفس در همه اعضا جریان دارد، دارای ذات واحدی است که هویت بسیطی دارد و کثرت اعضا ضرری به این وحدت نمی زند. پس اتصاف نفس در مقام ثانی به صفات بدن و احکام کثرت و تغیر، ضرری به وحدت و تجرد

نفس نمی‌زند و این مقیاسی برای شناخت مقام احدیت و واحدیت خداوند متعال است^۴ (همو، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۴۶-۴۴).

معناشناسی صفات خبریه

فهم و تبیین برخی آیات قرآن مجید همواره محل نزاع میان اندیشمندان اسلامی بوده است. از جمله مهم‌ترین این آیات، *يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ* (فتح/۴۸، ۳)، *الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى* (طه/۵۰، ۵)، و *جَاءَ رَبُّكَ* (فجر/۸۹، ۲۲) و آیاتی مانند این آیات است که در آن حالات و یا اوصافی را به خداوند متعال نسبت می‌دهیم. صفات ذکرشده در این آیات، صفات خبریه نام دارد.^۵ ملاصدرا در کتاب‌های مختلف خود از این آیات صحبت کرده است، مفصل‌ترین بحث او در کتاب *مفاتیح الغیب* است و مطالب مطرح‌شده در این کتاب حتی از رساله *مشابهات القرآن* او مفصل‌تر است.^۶

او اندیشمندان اسلامی را بر اساس روش و مسلک آنان در این بحث، به چهار گروه تقسیم می‌کند، مسلک و روش اول، مربوط به اهل لغت، اکثر فقها، اصحاب حدیث و حنابله است. این گروه الفاظ را تنها بر معنای ظاهریشان حمل می‌کنند، هرچند که با قواعد عقلی موردقبول دیگران منافات داشته باشد. به گمان این گروه، موجود تنها بر آنچه که با حواس قابل درک است اطلاق می‌شود. به طور مثال در این روش و مسلک در مورد ید و وجه خداوند گفته شده که خداوند دستی دارد که مانند دستان ما نیست و وجه و صورتی دارد که مانند جوه و صورت‌های ما نیست. همچنین *سمع و بصر* خداوند، *سمع و بصری* است که مانند *سمع و بصر* ما نیست.

از نظر ملاصدرا این روش و مسلک نسبت به روش و مسلک بعدی که ظواهر آیات را تأویل می‌کنند به حق نزدیک‌تر و از تحریف دورتر هستند، زیرا مفاهیم اولیه‌ای که این دسته از علماء از آیات درک می‌کنند، چارچوبی برای حقایقی است که خداوند متعال اراده کرده است. البته مشکل اصلی این دسته اکتفا کردن به همین مقدار از فهم ظاهری است. دومین روش و مسلک در این آیات، تأویل تمام آیات مشابه است. در این مسلک مفاهیم آیات به گونه‌ای تأویل می‌شوند تا با قواعد عقلی و نظری هماهنگی داشته باشند. تأویل آیات و صرف نظر کردن از معانی ظاهری آیات به سبب این است که خداوند متعال به نقایص ممکنات متصف نشود. سومین روش و مسلک، روش اکثر معتزله و جمهور علمای امامیه

است که در این روش تأویل، تنها مربوط به آیات خداشناسی است و آیات مربوط به معاد به ظاهر خود باقی می‌ماند. چهارمین روش که روش علماء راسخ در علم و عرفای کامل است، عبور از ظاهر معنا به باطن، مغز و لب معنای آیه است. معنای فهمیده شده و تبیین شده در آیات متشابه توسط راسخین در علم، منافاتی با ظاهر آیه ندارد بلکه در واقع تکمیلی بر معنای ظاهری است.

از نظر ملاصدرا ابقاء بر معنای ظاهر الفاظ باید با توجه به روح معنا و کنار گذاشتن اموری که زائده بر معنا هستند، همراه باشد. مانع رسیدن به روح معنا، عادت کردن نفس در حصر معنا در هیئت خاصی است که آن معنا را به ذهن می‌آورد، به طور مثال لفظ میزان که برای هر وسیله سنجش و مقایسه وضع شده است، در نگاه کسی که توجه به روح معنا ندارد تنها بر وسیله‌ای قابل اطلاق است که دو کفه برای سنجش دارد، در حالی که در وضع معنای میزان این خصوصیت مصداقی لحاظ نشده است و این لفظ برای معنای عام سنجش، قرار داده شده است و این معنا بر هر مصداق محسوس، متخیل و یا معقولی که وسیله سنجش است اطلاق می‌شود.^۷

ملاصدرا با تبیین معنای آیه الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (طه/ (۵۰)، (۵)، نمونه‌ای از روش و مسلک راسخین در علم را نشان می‌دهد. او در مقدمه تبیین آیه بیان می‌کند که هر چیزی که خداوند متعال در عالم صورت و دنیا خلق کرده است، نظیر و شبیهی در عالم معنا و ملکوت دارد و هر آنچه که خداوند متعال در عالم معنی و ملکوت خلق کرده است، صورتی در عالم ماده و حقیقتی در عالم حق یعنی همان غیب الغیوب، دارد.

از نظر ملاصدرا عوالم با یکدیگر تطابق دارند و هر آنچه در عالم دنیا است، مثالی برای موجودات عالم آخرت است و هر آنچه در عالم آخرت است، مثال و نمونه‌ای برای حقایق عقلیه و صور مفارقه‌ای است که مظاهر اسماء الله هستند. همچنین هر آنچه در عالم دنیا و آخرت خلق شده است، مثال و نمونه‌ای در انسان دارد. بعد از این مقدمه، ملاصدرا بیان می‌کند که مثال عرش در ظاهر انسان، قلب موجود در بدن اوست و مثال عرش در باطن انسان، روح نفسانی (حیوانی) اوست و مثال عرش در باطن باطن انسان، نفس ناطقه اوست، زیرا نفس ناطقه و قلب معنوی محل قرار گرفتن روح اضافی است که جوهر علوی و نورای دارد (که خداوند متعال در انسان دمیده است) و مستقر بر نفس ناطقه است. از نظر او برای کسی که معنای استواء نفس بر قلب را می‌فهمد، استواء خداوند معنای صحیحی می‌یابد

(ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۲۸۴-۲۵۹؛ ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴۵-۲۴۳؛ ۱۴۲۰، ق، ص ۲۹۳؛ ۱۳۶۳، ص ۷۳-۹۹؛ ۱۳۶۰، ص ۵۸-۵۹؛ ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۱۳-۳۰۷ و ۳۴۴-۳۴۳).

همان گونه که مشخص شد ملاصدرا برای عرش سه سطح در نظر گرفته است، یکی قلب و دیگری روح نفسانی یا خیالی که همان روح حیوانی است و دیگری نفس ناطقه است. نفس ناطقه که تدبیر می کند، خود عرش است برای روح مجرد اضافه (یا همان روحی در نفخت فیه من روحی) که متعلق به عالم امر است و مجرد است و تدبیر در آن نیست. او همچنین در کتاب *مفاتیح الغیب فلک نهم* (یا *فلک اقصی* یا *جرم اعلی*) را برای نفس کل، عرش می داند و خود همین نفس را در نسبت به عقل کل (عقل اول) عرش می نامد (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۵۴). او با این تبیین خود برای هر عالمی عرش مناسب با خود را لحاظ کرده است و روح معنا را حفظ کرده است. ملاصدرا در شرح اصول کافی خود در شرح روایت امام رضا علیه السلام بیان می کند که عرش اسم جامعی برای مراتب جسمانی و مثالی و نفس کل و عقل کل است و اینکه حضرت در روایت فرمودند عرش اسم برای علم و قدرت است، اشاره به این مطلب دارند که عرش اسم جامع است (همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۵۵). نکته مهم از نظر صدرا خاصیت تدبیری است که در عرش وجود دارد. از نظر صدرا نباید معنای عرش را منحصر در چیزی دانست که دارای چهار پایه است بلکه در عرش دو عنصر علم و قدرت است که لازمه تدبیر است. او در آثار دیگرش هم عرش را بر مصادیق متعدد اطلاق کرده است. ملاصدرا عرش را بر نفس رحمانی، قلم، عالم مثال و فلک نهم تطبیق داده است. از نظر ملاصدرا کرسی نیز به مانند عرش بر اشیا متعدد اطلاق شده است. به طور مثال اگر قلم، عرش باشد کرسی نفس کل است و اگر عرش عالم مثال باشد کرسی جسم کل یا فلک اعلی است. نسبت عرش و کرسی، نسبت قلب صنوبری و صدر است که یکی اصل است و دیگری بر روی آن است، به عنوان نمونه می توان روح بخاری (که در طب قدیم به آن قائل بوده اند) را در نسبت به روح نفسانی، کرسی (صدر) نامید زیرا روح نفسانی در ابتدا به روح بخاری تعلق می گیرد و به سبب آن در اندام تصرف می کند (همو، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۵۸؛ ج ۶، ص ۳۰۲ و ص ۳۰۴-۳۰۵؛ ۱۳۶۳، ص ۴۵۴ و ص ۸۸؛ ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۴۴).

ملاصدرا در شرح اصول کافی خود نیز تبیین مفصل تری از استواء خداوند متعال بر عرش دارد. او پس از ذکر سه حدیثی که پیرامون آیه الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (طه/ (۵۰)، (۵) است، دوازده دلیل برای نفی مکان داشتن خداوند متعال بیان می کند و به همین سبب نیز

جلوس و استقرار را برای خداوند متعال محال می‌داند. با توجه به اینکه استواء دارای دو معنای جلوس (استقرار) و استیلاء است و معنای اول نیز برای خداوند متعال محال است، حتماً معنای دوم اراده شده است، پس استواء به معنای استیلاء و استیلاء به معنای اقتدار تام است^۱ و این معنا نیز معنای حقیقی این لفظ است. از نظر ملاصدرا استیلاء خداوند بر عرش به مانند استواء نفس بر قلب است که مثال عرش در ظاهر انسان است. نفس بر همه اعضا و من جمله قلب استیلاء دارد و نسبت نفس به همه اعضا یکسان است و تفاوتی که در قبول تصرف و تدبیر اعضا وجود دارد به دلیل خود اعضای بدن است، به طور مثال بین عقل و پاشنه پا در قبول حرکت و حس تفاوت وجود دارد و این تفاوت به جهت نفس نیست بلکه به دلیل تفاوتی است که در خود اعضا وجود دارد. خداوند متعال نیز بر همه اشیا استیلاء دارد اما تفاوت این استیلاء به سبب تفاوتی است که در خود مخلوقات است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۲۷-۳۱۸).

نتیجه

ملاصدرا در بحث معناشناسی صفات الهی قائل به نظریه اشتراک معنوی است، یعنی اینکه صفات الهی همانند وجود حق تعالی می‌باشند و همان‌طور که وجود معنای مشترکی میان خداوند متعال و مخلوقات دارد اما کنه وجود حضرت حق به سبب شدت وجودی آن، برای هیچ کس قابل ادراک نیست، صفات الهی مانند علم و قدرت نیز در معنا با صفات مخلوقات مشترک هستند اما وجود خارجی این صفات به قدری شدید است که تصور کنه آن‌ها برای انسان‌ها ممکن نیست. این نحو تبیین از صفات الهی هیچ کدام از نقصان‌های تشبیه و تعطیل را ندارد. ملاصدرا با تفاوت گذاشتن میان مقام احدیت و واحدیت بیان می‌کند که در مرتبه احدیت و غیب الغیوب هیچ اسم و تعریف و صفت و نعتی برای خداوند نیست اما خداوند متعال در مرتبه واحدیت که مرتبه اسماء و صفات نام دارد، جامع اسماء متقابل و صفات متضاد است. از نظر ملاصدرا در صفات خبری نیز باید از ظاهر معنا عبور کرد و به باطن، مغز و لب معنای آیه رسید، البته این معنا منافاتی با ظاهر آیه ندارد بلکه در واقع تکمیلی بر معنای ظاهری است. از نظر ملاصدرا در این صفات، ابقاء بر معنای ظاهر الفاظ باید با توجه به روح معنا و کنار گذاشتن اموری که زائده بر معنا هستند، همراه باشد.

یادداشت‌ها

۱. نکته مهم در مورد الهیات سلبی این است که نباید تصور کرد که قائلان به الهیات سلبی سخن یکسانی دارند. به عنوان نمونه الهیات سلبی قاضی سعید با الهیات سلبی مکتب تفکیک متفاوت است اما ظاهراً غرض اصلی همه قائلان به الهیات سلبی، نفی هرگونه مشابهت میان خداوند متعال و مخلوقات است. برای تفصیل بیشتر به مقاله نگارنده با عنوان «تیین و ارزیابی فهم صفات الهی از منظر میرزا مهدی اصفهانی» رجوع شود.

۲. وحدت حقیقی، وحدتی است که بدون واسطه در عروض بر شیء حمل شده و شیء لذاته متصف به آن است و وحدت غیرحقیقی وحدتی است که برای حمل آن نیاز به واسطه در عروض است و شیء لذاته متصف به وحدت نیست. به عنوان مثال، اسب و گاو در حیوانیت واحد هستند، اما نسبت وحدت به حیوان بدون واسطه است درحالی که نسبت وحدت به اسب و گاو به واسطه حیوان بودن آن دو است و لذاته نیست. وحدت حقیقی که عین ذات شیئی باشد و از آن قابل انفکاک نباشد، وحدت حقه نام دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۰۷، تعلیقه سبزواری).

۳. به نظر می‌رسد که این استدلال ملاصدرا تام نیست و این استدلال مصادره بر مطلوب است، زیرا کسی که قائل به اتحاد مفهومی صفات کمالی است، ذات الهی را مصداق تمام صفات کمالی می‌داند. به عنوان مثال صدق عنوان عالم بر خداوند متعال در این نظریه، به معنای صدق قادر و دیگر صفات کمالی است زیرا عالم در واقع تمام معانی صفات کمالی را در بر دارد. البته مشخص است که اشکال به دلیل، به معنای اشکال به مدعی نیست و می‌توان مدعی را که تغایر مفهومی صفات کمالی است، از جمله قضایای اولی در منطق به شمار آورد که صرف تصور موضوع و محمول، برای تصدیق آنان کافی است.

۴. نکته مهم در اطلاق احدیت بر خداوند متعال این است که احدیت دارای سه مرتبه است و نباید این مراتب را با یکدیگر خلط کرد. استاد جوادی در این مورد می‌گوید: احدیت دارای مراتب و اطلاق‌های متعدد است: ۱. احدیت ذات که از آن به جمع الجمع و غیب الغیوب تعبیر می‌شود و هیچ نام و نشانی از آن و برای آن نیست حتی نام ذات و نشان احدیت نمی‌توانند گزارش آن هویت محض باشند چون لا تعین صرف است؛ ۲. احدیت اسماء و صفات که از وی به مقام جمع و واحدیت نیز یاد می‌گردد و نسبت احدیت و واحدیت در این مرتبه همان چهره بطون و ظهور یک حقیقت‌اند که درون و خفاء او را احدیت و بیرون و ظهور او را

واحدیت می‌گویند؟ لذا این دو را یک اسم می‌دانند نظیر بعلبک که جمع یک نام است و همان‌طوری که واحدیت، تعین محسوب می‌گردد این احدیت نیز از نعین ها بشمار می‌رود؛ ۳. احدیت افعال که نتیجه ربوبیت مطلقه واجب است و این همان طریق امم و صراط مستقیم سراسر جهان آفرینش می‌باشد که هیچ موجودی از آن منحرف نخواهد بود: ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم. از اینجا روشن می‌شود که هرگز احدیت ذاتی و غیب الغیوب را به هیچ اعتباری واحدیت نمی‌گویند، زیرا آن احدیتی که به لحاظ کثرت اسماء و صفات واحدیت نامیده می‌شود احدیت اسماء و صفات است نه احدیت ذات، چه اینکه احدیت ذاتی لابلشروط است لیکن احدیت اسمایی به شرط لا می‌باشد و مقام ذات نزد عارف، حقیقت هستی لابلشروط مقسمی است نه بشرط لا و نه لابلشروط قسمی؛ بنابراین آنچه که صدر المتألهین (قده) فرموده است: «والذات هوية شخصيته صرفة لاخبر عنها و يقال لها مرتبة الاحدية و غیب الغیوب و باعتبار هذه المدلولات التي هي ايضا بوجه عين الذات يقال لها مرتبة الالهية و الواحدية (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۶، ص: ۲۸۵-۲۸۴)» مناسب با مسلک حکیم است لیکن موافق مسلک عارف نیست چنانچه علامه آشتیانی به آن اشاره نمودند (جوادی آملی، ۱۳۶۸، بخش دوم، ص ۴۶۲-۴۶۳)

۵. شهرستانی در الملل و النحل سلف را در برابر معتزله قرار می‌دهد و بیان می‌کند که سلف که صفاتی نیز نام دارند برای خداوند متعال صفاتی مانند ید و وجه را ثابت می‌کنند؛ او در ادامه سخن صفاتی را بیان می‌کند که سبب نام گذاری این صفات به صفات خبریه این است که این صفات در شرع وارد شده است (شهرستانی، ج ۱، ص ۱۰۳). از نظر آقای سبحانی صفات خبریه در برابر صفات ذاتیه به کار می‌رود و مراد صفاتی است که در قرآن کریم آمده است و قبول معنای ظاهری آن، سبب تجسیم و تشبیه است (سبحانی، ج ۱، ۸۷-۸۵).

۶. ملاصدرا در کتاب مفاتیح الغیب، علاوه بر ذکر تمام مطالب رساله متشابهات القرآن، توضیحات مفصل‌تری نیز برای تبیین نظریه خود آورده است.

۷. شهید مطهری در تبیین این مطلب می‌گوید: ... ما در معارف اسلامی داریم که «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ» یعنی ما موازین قسط را در قیامت می‌نهم. در اینجا «موازین» که جمع کلمه «میزان» است به کار رفته است و «میزان» در لغت به معنی آلت سنجش است که یک لغت عام است، ولی چون شما همیشه با میزان‌های محسوس و مادی سر و کار داشته‌اید که یک ترازو باید یک شاهین و یک محور و دو کفه داشته باشد می‌گویید پس در قیامت هم

می‌آیند یک چنین ترازویی نصب می‌کنند. ما می‌گوییم این حرف درست است که ما موازین قسط را می‌نهیم، اما «میزان» یعنی وسیله سنجش و سنجش هر چیزی متناسب با خود آن چیز است. ما علم منطقی را هم «علم میزان» می‌نامیم زیرا ما با میزانهای منطقی، افکار را می‌سنجیم. میزان الحراره را هم «میزان» می‌نامیم زیرا حرارت را با آن می‌سنجیم، ولی حال که چیزی میزان الحراره شد و آن را «میزان» نامیدیم آیا لازم است که یک ترازویی باشد که حرارت را در یک طرف آن و وزنه‌ای را در طرف دیگر آن بگذارند؟! مسلّم است که اینچنین نیست. پس بحث بر سر پیدا کردن مصداق است. درست است؛ در قیامت میزان هست؛ ما هم می‌گوییم میزان، حق است، این میزان برای سنجش اعمال هم هست، اما چون قرآن گفته است میزان هست پس ما باید بگوییم شکل میزان هم این طور است؟ اینچنین نیست (مطهری، ج ۱۰، ص ۳۴۹-۳۴۸). استاد جوادی آملی نیز در چندین مورد از این مطلب سخن گفته‌اند و از آن با عنوان وضع الفاظ برای ارواح معانی نام برده‌اند و به تبیین این نظریه پرداخته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۳۱۰؛ ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۱۷۱؛ زمستان ۱۳۸۸، ج ۱۶، ص ۴۶-۴۴؛ بهار ۱۳۸۸، ص ۴۰۱).

۸. ملاصدرا در چند سطر بعد بیان می‌کند که استواء خداوند تنها به معنای اقتدار نیست. او برای تبیین دقیق‌تر معنای استواء از نفس انسانی کمک می‌گیرد. از نظر او تصرف نفس در قلب، به واسطه قوه عملی است که مضمحل در نفس است و فعل و تصرف این قوه، در فعل و تصرف نفس است (همان فعل و تصرف نفس است) و به سبب اینکه این قوه متأثر از نفس است، تمام افعال اختیاری که نفس به سبب این قوه انجام می‌دهد، حقیقتاً به نفس نسبت داده می‌شود. استواء خداوند متعال بر عرش هم به واسطه قوای نفسانی عملی و قوای عقلی علمی است که فعل آن دو، فعل خداوند متعال است و واسطه شدن این قوا همانند واسطه شدن قوای نفس، مانع از اطلاق استواء بر خداوند متعال نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۲۷-۳۲۶).

منابع

ابن سینا، حسین، الشفاء-الالهیات، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
ابوالفتح الشهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۳.

جوادی آملی، عبدالله، تسنیم (ج ۱۰)، قم، اسراء، ۱۳۸۵.

- _____، تسنیم (ج ۱۳). قم، اسراء ف، ۱۳۸۹ ش.
- _____، تسنیم (ج ۱۶). قم، اسراء، زمستان ۱۳۸۸.
- _____، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، تهران، الزهراء، ۱۳۶۸.
- _____، قرآن در قرآن، قم، اسراء، بهار ۱۳۸۸.
- زنوزی، عبدالله، لمعات الهیه، تهران، انجمن حکمت، ۱۳۶۱.
- زنوزی، علی، بدائع الحکم، تهران، الزهراء، ۱۳۷۶.
- سبحانی، جعفر، الالهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل، قم، المركز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
- صدر المتألهین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- _____، الشواهد الربوبیة، مشهد، المركز الجامعی النشر، ۱۳۶۰.
- _____، المبداء و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴.
- _____، المظاهر الالهیه فی الاسرار العلوم الکمالیه، تهران، بنیاد حکمت صدراپی، ۱۳۷۸.
- _____، سه رساله فلسفی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- _____، شرح اصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.
- _____، مجموعه رسایل فلسفی، تهران، حکمت، ۱۴۲۰ ق.
- _____، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- طباطبایی، سید محمد حسین، نهاییه الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
- فیاضی، غلام رضا، نهاییه الحکمة (صححها و علق علیها غلامرضا فیاضی)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
- مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه علی نهاییه الحکمة، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار (جلد ۱۰)، تهران، صدرا، ۱۳۸۱.