

فلسفه دین، دوره ۱۲، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۴

صفحات ۴۶۱-۴۸۲

تأثیر «مراتب تشکیکی تجلی و ظهور وجود» در معناشناسی صفات الهی

محمدحسین وفایان*^۱، امیر عباس علیزمانی^۲

۱. دانشجوی فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

۲. دانشیار گروه فلسفه دین دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۴/۳/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۱۲)

چکیده

چیستی صفات الهی و همچنین معناشناسی آن در بستر اندیشه‌های مختلف به شکل‌های متفاوتی نمایان می‌شود. صدرالمتألهین اندیشه خود را بر «تشکیک وجود» بنا نهاده است که حقیقت آن به تشکیک در مراتب و تجلیات ظهور وجود برخواهد گشت. در این پژوهش در صددیم تا با روشی تحلیلی - توصیفی در اندیشه‌های صدرالمتألهین، تحلیل نوینی از معناشناسی صفات الهی (که بر پایه درک حقیقت صفت و نحوه تکثر آن استوار است) ارائه دهیم. صدرالمتألهین با پیروی از تقسیم‌بندی و نامگذاری مراتب ظهور نزد عارفان، احکام وجود را در سه مرتبه ذات، احدیت و واحدیت تبیین می‌کند. مرتبه ذات، مقام خلوص از تمام تعینات صفاتی و عدم امکان سخن گفتن از خدا، احدیت مرجع صفات تنزیهی و مقام واحدیت مقام مرجع صفات تشبیهی است. ماهیت یا عین ثابت، محل و صورت صفات الهی بوده که همان معانی جزئی و کلی موجود در عالم نیز خواهند بود. خلق تمام موجودات، امری جز اظهار عینی و خارجی اعیان ثابت نیست. از این رو، شناخت صفات الهی از سوی انسان تنها با شناخت «اعیان ثابت» به دست می‌آید که در نظر صدرالمتألهین، موضوع‌له الفاظ هم هستند.

واژگان کلیدی

صدرالمتألهین، صفات تنزیهی و تشبیهی، عین ثابت، مراتب تنزل وجود.

مقدمه

آنچه در غالب پژوهش‌های زبان‌شناسی در حیطه فلسفه دین مشاهده می‌شود، کوششی است برای یافتن پاسخی به سؤال‌هایی مانند امکان شناخت صفات الهی یا تطابق زبان بشری با زبان دین و مانند آن. این دست از پرسش‌ها اگر چه سابقه‌ای کمتر از یک سده در فلسفه دارند، می‌توان جواب‌هایی برای آنها در عبارات فیلسوفان متقدم یافت. در حیطه شناخت صفات، برخی به سوی سکوت یا تعطیل و سلب معرفت کشیده شده و برخی قائل به اشتراک صفات خالق و مخلوق شده‌اند (علیزمانی، ۱۳۸۷: ۵۴). گروهی نیز برای دوری از تنزیه و تشبیه، راه سوم و نظریه تمثیل را ارائه کرده‌اند (ایلخانی، ۱۳۹۱: ۴۲۶-۴۱۴).

در قدم اول، معناشناسی اوصاف الهی نیازمند شناخت چستی صفت است. شناخت نحوه وجود صفات الهی در دیدگاه هر متفکر، بستر مناسبی را برای شناخت معانی صفات از منظر وی به وجود می‌آورد. در بیشتر پژوهش‌های صورت‌گرفته در این حیطه و در محدوده دیدگاه‌های صدرالمتهلین، اغلب روش طرح مسئله مشترک است. یعنی در بیشتر پژوهش‌های معناشناسی اوصاف الهی یا زبان دینی از دیدگاه وی، نقطه آغازین سیر پژوهش، شناخت مقام اثبات، عالم الفاظ، مفاهیم و گزاره‌های دینی هستند و سپس با گذار از آن و شناخت دیدگاه صدرا در هستی‌شناسی، برای شناخت معانی صفات باری تعالی تلاش می‌شود. در رهاورد این پژوهش‌ها، اگرچه عنصر اشتراک معنوی وجود و تفاوت رتبی مصادیق، امر مشترکی است، به سبب اتخاذ رویکرد بیان‌شده، حقیقت صفات الهی و نحوه تکرر معانی آنها در ضمن مراتب تشکیکی وجود برجسته نشده است.

این پژوهش در صدد است تا با رویکرد متفاوتی، نقطه آغاز سیر خود را مقام ثبوت و شناخت حقیقت و چستی صفات الهی و همچنین چگونگی تکرر آنها از منظر صدرالمتهلین قرار دهد و از این رهگذر و با نظر به مراتب صفات، به بیان و تحلیل متفاوتی در تبیین دیدگاه صدرالمتهلین در معناشناسی اوصاف الهی و گزاره‌های دینی ناظر

به آنها دست یابد. مقصود از معناشناسی در این جستار، تحلیل معانی صفات الهی از نظری کلی است. به سخن دیگر، پرسش این است که چگونه می‌توان به معنای صفات الهی پی برد؟ آیا صفات الهی از لحاظ معنایی با صفات انسانی همسان هستند؟ با توجه به عینیت صفات با یکدیگر و ذات، صفات الهی چگونه دارای معنای متفاوتی از یکدیگرند؟ حقیقت سلب صفتی از ذات یا اثبات آن برای ذات چیست؟

۱. مراتب تنزل ظهور وجود مطلق

تبیین ارتباط «معانی گزاره‌های دینی» و «اسما و صفات حق تعالی» در رویکرد خاص این پژوهش، که سیری از «مقام ثبوت و ذات الهی» به «مقام اثبات و سخن گفتن از خدا» است، مستلزم شناخت صحیحی از «مراتب صفات الهی» و نحوه تکرر و رابطه آنها با «اعیان ثابت» خواهد بود. شناختی که مطابق با نظام فلسفی صدرالمتهین در ترتیب نزول وجود در مراتب تشکیکی آن است. از این رو ابتدا به بررسی مراتب و مقامات تنزل وجود و صفات الهی، و سپس تبیین تحلیل صدرالمتهین نسبت به اعیان ثابت و رابطه آنها با ماهیات و معانی کلی می‌پردازیم.

تقسیم مراتب تجلی وجود و ظهور آن و همچنین نامگذاری آنها، از مصطلحات ابن عربی و شارحان وی بوده که در نظام فلسفی صدرالمتهین نیز راه یافته است. قیصری در مقدمه خود بر فصوص الحکم، تجلیات حق تعالی را در سه مقام مختلف جای می‌دهد (قیصری، ۱۳۸۳: ۴-۴۳). صدرالمتهین نیز با قبول این ترتیب، در مواضع مختلفی از بیانات خود، به تفصیل در ارتباط با این سه مقام سخن می‌گوید (صدرالمتهین، بی تا الف: ۵ و ۲۲؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۱۰).

۱.۱. مقام اول: ذات لابشرط مقسمی

مقام اول در هستی مقام ذات است که نامگذاری آن به «مقام»، صرفاً برای تفکیک این حیثیت با دو مرتبه متأخر از خود بوده و در حقیقت مقام یا مرتبه‌ای برای ظهور اسمی از اسما و

صفتی از صفات حق تعالی نیست^۱ و از این رو بر آن «تعین اول» اطلاق نمی‌شود. این مقام، مقام «لابشرط مقسمی» است که در آن، ذات بدون هیچ شرط و حتی بدون قید عدم شرط لحاظ می‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۰۹؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۱۷). صدرا گاهی از این مقام با عنوان «حقیقه‌الوجود» نیز یاد می‌کند (همان، ج ۲: ۳۱۰). در این مقام که کنه ذات وجود است، هیچ تعین و اسمی از اسمای حق تعالی ظاهر نیست (همو، ۱۳۸۷ الف: ۱۶۹) و از این رو، دستیابی و علم به آن محال است و خطاب و گفت‌وگو در مورد آن نیز امکان‌پذیر نخواهد بود. بنا به تصریح صدرا، حتی مفهوم «وجود» و «هویت» نیز، نباید به شکل حقیقی بر این مقام از ذات حمل شود^۲، زیرا «هر آنچه در هر گزاره‌ای، بر حق تعالی حمل گردد، [تنها] مفهومی از مفاهیم ذهنی است، و حال آنکه او در مقام غیب مطلق، مجهول مطلق است» (همو، بی تا الف: ۵). پس این مقام، محمول هیچ گزاره‌ای نشده، سخن گفتن از آن امکان ندارد و تخصصاً از موضوع بحث معناشناسی صفات و گزاره‌های دینی خارج می‌شود.

به همین سبب است که صدرا المتألهین، نهی در آیه «وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ» و حدیث مشهور «... لا تفکروا فی ذات الله» را، نهی تکوینی دانسته است که به عدم امکان فکر و تصور و سخن گفتن از این مقام اشاره دارد و نهی تشریحی نیست که معصیت‌پذیر باشد (همو، ۱۳۶۰ الف: ۲۲ و ۲۳).

۱. در اصطلاح اهل معرفت، هر مقام موطن یک تجلی از تجلیات حق تعالی و مظهری از اوست و از این رو، اطلاق «مقام» بر ذات لابشرط مقسمی که هیچ تعینی ندارد، از باب مسامحه در تعبیر است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۳۰۳).

۲. «هویتة مما یفنی الصفات و التعیینات و المفهومات حتی مفهوم الذات و مفهوم الوجود و الهویة فلا إشارة إلیه و لا اسم و لا رسم - لأن هذه الأمور كلها طبائع کلیة و الذات هویة شخصیة صرفة لا خبر عنه» (صدرا المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۴۸). همچنین: «الوجود بما هو وجود مفنی التعیینات - و المفهومات كلها فلم یبق فیہ صفة و لا موصوف و لا اسم و لا مسمی و لا ماهیة و لا مفهوم إلا الذات فقط» (همان، ج ۶: ۱۴۶). با اینکه مقام ذات و لاتعین، جای هیچ‌گونه تعین مفهومی و مصداقی را باقی نمی‌گذارد، از برخی عبارات صدرا، می‌توان ارجاع برخی گزاره‌های سلب و تنزیه مطلق را به این مقام برداشت کرد (همو، بی تا الف: ۵).

۲.۱. تعیین اول: احدیت

مقام بعدی در تنزل وجود که در آن، ذات الهی به مرتبه ظهور و تجلی می‌رسد، ظهور حق تعالی برای ذات خود (و نه غیر)، به نحو اجمال و جمع‌الجمع است: «اول تعیین عارض بر غیر متعین و اول ظهور ظاهر در مقام وجود، عبارت است از حضور ذات برای ذات و شهود ذات للذات که شهود جمیع حقایق وجودیه را در بر دارد، به شهود و حضور و انکشافی واحد» (همو، ۱۳۸۷ الف: ۱۷۰).

در مقام ظهور اجمالی حق تعالی برای ذات خویش در این مقام که به نام‌های تعیین اول و مقام احدیت و غیب‌الغیوب نیز خوانده می‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۵: ۲۳۲)، تمام اسما و صفات حق تعالی، مستهلک‌الوجود است و هیچ‌گونه تمایزی، حتی تمایز مفهومی نیز نخواهند داشت (همو، ۱۳۶۶، ج ۴: ۳۱؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۱۹). اگرچه این مقام با مقام قبل اختلافی جوهری دارد، چه آنکه مقام اول مقام ذات و پیش از ظهور و این مقام، مرتبه اولین ظهور حق تعالی است، وجه مشترک این مقام با مقام ذات، عدم تعیین صفات متعدد و متکثر است، به نحوی که حتی تکثر مفهومی را نیز در این مجال راهی نیست و هیچ صفتی متمایز از صفت دیگری برای این مقام ثابت نیست (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۸۴). زیرا «مقام احدیت وجود [اگرچه] نسبت به مقام ذات، ظاهر و متعین [است، لکن] نسبت به مقام واحدیت، باطن و مخفی و غیرمتعین و مطلق [است]» (همو، ۱۳۸۷ الف: ۱۶۹). به عبارت دیگر، تعیین اول و مقام احدیت ذات، گذاری است برای ظهور ذات در مرتبه بعدی (تعیین ثانی - مقام الوهیت) و ظهور اسمای تفصیلی و کثرت‌های مفهومی در آن (همو، بی تا الف: ۹)، بدون آنکه خود رنگی از تکثر وجودی یا علمی و مفهومی گرفته باشد یا از صفتی از صفات تهی باشد (نوری، ۱۳۶۱: ۷۵۷).

۱.۲.۱. تحلیل صفات تنزیهی بر اساس مرتبه احدیت

چنانکه ذکر شد، مقام احدیت مقام سلب تمام صفات متکثر از ذات حق تعالی و مرتبه ذات «بشرط لا» از اسما و صفات است^۱ (همو، ۱۳۸۷ ج: ۱۶۶). از این رو صدرالمتألهین، بازگشت صفات تنزیهی حق تعالی در گزاره‌های دینی را به این مقام دانسته و همه را، تفسیر و سخن گفتن از باری تعالی در مقام تعیین اول و احدیت و نفی صفات از آن مقام می‌داند.^۲ وی سرّ ارجاع صفات سلبی و تنزیهی حق تعالی به این مقام از هستی را، خفا و اجمال صفات در این مرتبه و عدم امکان علم غیر به آن صفات می‌داند که مشارالیه آیه «لیس کمثله شیء» نیز خواهد بود (همو، ۱۳۶۳ الف: ۵۲؛ سبزواری، ۱۳۶۰: ۷۰۰).

با در نظر گرفتن عبارات پیشین از صدرالمتألهین در صفات سلبی، وجه تحلیل وی در رابطه با دو دیدگاه ارائه شده از سوی او در حیطة صفات سلبی روشن می‌شود. وی در حیطة صفات سلبی و متعدد حق تعالی، دو بیان در ظاهر متفاوت ارائه می‌کند. در برخی عبارات، وی تمام صفات سلبی در گزاره‌های دینی را به «سلب امکان» از ذات حق تعالی ارجاع می‌دهد (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۱۸؛ ۱۳۶۳ الف: ۲۵۳) و در برخی عبارات دیگر نیز، صفات سلبی را به معنای واحدی که معنایی وجودی و ثبوتی است، ارجاع می‌دهد که همانا «قیومیت ایجابیه» است (همو، ۱۳۵۴: ۷۵؛ همو، ۱۳۸۷ ب: ۳۹).

در جمع بین این دو دیدگاه باید گفت که در مواضعی که صدرالمتألهین صفات سلبی را به «سلب امکان» ارجاع می‌دهد (دیدگاه اول)، وی در صدد سلب هرگونه اثبات وجود علمی اشیا و صفات (یا همان ماهیات اشیا و آثار و توابع آن) از مقام احدیت ذات است

۱. این مقام در فلسفه مشأ، موضوع علم فلسفه خواهد بود. به این معنا که در حکمت نظری، آنچه موضوع عام برای علم فلسفه است، همان مقام احدیت در نگاه عارفان است: «المرتبة الأحدیة عند العرفاء [هی] تمام حقیقة الواجب عند الفلاسفة» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۰۹).

۲. «التنزیه و التقدیس یرجع الی مقام الاحدیة الی یتسهلك فیہ کل شیء، و هو الواحد القهار الذی لیس احد غیره» (همو، ۱۳۷۵: ۲۷۵).

(همو، ۱۹۸۱، ج ۷: ۲۱۸). زیرا چنانکه اشاره خواهد شد، ماهیت یا همان اعیان ثابت‌ه که وجود علمی اشیا نزد حق تعالی هستند، تنها در تعیین ثانی و مقام احدیت ظاهر و متجلی شده‌اند و در مقام احدیت، خبر و اثری از آنها نیست و از همین روست که مقام احدیت، مقام سلب تمام صفات و تعینات علمی و ماهیات اشیا هم هست (همان، ج ۲: ۳۵۴). با بیان مذکور، ارجاع تمام صفات سلبی به مقام احدیت (همو، ۱۳۶۶، ج ۴: ۵۱) و همچنین تفسیر صفات سلبی به صفات امکانی (که با ماهیت و عین ثابت هر شیء ملازم است) کاملاً در یک سو و منطبق بر یکدیگر خواهند بود.

اما در مواضعی که صدرالمآلهین صفات سلبی را به صفتی اثباتی و «قیومیت ایجابی» ارجاع می‌دهد (دیدگاه دوم)، به نکته‌ای پنهان در این ارجاع اشاره دارد که با مراجعه به عبارات دیگر وی آشکار می‌شود. این ارجاع در بدو امر، دارای نوعی تناقض ظاهری است، زیرا سلب و ایجاد دو امر متناقضی هستند که در خارج با یکدیگر جمع نمی‌شوند و ارجاع یکی به دیگری، جمع بین این دو امر خواهد بود.

این متناقض‌نما با درک دیدگاه صدرالمآلهین در رابطه با حقیقت وجودی صفات رفع‌شدنی است. وی در جلد اول اسفار می‌گوید: «با اینکه بازگشت صفات سلبیه، به عدم است، اما از جهتی به وجود نیز باز می‌گردند، زیرا حقیقت تمام صفات الهی از سنخ وجود است. و عدم اجتماع صفات متناقض در وجود مادی، در تنافی با اجتماع تمام صفات در ذات حق تعالی نیست» (همو، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۴۴، نقل به مضمون).

وجه این ارجاع در رابطه بین تعیین اول (مقام احدیت ذات) و تعیین ثانی (مقام الوهیت و تکثر علمی صفات الهی) نهفته است. به بیان دیگر، از آنجا که در نظر صدرالمآلهین ارجاع صفات سلبی و تنزیهی به مقام احدیت بوده و از سوی دیگر، مقام احدیت سبب و مُغیض مقام ربوبیت و تعیین ثانی است^۱، تمام کمالات ثابت برای حق در مقام تفصیل اسما

۱. «علمه لذاته أوجب العلم بکمالات ذاتیه فی مرتبه أهدیه [والتعین الاول]، ثم الجود الإلهی و فیضه الأقدس اقتضت

و صفات (واحدیت) در مقام جمع‌الجمع و احدیت ذات نیز ثابت خواهد بود. این کمالات سپس از اجمال احدیت به تفصیل واحدیت و از وحدت به کثرت علمی خارج می‌شوند (همو، ۱۹۸۱، ج ۷: ۲۲). از این‌رو، ثبوت صفات در مقام احدیت، اگرچه به نحو اجمال و تنزه و تقدس ذات از تکثر و تعیین است، دارای شدت وجودی اقوی از مراتب پایین‌تر از خود بوده و تمام کمالات صفات ایجابی و تشبیهی باری تعالی را داراست.^۱

با توجه به این رویکرد صدرالمآلهین چنین می‌گوید: «متناسب با شئون و مراتب اسمایی حق تعالی، برای ذات باری صفاتی حقیقی ثابت می‌گردد. اگرچه این صفات، سلبی یا اضافی باشند. و برای تمام این نوع از صفات، نوعی از مظاهر وجودی و کمالات ذاتی حق تعالی ثابت است».^۲

از این‌رو، اثبات صفات تنزیهی و سلبی برای حق تعالی در گزاره‌های دینی و متون مقدس، به معنای عدم اثبات کمال و عدم معرفت‌افزایی نسبت به ذات باری نخواهد بود. بلکه این صفات نیز نوعی کمال را برای ذات اثبات خواهند کرد.

۳.۱. تعیین دوم: مقام واحدیت (ربوبیت)

تعیین دوم مرتبه ظهور تفصیلی اسما و صفات حق تعالی است (همو، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۷۹). صفات باری تعالی در این مقام، دارای تکثر علمی می‌شود که به تبع آن، در ذهن نیز سبب

ظهور الذات لكل منها على انفرادها متعينا في حضرة العلميته [والتعین الثاني] (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۱۸).

۱. «كلما كان الوجود أكمل و أقوى كان مصداقا لمعان و نعوت كمالیه أكثر... بل كلما كان أكمل و أشرف كان مع أكثرية صفاته و نعوته أشد بساطة و فردانية و كلما كان أنقص و أضعف كان أقل نعوتا و أوصافا و كان أقرب إلى قبول التكرار و التضاد» (همان، ج ۶: ۱۴۸).

۲. همچنین او در عبارت دیگری چنین می‌گوید: «له بحسب شئونه و مراتبه اسماء و صفات حقیقیه كانت او اضافیه او سلبيه و لكل منها نوع من المظاهر الوجودیه و المرأی التعینیه» (همو، ۱۳۰۲: ۱۸۹).

۳. چنانکه پیشتر اشاره شد، مقام اول، به صورت حقیقی مقام نبوده و در آن تعیینی از تعینات حق جلوه‌گر نیست. از این‌رو، مقام سوم، تعیین ثانی نامیده می‌شود (نک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۳۰۳).

تکثر مفهومی صفات و تغایر آنها با یکدیگر خواهد شد. این مرتبه، اولین مرتبه‌ای از وجود است که در آن معانی عقلی آشکار و مفاهیم ذهنی متناظر با آنها، از یکدیگر متمایز می‌شوند (همو، ۱۳۶۳: ب: ۳۲۹). تمایز مذکور، تمایزی مفهومی است که به وحدت ذات خللی وارد نمی‌آورد (همو، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۰۲).

صدرالمتألهین در تفسیر آیه «و عنده مفاتیح الغیب»، مرتبه غیب را مقام اجمال و احدیت صفات معرفی کرده است و تعین ثانی و مرتبه واحدیت را مقام تفصیل اسما بر می‌شمارد و از همین روست که باری تعالی آن را مفتاح به تفصیل درآمدن معانی و صفات متعدد و تمایز علمی آنها می‌داند (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۴۳).

آنچه در حقیقت سبب تمایز صفات و معانی از یکدیگر می‌شود، در اصطلاح فیلسوفان ماهیت و در اصطلاح عارفان عین ثابت نام دارد.^۱ از این رو تبیین این اصطلاح و جایگاه آن در مراتب تنزل صفات الهی، اهمیت خاصی خواهد داشت.

۱.۳.۱. تبیین اعیان ثابت و ارتباط آن با صفات الهی

اعیان ثابت از مباحث و ارکان مهم در تبیین کیفیت علم پیشین الهی در نظام عرفانی بوده که با همین اصطلاح به حکمت متعالیه نیز وارد شده و مورد نظر صدرالمتألهین بوده است. درک صحیح اعیان ثابت و جایگاه آن در نظام حکمت متعالیه، از اهمیت بسیاری برای درک صحیح معانی اوصاف الهی در گزاره‌های دینی و غیردینی برخوردار است.

صدرالمتألهین اعیان را به مظاهر اسمای الهی تعریف می‌کند (همو، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۴۲) که حد، محل و صور ظهور تفصیلی تجلیات حق تعالی و تکثر معانی و اسما و صفات او در مقام واحدیت است (همو، ۱۳۶۳: ب: ۳۳۶؛ ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۶۰؛ ۱۳۸۷ الف: ۱۷۰). وی

۱. «فی هذه المرتبة تتميز الصفة عن الذات و تتميز الصفات بعضها عن بعض فيتميز العلم عن القدرة و هي عن الإرادة فيتكثر الصفات و يتكثر الأسماء و يتكثر مظاهرها. و يتميز الحقائق الإلهية الموجودة بوجود واحد إلهي بعضها عن بعض بالماهية» (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۸۴).

عین ثابت هر موجود را، همان ماهیت آن شیء دانسته است و تفاوت را تنها تفاوتی اصطلاحی بین حکمت و عرفان می‌داند (همو، ۱۳۶۳: ب: ۳۹۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۱۰؛ بی تا الف: ۲۴). همان‌طور که ماهیات اشیا، لاموجود و لامعدوم هستند و هیچ‌گاه مجعول نمی‌شوند، اعیان ثابت نیز چنین هستند و رایحه‌ای از وجود را استشمام نخواهند کرد (همو، ۱۳۶۳ الف: ۳۵؛ آشتیانی: ۱۹۶).

اعیان ثابت امری مستقل از صفات و چیزی جز صورت و تعینات اسما و صفات حق تعالی نیستند (همو، ۱۳۰۲: ۱۹۴). از این‌رو معرفت هر عینی از اعیان ثابت، معرفت صفتی از صفات حق تعالی، در حد و میزان تجلی آن صفت در عین ثابت خویش است. به بیان دیگر، مقام احدیت و تعین ثانی، برزخ و حد واسطی است میان مقام احدیت صفات و عالم خلق و آفرینش که در آن، اعیان ثابت و ظهورات امکانی حق تعالی در خارج موجود شده‌اند و از وجود علمی به وجود عینی می‌رسند (همو، ۱۳۶۳: ب: ۳۲۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۴۳).

به بیان دیگر، هر موجودی از موجودات عالم، مظهری از مظاهر صفات حق تعالی و دارای دو مرتبه از وجود است: وجود علمی و وجود عینی (همو، ۱۳۰۲: ۳۵۷). وجود عینی و خارجی هر موجود، چیزی جز اظهار و تجلی وجود علمی و عین ثابت آن موجود در مرتبه احدیت نیست (همو، ۱۳۶۳: ب: ۳۳۱ و ۳۳۲) و از این‌رو متعلق خلق و آفرینش نفس اعیان ثابت نخواهند بود (همو، ۱۳۶۰ الف: ۵۸؛ همو، ۱۳۶۳: ب: ۲۰۹ و ۳۳۲؛ همو، ۱۳۰۲: ۱۹۳). نکته مهم آن است که تمام موجودات، مادامی که در عین ثابت خود باشند و موجود به وجود عینی و خارجی نشوند، قادر به شناخت حق تعالی و اوصاف او نخواهند شد (همو، ۱۳۷۵: ۳۷۵).^۱ زیرا در تعین اول و مرتبه احدیت ذات، ذات باری فقط برای خود تجلی کرده و غیری را در این مرتبه حضوری نیست. این یعنی بحث از معناشناسی صفات الهی، صرفاً

۱. « فلما اراد ان يعرفه الاعیان الثابتة اخرجها من الوجود العلمی الی الوجود الخارجی ليعرف الله تعالی، اذ لا يعلم الله تعالی ألاً بالوجود الخارجی » (همو، ۱۳۷۵: ۳۷۵).

در مرتبه خلق و مادون مرتبه اعیان ثابتہ حاصل می‌شود. زیرا مراتب سه‌گانه صقع ربوبی^۱، تنها مقام تجلی ذات برای ذات است و غیر را به آن مرتبه راهی نیست و از این‌رو، شناخت نسبت به صفات او برای غیر نیز، سالبه به انتفای موضوع خواهد بود.

۲.۳.۱. جایگاه اعیان ثابتہ در شناخت صفات الهی و معانی کلی

صفت، ظهوری است که به نحوی خاص متعین و متمایز شده است و از سوی دیگر، هر موجود جزیی یا کلی که در عالم محسوس و معقول یافت می‌شود، مظهری از صفات حق تعالی است^۲. بنابراین تمام موجودات، چه مانند انسان، زمین و ... و خواه موجوداتی مانند حیات، قدرت، جمال و ... همه از مظاهر حق تعالی هستند.

به بیان دیگر، هر آنچه در عالم یافت می‌شود از دایره و حیطة وجود خارج نیست. هر معنا و مفهومی که معقول می‌شود، جلوه‌ای از جلوه‌های ذات باری تعالی را نمایان می‌کند و از همین‌روست که شناخت صفات حق تعالی، شناخت ذات حق تعالی محسوب می‌شود^۳. از سوی دیگر، همان‌طور که شناخت حق تعالی با توجه به عینیت صفات و ذات باری تعالی، در گرو شناخت اسما و صفات اوست، شناخت صفات حق تعالی نیز به واسطه شناخت مظاهر و تعینات آن صفات (که همان اعیان ثابتہ هستند) امکان‌پذیر می‌شود^۴.

۱. اصطلاح صقع ربوبی بر مقام ذات و مراتب واحدیت و احدیت اطلاق شده است که هر سه، مراتب پیش از خلقت هستند و جعل و امکانی در آنها راه ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب: ۴۳۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۰۲).

۲. «الجمیع [فی العالم]، مظاهر اسمائه و مجالی صفاته» (همو، ۱۳۶۳ ب: ۱۷۳)؛ «الأشیاء کلها آثار إلهيته و مظاهر اسمائه و صفاته» (همان: ۲۰۰).

۳. از آنجا که هر موجودی جلوه‌ای از صفات حق تعالی است، صدرا چنین می‌گوید: «أن الهویات الوجودیة من مراتب تجلیات ذاته و لمعات جلاله و جماله فإذن إدراک کل شیء لیس إلا ملاحظه ذلك الشیء - علی الوجه الذی یرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذی هو وجوده و موجوديته و هذا لا یمنکن إلا بإدراک ذات الحق تعالی» (همو، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۱۷).

۴. «أن لله و صفاته فی کل عالم من العوالم مظاهر و مراتب و منازل و معالم یعرف[الله] بها» (همو، ۱۳۶۳ ب: ۷۸).

از همین روست که صدرالمتهلین، هر آنچه را که در گزاره‌های دینی یافت شده است و بر ذات حق تعالی حمل می‌شوند، چیزی جز صفات الهی و مظاهر او (که اعیان ثابته هستند) نمی‌داند (همو، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۶۷).

با بیان مذکور، بحث در صفات الهی و شناخت‌شناسی آنها در دیدگاه صدرالمتهلین، به آنچه متکلمان و فیلسوفان آن را «صفت» می‌خوانند، منحصر نیست. بلکه معنایی اعم دارد و تمام مظاهر و موجودات و معانی را شامل می‌شود. اگرچه در بحث معناشناسی اوصاف الهی، به‌طور غالب بر صفاتی مانند حیات، سمع، قدرت و ... که صفات مشترک با صفات انسان هستند، تکیه شده است و درباره آنها بحث می‌شود.

۲. تأثیر رتبه وجودی مدرک در نحوه شناخت معانی صفات

هر مدرک عاقل دارای مرتبه خاصی از کمالات وجودی است که رابطه مستقیمی با میزان شناخت و فهم او از معانی صفات الهی دارد. این متغیر، تنها در میزان فهم صفات الهی به معنای رایج آن دخالت ندارد، بلکه از آن‌روی که تمام مخلوقات و موجودات عالم و به تبع آن معانی و مفاهیم ذهنی، صفتی از صفات حق تعالی هستند (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۴۱) مرتبه وجودی هر مدرکی، در مطلق میزان شناخت او از تمامی معانی و مفاهیم موجود در ذهن او مؤثر خواهد بود.

علم حقیقی در حکمت متعالیه، علم حضوری محسوب می‌شود^۱ و معلوم با تمام وجود نزد عالم حاضر است: «العلم بالشیء لیس إلا وجوده للعالم» (همو، بی تا ب: ۱۹). حضور معلوم نزد عالم نیز بنا بر «کل إدراک فهو باتحاد بین المدرك و المدرك» (همو، ۱۳۶۰ ب، ۲۴۴) مستلزم اتحاد عالم و معلوم^۲ است. از آنجا که مدرک و مدرک نیز همواره از یک سنخ

۱. «العلم بالشیء بالحقیقه، هو حضور ذاته عند العالم، لا بحصول صورة هی غیر ذات الشیء» (همو، ۱۳۶۳ ب: ۱۰۸)؛ همچنین بنگرید به: همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۳۴).

۲. این اتحاد حتی در علم به محسوسات نیز ثابت است (همو، ۱۳۶۳ ب: ۱۱۵). همچنین: «المدرك بالحقیقه [فی

هستند و باید در یک مرتبه قرار داشته باشند (همو، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۸۷؛ همو، ۱۳۶۳ ب: ۱۲) چه آنکه درک معقول با ابزار حسی یا درک وجود الهی با وجودی مادی امکان‌پذیر نیست، پس هر مدرک در هر مرتبه‌ای که قرار داشته باشد، تنها همان مرتبه از معنای مورد شناخت خود را درک خواهد کرد و نه بیشتر. به بیان دقیق‌تر، از آنجا که مراتب معنا و مدرک متفاوت است، مراتب درک و مدرک نیز متفاوت خواهد بود (همو، ۱۳۶۳ ب: ۲۶۲).

به سخن دیگر، از آنجا که حقیقت، معنا و ماهیت واحد، دارای مراتب متعدد و مشککی از وجود است (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۶۲ و ۲۸۶) و «المدرک لایدرك شيئاً ليس من جنسه، فالحسّ لایدرك إلّا المحسوسات، و الخيال لایدرك إلّا المتخیلات، و الوهم لایدرك إلّا المعقولات» (همو، ۱۳۸۷ ب: ۷۴) پس معنای واحد، متعلق شناخت‌هایی متفاوت نزد مدرک‌های متعددی با مراتب وجودی متفاوت واقع می‌شود.

نکته بسیار مهم در این میان آن است که این شناخت‌های متعدد، شناخت‌های متباین و بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند، زیرا تمامی شناخت‌های متفاوت، بر طبق فرض دارای متعلق واحدی هستند. مانند افراد مختلفی که شناخت‌های متفاوتی از رحمت یا شهوت یا غضب یا انسان خواهند داشت. در تمام این شناخت‌ها، اگرچه شناخت‌های متفاوتی از یک معنا در مراتب مختلف -از وجود الهی تا وجود مادی- به دست می‌آید، چون حقیقت معنا واحد است، شناخت هر مدرکی، شناخت وجهی از وجوه و مرتبه از مراتب آن معنا خواهد بود که در نزد عالم و فاعل شناسا، به قدر و وسعت وجودی او جلوه‌گر شده است. اگر چنین

العلم بالخارج المادی] هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور، و إن قيل للخارج إنه معلوم فذلك بقصد ثان (همو، ۱۳۵۴: ۸۳؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۵۳)، لکن از آنجا که اتحاد نفس عالم با محسوس خارجی امکان‌پذیر نیست، در علم حسی، عین مادی خارجی مورد علم عالم واقع نمی‌شود و از این‌رو صدرا نظریه معروف خود در انشای صور جزئی در علم به محسوسات را ارائه می‌دهد (بنگرید به: همو، ۱۳۶۰ ب: ۱۵۶؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۳۷).

نبود، شناخت هر صفتی از صفات باری تعالی در نزد هر عالم، متصف به اشتراک لفظ می‌شد که نتیجه‌ای جز تعطیل شناخت باری تعالی نداشت.

رد اشتراک لفظی میان صفات درک‌شده توسط فاعل شناسا و صفات الهی، تنها با اصل تشکیک صفات درک‌شدنی است زیرا: «مراتب موجودات مختلف، چیزی جز تجلیات و اشعه‌های نور حقیقی و ذات واجب‌الوجود نیست. این موجودات اموری مستقل نیستند، بلکه تمام آنها صفات و شئون ذاتی واحد است که به اطوار مختلف خود را در موجودات امکانی و اعیان ثابت‌نشان می‌دهد» (نقل به مضمون: همو، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۹ و ۷۱).

هر فاعل شناسا و مدرکی که در درجات وجودی فراتر رفته و به احدیت ذات نزدیک‌تر شده است، مظهر و مدرک صفات تنزیهی و تقدیسی حق تعالی خواهد بود و هر آنکه در عالم کثرات معانی غوطه‌ور است، مظهر و مدرک صفات تشبیهی حق تعالی محسوب می‌شود و آنکه جامع‌المراتب است، مدرک و مظهر هر دو.^۱

از این رو صدرالمتألهین جانبداری صرف از اثبات صفات تشبیهی یا تنزیهی برای باری تعالی، و همچنین اعتقاد به خلط و جمع انضمامی بین این دو را نفی می‌کند و در مقابل، هر دو را به نحو جمع‌الجمعی و تشکیکی برای حق تعالی ثابت می‌داند (همان، ج ۶: ۳۷۶؛ همو، ۱۳۶۳ ب: ۷۵).^۲ تشبیه از آن جهت است که هر موجودی، اسمی از اسمای حق تعالی و از این رو عین ذات خواهد بود و تمایز و تغایر، تنها با اعتبار تغایر مظهر با ظهور و تعیین با ذات حاصل می‌آید. نه آنکه به صورت حقیقی، موجودی متمایز از حق تعالی ایجاد و در صفتی از صفات، شبیه حق تعالی شود. بلکه هر موجودی، عین صفتی از صفات

۱. «العامة فی مقام التشبیه أبدا و العقلاء فی مقام التنزیه خاص، فجمع الله لأهله و خاصته بین الطرفين و شرفهم بالجمع بین المرتبتین» (همو، بی تا الف: ۱۹).

۲. همچنین بنگرید به: علامه طباطبایی، تفسیر المیزان (۱۴۱۷)، ج ۸: ۵۷.

اوست که در مرتبه‌ای از مراتب هستی قرار دارد^۱ و تنزیه نیز که در صفات اقوی و اشد حق تعالی رخ می‌نمایاند، به سبب ارتقای وجودی مدرک و استهلاك ذات او در ذات باری تعالی نمایان می‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۳۵).

به بیان دیگر، حق تعالی در هر دو لباس تنزیه و تشبیه متجلی می‌شود و تنها، تفاوت در مراتب درک معنا و صفت از سوی مدرک است و از این رو، آنچه ما از صفات ادراک می‌کنیم، حقیقت آنچه نیست که بر خدا حمل می‌شود، اما غیر آن هم نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰: ۲۴۷).

این مطلب، در عین اتحاد صفات و عینیت آنها با یکدیگر است و از این رو، صفات تقدیسی حق تعالی که بر علو ذات دلالت می‌کند، عین صفات تشبیهی حق تعالی است که بر تنزل ذات در مراتب فروتر دلالت می‌کند. چنانچه وی می‌گوید: «انَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ عَالٍ فِي دُنُوهِ، دَانَ فِي عُلوِّهِ، وَاسِعٌ بِرَحْمَتِهِ كُلِّ شَيْءٍ» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵: ۲۷۷؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۷۶).

۳. وضع الفاظ برای معانی و صفات الهی

اگرچه الفاظ ناظر به صفات الهی، بالذات از مباحث معناشناسی صفات خارجند و از این رو «اسم‌الاسم» نامیده می‌شوند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵: ۳۶۴).^۲ از آنجا که سخن گفتن از صفات الهی بدون بهره‌گیری از زبان عرفی امکان‌پذیر نیست، صدرالمتألهین در حیطه شناخت صفات الهی، چگونگی وضع الفاظ و موضوع‌له آنها را نیز بررسی می‌کند. وی در باب موضوع‌له الفاظ، نظریه‌ای را ارائه می‌دهد که همراستا با دیدگاه او در معناشناسی صفات الهی است. وی از یک سو، برای هر معنا حقیقتی تشکیکی از وجود الهی تا

۱. برای نمونه: «الأشیاء كلها آثار إلهيته و مظاهر أسمائه و صفاته» (همو، ۱۳۶۳ ب: ۲۰۰).

۲. «أن لوجوده أسماء و صفات هی لوازم ذاته- و لیس المراد من الأسماء هاهنا هی أَلْفَاظِ الْعَالَمِ وَ الْقَادِرِ وَ غَيْرِهِمَا وَ إِنَّمَا هِيَ أَسْمَاءُ الْأَسْمَاءِ» (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۸۰).

وجود مادی آن معنا ترسیم می‌کند (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۶۲ و ۲۸۶) و از سوی دیگر، موضوع‌گه الفاظ وضع شده برای این معانی را، حقیقت و باطن معنا می‌داند.^۱ لکن از آنجا که صورت‌ها و قالب‌ها و تنزلاتِ مصداقی هر معنا، از روح و باطن معنا جدا و متباین نیستند، الفاظ موضوع برای هر معنا بر تمام مصداقی مادی و معقول و فراتر از آن نیز صادق خواهد بود.^۲

به بیان دیگر، موضوع‌گه الفاظ، حقیقتِ لابشرطِ مقسمی معناست.^۳ در این صورت، هر قسم و مصداقی از این معنا، چه مصداقی روحانی و الهی باشد و چه مصداقی مادی و محسوس، خارج از حیطه شمول لفظ نیست. این از آن جنبه است که بنا بر «المطلق داخل فی المقید» (همو، ۱۳۶۳ ب: ۹۹) هر مطلقى همراه مقید خود حاضر است و با ارتفاع آن، مقید نیز مرتفع می‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۵۵). صدرا از این همراهی، با عنوان «معیت قیومیه» یاد می‌کند (همو، ۱۳۶۰ ب: ۴۷ و ۴۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۴۶). از این‌رو، در شناخت هر مصداقی از معنا، علاوه بر اینکه که مرتبه خاصی از آن معنا شناخته شده، حقیقتِ مطلق آن معنا نیز مورد شناخت فاعل شناسا قرار گرفته است. لکن شناختی که در حد آن تعیین خاص بوده^۴ است و از آن تجاوز نمی‌کند.

۱. اللفظ موضوع للمعنى المطلق الشامل للعقلی و الحسی جمیعا و خصوصیات الصور لخصوصیات النشأ خارجة عما وضع له اللفظ و إن كان اعتیاد الناس بمشاهدة بعض الخصوصیات یحملهم على الاقتصار علیه (همو، ۱۳۶۳ ب: ۹۱).

۲. ما فهموه عامة المحدثین و جمهور الظاهریین و اهل الحدیث من اوائل المفهومات، هی قوالب الحقایق و منازل المعانی الی الی مراد الله [لا حقیقة المعنی] (همو، ۱۳۸۷ الف: ۲۷۲)؛ با توجه به آنکه او می‌گوید: «الأدنی مثال الأعلى و الأعلى حقیقة الأدنی و هكذا إلى حقیقة الحقائق...، فجميع ما فی هذا العالم أمثلة و قوالب لما فی عالم الأرواح» (همو، ۱۳۶۳ ب: ۳۰۰).

۳. از آن‌رو که ابتدای تکرر معانی و صفات الهی، مرتبه واحدیت و تعین ثانی است، می‌توان حقیقتِ لابشرطِ مقسمی را که موضوع‌گه الفاظ قرار می‌گیرند اعیان ثابت کلی دانست: «لأسامی بإزاء المعانی العقلیة [التي تحصل فی الواحدیة و] هی أول كثرة وقعت فی الوجود و برزخ بین الحضرة الإلهیة الأحدیة الذاتیة و بین المظاهر الكونی» (همو، ۱۳۶۳ ب: ۳۲۹).

۴. «المطلق صادق على الفرد المقید، لست أقول صادق علیه بوصف الإطلاق بل مع قطع النظر عن ذلك [الإطلاق]» (همو، ۱۳۶۰ ب: ۱۷).

وی از معنای لابشرط مقسمی، با اصطلاح «روح المعنی» نیز یاد می‌کند که تمام مصادیق محسوس و در دسترس برای افراد بشر، تنزل یافته و شبیحی از آن معنا بوده و دسترسی به آن تنها با تجرد کامل امکان‌پذیر است (همو، ۱۳۶۱، ج ۴: ۱۵۰). لکن شبیحی که متباین از حقیقت نیست و دستیابی به آن برای هر فاعل شناسا، با مرتبه وجودی شناسا متناسب است (همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۱۴).

برای مثال، وقتی انسان مرتبه خاصی از معنای «رحمت» را (که در حد توان شناخت اوست) درک می‌کند، در واقع، حقیقت و معنای لابشرط مقسمی «رحمت» نیز به چنگ او آمده است. لکن در مرتبه خاص و محدودی که متناسب با سعه وجودی فاعل شناساست. هر چه فاعل شناسا، درک بیشتر و شدیدتری از «رحمت» پیدا کند^۱، باز هم در حیطه و دایره معنایی رحمت مطلق قدم برداشته و مفهوم رحمت به مفهوم دیگری تبدیل نمی‌شود، اگر چه بر شدت معنایی آن نزد مدرک افزوده شده است. همچنین خواهد بود در دیگر معانی، مانند وجود^۲، انسان و ... (همو، ۱۳۸۷ ب: ۱۵۹ و ۱۶۰).

صدرالمتألهین عدم اعتقاد به روح المعنی را سبب تعطیل اعتقاد به بسیاری از احکام و صفات الهی می‌داند. وی حتی در تفسیر الفاظی مانند عرش و استوای بر آن و کرسی و بیت‌اللهو امثال آن که در بدو نظر جزو معانی محسوس و مادی هستند، بیان می‌دارد که باید به حقیقت این معانی دست پیدا کرد و از تخیلات و توهمات عوامانه در مثل معنای عرش الهی و امثال آن دوری جست. زیرا فهم معنایی خاص از عرش و سپس تخیل مصداق توهمی دیگری برای آنکه بتوان آن را بر ذات باری حمل کرد، سبب تعطیل و سد باب

۱. شناخت انسان نسبت به معانی اوصاف و بلکه تمام مفاهیم، برخلاف و عکس تنزلات وجودی معانی است. زیرا تنزل وجود، از مراتب شدید به سوی مراتب ضعیف‌تر است و حال آنکه شناخت، از مراتب پایین شروع و به تدریج کامل‌تر و اقوی می‌شود (همو، بی تا ب: ۱۹).

۲. برای تفصیل بیشتر در مورد معنای وجود، بنگرید به: همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۱۷.

معرفت می‌شود. لغت عرب برای اهل عرف، تنها قشر و لایه‌ای سطحی از معنا را نمایان می‌کند و دست یافتن به حقیقت لابشرط مقسمی معنا، نیاز به فطرتی الهی و مکاشفات صحیح دارد (همو، ۱۳۶۳ ب، ۷۹-۷۶).

از سوی دیگر، صدرالمتهلین هشدار جدی داده است و بیان می‌کند که دستیابی به درجات بالاتری از معنا، نباید مخالف و مبین با مصادیق و مراتب پایین‌تر آن معنا باشد. زیرا تخالف و تباین معنایی دو مصداق از یک حقیقت معنایی در دو مرتبه وجودی متفاوت، مخالف صریح عقل است و اتخاذ این روش در معناشناسی گزاره‌های دینی، نتیجه‌های فاسدی به همراه خواهد داشت (همو، ۱۳۸۷ ب: ۲۶۶). بنابراین درجات بالاتر از معنا، مخالف با ظاهر لفظ (که مفهیم معنای حقیقی است) نیست و تنها با پالایش معنای ضعیف از تقیدات مصادیق مادی و محسوس حاصل می‌شود (همو، ۱۳۶۳ ب: ۹۲). از این رو، مراتب بالا و اشد معنا، مصادیقی مجازی برای حقیقت معنا نیستند. به‌عنوان مثال، «بیت‌الله» به شکل حقیقی به معنای خانه خداست. لکن این معنا، شاید مصداق محسوسی داشته باشد که در شهر مکه واقع شده است یا مصداقی عقلی یا فوق عقلی داشته باشد که فهم آن، برای فاعل شناسای ضعیف مقدور نیست (همان: ۷۹).

او در شرح آیاتی همچون: «یدالله فوق ایدیهم» و «یوم یکشف عن ساق» و «علم بالقلم» و امثال آن که الفاظی با معانی به‌ظاهر مادی و محسوس در آنها به‌کار رفته است، کوشش مفسران ظاهرین را در تأویل این آیات کم‌ثمر می‌داند. بر مبنای دیدگاه او، اگرچه فوق یا روز یا ساق یا دست، همه از جمله آن معانی هستند که مصادیقی جزئی و محسوس دارند، این به معنای انحصار معنای این الفاظ در مصادیق مادی نیست، بلکه در هر یک از این معانی و گزاره‌ها، از آن جنبه که حقیقتی فراتر از حقیقت مادی دارند و منتسب به ذات الله تعالی شده‌اند، باید معنای فرامادی و الهی آنها لحاظ شود (همو، ۱۳۸۷ ب: ۱۱۵ و ۱۶۰).

سخن گفتن از حق تعالی در قرآن در حیطه معانی مختلف، تنها در چارچوب مذکور تحلیل‌شدنی است و زبان دیگری برای باری تعالی، به‌جز زبان رایج و متعارف، در نظر

صدرالمتألهین نفی می‌شود. تنها تذکر او این است که نباید بر مصادیق و مراتب پایین معنا توقف کرد و می‌توان با افزونی کمالات فاعل شناسا، به مراتب بالاتری از معنا نیز دست یافت. دستیابی به مراتب بالاتری از معنا در نظر او، همسان با بیان ابن عربی، «تأویل» نام دارد. از این رو وی می‌گوید: «انا لظهر هو التفسیر، والبطنه و التأویل» (همان: ۱۶۱).

در نظر وی، تطهیر ذات مدرک از ظلمات و رشد وجودی او برای درک مراتب بالاتری از یک معنا، امری نیست که صرفاً با تأملات فلسفی و علم حصولی و بحث‌های معناشناسی صرف به دست آید، بلکه از آنجا که علم منحصر در علم حضوریت و آن مستلزم اتحاد است، مدرک باید با تزکیه وجودی خود، خویش را بالا ببرد و به درجات عالی تری از معنا دست یابد. به عبارت دیگر، مراتب شدید معنا- از آن جنبه که شدید هستند- مورد شناخت مدرک ضعیف قرار نخواهند گرفت. بلکه برای درک مراتب بالای معنا، باید به بالا صعود کرد (همو، ۱۳۶۳: ۳۳۳).^۱ از این رو تنها بیان‌کننده تأویل معانی و حقیقت آنها، معصومین (ع) خواهند بود (همو، ۱۳۸۷ ب: ۲۷۱).^۲ بنابراین، شناخت ذات باری تعالی در نزد عوام در نهایت ندرت بوده است و قبول آن را از سوی عالمان ظاهری نیز بسیار دور می‌داند. صدرالمتألهین این امر را سبب کم بودن گزاره‌های ناظر به حقیقت ذات باری تعالی در متون مقدسی همچون قرآن دانسته است (همو، ۱۳۶۳ ب: ۵۲).

۱. «الروح الإنسانیة ما لم يتخلص عن قيود هذه العلوم المتعارفة عند الأكياس و ...، لن يرتقى إلى معرفة الأسماء و الصفات» (همو، ۱۳۶۳ ب: ۳۳۳).

۲. «فینبغی للإنسان أن يقتصر علی صورة اللفظ و لا یبدلها و یحیل العلم به إلى الله تعالی و الراسخون فی العلم (همو، مفتاح‌الغیب: ۷۸)؛ در حدیثی از امام باقر (ع) چنین آمده است: «نَحْنُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَ نَحْنُ نَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ» (بصائر الدرجات، ج ۱: ۲۰۴).

نتیجه گیری

با توجه به آنچه در این پژوهش بیان شد، می توان به نتایج زیر اشاره کرد:

۱. سخن گفتن از باری تعالی، نه تنها در هر مرتبه از مراتب وجود امکان پذیر نیست، بلکه هر مرتبه ای نیز صفات خاص خود را دارد. ذات لایشرط مقسمی وجود، مرتبه جهل مطلق است و هیچ شناختی نسبت به آن متصور نیست. مقام احدیت ذات، مرتبه ظهور ذات برای ذات و از تمام صفات ایجابی و متمایز فارغ است. از این رو شناختی برای غیر باری تعالی نسبت به این مرتبه حاصل نمی شود. مقام واحدیت مقام تکثر و آشکار شدن صفات مختلف و بالتبع ظهور مفهومی آنها در ذهن فاعل شناساست. تنها این مقام است که موضوع بحث معناشناسی صفات الهی قرار می گیرد.
۲. تمام موجودات عالم، مظهري از مظاهر و اسمی از اسمای حق تعالی هستند. از این رو بحث، معناشناسی صفات الهی در صفات مشترک بین انسان و خدا منحصر نیست.
۳. اعیان ثابتة مظاهر صفات باری تعالی هستند و خلق عالم امکان، چیزی جز اظهار این اعیان و تلبس آنها به وجود خارجی نیست. از این رو، شناخت صفات الهی مرتبط با شناخت اعیان ثابتة و بلکه عین شناخت اعیان ثابتة و تجلیات عینی آنهاست.
۴. شناخت صفات الهی متناظر با مرتبه وجودی مدرک است. هرچه فاعل شناسا در مرتبه وجودی بالاتری قرار گرفته باشد، مراتب بالاتری از معنا را درک خواهد کرد. مراتب و مصادیق مختلف معنا، همه در یک امر (که حقیقت لایشرط شیء معناست) مشترکند.
۵. موضوع له الفاظ، معانی لایشرط شیء و تقید هستند که صدرالمتألهین از آنها با اصطلاح «روح المعنی» یاد می کند. این معانی همان اعیان ثابتة کلیه هستند.

منابع

۱. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی
۲. ایلخانی، محمد (۱۳۹۱). تاریخ فلسفه در قرون وسطی، تهران، سمت.
۳. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳). اسرار الحکم، قم، مطبوعات دینی.
۴. _____ (۱۳۶۰). شرح بر الشواهد الربوبیه، مشهد، دوم، مرکز الجامعی للنشر.
۵. صدرالمتهلین، محمد (۱۳۰۲ق). مجموعه الرسائل التسعه، تهران.
۶. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۷. _____ (۱۳۶۰ الف). اسرار الآیات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۸. _____ (۱۳۶۰ ب). الشواهد الربوبیه، مشهد، دوم، مرکز الجامعی للنشر.
۹. _____ (۱۳۶۱). العرشیه، تهران، مولی.
۱۰. _____ (۱۳۶۳ الف). المشاعر، تهران، چاپ سوم، طهوری.
۱۱. _____ (۱۳۶۳ ب). مفاتیح الغیب، تهران، چاپ اول، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۲. _____ (۱۳۶۶). تفسیر قرآن، قم، نشر بیدار.
۱۳. _____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی، تهران، چاپ اول، حکمت.
۱۴. _____ (۱۳۸۳). شرح اصول کافی، تهران، چاپ اول، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۵. _____ (۱۳۸۷ الف). سه رساله فلسفی، قم، چاپ سوم، دفتر تبلیغات.
۱۶. _____ (۱۳۸۷ ب). المظاهر الهیه، تهران، چاپ اول، بنیاد حکمت صدر.
۱۷. _____ (۱۳۸۷ ج). رساله فی الحدوث، تهران، بنیاد حکمت صدر.
۱۸. _____ (۱۴۲۲ق). شرح الهدایه الاثیری، بیروت، چاپ اول، مؤسسه تاریخ العربی.
۱۹. _____ (۱۹۸۱). اسفار اربعه، بیروت، چاپ سوم، دارالاحیاء التراث.
۲۰. _____ (بی تا الف). ایقاظ النائمین، بی جا، انجمن حکمت و فلسفه.

۲۱. _____ (بی تا ب) حاشیه بر الهیات شفا، قم، بیدار.
۲۲. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷). *المیزان*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۳. قیصری، محمد داود (۱۳۸۳). *شرح فصوص الحکم*، تهران، علمی و فرهنگی.
۲۴. علیزمانی، امیر عباس (۱۳۸۷). *سخن گفتن از خدا*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۲۵. نوری، مولی علی (۱۳۶۳). *تعلیقات بر مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۶. یزدان پناه، یدالله (۱۳۸۹). *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی رحمه الله.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی