

## روش‌شناسی حکمت صدرائی در تحلیل اوصاف خبری در تشبیه و تنزیه بر پایه توحید خاصی

نعیمه نجمی‌نژاد\*

عبدالله محمدی\*\*

### چکیده

مسئله تحقیق در این نوشتار بررسی نظر ملاصدرا درباره صفات خبری خداوند است و اینکه آیا وی به کدام یک از سه نظریه تشبیه، تعطیل و تنزیه ملتزم است؟ روش این مقاله کتابخانه‌ای و اسنادی - تحلیلی است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد صدرالمتألهین ضمن انتقاد از ظاهرگرایان، روش فیلسوفان و متکلمانی که به سرعت آیات الهی را تأویل می‌کنند نیز نادرست می‌شمارد. وی معتقد به حفظ اصالت متن و پرهیز از دست کشیدن از ظواهر است و راه رسیدن به این هدف را آموزه توحید خاصی یا وحدت شخصی و نظریه ارواح معانی می‌داند. طبق این تفسیر از توحید خاصی اطلاق محض بودن خداوند سبب می‌شود در هر تعینی حضور داشته باشد و احکام آن را بپذیرد و همین اطلاق محض سبب می‌شود که محدود به این تعین نباشد. اگر چه بخشی از این روش در آراء شماری از عرفا نیز دیده می‌شود، لکن همچون دیگر مباحث عرفان نظری که در حکمت متعالیه مبرهن شده، صورت‌بندی و انتظام علمی آن مرهون تلاش‌های صدراست.

### واژگان کلیدی

تشبیه، تنزیه، تعطیل، ملاصدرا، وحدت شخصی وجود، ارواح معانی، روش‌شناسی.

## مقدمه

تفسیر صفات خبری یکی از مباحث چالشی در بین ادیان الهی است. جهان اسلام نیز از نخستین سال‌ها شاهد گفتگوی جدی درباره چگونگی تفسیر این آیات بوده است. هر نحله‌ای بر مبنای دیدگاه خود این صفات را به گونه‌ای معنا کرد؛ گروهی از اساس عقل را ناتوان از فهم این صفات دانستند. مخالفان ایشان گاه این صفات را در خداوند و انسان به یک معنا دانسته و در دام تشبیه گرفتار شدند و گاه با تنزیه واجب تعالی از اتصاف به صفات مخلوقات، متون دینی را به تأویل بردند. در این میان صدرالمتألهین با مبانی خاص خود در حکمت متعالیه هر دو دیدگاه ظاهرگرایان و فیلسوفان مشاء را نقد کرد و به جمع میان تشبیه و تنزیه پرداخت. جمع بین تشبیه و تنزیه مدعیان دیگری هم داشته است، لکن صدرالمتألهین با مبانی توحید خاصی سعی در ارائه این دیدگاه دارد. سؤال اصلی این تحقیق آن است که ملاصدرا از مبانی توحید خاصی چگونه برای جمع بین تشبیه و تنزیه استفاده می‌کند؟ با اینکه این نظریه در میان شماری از عرفا نیز پیشینه داشته است، اما در خصوص ملاصدرا تحقیق مستقلی با این رویکرد یافت نشد. در این نوشتار که به روش اسنادی - تحلیلی نگارش شده است، ابتدا توضیحی اجمالی درباره این سه نظریه (تشبیه، تعطیل و تنزیه) داده می‌شود؛ سپس ضمن بیان مبانی خاص ملاصدرا در جمع میان تشبیه و تنزیه، به بیان روش خاص ایشان و همچنین بیان نمونه‌هایی از کاربرد این روش در فهم گزاره‌های دینی پرداخته می‌شود.

## الف) نظریات پیرامون صفات الهی

## ۱. تعطیل

یکی از نظریات در باب صفات الهی نظریه تعطیل است. قائلین به این نظریه معتقدند که به‌طور کلی امکان شناخت خداوند وجود ندارد و هیچ نسبت و شباهتی، چه از جهت ذات و چه از جهت صفات و افعال، بین خدا و مخلوقات وجود ندارد؛ زیرا عقل محدود بشر قادر به معرفت ذات و صفات الهی نیست. (حسنی رازی، ۱۳۶۴: ۸۶)

نظریه تعطیل را می‌توان به‌عنوان واکنشی نسبت به دیدگاه تشبیه دانست؛ زیرا اثبات صفات برای خداوند مستلزم شباهت خداوند با مخلوقات می‌شود و این امری محال است. برخی از طرفداران این دیدگاه قائلند که حداکثر توان عقل در توصیف خداوند آن است که مفاهیم و اوصافی را که از نقص و محدودیت حکایت دارند از ذات الهی سلب کند؛ بر این اساس، معنای این سخن که «خدا عالم است» یا «خدا قادر است» بیش از این نیست که خدا جاهل یا عاجز نیست. (صدوق، ۱۴۱۴: ۲۷)

## ۲. تشبیه

تشبیه در لغت به معنای حکم نمودن یا دلالت کردن بر اشتراک چیزی با چیزی در صفتی است (تهانوی، ۱۹۹۶: ۱ / ۴۴۵ - ۴۳۳؛ زوزنی، ۱۳۴۰: ۲ / ۲۱۴ - ۲۱۳) اما در اصطلاح علم کلام عبارت است از یکی دانستن صفات خالق با صفات خلق. (حنفی، ۲۰۰۵: ۹۹؛ خاتمی، ۱۳۷۰: ۸۳)

طرفداران تشبیه به دو صنف اصلی تقسیم می‌شوند: یک صنف که ذات خداوند را تشبیه به ذات غیر و صنف دیگر که صفات خداوند را تشبیه به صفات غیر می‌کنند، هر کدام از این دو صنف نیز خود دارای فرقه‌های مختلفی هستند؛ به عنوان نمونه «بیانیه» (طرفداران بیان بن سمان) معتقدند که خداوند در اعضایش مانند انسان است و همه چیز او به جز وجهش فانی می‌شود؛ (بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۱۴) همچنین «داوود جواری»، غیر از ریش و اندام تناسلی، هر اندامی را برای خدا اثبات می‌کرد. (همان: ۲۱۶؛ حنفی، همان: ۲۱۸ و ۵۲۰)

طرفداران این نظریه در تفسیر صفات خبریه خداوند به ظاهر الفاظ تمسک می‌کنند و پا را از ظاهر الفاظ فراتر نمی‌گذارند؛ ایشان عقل را ناتوان از فهم صفات الهی می‌دانند و به کارگیری عقل را در فهم معانی صفات خداوند به شدت نکوهش می‌کنند. این گروه در دیدگاه خود چنان افراط کردند که از به کار بردن صفات مادی و جسمانی در مورد خدا ابایی ندارند. از این رو برای خداوند مکان، اعضا و جوارح قائلند؛ براساس این نظریه، خداوند کاملاً انسان‌وار است. (ابن جوزی ۱۴۰۹ ق: ۱۰۷ - ۱۰۶؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱ / ۱۰۵)

## ۳. تنزیه

تنزیه در لغت به معنای دورگردانیدن و میرا دانستن است (تهانوی، ۱۹۹۶: ۱ / ۵۱۹ - ۵۱۸) و در اصطلاح علم کلام، اعتقاد به تعالی خداوند از مخلوقات و سلب صفات خلق از خالق را تنزیه می‌گویند. (جرجانی، ۱۴۱۲: ۳۰) پیروان این دیدگاه پس از نفی تعطیل و تنزیه خداوند از انسان‌واری که مشبّهه قائل بودند معتقدند عقل توانایی فهم صفات الهی را دارد و از این رو باید صفاتی از خداوند که جنبه جسمانیت دارد را به تأویل برد و دست از معنای ظاهری آنان برداشت. (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۸: ۱۵۵)

مؤسس این دیدگاه در عالم اسلام جهم بن صفوان است؛ وی رویکرد تنزیهی خود را تا آنجا پیش برد که هر صفتی که سبب شباهت خداوند با مخلوقات می‌شد را نفی کرد. (عسلی، ۱۹۶۵ م: ۷۷) معتزله به عنوان پیروان اندیشه‌های جهمیه خصوصاً در بحث صفات، الگویی تنزیهی از خداوند ارائه کردند و هر نوع مشابهت میان خالق و مخلوق را در صفت، ماهیت و افعال منکر شدند. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱ / ۱۲۴ - ۱۱۸)

نکته مهم توجه به تفاوت اشتراک لفظی و معنوی است. اشتراک لفظی به این معناست که یک لفظ در چندین معنا مشترک است و برای مشخص شدن اینکه مراد متکلم از لفظ، کدام معنا هست باید از

قرینه استفاده کرد. در مقابل، اشتراک معنوی به این معنا است که معنا و لفظ مشترک است اما مصادیق متفاوتند. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۳۸۸) با توجه به این تفاوت در اشتراک لفظی و اشتراک معنوی، قائلین به تنزیه در باب صفات الهی چون اشتراک معنوی را مستلزم سنخیت و مجانست خداوند با مخلوقات می‌دانستند معتقد بودند صفاتی که در متون دینی برای خداوند به کار رفته که مشترک با انسان هستند، فقط از لحاظ لفظ مشترکند اما به لحاظ معنا هیچ اشتراکی با یکدیگر ندارند؛ این گروه خداوند را از ساحت مخلوقات جدا کردند و هیچ پیوندی میان صفات خداوند و صفات مخلوقات جز در لفظ قائل نشدند (فیض‌کاشانی، ۱۳۷۷: ۱۰۸) اما شماری از حکما قائل به اشتراک معنوی میان صفات خالق و مخلوقند و لکن معتقدند این صفات از لحاظ معنا یکسان هستند اما به لحاظ مصداق متفاوتند. این صفات هنگامی که در مورد موجودات مادی به کار می‌رود همراه با محدودیت و جهات امکانی است. اما وقتی در مورد خداوند به کار می‌رود، از صفات امکانی تجرید شده و به عالی‌ترین حد ممکن که حد وجوب ذات الهی است، به خداوند نسبت داده می‌شوند. (جرجانی، ۱۴۱۵: ۲ / ۱۱۳)

با توجه به این اختلاف نظر باید دید آیا می‌توان نظریه‌ای ارائه داد که نواقص هیچ کدام از سه نظریه تعطیل، تشبیه و تنزیه را نداشته باشد؟ به نظر نگارنده حکیم ملاصدرا چنین راه حلی را بیان کرده است. از این رو ابتدا به مبانی خاص نظریه ایشان پرداخته و سپس اصل نظریه وی طرح می‌شود:

### ب) مبانی ملاصدرا در جمع بین تشبیه و تنزیه

#### ۱. اصالت وجود

یکی از مهم‌ترین مبانی ملاصدرا که طبق آن نظام فلسفی حکمت متعالیه را پایه‌گذاری کرد «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» است؛ یعنی آنچه که عینیت و خارجیت دارد و جهان خارج را پر کرده است وجود است و ماهیت امری اعتباری یعنی غیر منشا اثر است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱ / ۳۴۰؛ همو، ۱۳۶۳ الف: ۴۴)

#### ۲. اشتراک معنوی وجود

ملاصدرا وجود را مشترک معنوی و این مدعا را امری قریب به اولیات می‌داند. (همو، ۱۹۸۱: ۱ / ۳۵) نکته مهم این است که از دید ملاصدرا اساساً وحدت مفهومی از وحدت عینی ناشی می‌شود، اگر واقعیات عینی نوعی اشتراک و وحدت عینی نداشته باشند ممکن نیست اشتراک مفهومی داشته باشند، به همین سبب، صدق مفهومی واحد بر واقعیات متعدد و کثیر دلالت بر وجود نوعی اشتراک و وحدت عینی دارند. (همان: ۶ / ۸۶)

#### ۳. تشکیک در وجود

در باب تمایز میان اشیاء تا قبل از شیخ اشراق رویکرد غالب این بود که تمایز یا به تمام ذات، یا به جزء

ذات و یا به عوارض خارج از ذات است که در هر سه نوع تمایز مابه الامتیاز غیر از مابه الاشتراک است؛ اما شیخ اشراق قسم دیگری از تمایز را مطرح کرد که در آن مابه الامتیاز عین مابه الاشتراک بود. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱ / ۳۳۴ - ۳۳۳) ایشان این نوع تمایز را در ماهیات مطرح کرد (همان: ۳۰۰ - ۲۹۹) لیکن ملاصدرا طبق نظریه اصالت وجود، این نوع تمایز را در ساحت وجود مطرح کرد و گفت مابه الاشتراک و مابه الامتیاز در خود وجود است؛ از این رو شدت و ضعف و کمال و نقص فقط مربوط به وجود است. (صدرالمآلهین، ۱۴۲۰ ق: ۳۰۷) بنابراین از دید ایشان هویت شخصی افراد متفاضل، همان‌طور که ذاتاً کثیرند یعنی ذاتاً کامل و ناقص و متقدم و متاخرند ذاتاً نوعی وحدت و اشتراک نیز دارند. (همو، بی‌تا: ۲۷)

#### ۴. وجودات برتر ماهیات

ملاصدرا معتقد است که هر ماهیتی علاوه بر وجود خاص، دارای وجودات جمعی دیگری نیز هست که در طول این وجود خاص قرار گرفته‌اند و وجوداتی اعلی و اشرف از این وجود خاص هستند (همو، ۱۹۸۱: ۶ / ۲۷۳) مراد ایشان از وجود خاص، هر واقعیتی است که واجد تمام کمالات جنسی و فصلی که در حد تام آن اخذ می‌شود و همچنین فاقد سایر کمالات ماهوی دیگر است (ماهیت بشرط لا) و مراد از وجود جمعی هر واقعیتی است که علاوه بر اینکه واجد کمالات ماهوی جنسی و فصلی مأخوذ در حد تام ماهیت است واجد کمالات ماهیات دیگر نیز هست؛ (ماهیت لابشرط) از دید ملاصدرا وجود برتر دارای کمالات اعلی و اشرف از وجود خاص است و در سلسله تشکیکی در بالاترین مرتبه قرار دارد. (عبودیت، ۱۳۹۳: ۱ / ۱۶۲ - ۱۶۱)

بنابراین هر ماهیتی دارای سلسله‌ای از مراتب وجود است که از مرتبه وجود مادی شروع و سپس به وجود مثالی، وجود عقلی و در نهایت به وجود الهی می‌رسد و با توجه به تشکیک در وجود هر مرتبه مافوق از مرتبه مادون خود کامل‌تر است و هر مرتبه مادون از مرتبه مافوق خود ناقص‌تر است؛ بنابراین همه مراتبی که فوق مرتبه وجود مادی شیء هستند نسبت به آن برتر و کامل‌تر هستند و در این سلسله هرچقدر کثرت و ترکیب کمتر باشد وجود شدیدتر و بسیط‌تر است و هرچقدر که کثرت و ترکیب بیشتر باشد وجود دارای بساطت کمتر و ضعف وجودی است؛ به طوری که وجود مادی دارای بیشترین ترکیب و ضعیف‌ترین درجه وجود است اما وجود الهی دارای بیشترین بساطت که ابسط البسائط است و دارای وجودی قوی‌تر هست و بنابر قاعده «کلما کان الوجود ابسط، اجمع لما دونه» در وجود واجب تعالی همه ماهیات موجودند. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۳ / ۳۷۳؛ ۶ / ۲۶۷؛ ۲ / ۳۶۸)

#### ۵. حمل حقیقه و رقیقه

یکی دیگر از مبانی بسیار مهم ملاصدرا «حمل حقیقه و رقیقه» است. ایشان برخلاف فلاسفه گذشته که

حمل را به دو نوع حمل اولی و شایع تقسیم می‌کردند، قائل به نوع دیگری از حمل به نام حمل حقیقه و رقیقه شد که در این حمل، وجود برتر یک ماهیت حقیقت آن ماهیت است و وجود خاص آن ماهیت، رقیقه همان است. علامه طباطبایی<sup>ره</sup> درباره حمل حقیقه و رقیقه می‌گوید مبنای این نوع حمل اتحاد موضوع و محمول در اصل وجود و اختلافشان در کمال و نقص است؛ یعنی وجود ناقص در وجود کامل به نحو بالاتر و والاتر تحقق دارد و مرتبه عالی وجود همه کمالات مراتب مادونش را دربر دارد (طباطبایی، بی‌تا: ۱۴۴) ایشان همچنین در تعلیقه خود بر اسفار می‌گوید در حمل شایع هم حیثیت ایجابی لحاظ می‌شود و هم حیثیت سلبی؛ اما در حمل حقیقه و رقیقه فقط حیثیت ایجابی مورد لحاظ قرار می‌گیرد. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۶ / ۱۱۰)

#### ۶. وحدت شخصی وجود

ملاصدرا پس از طرح بحث وجود رابط و ارجاع علیت به تشآن به نظریه وحدت شخصی وجود رسید؛ وی معلول را وجودی مستقل از علت نمی‌داند، چنانچه تصویر حکمای پیشین، تغایر میان علت و معلول بود. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳ / ۲۵۷)

نظریه وجود رابط از دید ملاصدرا بسیار مهم و اثرگذار در مباحث فلسفی بود؛ ایشان می‌گوید: برهان این اصل را پروردگار از حکمت و عنایت به من داد و من با این نظریه فلسفه را به اكمال رساندم و حکمت را تمام کردم. (همان: ۲ / ۲۹۲ - ۲۹۱)

در نظریه وجود رابط، معلول فقط به منزله شأنی از شئون علت است و خود وجود مستقلی ندارد؛ از این رو هر حکمی که به معلول نسبت داده می‌شود در حقیقت حکم علت است؛ زیرا معلول تجلی و ظهور علت است. (همان: ۳۰۰) بنابراین می‌توان گفت هر حکم و وصفی که به معلول نسبت داده می‌شود حکم و وصف وجود مستقل است از آن جهت که در مرتبه‌ای تجلی و تنزل کرده است و قائل شدن به وجود رابط برای معلول مساوی است با نفی وجود از آن و اثبات شآن بودنش برای وجود مستقل. از این رو مساوی است با نفی کثرت موجودات و اثبات کثرت شئون وجود یگانه مستقل که همان وحدت شخصی است (عبودیت، ۱۳۹۳: ۱ / ۲۳۰) که ملاصدرا درباره آن می‌گوید موجود و وجود منحصرأ در حقیقت واحد شخصی است که او را در موجودیت حقیقی شریکی نیست و در خارج نیز برای او ثانی نیست و در عالم وجود جز او دیاری نیست و هرچه را در عالم وجود غیر از واجب مشاهده می‌کنید همه ظهورات ذات او و تجلیات صفات او هستند. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲ / ۲۹۲) بنابراین ملاصدرا با توجه به نظریه وجود رابط هر گونه کثرت در حقیقت هستی را نفی می‌کند و قائل به کثرت در شئونات و مراتب واجب تعالی می‌شود. (همان: ۱ / ۷۱)

یکی از قواعد ملاصدرا برای اثبات وحدت شخصی وجود، قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشياء و لیس

بشیء منها» است؛ این قاعده، در قسمت اول «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» از عینیت حق تعالی با خلق و در قسمت دوم «و لیس بشیء منها» از مغایرت آنها حکایت می‌کند؛ از این عبارت می‌توان نتیجه گرفت که خداوند چون بسیط محض است واجد همه اشیا هست، حیثیت کمال اطلاقی و عدم تناهی او سبب می‌شود جایی برای غیر باقی نماند. و در عین حال وجود هیچ‌یک از آنها نیست. این عبارت در نگاه بدوی موهم تناقض است، اما با توجه به بحثی که درباره وجودات طولی ماهیت مطرح شد می‌توان گفت خداوند وجود برتر همه ماهیات هست و به حمل حقیقه و رقیقه همه اشیا است و به حمل شایع وجود خاص هیچ‌یک از آنها نیست؛ یعنی کمالات آنها را به نحو اعلی و اشرف دارد، اما نقایص و اعدام آنها را ندارد. چنانچه خود ملاصدرا در این زمینه می‌گوید هر بسیط الحقیقه‌ای تمام اشیا وجودی است مگر آنچه تعلق به نقایص و نارسایی‌ها و اعدام دارد و واجب تعالی بسیط حقیقی است و از تمام وجوه واحد و یکتاست پس او تمام وجود است همان‌گونه که تمامش وجود است. (همان: ۶ / ۱۱۴ و ۱۱۰)

بنابراین امری که حقیقتش بساطت محض باشد، دارای اطلاق محض است و هیچ ترکیب و تقییدی در آن راه ندارد؛ از این رو باید در دل هر ذره موجود باشد و احکام آن را بپذیرد، در عین حال که محدود به آن نباشد زیرا در غیر این صورت دیگر بسیط الحقیقه نیست؛ به عبارت دیگر چون نامحدود است هیچ ظرفی خالی از او نیست زیرا فرض نبودش در جایی با لاحدیت و غنای ذاتش ناسازگار است و از طرفی به دلیل همین لاحد بودن، حد هیچ‌یک از مخلوقات را نمی‌پذیرد و می‌تواند از همه آنها سلب شود؛ یعنی همان چیزی که سبب دخولش در تمام اشیا است سبب خروجش از همه اشیا نیز هست بدون اینکه تناقض لازم بیاید. (همو، ۱۳۸۳: ۳ / ۱۹۲)

#### ۷. مراتب انسان

صدرالمتألهین برای هستی سه مرتبه قائل است: عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده؛ ایشان به وزان اینکه هستی را دارای مراتب می‌دانند، انسان را نیز دارای مراتبی می‌دانند که یک مرتبه آن مرتبه حس است که در آن با ابزارهای حسی ادراک می‌کند، یک مرتبه خیال و مرتبه دیگر آن عقل است.

وقتی که انسان دارای مراتب است، و هستی هم مراتب دارد، می‌توان گفت که فهم و ادراک انسان بستگی به این دارد که انسان با کدام مرتبه از هستی ارتباط برقرار کند؛ مثلاً اگر انسانی با مرتبه مادون هستی یعنی عالم ماده و حس ارتباط برقرار کند، میزان فهم او فقط محسوسات است؛ اما اگر کسی با مرتبه مثالی و عقلی هستی ارتباط برقرار کند میزان فهم و ادراک او بیشتر خواهد بود.

از این تناظر بین مراتب هستی و مراتب انسان می‌توان این مطلب را نیز دریافت که از نظر ملاصدرا بین این دو و مراتب قرآن نیز تناظر برقرار است؛ ایشان می‌گویند همان‌طور که برای انسان مراتب و مقاماتی

است، برای قرآن نیز درجات و منازل هست به طوری که پایین ترین مرتبه قرآن مانند پایین ترین مرتبه انسان است. وی این امر را این گونه تبیین می کند که پایین ترین درجات انسان همان چیزی است که در پوست و بدن او هست، همان طور پایین ترین درجه قرآن آن چیزی است که در جلد و غلاف آن قرار گرفته است؛ سپس در ادامه می گوید هر کس از انسان ها در هر مرتبه ای که قرار داشته باشد با همان مرتبه از معانی قرآن مرتبط می شود و آن را فهم می کند؛ مثلاً انسان قشری و ظاهربین فقط معانی قشری قرآن را می فهمد و پی به مراتب دیگر قرآن نمی برد؛ ولی روح قرآن و سر آن را جز صاحبان عقل درک نخواهند کرد. (همو، ۱۳۶۳ ب: ۴۱)

#### ۸. نظریه روح معنا

یکی از مبانی مهم ملاصدرا در باب زبان دین، نظریه روح معنا است که نخستین بار غزالی آن را طرح کرده است. غزالی بر خلاف قولی که تا آن زمان رایج بود که موضوع له الفاظ را همان مصداق خاص آن لفظ می دانستند، قائل شد که لفظ برای آن حقیقتی وضع شده که غایت و هدف آن شیء است؛ نه فقط برای مصداق خاص آن شیء، به عنوان مثال، لفظ میزان فقط برای نوع خاصی از میزان که در قرون نخستین رایج بوده، وضع نشده است. بلکه اصل و روح معنای میزان چیزی است که با آن چیزی را می سنجند. بنابراین به هر وسیله سنجشی میزان گفته می شود. از سوی دیگر هر چیزی میزان خاص خود را دارد، مثلاً میزان سنجش مقادیر حرکات افلاک، اسطرلاب است، میزان سنجش خطوط، مسطره است، میزان سنجش استقامت و انحاء دیوار شاقول است، میزان شعر عروض است و... به همین ترتیب هر چیزی میزان خاص خود را دارد و میزان منحصر در یک مصداق خاص نیست؛ بلکه روح معنای میزان در همه این مصادیق وجود دارد؛ غزالی برای هر چیزی میزانی معرفی می کند. (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۸۵ - ۱۸۱)

ملاصدرا با کمک همین مبنا معتقد است معنای قلم ابزار ثبت حقایق است. در این معنا جنس چوبی یا... دخالت ندارد. پس اگر در عالم چیزی وجود داشت که با آن نقش علوم را در لوح دل آدمیان بنگارند، قلم حقیقی است نه مجازی. (همو، ۱۴۰۹ ق: ۳۹ - ۳۴)

ملاصدرا ضمن تمجید از غزالی به خاطر ارائه چنین نظریه ای، آن را در بسیاری از موارد برای ارائه دیدگاه خود در باب تفسیر متون به کار می گیرد. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳ ب: ۹۲)

#### یک. استفاده ملاصدرا از نظریه روح معنا

##### تفسیر «میزان»

ملاصدرا در تفسیر «میزان» می گوید روح و حقیقت میزان، نسبت سنجی و اندازه گیری است و بر هر



چیزی که این حقیقت را داشته باشد صدق می‌کند. اعم از اینکه حسی باشد یا عقلی؛ از همین‌رو خط‌کش، شاقول، گونیا، اسطرلاب، ذراع و علومی مانند نحو، عروض، منطق و حتی عقل، مقیاس‌ها و میزان‌هایی هستند که با آن اشیا را می‌سنجند. به‌عنوان نمونه علم نحو میزان اعراب و بنا در ادبیات عرب، علم عروض میزان شعر و علم منطق میزان فکر است که به‌وسیله آن فکر صحیح را از فاسد می‌توان تشخیص داد. (همو، ۱۳۶۶: ۱ / ۱۵۱؛ همو، ۱۳۸۷: ۳۰۵)

#### دو. تفسیر حدیث: «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن»<sup>۱</sup>

ملاصدرا در *المبدأ و المعاد* در شرح این حدیث از نظریه روح معنا کمک می‌گیرد و می‌گوید خداوند برتر از آن است که انگشتی مرکب از گوشت و خون و منقسم به چند بند داشته باشد. روح و حقیقت معنای انگشت بیانگر قدرت تغییر دادن است و همین معنای تغییر دادن درباره خداوند استعمال می‌شود. از این‌رو معنای این روایت که قلب مؤمن بین انگشتان خداست چنین است که قدرت خداوند در تغییر و دگرگون کردن قلب مؤمن مانند قدرتی است که انگشتان در تغییر دادن و دگرگون ساختن دارند و در ادامه می‌گوید پس حقیقت اصبع یعنی چیزی که سبب تغییر و نقل و انتقال می‌گردد، برای خداوند نیز ثابت است. (همو، ۱۳۵۴: ۲۰۲ - ۲۰۱)

ایشان همچنین در تفسیر «عرش و کرسی» (همو، ۱۳۶۶: ۱۶۷ - ۱۶۶؛ همو، ۱۳۶۳ (ب): ۸۸) «لوح و قلم»، (همو، ۱۹۸۱: ۶ / ۲۹۸؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۲۹) «نور» (همو، ۱۳۶۶: ۴ / ۳۸۰ - ۳۷) و «صفات علیم و سمیع خداوند» (همو، ۱۳۸۳: ۳ / ۴۸) نیز از این نظریه بهره می‌گیرد.

تاکنون مبانی خاص ملاصدرا بیان شد؛ در ادامه به نقدهای ملاصدرا به روش‌های مختلف تشبیهی و تنزیهی پرداخته می‌شود:

#### ج) مخالفت ملاصدرا با نظریات پیرامون صفات الهی

##### ۱. نقد ظاهرگرایان

ملاصدرا این گروه را کسانی می‌داند که فقط به ظاهر الفاظ کلام الهی توجه کرده و باطن را مردود ساخته‌اند؛ از این‌رو در همین سطح مادی مانده‌اند و از ظلمت هاویه بیرون نرفته‌اند؛ بنابراین ایشان به جسمانیت خداوند قائل شده‌اند. (همو، ۱۹۸۱: ۴ / ۳۴۴)

این گروه معتقدند مدلول ظاهری الفاظ و معنای اولیه آنها باید محفوظ بماند، لذا تقدیس و تنزیه را در مورد خداوند مراعات نمی‌کنند. ملاصدرا در نکوهش ایشان می‌گوید اینان به علت جمود بر ظواهر الفاظ

۱. صدوق، ۱۳۸۵: ۲ / ۶۰۴

به حقیقت معنای قرآن دست نمی‌یابند؛ (همو، ۱۳۶۶: ۵ / ۱۵۱) کسی که فقط در ظاهر الفاظ قرآن و نکات ادبی از قبیل فصاحت و علم بیان و... آن بیاندیشد سزاوارتر به مثال قرآنی «یحمل اسفارا» هست تا کسی که چیزی از این معانی و الفاظ نداند اما خود معترف به عجز خود باشد. (همان: ۱۲۴)

صدرالمتألهین در تفسیر معنای میزان خطاب به ظاهرگرایان می‌گوید آیا گمان می‌کنید میزانی که خداوند برای رفع آسمان گفته است همان چیزی است که مردم به وسیله آن گندم، جو و خرما را وزن می‌کنند؟ این افترا و تهمت بزرگی است. (همو، ۱۳۶۰: ۲۰۸)

### ۲. نقد عقل‌گرایان افراطی

نظریه دوم مربوط به دسته‌ای از عقل‌گرایان است که در سطح ظاهری استدلال‌های فلسفی باقی مانده‌اند، در نتیجه هر متنی را که کوچکترین ناسازگاری با نظریات ایشان داشته باشد، تأویل می‌برند (همو، ۱۹۸۱: ۲ / ۳۴۴) تا بتوانند خدا را از نقایص و صفات امکانی منزّه کنند (همو، ۱۳۸۷: ۲۶۰) ایشان با به‌کارگیری تمثیل، استعاره و مجاز راه را برای هرگونه تأویل گشوده‌اند و سبب ایجاد تأویل‌های متغایر می‌شوند. (همو، ۱۳۶۶: ۴ / ۱۶۲) ملاصدرا در نقد این گروه می‌گوید تأویل مستمر و بدون پشتوانه نصوص دینی، نادرست است، زیرا اگر هرکس بخواهد طبق نظر خود و بدون هیچ پشتوانه حقیقی و دینی به تأویل آیات و روایات بپردازد و حقایق قرآنی مانند معاد جسمانی، عذاب قبر، صراط، حساب، میزان، بهشت، دوزخ، حور، غلمان و... را بدون تغییر به تأویل ببرد، منجر به رواج سفسطه و انسداد باب هدایت جویی قرآن می‌شود. (همان: ۱۵۸ - ۱۵۷)

به باور صدرالمتألهین با این روش تأویلی و بی‌اعتنایی به معانی ظاهری، فائده‌ای برای عموم مردم باقی نخواهد ماند، بلکه نزول آیات موجب سردرگمی و تحیر و گمراهی مردم از هدایت و رحمت است. (همو، ۱۳۶۳: ب: ۹۴)

### ۳. نقد تبعیض‌گرایان

نظریه سوم مربوط به گروهی از معتزله، زرخشوری و قفال است که به دنبال جمع میان تشبیه و تنزیه بودند، ولی از روش نادرستی استفاده کردند. ایشان در برخی امور قائل به تشبیه و در برخی امور دیگر قائل به تنزیه شدند. یعنی در باب مبدأ و صفات الهی قائل به تنزیه و در باب معاد قائل به تشبیه شدند؛ ملاصدرا از این روش به خلط میان تشبیه و تنزیه یاد می‌کند (همو، ۱۳۸۷: ۲۶۱) و قائلین به این روش را به «نؤمن ببعض و نکفر ببعض» متهم می‌کند. (همو، ۱۳۶۳: ب: ۷۴)

از نظر صدرالمتألهین این گروه، که قائل به حدوسط میان تشبیه و تنزیه هستند، در این امر افراط

کرده‌اند و تأکید می‌کند که بیان حد وسط میان سردی ظاهرگرایان و حرارت تأویل‌گرایان امر دقیقی است که جز راسخین در علم به آن دست پیدا نمی‌کنند. (همو، ۱۳۶۶: ۴ / ۱۶۵)

#### ۴. نقد معطله

چهارمین نظریه‌ای که ملاصدرا به نقد آن می‌پردازد نظریه تعطیل است. وی در موارد گوناگون معرفت به خدا و صفات او را ممکن می‌داند. صدرا در نقد کسانی که صفات الهی را صرفاً سلبی معنا می‌کنند معتقد است مقصود امام علی علیه السلام که فرمودند «خداوند از آن جهت عالم نامیده شده که به چیزی نادان نیست» این نیست که علم الهی بازگشت به نفی جهل دارد که از صفات سلبی است، بلکه مقصود آن است که علم او خالص حقیقت علم است که چیزی از جهل همراه او نیست. (همو، ۱۳۸۳: ۳ / ۲۹۴)

ملاصدرا پس از نقد روش‌های یادشده تلاش می‌کند با توجه به مبانی خود متون دینی را به شکلی تفسیر کند که نه به ظاهرگرایی و نه به دام تأویل غیرضروری منتهی شود.

#### د) راه‌حل ملاصدرا مبتنی بر توحید خاصی

پیش از ملاصدرا، عرفا برای تبیین صفات خبری خداوند از آموزه توحید خاصی و وحدت شخصی وجود استفاده کرده‌اند؛ آموزه وحدت وجود لوازم گوناگونی دارد که مهم‌ترین آنها بحث تمایز احاطی است. (ر.ک: یزدان پناه، ۱۳۹۱: ۲۳۵ - ۲۰۸) تمایز احاطی در مقابل تمایز تقابلی است. عرفا تمایز حق از موجودات را از نوع تمایز احاطی می‌دانند؛ یعنی چون ذات حق تعالی به اطلاق مقسمی، مطلق است و تمام هویت او همین اطلاق و عدم تناهی است، به نفس همین اطلاق، عین همه اشیاء است و از سوی دیگر، چون هیچ امر محدود و متعینی، مطلق و لا متعین نیست، به نفس همین ویژگی اطلاق، غیر از همه اشیاء نیز هست. (ر.ک: صائِن الدین ترکه، ۱۳۶۰: ۹۲ - ۹۱؛ یزدان پناه، همان: ۲۳۱ - ۲۳۰)

جمع بین تشبیه و تنزیه یکی از لوازم تمایز احاطی است. (یزدان پناه، همان: ۲۴۹ - ۲۳۵) عرفا براساس وحدت شخصی وجود قائلند که چون خداوند نسبت به مخلوقات تمایز احاطی دارد؛ از این رو به نفس احاطه و اطلاقی که دارد در دل هر تعینی حاضر است؛ بنابراین احکام و صفات آن تعین را می‌پذیرد که همان تشبیه است و از طرف دیگر چون به نفس همین احاطه و اطلاق و بی‌نهایت بودن حق تعالی، ورای این تعین و مغایر با این تعین است؛ بنابراین احکامش ورای این تعین است و این همان تنزیه است؛ از این رو عرفا قائل به جمع میان تشبیه و تنزیه هستند. (ابن ترکه، همان: ۱۱۶ - ۱۱۵؛ یزدان پناه، همان: ۲۳۷)

جمع میان تشبیه و تنزیه در آثار عرفا به فراوانی یافت می‌شود، از جمله ابن عربی در فتوحات مکیه و فصوص الحکم به‌طور ویژه به این مطلب پرداخته است. (ر.ک: ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱ / ۷۰؛ ۱ / ۱۸۲؛ ۲ / ۳۶؛ بی‌تا: ۱ / ۲۹۰)

اما باید گفت که در میان فلاسفه نخستین فردی که با توجه به مبانی خود در حکمت متعالیه از این آموزه بهره برده و برای تبیین صفات خبری به آن تمسک کرده صدرالمتألهین است؛ به طوری که قبل از ایشان در تبیین هیچ کدام از فلاسفه چنین راه‌حلی دیده نشده و ملاصدرا نقطه آغازی برای استفاده فلاسفه از این آموزه در تبیین صفات خبری است. دیدگاه صدرا با وجود شباهت نسبت به دیدگاه عارفان، همان تفاوتی را دارد که در دیگر مباحث عرفان نظری به چشم می‌خورد. وی مدعیات عرفانی را به زبان استدلال و برهان تنظیم کرد. در جمع بین تشبیه و تنزیه نیز همین امر به بهترین شکل آن رخ داده است.

ملاصدرا معتقد است بسیاری از گزاره‌های معارفی را باید از منظر وحدت شخصی و وجود رابط دید و تفسیر کرد، وگرنه یا باید از ظاهر متون دینی دست برداشت و یا به تجسیم و تشبیه گرایش یافت. وی این روش را همان شیوه راسخین در علم می‌داند. (همو، ۱۳۸۷: ۲۶۱)

قوت اصلی نظر صدرا در این نکته است که وی رابطه خدا و مخلوق را با استناد به نظریه بسیط‌الحقیقه و وحدت شخصی تبیین می‌کند. از نظر ملاصدرا خداوند حقیقتی بسیط محض و دارای اطلاق محض است، به همین دلیل در دل هر ذره حضور دارد و احکام آن را می‌پذیرد و در عین حال محدود به آن نیست، زیرا در این صورت دیگر دارای اطلاق محض و بساطت محض نخواهد بود؛ از آنجا که هیچ نقطه‌ای از او خالی نیست، قابل اطلاق بر همه موجودات است و از آنجا که محدودیت هیچ موجودی را ندارد، قابل سلب از آنهاست. همچنین حمل حقیقه و رقیقه نیز دست ملاصدرا را در تفسیر این متون بازمی‌گذارد. با این حمل خداوند از جهت کمالات هر موجود بر همه آنها قابل حمل است ولی نقایص و حدود هیچ کدام را ندارد. و بالاخره با توجه به نظریه وحدت شخصی، هر موجودی تجلی و مظهری از حق تعالی است و در نتیجه هیچ جدایی از منشأ خود ندارد. از سوی دیگر نظریه ارواح معانی به وی کمک می‌کند بدون آنکه از ظاهر الفاظ دست بکشد و به معنای مجازی تن دهد، حقیقت روح معنا و بالاترین مصداق آن را درباره حق تعالی جاری بداند. همان‌طور که ملاحظه می‌شود این الگوی جمع تشبیه و تنزیه، نقایص الگوهای دیگر را ندارد. خداوند متعال در عین اینکه با تمام اشیاء متحد است، از همه آنها جداست.

ملاصدرا معتقد است بدون استفاده از این روش نمی‌توان بسیاری از متون دینی را فهمید. در ادامه به برخی از متون دشوار معرفتی اشاره می‌شود که ظاهرگرایان آن را به معنای جسمانی تفسیر کرده و فیلسوفان مشاء آن را تأویل برده‌اند؛ اما ملاصدرا به کمک نظریه وحدت شخصی، تفسیری از آن ارائه داده که نه منتهی به تشبیه گردد و نه نیازمند تأویل باشد:

۱. در شرح اصول کافی ذیل روایت: «هو فی کل مکان و لیس فی شیء من المکان المحدود» (کلینی،

۱۴۲۹: ۱ / ۹۴<sup>۱</sup> ملاصدرا می‌گوید نهایت فهم و تلاش حکما در تفسیر این مطلب این بود که بگویند خداوند چون جسم و جسمانی نیست از این رو نسبتش با همه زمان‌ها و مکان‌ها مساوی است؛ اما طبق توحید خاصی و وحدت شخصی وجود باید گفت که خداوند چون دارای اطلاق و بی‌نهایت است در همه مکان‌ها هست زیرا اگر در یک مکانی نباشد با اطلاق و بی‌نهایت بودن او ناسازگار است و چون بی‌نهایت و لاجد است، حد هیچ‌کدام از مکان‌ها را نمی‌پذیرد و از همه مکان‌ها جداست؛ بنابراین خداوند در تمامی مکان‌ها و زمان‌ها و مواضع هست اما حد هیچ‌کدام را نمی‌پذیرد. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۳ / ۱۳۵)

۲. در باب دهم از کتاب توحید در شرح «داخل فی کل مکان و خارج من کل شیء» (کلینی، همان: ۲۵۴)<sup>۲</sup> سیزده مسئله از مسائل الهیه و مباحث حکمیه را مطرح می‌کند. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۳ / ۱۹۰) و در ذیل مسئله دوازدهم در تفسیر «داخل فی کل مکان» می‌گوید اینکه خداوند متعال داخل در هر مکان است ولی نه مانند دخول جسم در مکان و نه مانند دخول چیزی در زمان و نه مانند دخول جزء در کل و نه مانند دخول کلی در جزئی و نه مانند دخول نوع در شخص و یا ماهیت در وجود و ماده در صورت و یا نفس در بدن و آنچه که در روند این موضوعات است، بلکه داخل بودن خداوند در هر مکان صورت دیگری از دخول است که حقیقت و کنه آن مجهول و پنهان است و از نهایت عظمت و وسعت قیومیت او سرچشمه گرفته است، چون اگر بر فرض مکانی از او خالی باشد چیزی در آن مکان نیست و نبودن نوعی از نقص و کوتاهی و نارسایی است که به عدم بازگشت دارد و عدم هم منافی وجود است درحالی که ذات خداوند حقیقت وجود ناب است و حقیقت وجود نمی‌تواند برای چیزی وجود و برای چیزی عدم باشد، چون اگر چنین باشد حقیقت وجود ناب نیست بلکه مرکب از وجود و چیزی دیگر که مخالف و منافی وجود است مانند دیگر اشیائی که وجودشان ناقص و ناتمام است. (همان: ۱۹۲)

همچنین در مسئله سیزدهم در تفسیر «خارج من کل شیء» می‌گوید او خارج از هر چیز است ولی نه مانند خارج بودن چیزی که جدای از چیزی بوده و آن را نداشته باشد و منشأ این خارج بودن به عینه همان منشأ داخل بودن اوست که از نهایت عظمت و تمامیت و کمال او در وجود سرچشمه گرفته است؛ چون کمال عظمت همان‌گونه که مستلزم دخول در هر چیزی است همچنین مستلزم خارج بودن از هر چیزی نیز هست. (همان) نکته مهم این است که ملاصدرا در این قسمت می‌گوید همان امری یا عاملی که سبب دخول او در اشیا است سبب خروج او از آنها نیز هست و آن همان لاحدیت و بی‌نهایت بودن است که از وحدت وجود نتیجه گرفته می‌شود.

۱. او در همه جاست و در جایی محدودی نیست

۲. در همه جا داخل و از همه چیز خارج است

۳. در رابطه با روایت «علا ف قرب و دنا ف بعد» (کلینی، همان: ۲۳۰ - ۲۲۹)<sup>۱</sup> ملاصدرا می‌گوید خداوند به خاطر شدت علو و احاطه‌اش از هیچ‌جا غایب نیست؛ از این‌رو نزدیک به همه اشیاء است، این علوش علو مکانی نیست که گفته شود چون علو دارد پس باید دور باشد بلکه چون علو و احاطه بر همه‌جا دارد، هیچ‌جا خالی از او نیست، پس به همه نزدیک است. سپس این مطلب را به نور تشبیه می‌کند و می‌گوید نور هر چقدر شدیدتر و قوی‌تر باشد به مبدأ نور نزدیک‌تر است؛ بنابراین برترین موجودات از جهت شرف و نوریت به تو نزدیک‌تر هستند.

اما بیان امام علیه السلام که می‌گوید «نزدیک است و دور» چون نهایت نزدیک شدن او دلیلی است برای پوشیده شدن از دیدگان و این پوشیدگی سبب دوری می‌گردد، بنابراین اگر امری پوشیده از چیزی باشد، ناگزیر دور از آن چیز هم هست، همچنان که دور از چیزی اگر بر دوری بیفزاید از آن چیز محجوب و پوشیده می‌شود. (همان: ۱۰۷)

۴. و در توضیح روایت «قرب فی بعده بعید فی قربه» (کلینی، همان: ۲۱۴)<sup>۲</sup> می‌گوید نزدیک بودنش به این جهت است که مخلوقات همگی از افعال او هستند و قوام هر فعلی به فاعل است. اما دور بودنش به این خاطر است که او امری مجرد از ویژگی‌های مخلوق و بی‌نیاز از همه اشیاء است. نکته مهم آن است که جهت نزدیکیش همان جهت دوریش است، چراکه هر دو به ضرورت وجود و بی‌نهایت بودن آن مرتبط است. اینکه امام علیه السلام فرمود فوق تمام اشیاء است؛ یعنی به واسطه احاطه‌اش به اشیاء، چیزی فوق او نیست چون وجودش حدی ندارد. اینکه امام علیه السلام فرمود قبل هر چیز است یعنی مبدا و آغاز اشیاء است. این سخن امام علیه السلام که خداوند داخل در اشیاء است یعنی مقوم و برپادارنده وجود آنهاست، به واسطه عدم تناهی او هیچ نقطه‌ای خالی از او فرض شدنی نیست، البته نه مانند داخل بودن جزء در کل، چه جزء خارجی باشد و یا ذهنی. این فرمایش امام علیه السلام که خداوند خارج از اشیاء است؛ یعنی او دارای حقیقتی تمام بلکه فوق تمام است؛ به همین دلیل فراتر از همه موجودات است. این خارج شدن به معنای جدایی و انفصال از اشیاء نیست. (همان: ۳ / ۶۵)

۵. ملاصدرا در تفسیر آیه «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ»<sup>۳</sup> می‌گوید خداوند ذات بسیط و وجودش احدی است؛ از این‌رو ذات او تمام وجود است. هر کمال و جمالی قطره‌ای از قطرات دریای جمال و کمال اوست. او تمام اشیاء هست و هیچ‌کدام از آنها نیست. هیچ ذره‌ای از وجود او

۱. بلند است تا آنجا که نزدیکست، نزدیکست تا آنجا که دور است

۲. در عین دوری نزدیکست و در عین نزدیکی دور.

۳. مجادله / ۷ «هیچ نجوای سه نفری نیست مگر آن که او چهارمیشان است و هیچ پنج نفری نیست مگر اینکه او ششمی آنها است و هیچ کمتر و بیشتری نیست مگر اینکه او با ایشان است».

تهی نیست، با اینکه نقایص هیچ‌کدام را ندارد. بنابراین هر جا دو موجودی هست، خداوند از آنها جدا نیست و سومی آنهاست. و هر جا سه موجودی نجوا کنند، خداوند از آنها غایب نیست و چهارمی آنهاست. لکن نکته مهم آن است که این وحدت، وحدت حقه است نه وحدت عددی، چراکه وحدت عددی از اوصاف مخلوق محدود است که اگر سه باشد دیگر چهار نیست. از همین جا تفاوت اینکه در یکجا فرمود خداوند چهارمی هر سه تاست، با جایی که فرمود «ثالث ثلاثة أو ثالث اثنين» روشن می‌شود. چراکه در یکی بحث از وحدت حقه است و در دیگری بحث از وحدت عددی. (همو، ۱۳۶۰: ۳۶ - ۳۵؛ ۱۴۱۷: ۱ / ۴۸) ۶. امام علی علیه السلام در خطبه مشهور خود می‌فرماید:

أول الدين معرفة و كمال معرفة التصديق به و كمال التصديق به توحيدة و كمال توحيدة الإخلاص له و كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف و شهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد تناه و من تناه فقد جزأه و من جزأه فقد جهله و من جهله فقد أشار إليه و من أشار إليه فقد حدّه و من حدّه فقد عدّه و من قال «فيم؟» فقد ضمّنه و من قال «علام؟» فقد أخلي منه. (نهج البلاغه، خطبه ۱)<sup>۱</sup>

ملاصدرا در شرح این حدیث، از حیثیت اطلاقی و لاحدی خداوند و نتایج آن بهره می‌گیرد و در شرح این سخن امام «و کمال توحیده الاخلاص له»، می‌گوید منظور از اخلاص، جداشدن از اغیار است. زیرا که اگر در وجود، غیر باشد او بسیط نخواهد بود، زیرا که در بسیط هیچ‌گیری نیست و هیچ‌کمالی را هم نمی‌توان از آن سلب کرد. تنها چیزی که از بسیط می‌توان سلب کرد، نقایص و اعدام است. اینکه فرموده: «و کمال الاخلاص له نفي الصفات عنه»، مراد نفي صفات غیر ذات است. چراکه ذات خداوند چون بالاترین مرتبه نظام تشکیکی است، مبدأ تمام کمالات است، لکن این کمالات به شکل ترکیبی در او راه ندارند تا امر زائدی در او متصور باشد. بلکه هر قدر کمال بیشتر شود، کثرت و ترکیب کاسته می‌شود. تا جایی که بالاترین مرتبه کمال، فاقد هر نوع ترکیب و صفات زائد است. از سویی تمام صفات را واجد است و از سویی هیچ صفت زائد بر ذات ندارد چون مرکب نیست. پس علم و قدرت و اراده و حیات و سمع و بصر

---

۱. سر آغاز دین، خداشناسی است، و کمال شناخت خدا، باور داشتن، او، و کمال باور داشتن خدا، شهادت به یگانگی اوست؛ و کمال توحید (شهادت بر یگانگی خدا) اخلاص، و کمال اخلاص، خدا را از صفات مخلوقات جدا کردن است، زیرا هر صفتی نشان می‌دهد که غیر از موصوف است، و هر موصوفی گواهی می‌دهد که غیر از صفت است، پس کسی که خدا را با صفت مخلوقات تعریف کند او را به چیزی نزدیک کرده، و با نزدیک کردن خدا به چیزی، او را دو تا دانسته؛ و با طرح شدن دو خدا، اجزایی برای او تصوّر نموده؛ و با تصوّر اجزا برای خدا، او را نشناخته است و کسی که خدا را نشناسد به سوی او اشاره می‌کند و هرکس به سوی خدا اشاره کند، او را محدود کرده، و هرکس او را محدود پندارد او را به شمارش آورده و آن کس که بگوید «خدا در چیست؟» او را در چیز دیگری پنداشته است، و کسی که بپرسد «خدا بر روی چه چیزی قرار دارد؟» به تحقیق جایی را خالی از او در نظر گرفته است.

در واجب، موجود به وجود ذات احدیت‌اند؛ با آن که مفهوم آنها متغایر و معانی آنها مختلف است. این سخن که فرموده است: «لشهادة كل صفة بأثها غير الموصوف، و شهادة كل موصوف بأثها غير الصفة»، اشاره است به برهان نفی صفات عارضی، زیرا که هر صفت عارضی، مغایر موصوف خواهد بود و هر دو امری که در وجود متغایرنند، باید در امری مشترک و در امر دیگری متمایز باشند. پس ناچار باید که هر یک مرکب باشند از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز، پس در ذات واجب ترکیب خواهد بود و حال آن که اثبات شده است که او بسیط الحقیقه است.

این سخن امام علیه السلام که «من أشار إليه فقد حده». یعنی هر که اشاره کند به سوی او، چه اشاره حسی باشد چه عقلی او را به یک حدی محدود ساخته است. مثلاً بگویند در اینجا یا در آنجاست، یا بگویند که چنین و چنین است، در هر صورت او را به حدی خاص محدود نموده است. (همو، ۱۹۸۱: ۶ / ۱۴۲ - ۱۳۷) چنانچه ملاحظه می‌شود ملاصدرا در تفسیر این حدیث از حیثیت اطلاقی خداوند، بهره جسته و تنزیه را به شکلی معنا کرده است که بینونت و جدایی وجودی رخ ندهد. همچنین واجد بودن کمالات دیگر موجودات که به نوعی مفاد تشبیه است را به شکلی معنا کرده است که مستلزم ترکیب نگردد.

۷. صدرالمآلهین درباره آیه «تَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»<sup>۱</sup> و همچنین آیه «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ»<sup>۲</sup> نیز از نظریه وحدت شخصی و حیثیت اطلاقی خداوند استفاده می‌کند. او توضیح می‌دهد خداوند متعال مبدء تمام موجودات است و از هیچ موجودی جدا نیست، و از آنجا که مقوم تمام موجودات و امری بی‌نهایت است، از هر چیزی به آنها نزدیکتر است. (همو، ۱۳۵۴: ۳۹؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۳۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۱ / ۷۰)

گروهی از مفسران در تفسیر آیه «تَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» گفته‌اند: منظور از این نزدیکی، نزدیکی علمی است، یعنی خداوند نسبت به همه امور داناست. صدرا در نقد این دیدگاه می‌گوید علم حق عین ذات اوست، بنابراین نمی‌توان علم را از وجود حق جدا دانست. اگر این نزدیکی علمی است، حتماً نزدیکی وجودی هم هست. (همو، ۱۳۸۷: ۱۱۵)

۸. ملاصدرا در تفسیر «یا هو یا من هو یا من لا هو إلا هو» (طبرسی، ۱۴۱۲: ۳۴۶) نیز از قانون «بسیط الحقیقه» استفاده می‌کند و تلاش می‌کند به کمک همین اصل و بدون تأویل ظاهر این متن را به گونه‌ای معنا کند که دچار تشبیه نشود. وی معتقد است حق تعالی چون بسیط الحقیقه است لازم است واجد کمالات تمام اشیا به شکل اعلی و برتر باشد. بنابراین تمام موجودات، آثار ذات اقدس او هستند و هیچ

۱. ق / ۱۶. «ما از رگ گردن به او نزدیکتریم».

۲. بقره / ۱۸۶. «و چون بندگان من از تو سراغ مرا می‌گیرند بدانند که من نزدیکم».



قدرتی حقیقتاً قدرت نیست مگر قدرت او، چنانچه هیچ وجودی نیست مگر پرتوی از وجود او. بنابراین شایسته است گفته شود «یا من لاهو اّلا هو». (همو، ۱۳۶۰: ۵۱)

از نظر صدرا مخلوقات، همان‌طور که در خارج منحاژ و مستقل از خداوند نیستند و قوامشان به وجود واجب تعالی هست، در عقل هم نمی‌توان به صورت مستقل به آنها اشاره حسی یا عقلی کرد. بنابراین در هر اشاره‌ای مشارالیه خداوند است، با اینکه گفتیم هیچ‌گاه قابل اشاره حسی و عقلی نیست، چون مستلزم محدودیت اوست. به‌همین ترتیب خداوند مسموع به هر سمعی هست اما جهتی برای او نیست. او معقول به هر عقلی است اما کنه او را کسی نمی‌داند و همچنین خداوند در هر مکانی هست اما محدود به هیچ مکانی نیست، جدای از موجودات زمانی نیست، اما مقید به خط زمان و موجودات زمانی نیست. و در ادامه می‌گوید:

فهو هو، و لا هو اّلا هو، و لا هو بلا هو اّلا هو ذلكم الله ربکم خالق کل شیء لا اّله اّلا هو.  
(همو، ۱۳۶۶: ۱ / ۶۴)

۹. ملاصدرا در تفسیر آیه کریمه «و هو معکم اینما کنتم»<sup>۱</sup> می‌گوید برخی مفسران مراد از معیت را معیت علمی دانسته‌اند، درحالی که این امر صحیح نیست (همو، ۱۳۸۷: ۱۱۵) سپس خود به شرح این آیه می‌پردازد. مبنای ملاصدرا حیثیت اطلاقی و لایتناهی پروردگار است. به‌همین دلیل احاطه قیومی بر هر موجودی دارد و بدون آن که تعینات آن را بپذیرد، همراه آنهاست و از هیچ‌کدام جدا نیست. صدرا می‌گوید معیت خداوند با اشیا مانند معیت جسم با جسم، یا جسم با عرض، یا عرض با عرض، یا مانند معیت در وضع و مکان، زمان و آن، محل و حال، فعل و انفعال و حرکت و انتقال نیست، چون خداوند متعال اشرف از آن است که این اوصاف را داشته باشد. ایشان در ادامه می‌گوید همچنین معیت خداوند با اشیا، معیت در وجود نیست؛ زیرا خداوند قبل از هر چیزی موجود است؛ بلکه معیت خداوند یک نحوه دیگر از معیت است که مجهول‌الکنه است و راسخین در علم فقط به لمعه و رائحه‌ای از آن معرفت دارند (همو، ۱۳۶۶: ۶ / ۱۷۱) وی بعد از بیان علل ناتوانی ادراک حق تعالی، می‌گوید هیچ ذره‌ای از ذرات کائنات نیست مگر اینکه نور حق و تجلی و ظهور او در آن هست. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶: ۶ / ۱۷۴)

### جمع‌بندی و نتیجه

با توجه به مباحثی که طرح شد روشن می‌شود که ملاصدرا با مبانی خاص حکمت متعالیه از جمله اصالت

۱. حدید / ۴. «و او با شما است، هر جا که باشید».

وجود و نتایج آن مانند تشکیک و وحدت شخصی، روش نوینی در تفسیر متون دینی بیان کرده است که نه به جمود بر لفظ ظاهرگرایان و تشبیه باطل منتهی می‌شود و نه به تأویلات بدون وجه متکلمان و فیلسوفان مشائی نیازمند است. به عبارت دیگر وی تقریری متفاوت از جمع میان تشبیه و تنزیه ارائه کرده است که تاکنون در میان فلاسفه سابقه نداشته هرچند که در بین عرفا اصل مدعا نظیر داشته ولی از انضباط علمی کمتری برخوردار بوده است. در دیدگاه صدرایی خداوند به دلیل اطلاق محض در دل هر چیزی حضور دارد، به همین دلیل قابل تطبیق بر آنهاست. از طرفی به دلیل همین اطلاق محدود به احکام آن نمی‌شود. این همان مدعای حمل حقیقه و رقیقه است که طبق آن خداوند چون واجد کمالات همه اشیاء هست بر آنها حمل می‌شود، بدون آنکه متصف به نقایص آنها شود.

همچنین بهره‌گیری عالمانه وی از نظریه ارواح معانی دست وی را برای برداشت‌های نوین اما منضبط از متون وحیانی بازتر کرد. کنار هم گذاردن این قواعد، وی را بر جمع صحیح میان تشبیه و تنزیه در صفات خبری توانمند ساخت.

#### منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن ترکه، صائن‌الدین علی، ۱۳۶۰، تمهید القواعد، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمان، ۱۴۰۹ ق، تلبیس ابلیس، به کوشش سید جمیلی، بیروت، خیرالدین علی.
۵. ابن عربی، محی‌الدین، ۱۹۴۶ م، فصوص الحکم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
۶. ابن عربی، محی‌الدین، بی تا، فتوحات مکیه، بیروت، دار الصادر.
۷. ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۸ ق، مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیه المعطله، بیروت، دار الفکر.
۸. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۰۸ ق، الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیه منهم، بیروت، دار آفاق.
۹. تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶ م، موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
۱۰. جرجانی، میر سید شریف، ۱۴۱۵ ق، شرح المواقف، قم، شریف رضی.
۱۱. جرجانی، میر سید شریف، ۱۴۱۲ ق، التعریفات، تهران، ناصر خسرو.
۱۲. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۱، دروس معرفت نفس، قم، انتشارات الف لام میم.
۱۳. حسنی رازی، سید مرتضی بن داعی، ۱۳۶۴، تبصرة العوام فی معرفة المقالات الانام، تهران، اساطیر.

۱۴. حنفی، ابن ابی العز، ۲۰۰۵ م، شرح العقيدة الطحاوية، بغداد، دار الکتب العربی.
۱۵. خاتمی، احمد، ۱۳۷۰ ش، فرهنگ علم کلام، تهران، صبا.
۱۶. زوزنی، حسین بن احمد، ۱۳۴۰ ق، المصادر، مشهد، تقی بینش.
۱۷. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۶۴ ش، الملل و النحل، قم، الشریف الرضی.
۱۹. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۰. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، أسرار الآيات و أنوار البینات، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
۲۱. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۳ الف، المشاعر، تهران، المشاعر، طهوری.
۲۲. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۳ ب، مفاتیح الغیب، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۳. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار.
۲۴. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۳، شرح أصول الکافی، مصحح: خواجه‌نوی، محمد، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۵. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۷، سه رسائل فلسفی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۶. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۴۱۷ ق، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية (مقدمه عربی)، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
۲۷. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۴۲۰ ق، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تهران، حکمت.
۲۸. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱ م، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، تعلیقه علامه طباطبائی، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۹. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، بی تا، الحاشیه علی إلهیات الشفاء، قم، بیدار.
۳۰. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، ۱۳۸۵، علل الشرائع، قم، کتابفروشی داوری.
۳۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، ۱۳۹۸ ق، التوحید، قم، جامعه مدرسین.
۳۲. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، ۱۴۱۴ ق، الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۳۳. طباطبائی، محمد حسین، ۱۳۷۱، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان.

۳۴. طباطبایی، محمد حسین، بی تا، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.
۳۵. طبرسی، حسن بن فضل، ۱۴۱۲ ق، *مکارم الأخلاق*، قم، الشریف الرضی.
۳۶. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۳، *درآمدی بر نظام حکمت صدارتی*، تهران، سمت.
۳۷. عسلی، خالد، ۱۹۶۵ م، *جهم بن صفوان ومكانته فی الفكر الفلسفی*، بغداد، المكتبة الاهلیه.
۳۸. غزالی، محمد بن محمد، ۱۴۰۹ ق، *جواهر القرآن و درره*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۳۹. غزالی، محمد بن محمد، ۱۴۱۶ ق، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، بیروت، دار الفکر.
۴۰. فیض کاشانی، محسن، بی تا، *اصول المعارف*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۲۹ ق، *کافی*، قم، دارالحديث.
۴۲. یزدان پناه، یدالله، ۱۳۹۱، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.