

بازخوانی برداشت ملاصدرا از زبان قرآن در اسما و صفات الاهی

ناصر محمدی*

چکیده:

در این مقاله، یکی از مبانی مهم صدرالمآلهین در فهم قرآن را که در مواجهه با مشکلات زبانی و الفاظ بشری موجود در قرآن درباره سخن از خدا و صفات او رخ می‌نماید، بررسی می‌کنیم. راه حل صدرا در این باب، حکمی بدیع و قابل توجه است. شناخت این زبان با شناخت عوالم نزولی و صعودی در هم تنیده و به آن وابسته است. اگرچه درک الفاظ تشبیهی در عالم محسوس - که نازل‌ترین عوالم است - با عوارض حسی و معتاد آمیخته است، حقیقت این الفاظ - که امری مشکک هستند - در هر یک از عوالم مافوق دارای خلوص و صفای بیشتری هستند تا می‌رسد به عالم حق متعال که در نهایت شدت و عاری از هرگونه زوائد است. در فهم زبان قرآن درباره سخن از صفات حق تعالی باید به اصل و روح معنا و عاری از هر گونه زواید معتاد جسمانی دست یافت. یکی از طرق فهم این زبان که در باطن و نهاد خود با زبان اشتراک معنوی پیوند دارد، تطبیق آن با عالم انسانی می‌باشد که مثال و نمونه‌ای از عالم الاهی است.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، زبان قرآن، صفات تشبیهی، انتسابات بشری، روح معنا، انسان.

* استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه پیام نور تهران.

تاریخ تأیید: ۸۸/۲/۲۲

تاریخ دریافت: ۸۷/۱۱/۱۰

طرح مسأله

درباره معرفت‌بخشی زبان دینی به معنای عام و زبان قرآن به طور خاص، دوگونه موضع‌گیری به صورت اثبات و سلب کلی وجود دارد؛ نظریه غیر معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی، دیدگاه کسانی است که این گزاره‌ها را غیرواقع‌نما، بدون پشتوانه واقعی و غیرقابل صدق و کذب می‌دانند. از دیدگاه ایشان، مثلاً گزاره «خدا وجود دارد» از هیچ‌گونه واقعیت خارجی خبر نمی‌دهد؛ بلکه صرفاً از احساسات درونی و روانی انسان‌ها حکایت می‌کند؛ اما معتقدان به معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی، گزاره فوق و دیگر گزاره‌های دینی را دعاوی صادق تلقی می‌کنند؛ زیرا دارای واقعیت و مرجعی خارج از احساسات درونی آدمی هستند. از میان نگرش‌های غیر معرفت‌بخش می‌توان رویکردهای ویتگنشتاین متأخر، زبان ابراز احساسات، زبان اسطوره و زبان نمادین را نام برد. از بین طرفداران نگرش معرفت‌بخشی زبان دین و قرآن نیز می‌توان به رویکردهای زبان ظاهرگرا، سلبی، تمثیلی و مشترک معنوی اشاره کرد. (ساجدی، ۱۳۸۳: ۱۲۵ و ۱۲۶)

قطعاً دیدگاه اندیشمندان مسلمان و به‌ویژه ملاصدرا بر مبنای معرفت‌بخشی آیات قرآن کریم بوده است. وی به‌ویژه در بحث آیات متشابه، به بررسی ادله معرفت‌بخشی گزاره‌های قرآنی پرداخته است. (۱۳۷۹: ۱ / ۲۰۵) او اگرچه محدوده آیات متشابه قرآن را صراحتاً مشخص نکرده است، با توجه به آنچه در رساله *متشابهات القرآن* آورده است، محور مباحث خود را تنها آیات متشابه در باب اوصاف خدا و قیامت و نیز تشابه در الفاظ مفرد از جهت اشتراک میان خالق و مخلوق در الفاظی چون ید و عین قرار داده و به صورت گسترده به بحث از این‌گونه اقسام تشابه پرداخته است. بدین ترتیب، موضوع این مقاله که بخش مهمی از مباحث زبان قرآنی را تشکیل می‌دهد، در ذیل بحث آیات و الفاظ متشابه قرآن کریم مطرح شده است و ملاصدرا که به معرفت‌بخشی آیات و الفاظ متشابه قرآن به سختی پای‌بند

است، درباره وقوع تشابه در برخی صفات و افعال الاهی و ویژگی زبان قرآن در این دسته از آیات، مباحث مشروح و نظریات بدیعی را مطرح کرده است. اکنون محورهای کلی مباحث زبان قرآن از دیدگاه صدرالمتألهین را بررسی می‌کنیم:

محورهای بحث در زبان قرآن

۱. خدا؛ که در سه محور از آن بحث می‌شود:

یک. ذات؛

دو. اوصاف و افعال؛

سه. منتسبات بشری خدا؛

اوصاف و افعال خدا نیز به اوصاف و افعال سلبی، چون عدم جهل و عجز و نیز اوصاف و افعال ایجابی، چون خلق و علم تقسیم می‌شوند که صفات و افعال ایجابی یا اثباتی خود دوگونه‌اند:

یک. اوصاف و افعال مختص ذات احدی، مانند ازلی و ابدی؛

دو. اوصاف و افعال مشترک میان خالق و مخلوق، مانند سمیع و بصیر و حی.

اوصاف مشترک نیز دو دسته‌اند:

یک. اوصاف متعالی، مانند قادر و عالم؛

دو. اوصاف بشری، مانند مرض و احتیاج و فقر.

صفات بشری نیز دو گونه‌اند:

یک. صفات تعدی که در آنها شائبه ظلم و تعدی وجود دارد، مانند کید و استهزا

و امداد در طغیان؛

دو. صفات انفعالی و تجددی که به معنای تحت تأثیر قرار گرفتن و انفعال خدا و

تجدیدنظر در علم و اراده الاهی می‌باشند و خود دو دسته‌اند:

یک. انفعال و تجدد در علم و اراده حق تعالی، مانند ترجی، ابتلا، دعا، تعجب و استفهام؛

دو. تجدد و انفعال نفسانی حق تعالی، چون ضحک، بکا، حیا، غضب، انتقام، رضا، شوق، شکر و صبر.

۲. قبر و قیامت و به‌طور کلی احوال پس از مرگ؛

البته به دلیل ضیق مجال، تنها به بحث از چگونگی زبان قرآن در سخن از اوصاف و افعال الهی و انتسابات بشری او می‌پردازیم؛ چرا که دو مبحث دیگر (ذات حق تعالی و احوال پس از مرگ) مقتضی مقاله‌ای مستقل است.

شناخت زبان قرآن در بحث از اوصاف و افعال خدا

۱. اوصاف ایجابی مختص و اوصاف سلبی

اوصافی که خداوند به آنها متصف می‌شود یا ایجابی و اثباتی هستند و یا سلبی و تنزیه‌ی. اوصاف ایجابی یا مختص ذات احدی است و یا مشترک میان او و مخلوقات. از آنجا که اوصاف ایجابی مختص خداوند، چون ازلیت، ابدیت، عدم تناهی و وجوب وجود، متافیزیکیال می‌باشند و جز بر خدا اطلاق نمی‌شوند، در انتساب آنها به خدا با مشکلی روبرو نیستیم.

در مورد محمول‌های سلبی هم مشکل حل‌نشده‌ی خاصی وجود ندارد؛ چون برخلاف محمول‌های ایجابی، چیزی به خدا نسبت داده نمی‌شود؛ بلکه هنگام مقایسه خدا با مخلوقات، اوصاف امکانی و جسمانی از او سلب شده، بدین ترتیب خدا از موجودات امکانی متمایز می‌گردد. به همین دلیل، بسیاری کوشیده‌اند تمام اوصاف الهی را به معانی سلبی برگردانند تا به مشکلات بعدی دچار نشوند. اگر در شناخت این صفات در همان حد سلب باقی بمانیم و به تحلیل سلبی اکتفا کنیم، این نظریه فاصله‌چندانی با نظریه تعطیل ندارد؛ اما اگر در پی شناخت ایجابی تازه‌ای درباره خدا باشیم، ناچاریم از راه تحلیل اوصاف ایجابی وارد شویم. گذشته از آنکه

شناخت اوصاف سلبی نیز مسبوق به شناخت اوصاف ایجابی است؛ چنانکه سلب جهل از خدا، مستلزم شناخت علم الاهی است و جهل، عدم علم است.

۲. افعال و اوصاف ایجابی و مشترک

مشکل اصلی، انتساب افعال و اوصاف ایجابی مشترک است. باید معنای علم شایسته خدا و علم انسان روشن شود و یا تفاوت غضب الاهی با غضب انسانی معلوم باشد؛ مثلاً آیا گزاره «خدا حیّ است» با این سخن که «زید حیّ است» به یک معناست؟ آیا حیّ درباره انسان و خدا دقیقاً به یک معنا به کار می‌رود؟ اگر حیّ به معنای صحت علم و قدرت برای صاحب آن باشد، این محمول چه مدحی برای خدا خواهد بود؛ درحالی‌که پست‌ترین حیوانات نیز در این مسأله با خدا شریک می‌شوند؟ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹: ۴/۷۹) این محمول‌های مشترک در کاربردهای روزمره، مشتمل بر جهات امکانی و مادی هستند که نمی‌توان آنها را به خداوند نسبت داد. مثلاً نسبت سمع، بصر و تکلم به انسان، مستلزم ابزار و آلات جسمانی است که نمی‌توان آنها را به خدا نسبت داد. لذا میان معانی انسانی، بشری و مادی این صفات با معانی تجردی و فوق مادی و الاهی آنها چه نسبتی برقرار است؟ برای دقت بیشتر لازم است ابتدا میان افعال و اوصاف مشترک تفکیک قائل شویم و اقسام و ملاک تقسیم آنها را ذکر کنیم تا پس از آن به بیان راه‌حل صدرا در مورد هر کدام بپردازیم.

صفات ایجابی مشترک، یا متعالی و صفات کمال هستند، مانند، حیّ، عالم، قادر و سمیع و بصیر و یا افعال و صفات بشری‌اند. که آنها نیز یا انفعالی و تجددی هستند و یا به نحوی از آنها استشمام ظلم و تعدّی می‌شود. برای نوع دوم، می‌توان کید، استهزا و امداد در طغیان را نام برد؛ اما صفات نقص، دالّ بر انفعال و تجدد یا مستلزم تجدد در علم و اراده حق هستند؛ مانند ترجّی، ابتلا، تعجب، دعا و استفهام و یا مستلزم انفعال نفسانی خداوند می‌باشند، مانند حیا، غضب، رحمت، انتقام، رضا، شوق، شکر و صبر.

اکنون به تفصیل هر کدام و ارائه راه‌حل‌های صدرا می‌پردازیم.

۲-۱. اوصاف کمالی مشترک

فلاسفه مسلمان از طریق اشتراک معنوی، مشکل صفات کمالی مشترک را حل کرده و ملازمه‌ای میان آنها و نظریه تشبیه ندیده‌اند. شرح نظریه ایشان مستلزم بیان مقدماتی است؛ چراکه راه‌حل اشتراک معنوی، دارای دو رکن است؛ یکی اتحاد مفهومی و معنایی میان صفات واجب و ممکن به این معنا که مفاهیم کمالی به صورت یکسان بر خالق و مخلوق حمل می‌شوند و دیگری اختلاف و تشکیک در مصادیق به شدت و ضعف، تقدّم و تأخّر و اولویت و عدم اولویت. اینها معانی کلی و عامی هستند که به وجهی بین خلق و خالق مشترک هستند و سایه ضعیفی از حقایق آنها در غیر خدا هم وجود دارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۸۸)

پس نظریه اشتراک معنوی بدون در نظر گرفتن اختلاف مصادیق و تشکیک در آنها مستلزم نظریه تشبیه است؛ درحالی‌که موجودات هرچه دارند، از ناحیه خداست و او همه آنها را بالذات داراست. پس آنچه میان خلق و حق مشترک است، مفهوم و معانی این صفات است، نه مصادیق آنها. باید حیثیت وجودی را از حیثیت مفهومی تفکیک کرد؛ اما نباید اختلاف درجات مصادیق و فاصله بسیار آنها را مانع صدق حقیقی واژه بر همه آنها تلقی کرد؛ مانند اینکه اختلاف نور شمع با نور خورشید، مانع صدق حقیقی کلمه نور بر هر دو نیست.

مقام مفهوم، غیر از مقام مصداق است و آنچه مفهوم از مصداق دربر دارد، تنها برخی خصوصیات اصلی مفهوم‌ساز آن است که ماهیت و حقیقت مصداق را تشکیل می‌دهد؛ اما مصادیق، خصوصیات متعدد و متنوعی دارند که همه آنها در مفهوم و معنا منعکس نیست.

صدرا از سه نوع اشتراک نام می‌برد که مردم با دو نوع از آن آشنا هستند و اشتراک لفظی و اشتراک به توطی را کاملاً می‌شناسند؛ اما قسم دیگری از اشتراک هم هست و

آن اشتراک تشکیکی است که بسیاری از مردم با آن آشنا نیستند و آن اشتراکی است که در مورد اسمای مشترک میان حق و خلق صدق می‌کند. (۱۳۸۴: ۲۹۸)

صدق تشکیکی یک مفهوم بر مصادیق، نه صدق به توطی و یکسانی است و نه صدق به اشتراک لفظی و تباین حقیقی؛ بلکه صدق به مراتب و شدت و ضعف و تقدم و تأخر است. مصادیق در عین آنکه با یکدیگر اختلاف دارند، مابه‌الاختلاف در آنها عین مابه‌الاشتراک است.

هر صفتی از خدا دارای ظلّ و مظهري در عالم است؛ به طوری که الفاظ علم و قدرت و غیر آنها در خالق به همان معنای وضع شده در مخلوق است؛ اما به گونه‌ای که صدق این معانی در ما نشان از تحقق آنها در باری تعالی به وجه اعلا و اشرف است. پس اشتراک فقط به مجرد لفظ نیست؛ بلکه این معانی درباره مخلوق در نهایت ضعف و قصور و درباره حق تعالی در غایت عظمت و جلال است. (همو، ۱۳۷۹: ۴/ ۴۸)

در نتیجه اشتراک معنوی بدون تشکیک یعنی وحدت من جمیع الجهات؛ درحالی که اشتراک معنوی با تشکیک، وحدتی در عین کثرت است. لذا صفات حق تعالی و مخلوقات او مفهوماً یکی هستند؛ اما صفات واجب عین ذات اوست؛ زیرا هستی او عین علم، توانایی و هر کمال دیگری است. این صفات، عین ذات و عین یکدیگرند و اثر هر صفتی عین آثار سایر صفات اوست؛ اما این اوصاف در ممکنات از هم جدا هستند و هر کدام اثر خاصی دارند. اوصاف در حق تعالی مفهوماً متغایرنند؛ ولی به یک مصداق و به یک وجود واحد موجودند که در آن هیچ‌گونه تکثر و ترکیبی نیست؛ اما در مخلوقات، زائد و عارض بر ذاتند و تکثر و ترکیب دارند.

استدلال صدرا بر اشتراک معنوی صفات بدین شرح است: مفهوم وجود، مشترک معنوی است؛ پس کمالات وجود نیز مشترک معنوی‌اند. کمالات هستی نیز مانند اصل هستی مشترک معنوی‌اند و لذا تعدد مفهومی و اشتراک لفظی ندارند. صدرا معتقد است صفات حقیقی خداوند در زمره معانی عام کمالی قرار دارند و بر موجود بماهو موجود عارض می‌گردند. موجود برای اینکه معروض این معانی و نیز حقایق

کلی واقع شود، به ماده معین و استعداد خاص یا تجسم و تغییر نیازمند نمی‌باشد. به همین جهت می‌توان گفت این‌گونه صفات به هیچ‌وجه عارض ماهیت نبوده، با وجود مساوقت دارند و لذا هر یک از صفات خداوند، همه کمالات خود را به طور وجوب و بالفعل داراست و چیزی از آن در ممکن قوه و بقعه امکان باقی نمانده است؛ زیرا در مورد حق و صفات حق، جز فعلیت چیز دیگری تحقق ندارد. اکنون می‌گوییم همان‌طور که در مراتب وجود تشکیک هست، در کمالات وجود نیز تشکیک وجود دارد؛ یعنی همان‌طور که اختلاف مصادیق در اصل هستی، موجب اختلاف مفهوم هستی نمی‌شود، اختلاف در مصادیق کمالات هستی نیز موجب اختلاف در مصادیق کمالات هستی نمی‌شود. صدرا مثال علم را برمی‌گزیند که علم یعنی حضور معلوم نزد عالم، چه در حق و چه در خلق؛ اما همین معنای علم در مخلوقات با ذات و سایر صفات مغایر است و در مصداق واجب، عین ذات و عین سایر صفات است. مصادیق دارای شدت و ضعف و کمال و نقص هستند؛ اما معنای علم در همه‌جا یکسان و همان انکشاف لدی‌العالم است. برای نمونه، یک اسم و یک صفت از اسما و صفات کمالی حق را به شیوه اشتراک معنوی بررسی می‌کنیم.

نور

صدرا در تفسیر آیه شریفه «الله نور السموات و الارض» (نور/ ۳۵) مفهوم «الظاهر بذاته و المظهر لغیره» را به‌ازای لفظ نور قرار می‌دهد که در آن، خصوصیت محسوس به حس بصری و یا مظهر مبصرات بودن مدخلیت ندارد. پس خدا نیز نور است؛ چون مصداق معنای نور است و او نیز ذاتش ظاهر بذاته و مظهر غیر است؛ هر چند اطلاق این نور بر خدا و غیر او بر سبیل تشکیک است. حقیقت نور از دیدگاه او همان حقیقت وجود است؛ زیرا وجود هر شیء، ظهور آن است. وجود نوری است که با آن، ماهیت و ذات شیء ظاهر می‌شود. (همان: ۳۲۵ و ۳۲۶)

حیّ

وی در تفسیر آیه شریفه «هو الحيّ القيوم» (آل عمران / ۲) حیات را به صلاحیت ادراک و فعل ارادی و نیز حیّ را به درآک و فَعَال تفسیر می‌کند؛ اما مفهوم ادراک و قدرت، مقول به تشکیک و قابل شدت و ضعف است. پس حیّ مفهومی عام است؛ اما در حیوان یعنی حساس و متحرک و در مورد واجب یعنی عالم بالفعل به اشیا و قادر بالذات نسبت به همه موجودات. (همان: ۷۹ و ۸۰)

۲-۲. معانی بشری مستلزم تجدد در علم و اراده الاهی

چرا در قرآن، مفهوم‌های تجددی و معانی امتحانی و احتمالی به خداوند نسبت داده می‌شود؟ الفاظ دال بر این معانی و برخی آیات مربوط بدین قرارند:

- ابتلا: «و لنبلونکم حتی نعلمَ المجاهدین.» (محمد / ۳۱)

- تعجب: «قُتِلَ الانسان ما اکفره.» (عبس / ۱۷)

- استفهام: «قاتلهم الله انی یؤفکون.» (توبه / ۳۰)

- ترجی: «و لنذیقنهم من العذاب الادنی دون العذاب الاکبر لعلهم یرجعون.»

(سجده / ۲۱)

مفهوم امیدواری (ترجی) که در اینجا از لفظ لَعَلّ استفاده می‌شود و در بسیاری از آیات قرآن آمده، از آن اموری است که استنادش به خداوند متعال مشکل است؛ زیرا این مفهوم در جایی به کار می‌رود که هیچ یقینی به وقوعش نیست؛ درحالی‌که خدا بدون اینکه چیزی بر او پوشیده باشد، به همه چیز محیط است. دیگر آنکه، لفظ لَعَلّ از سوی خدا نوعی اراده است و وقتی اراده خدا چیزی تعلق گیرد، ثابت و تحققش قطعی است. (همان: ۱۱۷ / ۶)

پاسخ اول صدرا: این پاسخ براساس مراتب علم و اراده الاهی در سیر نزولی است. که دارای چهار مرتبه است:

یک. مرتبه کمال علم که همان علم ذات به ذات است و خداوند به واسطه ذاتش به تمام اشیا کلی و جزئی علم دارد؛
دو. مرتبه تفصیل معقولات کلی که مرتبه قضای الهی است؛
سه. مرتبه جزئیات و شخصیات مقدر به اوقات و زمان‌ها که مرتبه عالم قدر و کتاب محو و اثبات است؛

چهار. مرتبه وجود معلومات در مواد جزئی خارجی؛
این دو مرتبه آخر، یعنی مرتبه عالم قدر و مرتبه وجود جزئی خارجی مادی قابل تغییرند و به سبب این دو مرتبه است که در علم خدا به حوادث از آن جهت که معلوم هستند، تغییر نه از آن جهت که علم باشند، تغییر به وجود می‌آید؛ هر چند معلوم و علم، بالذات یکی هستند. (همان)

آن چیزی که تغییر و تبدل در آن محال است، عالم امر و قضای سابق و علم ازلی اوست؛ اما مکتوبات صحائف سماوی و الواح قدری یا کتاب محو و اثبات، قابل زوال و تبدیل هستند؛ زیرا مرتبه آنها از تجدد ابا ندارد. لذا از این جهت، خداوند خود را به صفت تردد متصف کرده است. چنانکه در حدیث قدسی می‌فرماید: «ما ترددت فی شیء انا فاعله» و یا خود را به ابتلا متصف کرده است: «و بلوناهم بالحسنات و السيئات» (اعراف/ ۱۶۸) و «ونبلوا اخياركم» (محمد/ ۳۱) و «حتى نعلم المجاهدين منكم و الصابرين.» (محمد/ ۳۱) (همو، ۱۹۸۱: ۸/ ۳۹۷ و ۳۹۸)

مراتب اراده حق تعالی نیز همین‌گونه است؛ زیرا علم او به اشیا، همان اراده و مراد اوست؛ چون با برهان و کشف ثابت شده است که صفات کمالی او مانند علم و اراده عیناً حقیقت واحدی هستند و به یک معنا، بدون اختلاف حیثیات و تعدد جهات می‌باشند، مگر به صرف تعبیر و در عالم الفاظ. بنابراین نباید در کتاب خدا، الفاظ را بدون ضرورت از معانی اصلی خارج کرد؛ بلکه باید آنها را بر حقیقت حمل نمود. (همو، ۱۳۷۹: ۶/ ۱۱۹)

بدین ترتیب، صدرا تجدد اراده و علم حق تعالی را که عباراتی چون ابتلا، دعا، تعجب، استفهام و ترجی، مفهم آنها هستند، می‌پذیرد؛ بی‌آنکه الفاظ مذکور را از معانی اصلی آنها خارج کند؛ یعنی در حق تعالی تجدد علم و اراده هست؛ اما چون آنها دارای مراتبی هستند، این تجدد مربوط به مراتب پایین‌تر علم و اراده او درباره دو عالم قدر و ماده است. لذا هیچ اشکالی به وجود نمی‌آید و الفاظ هم بدون تأویل باقی می‌مانند و از معانی اصلی خود خارج نمی‌شوند.

البته شمول این پاسخ مورد تردید است؛ چراکه مثلاً در خصوص ابتلا و امتحان و یا ترجی و امید از آنجا که مفاهیمی ناظر به آینده و مقتضی تغییر علم در زمان استقبال هستند، این پاسخ چاره‌ساز است؛ اما آیا می‌توان تعجب و استفهام در آیات بیان‌شده را نیز به همین طریق پاسخ داد؟ تعجب و استفهام موجود در آیات «قتل الانسان ما کفره» (عبس/ ۱۷) و «قاتلهم الله انی یؤفکون» (توبه/ ۳۰) ناظر به آینده و تغییر علم نیستند؛ بلکه تعجب و استفهام مجازی‌اند که در کلام عرب و غیر عرب شایع و رایج است. «ما کفره» بیان شدت کفر واقع است و «انی یؤفکون» بیان انحراف واقع. لذا چون انشای در مقام اخبار و ناظر به گذشته‌اند، نه آینده، دیگر نوبت به تغییر علم نمی‌رسد تا بتوان در پاسخ به اشکال، از تعدد عوالم و مراتب علم سخن به میان آورد.

پاسخ دوم صدرا: وی این پاسخ را باب شریفی می‌داند که در شناخت بسیاری از آیات قرآنی سودمند است و به کمک آن بسیاری از مسایل دینی تصحیح می‌شود؛ از جمله حلّ مسأله بدا و اثبات اراده‌های متجدد و مشیت‌های متغیر الاهی در قضای حاجات و اجابت دعا. همچنین دیگر حوادثی که با اراده‌های متغیر و متجدد خدا دچار تجدد و تغییر می‌شوند، به کمک آن است.

براساس این راه‌حل، خداوند دارای وسایطی میان خود و خلق است که به جهت استهلاک وجود آفریدگان در حق، فعل آنها فعل حق است و لذا اسناد فعل به آنها،

اسناد فعل به خداست و بالعکس، اسناد این افعال به خدا در واقع، اسناد فعل به این وسایط است که همان ملائکه و رسولان خدا هستند. (همان: ۲/ ۲۰۱) پس آزمایش، ابتلا، ترجی، تعجب، استفهام و دعا فعل آنهاست که به خدا نسبت داده می‌شود. البته این پاسخ بیشتر معطوف به تجدد اراده حق تعالی است؛ اما اگر وسایط در ذات حق مندرک هستند و فعل آنها فعل حق است، معلوم نیست این وسایط به چه دلیل، تجدد اراده پیدا می‌کنند. شاید اگر پاسخ دوم به پاسخ اول مرتبط نشود و تغییر اراده با تغییر علم و چرایی آن توجیه نگردد، عملاً پاسخی ناکارآمد خواهد بود.

۲-۳. اوصاف بشری مستلزم انفعال نفسانی

مقام حق، سزاوار تنزیه از بعضی معانی مانند، حیا، بکا، خجل، وجل، شهوت، غضب، ضحک و غیره است که موجب انفعال و انقهار اوست؛ مثلاً حیا، صفتی انفعالی است که بر انسان عارض می‌شود و به سبب آن، نفس از ترس عیب و سرزنش دیگران، از اظهار امر قبیح خودداری می‌کند. از طرفی همه اینها صفاتی هستند که در انسان با مشارکت بدن انجام می‌شوند و در حقیقت انتساب آنها به خدا مذموم است؛ اما از طرف دیگر، در احادیث، حیا به خداوند نسبت داده شده است؛ مثلاً از پیامبر نقل شده است: «ان الله حی کریم، یستحیی اذا رفع العبد یدیه ان یردهما صفاً حتی یضع فیهما خیراً» و یا در حدیث دیگری آمده: «ان الله یستحیی من ذی الشیبه المسلم ان یعذبه.» (همان: ۱۹۹ و ۲۰۰)

ملاصدرا برای انتساب این‌گونه صفات تشبیهی به خدا دو تأویل نقل می‌کند و هیچ‌کدام را رد نمی‌کند. در نهایت، وجه سومی نیز از خود ذکر می‌نماید که آن را دقیق‌تر از دو وجه دیگر می‌داند و در عین حال، آن را تأویلی دقیق برای همه صفات و منتسبات تشبیهی بشری در حق خدا محسوب می‌کند. پس این وجوه سه‌گانه را که همه آنها می‌توانند پاسخی برای شبهه انتساب این دسته از صفات به خدا باشند، به ترتیب ذکر می‌کنیم. (ر.ک: همان: ۲۰۰-۲۰۴)

وجه یکم: هر صفت نفسانی و انفعالی مانند حیا، دارای یک مبدأ، یک منتها و یک ضد است؛ مثلاً مبدأ حیا تغییر نفسانی و انفعال جسمانی است که از ترس اینکه به او یک امر قبیح نسبت داده شود، بر انسان عارض می‌شود. نهایت آن، ترک فعل منوط به آن و ضدش نیز وقاحت یا خجالت است. وقاحت یعنی جرأت بر قبیح و خجالت یعنی قصور و کوتاهی نفس از فعل حَسَن.

یک قاعده کلی برای این‌گونه موارد آن است که مراد از این صفات، یا نفی اضداد این صفات و مبادی آنهاست یا اثبات منتها و غایات این صفات و نفی مبادی آنها. پس مبادی این صفات در هر صورت از ساحت خدا منتفی است؛ درحالی‌که مراد از آنها یا نفی اضداد است یا اثبات غایات این صفات؛ مثلاً مراد از حیا در حق خداوند مسلماً آن خوفی که مبدأ حیا و مقدمه آن است، نخواهد بود؛ بلکه مراد یا نفی ضد حیا، یعنی وقاحت و خجالت است، یا اثبات غایت حیا؛ یعنی ترک فعلی که حیا منوط به آن است. یا مثلاً مراد از غضب الاهی، مبدأ غضب یعنی شهوت انتقام و غلیان خون قلب در بدن نیست؛ بلکه غضب دارای اضدادی است که عبارتند از خوف و رضا و مراد از غضب خدا یا عدم خوف است: «و لایخاف عقیبها» (شمس/ ۱۵) یا عدم رضا: «ولایرضی لعباده الکفر» (زمر/ ۷) همچنین غضب دارای غایتی است که همان انزال عقاب بر مغضوب‌علیه است و در اینجا مراد از غضب الاهی می‌تواند انزال عقوبت نیز باشد.

در تفسیر آیه «واکید کیداً» (طلاق/ ۱۶) اسناد کید به خداوند متعال از باب ترتب غایت است؛ چراکه:

صفات فعلی حق تعالی از قبیل رحیم، منتقم و غیره که مبادی آنها با نوعی انفعال و تأثیر در موصوف است، در اکثر مواضع به اعتبار غایات هستند، نه به اعتبار مبادی. پس کید حق تعالی یعنی انزال مکروه بر مکید از آن جهت که احساس نکند. (همان: ۷/ ۳۵۵)

یعنی به اعتبار غایت است.

یا در تفسیر آیه شریفه «الله یستهزیء بهم» (بقره/ ۱۵) وجوهی را برای تأویل نسبت استهزا به خداوند ذکر می‌کند که یکی از آنها نسبت استهزا به اعتبار غایت و آثار مترتب بر آن است؛ مانند خواری و حقارتی که به آنها می‌رسد؛ لذا از باب ذکر لازم و اراده ملزوم و از به صورت مجاز است. (همان: ۱ / ۴۳۱)

بدین ترتیب، پاسخی که در قالب وجه نخست بیان شد، پذیرش زبان مجازگویی شایع است؛ زیرا در نهایت از باب ذکر لازم و اراده ملزوم است که یکی از اقسام مجاز می‌باشد.

وجه دوم: خداوند دارای وسایطی است که از ذات وی به سوی عباد برانگیخته می‌شوند؛ مثل ملائکه و رسل؛ آنها مستغرق در شهود جلال او و خلفای خدا به سوی عباد و جانشینان او در آسمان و زمین هستند. پس چون وجود ایشان برای اوست و فعلشان، فعل اوست، هر کس از ایشان اطاعت کند، خدا را اطاعت کرده و هر کس که ایشان را خشمگین کند، خدا را به خشم آورده است، «قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله.» (آل عمران / ۳۱) یا رسول خدا(ص) می‌فرماید: «من اطاعنی فقد اطاع الله و من ابغضنی فقد ابغض الله.»

در اهمیت وجه دوم همین بس که باب شریفی است که در شناخت بسیاری از آیات قرآنی سودمند می‌افتد و بسیاری از مسائل دینی با آن تصحیح می‌شود. پس در اینجا غضب خدا یعنی غضب ملائکه خدا و انتقام خدا یعنی انتقام ملائکه عذاب و نگهبانان جهنم و همین‌طور بقیه صفات.

وجه سوم: این وجه که دقیق‌تر از دو وجه دیگر است. هر موجودی از جواهر و اعراض این عالم دارای عوالم متعدد دیگری فوق این عالم است که نسبت آنها به یکدیگر، نسبت اسفل به اعلا، شهادت به غیب، بدن به روح و ظلّ به ذی‌ظلّ است؛ مثلاً هر صورت محسوس خارجی، کثیف، مادی و قابل تقسیم است؛ اما در قوه باصره، بسیاری از نقایص آن زایل می‌شود؛ ولی بسیاری از آنها همچون اصل مقداری

بودن، رنگ داشتن، نیاز به محل و مقابله و وضع باقی می‌مانند و چون به عالم خیال بیاید، باز برخی زایل و برخی باقی می‌مانند؛ همین‌طور تا به عالم عقل که مجرد و مطهر از همه نقایص و عیوب می‌شود، مگر از امکان و حدوث. سرانجام به آنچه در علم خدا و عالم اسمای الاهی و صور اعیان ثابت است، برمی‌گردد که در آنجا از شرکت و امکان نیز مقدس می‌شود؛ چراکه صورت علم خداست و از جهت علم خدا بودن، به وجوب وجود او واجب‌الوجود است.

همین‌طور همه ذوات و صفات که در عوالم مختلف از نظر شرافت و دنائت از بالاترین حدّ (صورت علم الاهی) تا این عالم که نقایص و شرور نیز در مراتب نزول به آنها ملحق می‌شوند، مرتب شده‌اند.

پس غضب، مثلاً، در عوالم مختلف چنین است:

یک. در عالم ابدان عبارت است از غلیان خون قلب و سرخی چشم، صورت و پوست؛ دو. در عالم نفس عبارت است از حالت نفسانی که موجب اشتعال آتش طبیعی بدن و سوزاندن مواد و رطوبت بدن است تا آنجا که به معدن فکر می‌رسد و نور عقل را هم تیره می‌کند و ای بسا این تاریکی تا معدن حس هم می‌آید و چشم را تاریک می‌کند و دنیا برایش تاریک و سیاه می‌شود؛

سه. در عالم عقل عبارت است از قهر بر عالم مادون به طوری که باعث خضوع نفوس مادون می‌شود و اطاعت آنها را به دنبال می‌آورد؛

چهار. غضب الاهی، صفت قهاریت او بر کل عالم و غلبه نور احدیت او است که مجالی برای کثرت و امکان در نزد او باقی نمی‌گذارد و آتش آخرت نیز صورتی از غضب الاهی است که این آتش در عوالم ساری است؛ از آتش حسی گرفته تا شرّ ابلیس و اشرار و جنود او؛ چنانکه آب، صورت رحمت خداست و پیامبر، مظهر همه شؤون رحمت اوست.

در نتیجه هرچه در این عالم است، اصل و سرّش منتهی به حقیقت الاهی اوست که در آنجا نحوه وجودش عاری از هر نوع کثرت و مبرا از هر نوع نقص و عیب است.

پس انتساب صفات انفعالی به خدا با توجه به مقتضای آنها در عالم الاهی - که نباید با اقتضاءات عالم ماده عنصری خلط شود - به نحو حقیقت است. این صفات در هر عالمی، صورتی مخصوص دارند. به عنوان مثال، غضب الاهی در عالم الاهی از هرگونه نقص و امکان عاری است و انتساب این صفت به خداوند به نحو حقیقت و براساس عالم الاهی است که نباید با صورت محسوس و ملموس عالم مادی و آمیخته با نقایص مشتبه شود.

پاسخ سوم به نوعی به اشتراک معنوی در عین تشکیک بازگشت می‌کند که پاسخ جدیدی به‌شمار نمی‌آید. یعنی هر یک از صفات انفعالی نفسانی بر خدا نیز صادق است؛ اما به صورت تشکیکی و با شدت و ضعف. اگر غضب، قهر و غلبه است، در هر عالمی به تناسب آن عالم و در درجه‌ای از شدت و ضعف قرار دارد تا در عالم الاهی که در نهایت شدت است.

۲-۴. اوصاف موهم تعدی و ظلم

صدرا در ذیل آیه «و یمدهم فی طغیانهم یعمهون» (بقره / ۲) می‌فرماید:

امداد در طغیان به معنای ازدیاد، تقویت و تکثیر طغیان است. به همین دلیل، معتزله معتقدند نمی‌توان این آیه را به ظاهر آن حمل کرد و برای آن دلایلی ذکر کرده‌اند که یکی از آنها این است که این فعل به شیطان هم نسبت داده شده است: «و اخوانهم یمدّونهم فی العی» (اعراف / ۲۰۲) پس چگونه به خدا هم نسبت داده شده است؟ دیگر آنکه در اینجا امداد در طغیان، فعل خداوند است؛ پس چگونه آنها را به سبب این طغیان نکوهش می‌کند؟

پاسخ صدرا از طریق تفکیک میان فاعل مباشر و مصدر فیاض است. لذا در پاسخ به اشکال نخست، انتساب فعل واحد و از جمله «امداد در طغیان» را هم به مصدر مباشر آن و هم به مبدأ فیاض که خالق همه اشیاست، جایز می‌داند؛ چنانکه

احراق به آتش، تبرید به آب، روشنی دادن به خورشید و باران به آسمان نسبت داده می‌شود؛ درحالی‌که خالق همه آنها خداست. در قرآن، اضلال هم به خدا و هم به شیطان، هدایت به خدا و غیر او و نیز توقی گاهی به ملک‌الموت و گاهی به خود خدا نسبت داده شده است. اینجا نیز از همین قبیل است و علت انتساب در همه موارد به یک ملاک است.

اما چرا خداوند آنها را به سبب طغیانی که فعل خود اوست، ذمّ کرده است؟ پاسخ صدرا در امتداد پاسخ قبلی است و خلاصه‌اش آن است که خداوند فاعل کل اشیا و افعال این عالم است. پس انتساب امداد در طغیان یا اضلال به خداوند از باب مبدأ فیاض و فاعل کل بودن اوست. در قرآن گاهی افعال به فاعل مباشر آنها و گاهی به خداوند نسبت داده شده است؛ اما از باب این انتساب، ذمی متوجه خدا نیست؛ بلکه ذم متوجه فاعل مباشر است؛ زیرا فعل مباشری، مستلزم انفعال و تغییری است که خداوند از آنها مبرا و منزّه است.

صدرا برای حل و فهم بهتر این مسأله از تمثیل مباشر به قابل استفاده کرده است؛ به این بیان که درست است که مثلاً نسبت سیاهی، به فاعل سیاهی شدیدتر است تا نسبت سیاهی به قابل سیاهی اما سیاهی به قابل نسبت داده می‌شود، نه فاعل. لذا به ایجادکننده سیاهی، سیاه گفته نمی‌شود؛ ولی به قابل آن سیاه می‌گویند. در اینجا نیز با اینکه حق تعالی فاعل کلّ و مبدأ فیاض همه افعال و آثار این عالم است، انتساب افعال و آثار به فاعل مباشر است؛ مثلاً هیچ‌گاه به خداوند، نجار گفته نمی‌شود؛ ولی به افراد نجار می‌گویند؛ زیرا انسان فاعل بالمباشره و متأثر و منفعل است؛ اما افعال الاهی بر سبیل عنایت و ابداع و منزّه از تأثر و انفعال هستند. بنابراین چون انتساب فعل به فاعل‌های متأثر، منفعل و مباشر است، نکوهش نیز متوجه آنهاست، نه ساحت مقدس حق تعالی.

مثال دیگر صدرا برای روشن‌تر شدن مسأله، نفس انسانی است که گواه پروردگار خود است. نفس با وجود تجرد و وحدتش و با اینکه از عالم بالاست، تمام افعال

نباتی و جمادی را که منسوب به قوای جسمانی جمادی و نباتی است، در بدن انجام می‌دهد. با این حال، نه جماد است و نه نبات.
وی در پایان می‌افزاید:

با این مبنا، معنای کلام رسول(ص) که فرمود: «انه فوق کل شیء و تحت کل شیء قد ملاً کل شیء عظمتُهُ، فلم یخل منه ارض و لا سماء و لا بر و لا بحر و لا هواء...» و نیز راز سخن امیرالمومنین(ع) که: «هو عین کل شیء لا بمزاولة و غیر کل شیء لا بمزایلة» روشن می‌شود. (همان)

۳. انتسابات بشری مستلزم جسمانیت

در قرآن تعدادی از امور به خدا نسبت داده شده که مستلزم جسمانیت اوست؛ مانند استوای بر عرش، اثبات کرسی، قلم و کتاب داشتن، آمدن خدا و... یا در روایاتی فقر، احتیاج و مریض شدن به خدا نسبت داده شده است. همچنین دو صفت سمیع و بصیر در خدا مشابه سمع و بصر انسانی است که با آلات جسمانی انجام می‌شود. در اینجا در پی آنیم تا به راه‌حل زبانی ملاصدرا در این مسأله بپردازیم.

صدرا در این‌گونه انتسابات جسمانی به خدا، بیشترین تمرکز خود را بر عرش و کرسی خدا قرار داده است و در بیشتر آثار تفسیری خود از آنها بحث کرده و کمتر درباره دیگر ابهامات موجود قلم‌فرسایی کرده است؛ اما با تعمیم ملاک‌هایی که درباره عرش و کرسی بیان کرده، می‌توان به راه‌حل او درباره دیگر انتساب‌ها پی برد. راه‌حل صدرا مبتنی بر سه اصل است:

یک. حمل الفاظ قرآن بر معانی حقیقی و پرهیز از حمل آنها بر مجاز و استعاره؛ دو. یافتن حقیقت و روح معنا با حذف زواید و امور جسمانی که در اصل معنا تأثیری ندارند که البته امری مشکل است و به صرف توغّل در امور بحثی و کلامی نمی‌توان به آن دست یافت؛

سه. هرچه خدا در عوالم مختلف خلق کرده، نمونه‌ای از آن در عالم انسانی است؛ چراکه انسان، عصاره خلقت و نمونه‌ای از همه عوالم دیگر است. پس هرچه در این عالم هست، قالب و مثالی از عالم آخرت است و هرچه در عالم آخرت وجود دارد، مثالی از اعیان ثابت است که آن هم مظهري از اسمای خداست و هرچه در عوالم هست، نمونه‌ای از آن در عالم انسانی است. (همان: ۴/ ۱۶۲ و ۱۶۶) بر این اساس برای هر کدام از معانی الفاظ متشابه، مثال مطابقی در عالم انسانی هست. (همو، ۱۳۷۸: ۲۸۳؛ ۱۳۸۶: ۱۴۴)

صدرالمتألهین به استناد آیه شریفه «لیس کمثله شی» (شوری / ۱۱) هر گونه اشتراک بین خدا و خلق را نفی می‌کند، مگر اینکه تنها از جنبه حکایت‌گری باشد. بنابراین مقتضای آیه، نفی مثل و اثبات مثال است و تنها مثال خدا نفس آدمی است. از همه عوالم با همه ترتبات و تنزلات صعودی و نزولی، نمونه‌ای در عالم انسانی هست. (۱۳۷۹: ۶ / ۳۸)

عرش

برای تقریب مطلب و تفهیم مسأله، ارائه مثالی از الفاظ متشابه در انسان بسیار مفید است. صدرا در معضل عرش و کرسی خدا - که به اعتقاد وی، افهام را به حیرت درآورده است - از عرش و کرسی انسان سخن می‌گوید و آنگاه به تطبیق آن با عرش و کرسی خدا پرداخته، می‌گوید: «و به همین منوال، معنای استوای رحمن بر عرش را قیاس کن.» (۱۳۷۸: ۲۸۳) برای آگاهی بیشتر از روش صدرا، مثال عرش را در انسان بررسی می‌کنیم و آن را با عرش الاهی انطباق می‌دهیم.

عرش انسانی قلب اوست

برای قلب انسان که به منزله عرش انسان است، سه مرتبه وجود دارد: مرتبه اول که از عالم دنیا و شهادت است، همان گوشت صنوبری و قلب ظاهری است. مرتبه دوم که برزخ میان عالم دنیا و آخرت است، روح حیوانی یا روح نفسانی است و مرتبه سوم که

از عالم آخرت و عالم غیب و ملکوت است، همان نفس ناطقه، قلب معنوی، عقل عملی و نفس مدبّر بدن است. عرش خدا، قلب به معنای سوم می‌باشد که محل استوای اسم رحمن است؛ زیرا محل معرفت خدا و ملکوت اوست. (۱۳۷۹: ۴/ ۳۶۸)

این قلب، محل استوای روح انسانی که جوهری علوی و نورانی است، می‌باشد؛ روحی که به نیابت و خلافت از خدا در عالم صغیر انسانی استقرار یافته است. (همو، ۱۳۷۸: ۲۸۳)

استوای روح بر قلب، مستلزم تجسم قلب و استوای مکانی نیست؛ زیرا حقیقت این استوا، استوای جسمی بر جسمی نیست؛ بلکه تجلی روح است که با قوه عملی در قلب ظهور می‌کند و این ظهور یعنی استعمال و تحریک قلب؛ به طوری که آثار روح در اعضای بدن به واسطه قلب ظاهر شود.

فرود فرمان روح تا پایین‌ترین مراتب چنین است که: یک. ابتدا اثری از روح در قلب ظاهر می‌شود؛ دو. سپس از قلب به اعضای آلی سرایت می‌کند؛ سه. پس از آن اگر فعلی خارجی باشد، در آلات خارجی به ظهور می‌رسد؛ چهار. سپس اثر نفس، مثل کتابت در ماده خارجی مانند قلم و صفحه کاغذ به ظهور می‌رسد. (۱۳۷۹: ۶/ ۳۵)

به عبارت دیگر، استوای روح بر عرش قلب، به ارتباط عقلی معنوی است که در تمام اجزای شخص تصرف می‌کند. عرش مقسّم فیض روح به سوی تمام کالبد است. (همان: ۳۹) صدرا پس از آن به تطبیق استوای روح انسانی بر قلب با استوای خدا بر عرش الهی می‌پردازد و تفسیر و تأویل آیه «الرحمن علی العرش استوی» (طه/ ۵) را چنین بیان می‌کند:

عرش الهی

صدرا این گفته برخی صاحب‌دلان را که «عرش، قلب عالم و قلب انسان کبیر است» می‌پذیرد و آن را بهترین، محکم‌ترین و زیباترین گفتار می‌داند. (۱۳۸۵: ۱۹۳) لذا

عرش الاهی، امری جسمانی نیست؛ بلکه ملکی مقرب و روحی از برترین ارواح است. عرش، قلب عالم و مدبر آن است.

عرش نهایت جسمانیت و ابتدای روحانیت و مرتبه آن بعد از قلم و لوح است؛ درست مانند قلب انسان که ابتدای روحانیت انسان است و از قوه عاقله و عامله روح انسانی متأثر است. (۱۳۷۹: ۶ / ۴۰)

از آنجا که تأثیر الاهی از عرش آغاز و از آنجا تا به اجرام زمینی نازل می‌شود، عرش نمایانگر شرف و فضیلت آسمان‌ها نسبت به جرمیات است. صدرا برای این برتری سه شاهد ذکر می‌کند: یک. بر زبان بیشتر ادیان و امت‌ها چنین جاری است که خدا بر آسمان است؛ دو. دست‌ها به هنگام دعا به سوی آسمان بلند می‌شود؛ سه. آیه شریفه «الرحمن علی العرش استوی» (طه/ ۵) (۱۳۸۲: ۲۸۳) اما عرش، مبدأ اجسام لطیف و قابل فیض رحمانی است. (۱۳۷۹: ۶ / ۳۸)

هرچه در عالم عناصر است، اصل آن در عرش خداست و آنگاه از عرش سرایت می‌کند به عالم سماوات که به منزله اعصاب و رباط‌های انسان کبیرند. سپس صورتی از آن در هیولای عنصریات که مداد کلمات خدا هستند، بر صفحه زمین ایجاد می‌شود. (همان: ۳۶)

لذا عرش الاهی، مقسم فیض حق بر تمام عالم است. (همان: ۳۹) بنابراین استوای حق تعالی بر عرش یعنی تصرف او در عالم به واسطه عرش و تدبیر امور با تحریک آسمان که موجب حدوث و پیدایش اشیای متجدد می‌شود. (همان: ۳۶)

قلم

آنچه در این عالم است، مثالی از یک امر روحانی و ملکوتی و روح و معنای آن است و غیر آن، صورت و قالب است؛ اما مثال جسمانی، وسیله ارتقا به سوی معانی

روحانی است و لذا دنیا منزلی از منازل طریق الی الله است و بدین لحاظ، ترقی به سوی عالم آخرت محال است، مگر از طریق مثال عالم دنیا: «و لقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذکرون.» (واقعہ / ۶۲)

پس قلم، ید، یمین، وجه و غیر آنها، همه حقایقی غیر جسمانی هستند که به امثله جسمانی متمثل شده‌اند؛ مثلاً روح و حقیقت قلم عبارت است از «الذی یکتبُ به» بر همین اساس، اگر در عالم وجود چیزی باشد که به واسطه آن، نقش علوم در الواح قلوب نوشته شود، به قلم بودن سزاوارتر است و آن قلمی روحانی است که در آن روح قلم نهفته است و خصوصیات ماده در حقیقت آن داخل نیست و در حدّ و تعریف آن اخذ نمی‌شود؛ زیرا حدّ و حقیقت هر چیزی، روح آن است. (همان: ۴ / ۱۷۲)

در یک تطبیق کلی، الفاظ متشابه یمین، ید و امر و از جمله قلم در آیات «السموات مطویات بیمینه» (زمر / ۶۷) «بدالله فوق ایدیهم» (فتح / ۱۰) «والسما بنبیناها بأید» (ذاریات / ۴۷) «وما امرنا الا واحده کلمح البصر» (قمر / ۵۰) و «اقرا وربک الاکرم الذی علّم بالقلم» (علق / ۳) همه عبارتند از یک ملک مقدس روحانی که یمین خدا و واسطه فیض و قلم کتابت او در نوشتن حقایق بر الواح نفوس است. (همان: ۷ / ۳۶۵)

یدالله

تفسیر صدرا در ذیل آیه شریفه «مما عملت ایدینا» (یس / ۷۱) بیانگر این نکته است که روح ید و معنای اصلی آن منحصر به عضو مخصوصی نیست که اهل لغت هنگام اطلاق لفظ ید، به فهم آن عادت کرده‌اند؛ بلکه ید یعنی واسطه طبیعی میان قدرت بر قبض و بسط و متعلق آن، چه امر جسمانی متشکل از گوشت و استخوان و رباط و عصب باشد و چه نباشد.

پس همان‌طور که ذات خدا و صفات او شبیه ذوات خلق و صفات آنها نیست، همین‌طور هر چه به او نسبت داده می‌شود، مانند دست، یمین، قلم، لوح، کتابت،

عرش، کرسی، بیت و... شبیه مخلوقات نیست؛ بلکه به مصداق «متاع البیت یُشبه ربّ البیت» دست خدا شبیه دست‌ها و قلم او شبیه قلم‌ها و خط او شبیه خط‌ها نیست. لذا نه دستش از گوشت و استخوان و خون است و نه قلمش از نی و نه لوحش از چوب.

بنابراین صدرا دست را به دستان کارگزاران خدا و وسایط عقلی و نفسی و ملائکه سماوی و ارضی موکل بر خلق مواد و حیوان و جماد و نبات تفسیر می‌کند. (همان: ۵/ ۴۶۳؛ ۱۳۸۶: ۱۹/ ۷۱۸)

مصداق واسطه‌گری دست (عقل) در افاضه مواهب الاهی بر اساس آیات قرآنی عبارتند از:

یک. واسطه بخشش بر نبات و حیوان: «مما عملت ایدینا انعاماً» (یس/ ۷۱)

دو. واسطه بخشش بر عالم نفوس: «فسبحان الذی بیده ملکوت کلّ شیء» (یس/ ۸۳) و نیز «قُلْ مَنْ بیده ملکوت کلّ شیء» (مؤمنون/ ۸۸) و ملکوت اشیا، مغز و حقایق روحانی آنهاست، نه پوسته جسمانی آنها. مغز جوهر خالص و باقی از هر نوع طبیعی و پوست همان موجود از میان‌رونده فانی است. لذا آیه به عالم نفوس تحت استیلائی عقول اشاره دارد.

سه. واسطه بخشش به اجرام: «تبارک الذی بیده الملک» (ملک/ ۱) و ملک پوسته عالم ارواح است و علت برتری این دست بر سایر دست‌ها این است که این دست اختصاص به خدا دارد و به معنای صفت قدرت اوست و از دست‌های عقول و نفوس بالاتر است؛ چون می‌فرماید: «یدالله فوق ایدیهیم» (فتح/ ۱۰) (همو، ۱۳۸۶: ۷۱۹)

سمیع و بصیر

این دو نوع ادراک از لوازم حیّ بودن خدا هستند و حیات نیز مصحح انحای ادراک است، مگر ادراکی که موجب تکثر و تجسم باشد. این دو صفت، مستلزم نقص و

تکثر نیستند؛ زیرا اختصاص این دو برای حق تعالی به اعتبار محل نیست تا موجب تجسم او بشود.

فیض کاشانی درباره روح و حقیقت قلم عباراتی دارد که بسیار شبیه به عبارات صدرا در اینجاست. (۱۳۸۵: مقدمه چهارم)

اختصاص این دو صفت یا به اعتبار متعلق است؛ یعنی مدرک، اصوات و حروف و یا اضوا و الوان است؛ یا اختصاص آنها به اعتبار نفس ادراک است. پس در آنها مشاهده حضوری شرط است، نه مطلق علم به مسموعات و مبصرات و لذا آنچه به نحو مشاهده نباشد، به آن سمع و بصر گفته نمی‌شود.

پس اتصاف خدا به این دو صفت - با همین وصف قابل مشاهده بودن - به نحو حقیقت است، نه مجاز؛ زیرا عضو مخصوص برای مطلق سمع و بصر شرط نیست؛ چراکه مثلاً انسان در حالت خواب که نفس، حواس ظاهری را به دلیل سستی و فتوری که بر او عارض می‌شود، به کار نمی‌بندد، هم می‌بیند و هم می‌شنود؛ اما نه با این دو عضو و نه با هیچ عضو دیگری؛ بلکه نفس به ذات خود حی و سمیع و بصیر است و لذا در ذاتش سمع و بصر و ذوق و شم و لمس و دست باطنی و پای رونده هست و این حواس ظاهری جسمانی، حجاب آنها و مانع استعمال مشاعر داخلی و قوا و جنود باطنی نفس است. لذا وقت رفع این عوایق - چه به موت ارادی یا طبیعی - نفس قادر است این آلات ذاتی و جنود باطنی را استعمال کند: «فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید». (حدید/ ۲۲) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹: ۹۳/۴)

چنانکه ملاحظه شد، صدرا برای این دو صفت تشبیهی، دست به تأویل آنها نزده و از مقوله علم به مسموعات و مبصرات نیز نمی‌داند؛ بلکه همان مشاهده حضوری را در آنها شرط می‌داند؛ ولی در اینجا نیز سمع و بصر را از زواید حسی مجرد می‌کند تا آنجا که اصل مشاهده را با الگو قرار دادن نفس انسانی که مثال و نمونه‌ای از خداست، بدون آلات حسی سمعی و بصری امکان‌پذیر می‌داند و آن را اصل مشاهده و روح حقیقی سمع و بصر اعلام می‌کند.

صدرا این ملاک را در سه صفت و سه نوع دیگر از ادراک، یعنی ذوق و لمس و شمّ به این دلیل که مشعر تجسیم هستند و به لطافت سمع و بصر نیستند، جاری نمی‌داند. بنابراین به خدا ذائق و لامس و شامّ اطلاق نمی‌شود. (همان)

راه‌حل دیگر

وجه سوم از وجوه سه‌گانه توجیه اوصاف بشری که مستلزم انفعالی نفسانی بودند، در اینجا نیز می‌تواند به عنوان یکی از راه‌حل‌ها مدنظر قرار بگیرد. هر کدام از انتسابات بشری و جسمانی به خدا از قبیل وجه، ید، قلم، لوح، کرسی و عرش را باید متناسب با عوالم مختلف در نظر بگیریم. بنابراین در عالم محسوس هر کدام از اینها تجلی و جلوه‌ای متناسب با این عالم دارند؛ درحالی‌که اصل و حقیقت آنها در عالم مافوق به جلوه‌ای دیگر، هماهنگ با آن عالم است؛ اما در عالم الاهی و عوالم عقول و نفوس مجرد، صورت حقیقی هر کدام متفاوت از آن چیزی است که در اینجا به حس می‌آید. پس استعمال لفظ در هر کدام از اینها به نحو حقیقت است؛ ولی حقیقت در عالم خود.

۴. صفات ناقص بشری

در سطحی نازل‌تر، گاهی اوصافی به خدا نسبت داده می‌شود که گذشته از بشری بودن، مشعر نقص و نیاز و احتیاج هستند؛ اموری که به هیچ‌وجه با ساحت قدس الاهی سازگار نیستند؛ اما قبل از ارائه راه‌حل صدرا، لازم است یادآوری کنیم که وی تنها در یک‌جا، آن‌هم در جلد دوم *تفسیر القرآن الکریم* به نقل از ابن‌عربی برای خدا دو نوع تجلی ثبوتی قائل شده است که یکی تجلی به صور کمالی مشترک میان انسان و خداست، مانند سمع، بصر، ادراک و... و یکی تجلی به صور ناقص مشترک، همچون مرض، احتیاج و فقر؛ مثلاً در قرآن به خدا نسبت قرض داده شده است: «مَنْ ذَا الَّذِي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه» (بقره/ ۲۴۵) و یا در حدیث قدسی به

خدا نسبت بیماری داده شده است: «مرضتُ فلم تعدنی و استطعمتُ فلم تطعمنی.» این عربی معرفت اکابر صوفیه را که به اقتباس از نور نبوت است، نه چون معرفت ملائکه و حکما تنزیهی و نه چون معرفت اهل حواس و ظاهریون تشبیهی می‌داند. وی معرفت حکما را مذمت می‌کند؛ زیرا آنها اگرچه حق را منزّه از تشبیه می‌دانند، از حیثی که نمی‌دانند، او را به مجردات تشبیه می‌کنند. هر گروهی خدا را به آنچه لایق حال و مناسب مقام خود آنهاست، می‌شناسند. ملائکه خدا را به تسبیح و تقدیس می‌شناسند و ظاهریون به صفات تشبیهی و اهل حواس نیز او را محسوس و اهل خیال، موهوم و اهل عقل، معقول می‌دانند. پس هر کدام به وجهی مصیب و به وجهی در خطا هستند؛ اما انسان کامل، کسی است که حق را در جمیع تجلیاتش می‌پذیرد و عبادت می‌کند. لذا خدا هم به صورت مثالی و هم حسی تجلی می‌کند. اگرچه حکما با براهین خود، خدا را منزّه از صور مثالی و حسی می‌دانند، عارفان تجلی حق را حتی به صور ناقص می‌پذیرند. (همان: ۲/ ۳۱۵-۳۱۷) آنها خدا را در هیچ کدام از تجلیات اسمائی، افعالی و آثاری انکار نمی‌کنند؛ به خلاف محجوبین مقید که خدا را بر یک حرف عبادت می‌کنند: «فان اصابه خیر اطمأن به و ان اصابته فتنة انقلب علی وجهه.» (حج/ ۱۱) از آن جهت که احکام بعضی از مواطن بر آنها غلبه دارد و بعضی از مجالی از آنها محبوب است. از همین احتجاب است که اختلاف میان مردم آغاز می‌شود و یکدیگر را تکفیر و لعن می‌کنند؛ چون هر کدام برای خدا نهایت آنچه را خود می‌بیند و اعتقاد دارد، لایق ربوبیت او می‌داند و غیر آن را انکار می‌کند. (همان: ۴/ ۵۰)

چنانکه ملاحظه شد، مشکل ما در انتساب این صفات به ساحت مقدس ربوبی دوچندان است؛ زیرا این صفات علاوه بر بشری بودن، از صفات ناقص بشری هستند؛ اما پاسخ صدرا یک پاسخ عرفانی است. اگر ما اهل حجاب نبودیم، تجلی حق را در همه صور حتی صور مثالی و حسی می‌پذیرفتیم. دریافت تجلی حق به صفات

ناقص، نیازمند ترقّع شأن مُدرک است تا آنجا که بتواند حق را در مرتبه ذات، برتر از تشبیه و تنزیه و در مرتبه صفات، متصف به هر دو ببیند. قصور از ناحیه درک ماست، نه از ناحیه تجلی او.

بنابر این پاسخ باید بپذیریم خداوند، مریض، گرسنه و محتاج می‌شود و اینها نوعی تجلی حق است و حق تعالی حتی به صفات نقص نیز متجلی می‌شود. این پاسخ، رهیافتی غیرمعقول به این معناست که عقل نمی‌فهمد و درک آن مستلزم بر شدن از مرتبه عقل و فرارفتن از آن است. در هر صورت، این پاسخی عرفانی است که با ذائقه عقل فلسفی چندان سازگار نیست.

نتیجه

می‌توان نتایج برگرفته از این مقاله را تحت عنوان «قواعد کلی زبان قرآن در مسأله اسما و صفات خدا» این‌چنین برشمرد:

۱. هر چیزی حدّ و حقیقتی دارد که روح و اصل و مایه آن است. مرجع الفاظ قرآن، حقایقی غیرجسمانی است که به صورت مثال‌های جسمانی بیان شده‌اند و باید به روح و حقیقت آنها دست یافت.

۲. الفاظ برای معانی کلی وضع شده‌اند و لذا خصوصیات صور، خارج از موضوع له آنهاست. لذا باید معانی اصلی و حقیقی را از امور زائد جدا کرد و روح و باطن معنا را از پوشش خارج نمود. اگرچه نفس انسانی عادت دارد معانی را در اشکالی مخصوص محدود نماید، نباید کثرت اشکال محسوس و تکرار مشاهدات، معنای حقیقی را بیوشاند و مانع انتقال به فحوا بشود؛ بلکه باید به سوی روح و باطن لفظ سفر کرد و در صورت و ظاهر لفظ باقی نماند.

۳. باید الفاظ را بر معانی اصلی خود باقی گذارد و در آنها تصرف نکرد و نباید بدون ضرورتی که به حد وجوب برسد، در کتاب خدا تصرف کرد و آن را از معانی اصلی‌اش خارج نمود و باید آن را بر حقیقت حمل کرد. صدرا دست برداشتن از

- ظواهر کتاب را منجر به مفاسد عظیم می‌داند، مگر آنکه ضرورت دینی پیش بیاید و حمل بر ظواهر با اصول صحیح دینی و عقاید درست و یقینی در تناقض باشد.
۴. اشتراک صفات تشبیهی و مشترک میان خالق و مخلوق لفظی نیست؛ بلکه اشتراک مفهومی و معنوی همراه با تشکیک در مصادیق است.
۵. نفس انسانی مقیاسی برای شناخت بسیاری از صفات الاهی است؛ چراکه خداوند سبحان، نفس انسان را خلق کرد تا معرفت آن از نظر ذات و صفات و افعال، وسیله ارتقای به سوی شناخت خالق باشد. صدرا از این روش، بسیار سود برده و به دفعات از وجوه شباهت انسان و خدا در ذات صفات و افعال سخن گفته است.
۶. معانی و حقایق در عوالم مختلف، تجلیات گوناگون دارند و نسبت عوالم به یکدیگر، نسبت ظلّ به ذی‌ظلّ است. حقایق در لباس‌هایی متناسب با هر عالم پوشیده شده‌اند؛ از جمله عالم حس که سایه و مثالی از عوالم مافوق است. لذا انتساب همه صفات به خدا به نحو حقیقت است؛ البته با توجه به اقتضای آنها در عالم الاهی که با مقتضیات آن صفات در عالم مادی محسوس فرق دارد. به عقیده صدرا، ابتدا حقایق معانی در عالم امر و ملکوت تحقق می‌یابد و سپس به سیر نزولی به عالم الفاظ و طبیعت که ما با آن مأنوس هستیم، تنزل پیدا می‌کنند. لذا هرچه در عالم صورت و ظاهر است، دارای نظیری در عالم مثال است و آن هم نظیری در عالم آخرت دارد و آن هم در عالم اسما تا می‌رسد به عالم حق و غیب‌الغیوب.
۷. با توجه به وجود وسایط الاهی میان خلق و خالق، انتساب صفات تشبیهی نیز از طریق انتساب به وسایط قابل حل است.
۸. مشکل برخی صفات انفعالی نیز از طریق نفی مبدأ و اثبات منتها و غایت و یا اضداد آن صفات حل می‌گردد.
۹. در انتساب برخی افعال موهم ظلم، انتساب فعل و ذمّ، متوجه فاعل مباشر است؛ چراکه او متأثر و تحت انفعال است و لذا اگرچه فاعل حقیقی و کلّ خداست، انتساب فعل به فاعل مباشر است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۳، *زبان دین و قرآن*، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره).
۳. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۹۸۱، *الأسفار الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴. _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تصحیح تحقیق و مقدمه دکتر سید مصطفی محقق داماد.
۵. _____، ۱۳۷۹، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
۶. _____، ۱۳۸۶، *مفاتیح الغیب*، تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۷. _____، ۱۳۸۰، *اسرار الآیات*، تحقیق سید محمد موسوی، تهران، حکمت.
۸. _____، ۱۳۷۸، *سه رساله فلسفی*، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۹. _____، ۱۳۸۴، *شرح الاصول الکافی*، تصحیح و تحقیق و مقدمه رضا استادی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. فیض کاشانی، محسن، ۱۳۸۵، *تفسیر الصافی*، ترجمه عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، قم، دفتر نشر نوید اسلام.
۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۱۲. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۳. نوری، حسین، ۱۴۰۸، *مستدرک الوسائل*، قم، آل‌البتیت (ع).