

معناشناسی صفات حق تعالی

در اندیشه متکلمین و فیلسوفان مسلمان

□ دکتر منصور ایمانپور

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت معلم آذربایجان

نشان می‌دهد که خداوند در آیات گوناگون به یک دسته صفات ایجابی نظیر حیات، علم، قدرت، رحمن، رحیم، استواء بر عرش، سمیع و بصیر متصف گردیده است و از یک دسته صفات دیگر نظیر موت، جهل، عجز و ظلم منزّه گشته است. تدریجی دیگر در آیات ناظر به صفات حق تعالی نشان می‌دهد که آیاتی وجود دارند که به تنزیه حق تعالی از صفات ماسوایی او دلالت می‌کنند مثل «لیس کمثله شیء»^۱ و «لم یکن له کفواً أحد»^۲. در برابر این آیات، آیاتی دیگر وجود دارند که موهم تشبیه حق تعالی به مخلوق او و حتی تجسیم او هستند. آیاتی نظیر «یدالله فوق أیدیهم»^۳ و «الرحمن علی العرش استوی»^۴ و «وأصنع الفلك بأعیننا»^۵ و «جاء رتک»^۶.

بنابراین، اولین سؤالی که برای هر انسان آگاه و اهل تأمل مطرح می‌شود اینست که آیا خداوند از حیث ذات و صفات به موجودات دیگر شبیه است یا موجودی بکلی دیگر و متباین از آنهاست؟ آیا آیات دال بر تنزیه اصل است و آیات ناظر به تشبیه و تجسیم باید مسکوت یا تأویل گردد یا اینکه آیات ناظر بر تشبیه و تجسیم اصل است و آیات دال بر تنزیه باید بنفع آنها تأویل گردد؟ بدون شک مسلمانان کنجکاو صدر اسلام اعم از اهل

چکیده

مسئله صفات واجب تعالی یکی از مسائل مهم مبحث خداشناسی در تاریخ تفکر اسلامی محسوب می‌شود و متکلمین و فیلسوفان اسلامی از زوایای گوناگون، از قبیل تقسیم صفات حق تعالی به ذاتی و فعلی، و عینیت یا زیادت صفات با ذات، به این مسئله پرداخته‌اند. لکن یکی از پرسشهای اساسی در این زمینه آنستکه ما چگونه به صفات حق تعالی دست یافته‌ایم و چه معنایی از این صفات در هنگام اطلاق آنها به حق تعالی اراده می‌کنیم؟

کلید واژه

صفات؛ خدا؛ معناشناسی صفات؛ فلسفه اسلامی؛ کلام اسلامی.

تلقی اهل حدیث و علم کلام از صفات حق تعالی بدون تردید دینداران، خداوند را به صفاتی متصف می‌کنند و از طریق یک نظام مفهومی خاص، به تعریف و تفسیر او می‌پردازند؛ خواه این مفاهیم محصول کاوشهای عقلانی باشند و خواه برگرفته از متون دینی و خواه محصول مشترک آن دو منبع. تدبیر در آیات قرآنی نیز

۱. سوره شوری، آیه ۱۱.
۲. سوره الاخلاص، آیه ۴.
۳. سوره الفتح، آیه ۱۰.
۴. سوره ط، آیه ۵.
۵. سوره هود، آیه ۳۷.
۶. سوره الفجر، آیه ۲۲.

*** تفکر مبتنی بر تنزیه مطلق
معتزله بحدی افراطی بود که برخی
از آنها نظیر جاحظیه اعتقاد و
التزام به آن تفکر را شرط اسلام
واقعی می‌دانستند. معتزله بجهت
اعتقاد مذکور در باب صفات
حق تعالی در تاریخ علم کلام به
«معتزله» شهرت یافته‌اند.**

حمل بر ظاهر می‌کردند. لکن به آیات موهم تشبیه نیز ایمان آورده و متعرض تفسیر آن نمی‌شدند؛ زیرا بر این باور بودند که شاید این آیات جهت امتحان آنها به چنین صورت نازل شده است، لذا آنها به این قبیل آیات ایمان آورده و در باب تفسیر و تأویل آنها سکوت و توقف می‌کردند.^{۱۱} بنابراین اینها بر این عقیده بودند که «به آنچه در کتاب و سنت آمده است ایمان می‌آوریم و پس از آنکه بطور قطع دانستیم که خداوند عزیز و جلیل به هیچیک از مخلوقاتش شبیه نیست متعرض تأویل نمی‌شویم».^{۱۲}

گروه مذکور در تاریخ کلام به «مفوضه» شهرت یافته‌اند.^{۱۳}

دسته‌ای دیگر از اهل سلف بودند که به تنزیه حق تعالی و صفات او از هرگونه تشابه به مخلوقات او معتقد شده و آیات دال بر این نظر را پایه قرار داده و به تأویل جزئی آیات موهم تشبیه در حد احتمال و توان لفظ می‌پرداختند.^{۱۴}

نظریه دیگری که در باب ذات حق تعالی و صفات او مطرح بود و از نظر مبانی و چارچوب فکری با آراء قبلی متفاوت است، نظریه قایل به تنزیه مطلق حق تعالی از ماسوی الله بود.

این نظریه - که از معتقدات معتزله محسوب می‌شود - ذات و صفات حق تعالی را از هرگونه تشابه به مخلوق و صفات او منزّه و میرا می‌داند و با اعتقاد راسخ به آیات دال بر تنزیه مطلق، به تأویل آیات موهم تشبیه می‌پردازد. بر پایه این نظر، هیچ چیز شبیه خداوند متعال نیست و او نه جسم است و نه دارای صفات جسمانی. هیچ حسی او را ادراک نمی‌کند و با هیچ انسانی قابل قیاس نیست و با هیچ خلقی بهیچوجه شباهتی ندارد. هر چه در باب او به

حدیث و علم کلام نیز، بحکم عقل و بجهت مواجهه با آیات مذکور با پرسش یادشده مواجه بودند و هر فرقه‌ای متناسب با مبانی ذهنی و معرفتی و محدوده جهانبینی خود به آن پاسخ می‌دادند.

کسانی از فرقه‌های مختلف به تشبیه و حتی جسمانیت حق تعالی معتقد بودند که در تاریخ علم کلام به «مشبهه و مجسمه» موسوم گشته‌اند. آنها آیات موهم تشبیه را حمل بر ظاهر کرده و در تشبیه و تجسیم کامل فرورفتند. خود اینها نیز دو دسته‌اند: کسانی از آنها به تجسیم و تشبیه ذات حق تعالی به مخلوقات او گرفتار شده و ذات او را شبیه مخلوقات مادی و دارای اعضای جسمانی دانستند و افرادی دیگر از آنها به تشبیه و تجسیم صفات حق تعالی به صفات مخلوقات جسمانی معتقد شده و خداوند را دارای مکان و جهت دانستند.^۷ بطور کلی دسته‌ای از مرجئه، کرامیه و حشویه به نظریه یادشده معتقد بودند.^۸

بعقیده این خلدون هنگامی که اهل تجسیم به سخیف بودن سخنانشان پی بردند درصدد تعدیل نظریه خود برآمده و به فرمول «خدا جسم است نه مانند اجسام و صوتی دارد نه مانند اصوات و جهتی دارد نه مانند جهات و نزولی دارد نه مانند نزول اجسام» معتقد شدند.^۹ سخن برخی از مرجئه در تأیید مدّعی مذکور چنین است: «هو جسم لا کالاجسام».^{۱۰}

کسانی از اهل سلف نظیر مالک بن انس بودند که آیات دال بر تنزیه حق تعالی را اصل قرار داده و این آیات را

۷. ابن خلدون: مقدمه، ص ۴۶۴ و ۴۶۳؛ بغدادی: الفرق بین الفرق، ص ۲۰۶؛ ابوالحسن اشعری: مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۸۳ - ۲۸۱.
۸. ابوالحسن اشعری، همان، ص ۱۰۷ و ۱۰۶ و ۲۳۳؛ شهرستانی: الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۰۶ و ۱۰۵.
۹. ابن خلدون: همان، ص ۴۶۴ و ۴۶۳.
۱۰. ابوالحسن اشعری: همان، ص ۲۳۳.
۱۱. ابن خلدون: همان، ص ۴۶۳.
۱۲. شهرستانی: الملل والنحل، ص ۹۲.
۱۳. طباطبایی: المیزان، ج ۱۴، ص ۱۴۱.
۱۴. شهرستانی: همان، ص ۷۹.

ذهن آدمی برسد و هر تصویری که وهم آدمی در مورد او بسازد، شبیه او نخواهد بود. پس نه چشمها به ادراک او نایل می‌شوند و نه اوهام به او احاطه می‌یابند. او شیء است نه مانند اشیاء و عالم و قادر و حی است لکن نه مانند عالمان و قادران و اَحیاء.^{۱۵}

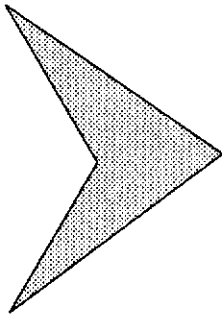
بنابراین «هدف معتزله فقط نفی مماثلت و مشابهت جزئی میان خداوند و انسان نیست بلکه می‌گویند ما چیزی در باب ذات الله نمی‌دانیم و هر چه انسان در این باره تصور یا توهم کند خداوند برخلاف آن است، لکن باوجوداین، ممکن است خداوند به صفات ایجابی نیز متّصف شود بگونه‌ایکه برخی از این صفات مختصّ به

«معتله» شهرت یافته‌اند.^{۱۸}

دسته‌ای دیگر از معتزله بودند که معنای اثبات صفات حق تعالی را نفی معنای مقابل آن صفات می‌دانستند. بنابراین معنای علم در نظر آنها نفی جهل و معنای حیات، نفی موت و معنای قدرت نفی عجز بود.^{۱۹}

دسته‌ای دیگر از متفکرین مسلمان ذات حق تعالی و صفات او را از هرگونه تجسیم و جسمانیّت منزّه دانسته و آیات دالّ بر تجسیم و تشبیه را به آیات محکّمات یعنی آیات دالّ بر تنزیه ارجاع داده و به مردودیت دو نظریه مقابل همدیگر - یعنی تنزیه مطلق و تشبیه مطلق - نظر داده‌اند. این نظریه متعادل و مبتنی بر تأمل به شیعه

*** هدف معتزله فقط نفی مماثلت و مشابهت جزئی میان خداوند و انسان نیست بلکه می‌گویند ما چیزی در باب ذات الله نمی‌دانیم و هر چه انسان در این باره تصور یا توهم کند خداوند برخلاف آن است، لکن با وجود این، ممکن است خداوند به صفات ایجابی نیز متّصف شود بگونه‌ایکه برخی از این صفات مختصّ به اوست مثل وحدانیت، قدم و صمدیت. این صفات از حیث لفظ، ایجابی هستند لکن از نظر معنا سلبی.**



اوست مثل وحدانیت، قدم و صمدیت. این صفات از حیث لفظ، ایجابی هستند لکن از نظر معنا سلبی.

وحدانیت یعنی نفی شریک از او. قدم یعنی نفی حدوث از او و صمدیت یعنی احتیاج موجودات به او و بینبازی او از آنها. لکن صفاتی که از حیث لفظ و معنا ایجابی هستند و معتزله آنها را از صفات ذات دانسته‌اند قدرت و حیات و علم می‌باشد. خداوند به این صفات متّصف می‌شود و به اَضداد آنها از قبیل عجز یا موت یا جهل متّصف نمی‌شود و منظور معتزله از اطلاق این صفات به خداوند، مماثلت یا مشابهت بین انسان و خدا نیست، زیرا این صفات برای خداوند ذاتاً اطلاق می‌شوند اما برای انسان بعنوان معنای خارج از ذات.^{۱۶}

تفکر مبتنی بر تنزیه مطلق معتزله بحدّی افراطی بود که برخی از آنها نظیر جاحظیه اعتقاد و التزام به آن تفکر را شرط اسلام واقعی می‌دانستند.^{۱۷} معتزله بجهت اعتقاد مذکور در باب صفات حق تعالی در تاریخ علم کلام به

اثنا عشری متعلق است. احادیث فراوانی از ائمه معصومین علیهم‌السلام منقول است که هم به مردودیت نظریه تنزیه مطلق حکم داده‌اند و هم به بیپایه بودن نظریه تجسیم و تشبیه تأکید نموده‌اند. چند باب از کتاب شریف «التوحید» شیخ صدوق مملوّ از احادیثی است که بصراحت و تأکید هرگونه توهم تجسیم حق تعالی و صفات او را ردّ می‌کنند (باب ۶، احادیث ۱ تا ۲۰). در همان کتاب از امام رضا (ع) در باب عدم جسمانیّت خداوند سؤال می‌شود و ایشان در پاسخ می‌فرمایند:

مردم در باب توحید سه مذهب دارند: مذهب اثبات از طریق تشبیه، مذهب نفی، مذهب اثبات بدون تشبیه. مذهب اثبات از طریق تشبیه و

۱۵. رک: مقالات الاسلامین، ج ۱، ص ۲۳۵.

۱۶. احمد محمود صبحی: فی علم الکلام، ج ۱، ص ۱۲۳.

۱۷. شهرستانی: همان، ج ۱، ص ۶۶.

۱۸. همو: ص ۷۵.

۱۹. طباطبائی: المیزان، ج ۱۴، ص ۱۴۳: نهاية الحکمة، ص ۲۸۵.

مذهب نفی جایز نیستند و طریقه مذهب سوم اثبات بدون تشبیه است.^{۲۰}

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان طریقه اهل بیت (علیهم السلام) را در باب تفسیر آیات ناظر به اسماء و صفات حق تعالی چنین بیان می‌کند:

طریقه اهل بیت به این صورت است که آیات متشابه را به آیات محکّمات ارجاع می‌دهند و آنچه را که آیات محکّمات از ساحت حق تعالی نفی کرده، نفی می‌کنند و آنچه توسط آیات اثبات شده، اثبات می‌کنند و آن اصل معانی صفات است که از شائبه نقص و امکان - که آیات محکّمات آن را نفی کرده - مجرد و منزّه است.^{۲۱} باز ایشان می‌نویسند:

طریقه‌ای که از اهل بیت (علیهم السلام) بیادگار مانده است اثبات همراه با نفی و بحث و موشکافی عمیق در حقایق دین است نه نفی عاری از اثبات. و دلیل این مطلب احادیث فراوانی است که از آنها محفوظ مانده است و هیچ فردی جز مکاربر، توان انکار آنها را ندارد.^{۲۲}

معناشناسی صفات حق تعالی در فاسفه مشاء

فیلسوفان مسلمان مشائیی مسلک، ابتدا وجود را در پرتو تحلیل و تقسیم به وجود واجب و ممکن تقسیم می‌کنند و نظام هستی را به دو ساحت واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود تقسیم می‌نمایند^{۲۳} و به توصیف ویژگیهای هر یک از آنها می‌پردازند. وجود واجب تعالی در نظر آنها سرسلسله موجودات و بسیط محض^{۲۴} و فعلیت ناب^{۲۵} می‌باشد، لذا هیچ تکثری در ذات او رخه نمی‌کند و صفات ذاتی او نیز عین ذات او و عین همدیگرند، هرچند مفاهیم آنها با یکدیگر تغایر دارند. بنابراین خداوند به صفاتی متّصف است و ما این صفات را به او اطلاق می‌کنیم؛ لکن این نظام مفهومی متشکل از صفات، ذات و حقیقت او را به چنگ علم و ذهن ما در نمی‌آورد، بلکه تا حدودی آن حقیقت متعالی را برای ما هویدا می‌کند. عبارت «فارابی» در این خصوص چنین است:

ما حقیقت اول تعالی را نمی‌شناسیم، بلکه همین اندازه می‌دانیم که او واجب‌الوجود است و این

وصف لازمی از لوازم اوست نه حقیقتش؛ و از طریق این لازم نیز به لوازم دیگر او نظیر وحدانیت و صفات دیگر علم پیدا می‌کنیم.^{۲۶}

شیخ الرئیس نیز حقیقت واجب تعالی را غیر قابل ادراک دانسته و مفاهیمی چون واجب‌الوجود را شرح الاسم آن حقیقت قلمداد کرده است بگونه‌ایکه:

عقول آدمی کنه و حقیقت حق تعالی را ادراک نمی‌کند و او دارای حقیقتی است که اسمی برای آن نزد ما نیست و وجوب وجود یا شرح الاسم آن حقیقت است یا لازمی از لوازمش.^{۲۷}

بنابراین، صفات ذاتی حق تعالی در نظر مشاء عین همدیگر و عین ذات واجب تعالی در مقام مصداق و غیر همدیگر در مقام مفهوم هستند.^{۲۸} لکن سؤال اساسی اینست که چه نسبت و تمایزی میان صفات اطلاق شده بر ساحت حق تعالی و صفات حوزه ممکنات وجود دارد؟ آیا صفات این دو حوزه هستی، متباین همدیگرند یا نسبت و سنخیتی با یکدیگر دارند؟ بیان دیگر، آیا صفاتی که به خداوند اطلاق می‌کنیم همان معنا و چارچوبی را دارند که ممکنات دارند یا مطلب بگونه دیگری است؟

پاسخ فیلسوفان مشائیی به پرسش مذکور مبتنی بر مقدماتی است که در فلسفه مشائیی پذیرفته شده است. بطور کلی فیلسوفان مشائیی رابطه دو حوزه هستی یعنی واجب تعالی و ممکنات را از طریق نظریه فیض و صدور^{۲۹} و علیّت توجیه و تفسیر می‌کردند. از سوی دیگر علیّت نیز دارای لوازمی همچون اصل سنخیت است. بنابراین واجب تعالی بعنوان علة العلل با موجودات ممکن بعنوان معلولات او سنخیت و مناسبت دارد، زیرا «او علت همه موجودات ممکن و معطی کمال هر موجودی

۲۰. شیخ صدوق: التوحید، ص ۱۰۱ و ۱۰۷، باب ۶، حدیث ۱۰ و باب ۷، حدیث ۸.
۲۱. طباطبائی: المیزان، ج ۱۴، ص ۱۴۰.
۲۲. همان، ص ۱۴۱. ۲۳. فارابی: التعليقات، ص ۴۱.
۲۴. ابن سینا: الهیات شفا، ص ۳۳.
۲۵. همو: التعليقات، ص ۱۵۰.
۲۶. همان، ص ۱۴۱. ۲۷. همان، ص ۱۸۵ و ۱۸۶.
۲۸. همان، ص ۱۶۰.
۲۹. فارابی از طریق نظریه فیض، رابطه ممکنات و واجب تعالی را توصیف می‌کرد (تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ج ۱، ص ۶۴۸).

مطالب دیگر نظیر علیّت و لوازم آن و فقیر بالذات دانستن وجودات معالیل، تشکیک در وجود به ذهن می‌آید. شیخ‌الرئیس در مواضع مختلف آثار خود، وجودات معالیل را عین فقر و حاجت به علت دانسته است. ۳۵ حال چگونه این مطلب با تباین بالذات وجودات سازگار است؟

افزون بر مطالب یادشده «اگر مابه‌الاشتراک ذاتی در وجودات ثابت نباشد و هر وجود با دیگر وجودات بتمام ذات مابین باشد، لازم می‌آید که علاقه ذاتیه در هیچیک از وجودات با وجود دیگر متصور نشود و در اینصورت، باب جاعلیّت و معجولیت، علیّت و معلولیت، سببیت و مسببیت و افتقار ذاتی و ربط جبلی و فطری در میانه وجودات مسدود خواهد شد.» ۳۶

بطور کلی قول به تباین بالذات وجودات دارای توالی فاسد و نامبارکی است که سیستم فلسفی مشائیون در باب نظام هستی با آن سازگار نیست. بنابراین نسبت دادن آن به فلاسفه مشاء چیزی جز یک برداشت شخصی و سطحی از برخی از مطالب آنان نخواهد بود. البته معنای این سخن آن نیست که آن فلاسفه به تشکیک وجود قائل بودند و آن را مبنای مسائل فلسفی خود قرار داده‌اند، بلکه مراد اینست که اگر این مسئله برای آنان مطرح می‌شد از نظام

*** قول به تباین بالذات وجودات دارای توالی فاسد و نامبارکی است که سیستم فلسفی مشائیون در باب نظام هستی با آن سازگار نیست. بنابراین نسبت دادن آن به فلاسفه مشاء چیزی جز یک برداشت شخصی و سطحی از برخی از مطالب آنان نخواهد بود.**

حال با توجه به مبانی مذکور، نظر مشائین در پاسخ به پرسش یادشده باینصورت است که صفات واجب تعالی عین ذات او در مقام مصداق هستند و همه صفات کمالی موجودات ممکن نیز از آن صفات نشئت گرفته‌اند، لکن هر یک از این صفات، مشترک معنوی است و بیک معنا بر مصادیق فراوان اطلاق می‌شود، لکن باوجود این، در مقام مصداق از همدیگر متمایزند؛ چگونه‌ایکه صفات ما ممکنات زائد بر ذات ما هستند درحالیکه صفات واجب تعالی عین ذات اوست. ۳۱ صفات ما بالقوه هستند درحالیکه صفات او بالفعل است. ۳۲ صفات ما آمیخته با نقص و امکان است درحالیکه صفات او اعلا و اشرف و شایسته مقام او می‌باشد. ابن‌سینا با تأکید بر این مطلب، معتزله را بجهت نفی صفات جسمانی و جمادی از ساحت حق تعالی و انتساب صفات انسانی به او، مورد حمله قرار می‌دهد و آنها را به عدم شناخت امور عقلی و فراتر از طبیعت متهم می‌کند و بر این نکته اصرار می‌ورزد که تفاوت صفات حق تعالی با صفات انسانی تنها در عینیت با ذات و زیادت بر ذات نیست، بلکه صفات واجب تعالی در اوج مجد و علو و عظمت هستند درحالیکه صفات بشری آمیخته با نقص و امکان می‌باشند. ۳۳ عین عبارت او در موضعی دیگر چنین است:

إن صفاته التي يوصف بها، هي له على وجه أعلى و أشرف من المفهوم من تلك الصفات. فالحياة له على وجه أعلى و أشرف من مفهوم معنى الحياة و كذلك العلم فإنه على وجه أعلى و أشرف من المفهوم من معنى العلم. ۳۴

سؤال مهم در باب مدّعی مذکور آنستکه مبنای چنین مدّعی اصالت و تشکیک وجود است اما آیا مشائین به چنین مبنایی معتقد بوده‌اند؟

پاسخ: درست است که مبنای نظریه مذکور اصالت و تشکیک وجود است، لکن این مبنا یعنی اصالت و تشکیک وجود برای آن فلاسفه بصورت یک مسئله فلسفی مطرح نبوده است، لذا از برخی مطالب آنها نظیر نحوه برخورد آنان با نظریه مثل افلاطون و اشکالات آنها بر آن، تباین وجودات استشمام می‌شود و از بسیاری

۳۰. ابن‌سینا: الهیات شفاء، ص ۲۱.

۳۱. همو: التعليقات، ص ۱۹، ۲۲.

۳۲. همان، ص ۵۱ و ۵۰. ۳۳. همان: ص ۵۳ و ۵۲.

۳۴. همان، ص ۱۵۸. ۳۵. التعليقات، ص ۱۷۹ - ۱۷۷.

۳۶. آقا علی حکیم: بدایع الحکم، ص ۵۶.

فلسفی آنان چنین استنباط می‌گردد که آنها به تشکیک وجود معتقد می‌شدند.

ممکن است گفته شود که عبارتهای منقول از شیخ‌الرئیس در باب مشکک بودن صفات به تشکیک مفهومی دلالت می‌کند نه به تشکیک خاصی. در پاسخ به این مطلب، این سخن حکیمانۀ «سبزواری» را نقل می‌کنیم:

كَلِّ الْمَفَاهِيمَ عَلَى السَّوَاءِ

في نفي تشكيك على الأنحاء.^{۳۷}

یعنی هیچ مفهومی بدون حکایت از مصداق و بدون نظر به خارج مشکک نیست، زیرا هر مفهوم و ماهیتی قالب و چارچوب ویژه‌ای است که اولیّت و آخریّت، اولویت و غیر اولویت، شدت و ضعف و زیادت و نقصان در باب آن مطرح نمی‌شود؛ بنابراین می‌توان گفت که تشکیک مفهومی حاکی از تشکیک واقعی و خارجی است.

خواجه طوسی - یکی از مدافعین و شارحین برجسته آراء فلسفی ابن‌سینا - در ردّ اشکالات فخر رازی بر قاعده مشهور «واجب الوجود لاماهیة له» می‌نویسد:

منشأ این مغالطه، جهل به معنای تشکیک است، زیرا آنچه که بصورت مشکک بر اشیاء مختلف صدق می‌کند بصورت اشتراک لفظی - مثل صدق عین بر مفهوماتش - صدق نمی‌کند بلکه به یک معنا بر همه آنها صادق است، لکن نه بصورت یکسان مثل صدق انسان بر اشخاصش بلکه بنحو مختلف. حال این اختلاف یا به تقدّم و تأخّر است مثل وقوع متصل بر مقدار و بر جسم دارای مقدار، یا به اولویت و عدم اولویت است مثل صدق واحد بر آنچه که هرگز منقسم نمی‌شود و بر چیزی که از جهت دیگر غیر از جهت واحدش تقسیم می‌شود، یا به شدت و ضعف است مثل حمل ابیض بر برف و عاج. و وجود جامع همه این اختلافات است زیرا بر علت و معلول به تقدّم و تأخّر صدق می‌کند و بر جوهر و عرض به اولویت و عدم اولویت و بر قارّ و غیر قارّ مثل سیاهی و حرکت به شدت و ضعف و بلکه بر واجب و

ممکن به انحاء اختلافات مذکور صدق می‌کند.^{۳۸} به‌همینار نیز در خصوص محوریت وجود در اختلافات تشکیکی می‌نویسد:

اگر وجود لحاظ نشود نه تقدیمی خواهد بود و نه تأخری. بنابراین، تقدّم و تأخّر و همینطور اقوا و اضعف مثل مقومین وجودات یعنی موجودات هستند.^{۳۹}

بنابراین بر پایه نظر مشائون، صفات واجب‌تعالی وجه اعلا و اشرف صفات کمالی است که در نظام هستی جاری است، یعنی صفات ممکنات با نقص و امکان آمیخته است اما صفات واجب‌تعالی عین ذات او و واجب بالذات است. لکن با نهایت تأسف باید گفت که مبنای این نظریه تشکیک وجود است و تشکیک وجود نیز بعنوان یک مسئله فلسفی در نظام فلسفی مشائون بصورت صریح تبیین و اثبات نشده است.

معناشناسی صفات حق‌تعالی در حکمة الإشراق

شیخ اشراق نیز نظام هستی را در یک تقسیم‌بندی اولیه به واجب و ممکن تقسیم کرده^{۴۰} و هر یک از آنها را واجد ویژگیهای مخصوص دانسته است. واجب‌الوجود در نظر او:

وجود صرفی است که موجودی اتم از او نیست^{۴۱} و او وجود صرف و نابی است که هیچ امری اعم از خاصّ و عام با او آمیخته نیست و ماسوای او لمعهای از او یا لمعهای ناشی از لمعه اوست و امتیاز او از ماسوایش به کمالش است و باین جهت که او کلّش وجود و کلّ الوجود است.^{۴۲}

از طرف دیگر همه صفات ذاتی حق‌تعالی عین ذات او هستند، بطوریکه «حیات و علم به ذاتش عین ذات اوست نه زائد بر ذاتش».^{۴۳} پس «واجب الوجود بهترین و تمامترین همه موجودات است، زیرا که همه کمالها و

۳۷. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۷۸.

۳۸. شرح الإشارات، ج ۳، ص ۳۴ و ۳۳.

۳۹. التحصیل، ص ۲۸۱.

۴۰. حکمة الإشراق (مجموعه مصنفات)، ج ۲، ص ۶۲؛ همان

(المقدمات)، ج ۱، ص ۱۳۴.

۴۱. مجموعه مصنفات (التلویحات)، ج ۱، ص ۳۵.

۴۲. همان، ص ۳۵.

۴۳. همان (حکمة الاشراق)، ج ۲، ص ۱۲۴.

صفات منتزع از وجودات اشیاء از آن جهت که موجودند به وجود حق تعالی نیز صدق می‌کند لکن چون وجود او اتمّ مراتب هستی است لذا صفات او نیز اتمّ مراتب صفات خواهد بود.

شیخ اشراق در تشریح این مطلب می‌نویسد:

هر چیز که بحکم عقل، کمال یک ذات از حیث ذات است و بدون لحاظ خصوصیت جسمانیت، ترکیب، عارض و تکثری، موجود است و ممکن بامکان عام باشد و بامکان عام نیز بر واجب الوجود صادق است، در اینصورت آن صفت بر واجب تعالی ضروری است، زیرا آن صفت، کمال وجود - از آن جهت که وجود است - می‌باشد و تکثراً هم نیست پس ممتنع نمی‌باشد و وجود ناب واجب تعالی شایسته هرگونه کمال غیر تکثراًست.^{۵۱}

بنابراین، صفات کمالی، مشترک معنوی هستند و در متن واقع نیز ذومراتب می‌باشند و مرتبه‌اعلا‌ی هر صفت نیز زیبنده‌ی ساحت حق تعالی است. پس «او راست جلای اعلیٰ و شرف اعظم و نور اشدّ».^{۵۲}

• لازمه نظریه شیخ اشراق نه تنزیه مطلق حق تعالی از ماسوائش است و نه تشبیه کامل او، بلکه قول به این نتیجه مبارک است که میان صفات حق تعالی و صفات معلولات او مناسبت ویژه در عین میانیت خاص حاکم است و این یعنی اعتدال میان تنزیه مطلق و تشبیه مطلق.

از بُعد دیگر ماسوای حق تعالی لمعات او هستند^{۴۵} و آنچه معلول و لمعه دارد مستفاد از علت و همچون ظلّ اوست.^{۴۶} در واقع نظام هستی در اندیشه شیخ اشراق یک نظام مبتنی بر درجات و مراتب است و شیخ اشراق یکی از مؤسسين اصلی نظریه تشکیک خاص است، هرچند سخنان او در مواردی اندک رنگ اصالت ماهیتی^{۴۷} و در موارد زیاد صبغه اصالت وجودی^{۴۸} دارد و سرّ این اختلاف تعابیر نیز مشخص نبودن موضع شیخ اشراق در باب اصالت ماهیت (یا وجود) بعلت عدم طرح جدی این مسئله می‌باشد.

بنابراین قدر مسلم اینستکه نظام هستی در نظر شیخ اشراق حقیقتی دارای مراتب است و تمایز این مراتب نیز به کمال و نقص است و درجات این کمال و نقص نیز عین وجودات خارجی می‌باشد. برخی از عبارتهای او در تأیید این مدعا چنین است: «وجه ممیّز میان دو چیز - همانطوریکه قبلاً ذکر کردیم - در کمال و نقص است و کمالیت در متن اعیان زائد بر یک شیء نیست و معنی وجوب وجود، کمالیت وجود است و بس؛ و آنچه که گفته می‌شود وجودات در شدت و ضعف با همدیگر اختلاف ندارند و لکن در سه چیز یعنی وجوب و امکان، و تقدّم و تأخّر، و علیّت و معلولیت اختلاف دارند در این سخن ما خدشه‌ای وارد نمی‌کنیم که اختلاف اشیاء در کمال و نقص است و اشیاء از این طریق از همدیگر متمایزند. بلکه اگر در معنای وجوب در واجب الوجود کاوش کنی چیزی جز مدعای ما در آن نمی‌یابی».^{۴۹} اعتقاد شیخ به تشکیک موجودات در کمال و نقص بحدی راسخ است که ادعا می‌کند:

اگر اعتبارات و امتیاز موجودات به کمال و نقص نباشد آنگاه اثبات واجب الوجود ناممکن می‌شود، زیرا مشارکت موجودات دیگر با او در مفهوم وجود یا هویت یا شئییت یا ثبوت یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر است.^{۵۰}

پرواضح است که بر پایه مبانی مذکور، همه صفات کمالی دارای درجات و مراتب هستند و مرتبه‌اعلا و اشرف این صفات درباره حق تعالی صادق است. بنابراین،

۴۴. همان، ج ۳، ص ۱۴۲.

۴۵. همان (التلویحات)، ج ۱، ص ۳۵.

۴۶. المشارع و المطارحات (مجموعه مصنفات)، ج ۱، ص ۳۰۱.

۴۷. رک: مجموعه مصنفات، ج ۱، صص ۱۵۵ و ۳۰۱؛ همان، ج ۲، ص ۸۷.

۴۸. همان، ج ۱، صص ۳۵ و ۳۹۶-۳۹۷؛ ج ۲، صص ۹۳-۹۴.

۴۹. همان (المشارع و المطارحات)، ج ۱، صص ۳۹۶ و ۳۹۷.

۵۰. همان (المقاومات)، ج ۱، صص ۴-۱۷۳.

۵۱. مجموعه مصنفات (التلویحات)، ج ۱، ص ۴۱.

۵۲. همان (هیاكل النور)، ج ۳، ص ۳۹.

افزون بر آن، واجب تعالی وجود صرف و غنی مطلق است و علت همه موجودات دیگر و کمالات آنهاست و «کمال او بیرون از ذات او نیست و او بخشنده جمله کمالات است».^{۵۳}

از طرف دیگر معطی کمال، نیز فاقد آن نمی‌باشد، بنابراین همه کمالات جاری در نظام هستی، رشحات کمالات ذاتی اوست؛ پس ذات او واجد همه کمالات بنحو اعلا و اوسط است و هر کمالی نشانی از کمال بالذات می‌دهد و نظاره هر کمالی، نظاره جلوه‌ای از کمال ذاتی اوست. ترجمه عبارت شیخ اشراق در این زمینه چنین است:

او معطی هر کمال است و محال است فاقد کمال، معطی آن باشد و مستفید اشرف از مفید باشد چرا که چنین چیزی محال است و وقتی علم و حیات و صفات دیگر چنین هستند پس وجود آنها برای حق تعالی ضروری است و هر کمالی که بصورت امکان عام بر واجب تعالی صدق کند برای او واجب و ضروری است.^{۵۴}

روشن است که لازمه نظریه مذکور نه تنزیه مطلق حق تعالی از ماسواپیش است و نه تشبیه کامل او، بلکه قول به این نتیجه مبارک است که میان صفات حق تعالی و صفات معلولات او مناسبت ویژه در عین مابینت خاص حاکم است و این یعنی اعتدال میان تنزیه مطلق و تشبیه مطلق.

معناشناسی صفات حق تعالی در حکمت متعالیه بطور کلی مبحث صفات حق تعالی در حکمت متعالیه مبتنی بر مبانی این فلسفه است و اساساً یکی از ویژگیهای مهم حکمت متعالیه اینست که یک نظام فلسفی دارای مبانی صریح و اثبات شده است. در این نظام فلسفی هم مسئله اصالت وجود یا ماهیت بنحو صریح و دورانی مطرح شده و نظریه اصالت وجود بعنوان یک مبنای مستحکم انتخاب و اثبات گردیده است و هم تشکیک وجود (نه ماهیت) بنحو آشکار مطرح و اثبات شده است و این دو اصل دو مبنای متین و ثمربخش این حکمت هستند و در مبحث صفات شناسی نیز نقش مهمی برعهده دارند.

برپایه اصالت وجود، متن اعیان همان وجودات هستند و آثار هر چیزی منبعث از وجود اوست و ماهیات نیز اعتبارات حدود وجوداتند. از طرف دیگر حقیقت وجود یک حقیقت گسترده و دارای مراتب است بگونه‌ای که مابه‌الامتیاز میان وجودات به مابه‌الاشتراک برمی‌گردد. حال این نظام مشکک وجود در ناحیه صعودی به مرتبه‌ای منتهی می‌شود که هیچ مرتبه‌ای بالاتر از آن نیست و خود واجد همه حقایق و کمالات هستی است و حدش اینست که «لا حد له».^{۵۵} و در ناحیه نزولی نیز به وجودی ختم می‌شود که پایتتر و پستتر از آن وجودی نیست و فعلیتش آنست که «لا فعلیه له».^{۵۶}

حال مولود مبانی مذکور این نتیجه مبارک است که صفات و کمالات وجودی هر موجود عین وجود اوست، زیرا این صفات یا خارج از وجود او یا جزء او یا عین او هستند. شق نخست باطل است زیرا هر چه خارج از هستی چیزی باشد هالک و باطل است.^{۵۷} شق دوم نیز نادرست است چرا که وجود هر چیزی بسیط است و جزء ندارد.^{۵۸} بنابراین «وجود در هر چیزی عین علم و قدرت و کمالات وجودی دیگر است کمالاتی که لازمه موجود بما هو موجود هستند، لکن در هر موجودی بحسب ظرفیت وجودی او تحقق دارند».^{۵۹} از طرف دیگر وجود یک حقیقت مشکک و دارای درجات است. پس این صفات و کمالات وجودی نیز مشکک و دارای مراتب هستند.

برخی از عبارتهای حکمای حکمت متعالیه در تأیید مطلب مذکور چنین است:

همانطوریکه وجود یک حقیقت ساری در همه موجودات بصورت متفاوت و مشکک است، صفات حقیقیه - که همان علم و قدرت و اراده و حیات است - نیز همچون وجود در همه موجودات جاری است بگونه‌ای که راسخین در

۵۳. همان (پرتو نامه)، ج ۳، ص ۳۹.

۵۴. همان (التلویحات)، ج ۱، ص ۴۱.

۵۵. طباطبائی: نهاية الحکمة، ص ۱۹.

۵۶. ملاصدرا: الاسفار، ج ۲، ص ۲۳۰.

۵۷. طباطبائی: همان، ص ۱۳.

۵۸. ملاصدرا: همان، ج ۱، ص ۵۰ و ۵۱.

۵۹. همو: مجموعه رسائل (رسالة شواهد الربوبية)، ص ۲۹۸.

علم درمی‌یابند. پس همه موجودات حتی جمادات نیز حی و عالم و ناطق از طریق تسبیح، و شاهد وجود پروردگار و عارف به خالق و مبدعشان هستند.^{۶۰}

بنابراین «صفات کمالی از قبیل علم و قدرت و اراده، عین وجودند، زیرا حقیقت و سنخ وجود ذاتاً سرچشمه کمالات وجودی است. پس هرگاه وجود موجودی قوی باشد، همه صفات کمالی آن نیز قوی خواهند بود و هرگاه ضعیف باشد کمالاتش نیز ضعیف خواهند بود.»^{۶۱} «تفاوت در میانه حقایق وجودیه شدت و ضعف و غنی و فقر است، پس هر حکمی که از برای حقیقتی از حقایق وجودیه - از آنجهت که حقایق وجودیه‌اند - ثابت باشد در همه حقایق وجودیه نیز متحقق می‌گردد و لیکن شدت و ضعف و بتمام و نقص و بغنا و فقر. مثلاً علم در اقوای وجودات، اقوای علوم است و در اضعف وجودات، اضعف علوم است و همچنین حیات، تام است در وجودات تامه، و ناقص است در وجودات ناقصه و علی هذا القیاس.»^{۶۲}

*** برپایه اصالت وجود، متن اعیان همان وجودات هستند و آثار هر چیزی منبسط از وجود اوست و ماهیات نیز اعتبارات حدود وجوداتند. از طرف دیگر حقیقت وجود یک حقیقت گسترده و دارای مراتب است یگونه‌ایکه مایه‌الامتیاز میان وجودات به مایه‌الاشتراک برمی‌گردد.**

پرواضح است که مطلب مذکور یعنی سریان تشکیکی کمالات وجودی، هم در بُعد قوس نزولی مطرح و صادق است و هم در بُعد قوس صعودی. بیان دیگر، از یکطرف همه صفات و کمالات وجودی وجودات دانی بنحو اعلا و اوسط در وجودات عالی منطوی است و «المراتب الطولية كل ما في ادانيتها في عوالها و كل ما في العوالي في الاعالي و هكذا إلى أعلى الاعالي».^{۶۳} از طرف

دیگر موجودات دانی نیز بحسب ظرفیت وجودی خود از کمالات موجودات عالی بهره‌مندند و درواقع کمالات موجودات دانی تنزلات و رقایق کمالات موجودات عالی است و «هر قوت و کمال و هیئت و جمالی که در این عالم پست موجود می‌شود در حقیقت سایه‌ها و نمودهای کمالات عالم والاست»^{۶۴} و این مدعا، هم ثمره درخت مبارک تشکیک وجود است و هم محصول قاعده کهنسال «معطي الشيء لا يكون فاقداً له».

حال با نظر به مبانی مذکور، دیدگاه حکمت متعالیه در باب نحوه اطلاق صفات کمالی به حق تعالی باینصورت است که ابتدا صفاتی را در پرتو تحلیل موجود بماهو موجود انتزاع می‌کنیم یا صفاتی را از موجودات پیرامون خود اخذ می‌کنیم. سپس این صفات وجودی و کمالات آمیخته به نقص و امکان و محدودیت را از این نقائص، عریان و تجرید کرده و مرتبه اعلا و اشرف آنها را به وجود حق تعالی نسبت می‌دهیم. مثلاً ابتدا صفاتی نظیر علم، قدرت، حیات، سمع و بصر را از وجود خود و موجودات دیگر بدست می‌آوریم و همین مفاهیم را به وجود حق تعالی نیز اطلاق می‌کنیم.^{۶۵} لکن چون این مفاهیم و اوصاف در احاطه ما و محدود به حدود ما و مقدر به اندازه فهم ماست، لذا با این محدودیتها، زینده وجود لایتناهی حق تعالی نیست و به او اطلاق نمی‌شود مگر پس از تنزیه از این سیه‌رویی و نقائصها.^{۶۶} بنابراین آن معنایی از این صفات به حق تعالی اطلاق می‌گردد که از هرگونه نقص و امکان و محدودیت عاری باشد.^{۶۷}

برخی از عبارتهای ملاصدرا و حکمای پیرو وی در تبیین نظریه مذکور چنین است:

بخش اعظم بلکه همه الفاظی که در وصف حق تعالی اطلاق می‌شوند منظور از آنها در باب حق تعالی آن معانی است که از معانی که آن

۶۰. الاسفار، ج ۶، ص ۱۱۷. ۶۱. همان، ج ۲، ص ۲۳۵.

۶۲. ملا عبدالله زنوزی: لمعات الهیه، ص ۲۲۸. نظیر همین عبارتها در کتاب «بدایع الحکم» آقا علی حکیم نیز آمده است (ص ۷۲).

۶۳. سبزواری: تعلیقات الاسفار، ج ۷، ص ۲۲۵.

۶۴. ملاصدرا: الاسفار، ج ۲، ص ۷۷.

۶۵. علامه طباطبایی: تعلیقه بر اسفار، ج ۶، ص ۱۲۴؛ همان، ج ۲، ص ۷۰-۷۱.

۶۶. المیزان، ج ۱، ص ۱۸. ۶۷. همان، ج ۱۴، ص ۱۴۰.

الفاظ برای آنها وضع شده است، اشرف و اعلاست؛ همانطوریکه مراد از سمع و بصر - که بر پایه توفیق شرعی، اطلاق آنها به خداوند متعال رایج است - معنای وضعی آندو نیست، زیرا خداوند منزّه از جسمانیّت و ابزار جسمانی داشتن است و بهمین صورت، معانی مورد نظر از علم و قدرت و وجود و اراده درباره خداوند والاتر و شریفتر از آن چیزی است که عامه می فهمند. ما چاره‌ای جز توصیف حق تعالی و اطلاق این الفاظ مشترک المعنی به او نداریم، لکن از این نکته آگاهیم که صفات او عین ذات اوست و فواتر و والاتر از آن معانی است که ما از آن الفاظ تصوّر می‌کنیم.

این مطلب در باب صفات حقیقی خداوند صادق است. لکن در مورد سلبها و اعتبارات، استعمال الفاظ وضع شده برای آنها و مستعمل در باب خداوند به همان معانی وضعی و عرفی اشکال ندارد.^{۶۸}

بنابراین «همه صفاتی که بامکان عام به وجود حمل می‌شوند و عروض آنها به وجود مستلزم تخصّص استعداد نیست مثل علم نه سفیدی، درایتصورت اثبات آن به واجب تعالی ضروری است».^{۶۹} «علم مثلاً چون از برای وجود انسانی - از آن جهت که وجود بود - ثابت باشد در مرتبه وجود واجب الوجود جلّ و علا نیز ثابت بود».^{۷۰} بپتردید مدّعی مذکور لازمه لاینفک نظریه تشکیک وجود است، زیرا بر پایه این نظریه علت، حقیقت معلول و معلول، رقیقه اوست و هر کمالی که در این رقیقه است رشحه‌ای از حقیقت علت است. از طرف دیگر وجود واجب تعالی مرتبه اعلاهی هستی و حقیقت مطلق است و ماسوای او رقایق اویند، لذا حقیقت همه صفات کمالی در ذات حق تعالی موجود است و همه کمالات دیگر رشحات کمال ذاتی اوست.^{۷۱}

افزون بر استدلال مذکور، التزام به اصل علیّت و برخی لوازم آن - بویژه «قاعده سنخیت میان علت و معلول»، «اقوا بودن وجود علت از معلول» و «معطی یک چیز فاقد آن نمی‌باشد» - نیز مدّعی مذکور را اثبات

می‌کند، زیرا طبق اصل سنخیت میان علت و معلول مناسبت ویژه‌ای حاکم است بگونه‌ایکه معلول تراوش یافته علت ویژه است. از طرف دیگر وجود حق تعالی علة العلل در نظام هستی است و ماسوای او نیز معلولات او هستند. بنابراین بین او و معلولاتش مناسبت و سنخیت ویژه‌ای حاکم است و وجود او بعنوان علة العلل و معطی همه معلولات و اقوا از همه آنها، واجد همه حقایق و کمالات هستی بنحو اعلا و ابسط است. پس هر کمالی که در گلستان موجودات رنگارنگ تماشا می‌کنیم نشان و آیتی از کمال مطلق اوست و مرتبه اعلا و سرچشمه نخستین آن منظوری در ذات اوست.

پرواضح است که نظریه مذکور مولد این نتیجه است که نه تنزیه مطلق حق تعالی از معلولات او جایز است (چراکه مستلزم تعطیل عقل از شناخت باری تعالی و تعطیل عالم از مبدأ نخستین است)^{۷۲} و نه تشبیه کامل او به معلولاتش صادق است (چراکه چنین رأیی با مبانی مسلم عقلی در این باب مخالف است). بنابراین، نظریه معقول و قابل دفاع، همان نظریه قایل به اعتدالی میان آن دو است. عبارت صریح و حکیمانه «ملا عبدالله زنوزی» - یکی از حکمای برجسته حکمت متعالیه در قرن سیزده - در این زمینه چنین است:

در میانه مفیض بالذات با کمال میابنت بحیثیتی که مفیض بالذات غنی محض بلکه غنای محض و مفاض بالذات فقیر محض بلکه فقر محض می‌باشد... کمال مناسبت نیز باید محقق باشد، زیرا که بنابر اصالت وجود و اصالت جعل در وجود، چنانکه مذهب منصور و موافق براهین عقلیه است، وجود موصوف بعلیّت و مفیضیت، با وجود موصوف بمعلولیت و مفاضیت در نفس حقیقت وجودیه، (علاوه بر مفهوم انتزاعی مصدری) اشتراک و اتحاد دارند، زیرا که حیثیات

۶۸. ملاصدرا: الاسفار، ج ۱، ص ۷۷.

۶۹. سبزواری: شرح المنظومه، ج ۲، صص ۵ و ۷.

۷۰. آقا علی حکیم: بدایع الحکم، ص ۷۲.

۷۱. ملاصدرا: الاسفار، ج ۱، ص ۱۱۵.

۷۲. ملاصدرا: الاسفار، ج ۶، ص ۱۴؛ آقا علی حکیم: بدایع الحکم،

ص ۵۰؛ سبزواری: شرح المنظومه، ج ۲، ص ۸۶.

ذوات همه حقایق وجودیه... عین حیثیت خارجی و عینیت و نفس حیثیت شخصیت و محض جهت فعلیت و انیت و صرف حیثیت منشأیت آثار خارجی و مبدأیت احکام عینیه است و حقیقت موجودیت و طاردیت عدم در حد انفس همه آن حقایق، معتبر است... با اینکه بعضی از آن حقایق تام بلکه فوق التمام است و بعضی ناقص و قاصر است و بعضی غنی محض است و بعضی فقیر محض است و بعضی قائم بذات است و بعضی قائم بغیر و بعضی جاعل بالذات است و بعضی مجعول بالذات و بعضی واجب بالذات است و بعضی ممکن بالذات. مصداق و محکی عنه اول در همه مذکورات، وجود مقدس واجب الوجود - جل اسم - است و مصداق و معنون عنه دوم، وجودات و هویات ناقصه و انیات قاصره امکانیه است تدبر کن که بسیار دقیق است و فهمش کما ینبغی و علی ما ینبغی، قره العین معرفت و نور چشم بصیرت است. وجه دیگر در بیان این مطلب اینست که وجود علت اقوی و اشد و اتم و اکمل است از وجود معلول، و این معنی نزد کسیکه فطرت او سالم از آفات و جبلت او بری از لجاج است از اوایل بدیهیات است... بعد از تحقیق این معنی می‌گوییم که اشدیت و اضعفیت و اتمیت و انقصیت متصور نمی‌باشد مگر در میانه دو چیزیکه در اصل حقیقت، اشتراک و اتحاد داشته باشند و تفاوت و مبیانت در میانه آنها باین نحو است که آن حقیقت در یکی تامتر و کاملتر و قویتر و شدیدتر باشد و در دیگری ناقصتر و ضعیفتر و قاصرتر و ناتمامتر باشد... پس محقق شد که تفاوت و مبیانت در میانه وجود علت و وجود معلول بتمام و نقص و شدت و ضعف است و این قسم از بینونت و تفاوت اشد انحاء بینونت و اتم اقسام مبیانت است بحیثیتی که وجود علت غنی بالذات و تام بالذات و کامل بالذات و مقدم بالذات و قائم بالذات است و وجود معلول فقیر بالذات و ناقص

بالذات و قاصر بالذات و مؤخر بالذات و متعلق بالذات است، با اینکه کمال مناسبت نیز محقق و ثابت است، چنانکه محقق و مبرهن گردید و بسوی این قسم از مبیانت اشاره است کلام معجز نظام خاتم اوصیاء (علیه آلاف التحية والثناء): «توحیده تمیزه من خلقه وحکم التمیز بینونة صفة لابینونة عزلة»^{۷۳}

پس «ذوالعینین باش سلب کن از جهتی و اثبات کن از جهت دیگر، برزخی باش... و مفاد «خیر الأمور أوسطها» را کحل جواهر دیده بصیرت گردان و بدان که اشتراک لفظی مستلزم استقلال و تواطؤ موجب استبداد است و بعبارت دیگر هر دو مستلزم تشبیه و تعطیل و موجب تحدید و تقییدند»^{۷۴}

بنابراین «مبدأ اعلیٰ را نسبت به مجعولات و مخلوقات او بحسب ذات کمال مناسبت بود در عین تمام مبیانت، و هذا هو الحق الحقیق بالإذعان و التصدیق»^{۷۵}

سخنان طویل و مهم مذکور مثبت این مدعای اصلی ماست که وجود و صفات وجودی میان وجود واجب تعالی و معلولات او مشترک معنوی و مشکک هستند بگونه‌ای که مرتبه اعلا و اشرف آنها بر واجب تعالی صادق است و مراتب پایین نیز بهره‌هایی از آنها دارند. پس این سخن را باید بازگو کرد:

الفاظ مطلقاً از این نشئه مادی برخاسته‌اند و رنگ و بوی و وصف و خوی این نشئه را دارند. انسان عالم عاقل اسمایی را که بر باریتعالی اطلاق می‌کند آنها را از رنگ و بوی و وصف و خوی مادی بتجرید تطهیر می‌کند... اطلاق سمیع و بصیر و قادر و متکلم و نظایر این اسماء در انسان، با آلات و ادوات مادی است و باین معنی در مبدأ عالم تعالی شأنه روا نیست... و هر اسم و صفتی

۷۳. لمعات الیهیة، ص ۸۵ - ۸۷. شایان ذکر است که آقا علی حکیم با توجه به عینیت صفات واجب تعالی و موجودات ممکن با وجودات آنها بینونت بالصفة را به بینونت بالعزله ارجاع داده و می‌نویسند: «بینونة بالعزلة که در میان جاعل بالذات و مجعول بالذات نفی فرموده‌اند آن بینونة بالعزله باشد که عین بینونة بالصفة نباشد» (بدایع الحکم، ص ۳۵۷).

۷۴. ملاعبدالله زنوزی: لمعات الیهیة، ص ۲۲۱.

۷۵. آقا علی حکیم: بدایع الحکم، ص ۴۸.

که بر واجب سبحانه اطلاق می شود فوق و ورای آنچه هست که بر انسان حمل می گردد و اگر چه در طول یکدیگرند ولی این رقیقت است و آن حقیقت و تفاوت از ممکن تا واجب است.^{۷۶}

ارزیابی و نتیجه گیری

بطور کلی تدبّر در شیوه برخورد مسلمانان صدر اسلام با موضوع یادشده بیانگر این حقیقت است که یکی از عواملی که آنها را به این مسئله مهم سوق داده است وجود آیات محکم و متشابه بویژه آیات ناظر به تنزیه حق تعالی و آیات موهم تشبیه و تجسیم او در قرآن کریم بوده است. کسانی بودند که بدون توجه به مبانی مسلم عقلی و بدون آگاهی از ساختار زبانی اینگونه آیات به ظواهر آیات ناظر به تشبیه و تجسیم می چسبیدند غافل از اینکه چنین عقیده ای با مبانی اولیه عقل آدمی منافات دارد و انکار و طرد عقل و یافته های آن در حکم ویران کردن یکی از پایه های اصل خود دین می باشد! کسانی بودند که به نظریه تنزیه مطلق تعالی گرویده و از لوازم چنین نظریه ای غافل مانده اند، لوازمی همچون مسدود شدن راه اثبات وجود حق تعالی^{۷۷} و «ابطال واجب الوجود از افاضه و ایجاد»^{۷۸} اگر هیچ مفهومی از خداوند - که ما با آن مانوس و آشناییم - نمی شناسیم و هیچ مناسبت و سنخیتی بین او و این موجودات وجود ندارد پس چگونه به شناخت و اثبات او می پردازیم^{۷۹} و چگونه به پرستش چنین مجهول ناآشنایی مبادرت می کنیم!؟

افزونی نیز بودند که به نظریه تنزیه گرائیده لکن در باب آیات ناظر به تشبیه و تجسیم سکوت کردند و علم به آن را به خدا واگذار نمودند. لکن از اینها نیز باید پرسید که با صرف نظر از آیات مذکور، نظر شما در باب صفات حق تعالی چیست؟ آیا به نظریه تنزیه مطلق قایل هستید یا تشبیه مطلق یا اعتدال میان آندو؟ نظریه تنزیه و تشبیه مطلق مردود است لذا اعتقاد به آندو نیز بی پایه است. لکن اگر به نظریه اعتدال معتقدید پس مبانی این نظریه را تشریح کنید تا سخن شما قابل ارزیابی و داوری باشد. افزون بر آن این گروه ادله تفسیری و نقلی قانع کننده ای برای توجیه مدعای خود در باب واگذاری علم به آیات ناظر به تجسیم، به خداوند ارائه نکرده اند.

گروهی هم بودند که صفات ایجابی خداوند را به نفی صفات متضاد با آنها تفسیر می کردند. بعنوان مثال علم در نظر آنها بمعنی سلب جهل بود. در پاسخ به این رأی نیز باید گفت که قبول چنین مطلبی مستلزم «تعطیل ذات متعالی حق تعالی از صفات کمال است درحالی که براهین عقل و ظواهر کتاب و سنت و نصوص آنها، این نظر را دفع می کند»^{۸۰} افزون بر آن، لازمه این سخن این است که معرفت ما نسبت به حق تعالی و صفات او در حد همین سلبها باشد درحالی که مسلمات عقلی و متون دینی ما نافی چنین ادعایی است.

در باب نظر فیلسوفان مشائی مسلک در زمینه صفات حق تعالی نیز باید گفت که نظر آنها در این خصوص معقول و پذیرفتنی است لکن مبنای این نظر - یعنی اصالت و تشکیک وجود - در نظام فلسفی آنها بنحو صریح و مستدل تبیین نشده است و همین انتقاد به نظر اشرافیون نیز تا حدودی وارد است، زیرا هر چند این فیلسوفان بطور صریح به نظریه تشکیک پرداخته اند لکن اولاً این نظریه در آثار آنها بطریق برهانی اثبات نشده است، ثانیاً بدلیل مطرح نبودن نظریه اصالت وجود برای آنها بصورت یک مسئله مهم فلسفی، نظریه تشکیک وجود نیز بنحو واضح حل نگشته است. لذا عبارتهایی در آثار آنها وجود دارد که هم رنگ اصالت ماهیتی دارد و هم ممهور به مهر تشکیک ماهیت است. از طرف دیگر عبارات فراوانی وجود دارد که هم دال بر اصالت وجود است و هم ناظر به تشکیک در وجود.

بنابراین، بنظر می رسد که نظریه درست در اینباره همان نظر حکمت متعالیه است که هم خود نظریه، عقل پسند و خردمندانه است و هم مبانی آن بصورت برهانی اثبات شده اند.

* * *

۷۶. حسن زاده آملی: تعلیقه بر شرح فصوص الحکم (ترجمه خوارزمی)، ص ۲۸ تعلیقه.

۷۷. سهروردی: مجموعه مصنفات (المفاومات)، ج ۱، ص ۱۷۳ و ۱۷۴.

۷۸. آقا علی حکیم: بدایع الحکم، ص ۵۰.

۷۹. سبزواری: شرح المنظومه، ج ۲، ص ۸۶.

۸۰. علامه طباطبائی: المیزان، ج ۱۴، ص ۱۴۳.