

بررسی میزان کارآمدی مبانی حکمت متعالیه در تبیین صفات خبری مربوط به مبدأ

قباد محمدی شیخی*

طیبه فریدونپور**

چکیده

فیلسوفان حکمت متعالی با استفاده از مبانی فکری خود، انتساب صفات عقلی به خداوند را ممکن بلکه ضروری دانسته‌اند اما در انتساب صفات خبری به حق تعالی به تکلف افتاده و راه پر فراز و نشیبی را پیموده‌اند. پژوهش حاضر، مدعی است که اجرای مبانی حکمت متعالیه، نتایج و لوازم یکسانی در انتساب همه صفات به خداوند و تبعیض و تبعض در استنتاج صفات عقلی و نقلی، ترجیح بلامرّح است. بنابراین، هر جا انتساب صفات عقلی به خداوند داریم باید انتساب صفات خبری به خداوند، نیز داشته باشیم. در نتیجه می‌توان با مشکک دانستن جسم مشهود و سلب لوازم منفی از آن (نقص، محدودیت و امکان) مانند صفات عقلی به نحو اعلی، اکمل و اشرف به خداوند نسبتش داد و در نهایت هم به معانی ظاهری صفات خبری و هم مشکک بودنشان نظر داده باشیم.

واژگان کلیدی

صفات عقلی، صفات خبری، حکمت متعالیه، مساوقت جسم و وجود.

gms1349@gmail.com

fereydoonpor.t.1367@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۷/۴

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه یاسوج.

** . دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه یاسوج.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۴/۳

طرح مسئله

آنچه در میان فرق کلامی اسلامی در باب صفات خداوند شهرت دارد این است که صفات خداوند به دو گونه در قرآن و روایات مطرح شده است:

الف) صفاتی (عقلی) که اثباتشان برای خداوند و انتسابشان به باری تعالی در پیشگاه عقل جایز بلکه واجب است. زیرا این صفات، کمال‌اند و لایق برای انتساب به حق تعالی هستند مانند حیات، علم، قدرت، حکمت، سمع، بصر، رزق و ... (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۱: ۱ / ۸۷ - ۸۶) معنای عقلی بودن صفات خداوند این نیست که در آموزه‌های دینی از آنها یاد نشده باشد بلکه معنایش این است که فارغ از آموزه‌های دینی، از نظر عقل انسانی، این‌گونه صفات کمال‌اند و انتسابشان به خداوند و ائصاف خداوند بدانها نه تنها منعی ندارد بلکه ضرورت نیز دارد.

ب) صفات (نقلی) که اثباتشان در ظاهر برای خداوند، نقص و محدودیت و شائبه مادیت و جسمانیت دارد و عقل انتسابشان به خداوند را شایسته نمی‌داند، مانند: دست، چشم، خدعه و ... (همان) اما برخی از این صفات در آموزه‌های دینی به خداوند نسبت داده شده است.

دیدگاه‌های کلی عالمان مسلمان در باب انتساب صفات خبری که موهم نوعی نقص و جسمیت و محدودیت‌اند، به اجمال عبارتند از:

نگاهی اجمالی به آرای اندیشمندان مسلمان پیشاصدرایی

اندیشمندان مسلمان در انتساب صفات خبری به خداوند، دیدگاه‌های مختلف و گاه متناقضی برگزیده‌اند که به اجمال از نظر می‌گذرند:

تشبیه: در این دیدگاه، صفات خبری به همان معنا که در مخلوقات است، درباره خداوند نیز صدق می‌کند. (ر.ک: شهرستانی، ۱۴۰۲: ۱ / ۱۰۵) این نظریه مبتنی بر این است که مجاز مثل دروغ است و در قرآن خدا و سنت معصوم، مجازگویی وجود ندارد (ر.ک: سیوطی، ۱۹۷۳: ۲ / ۳۶) بر این اساس، خداوند، جسم، محدود و جهت دار است اما از همه اجسام بزرگتر است و خدا مماس عرش، و عرش، محلّ وی و او بر بالای آن مستقر است. (ر.ک: شهرستانی، ۱۴۰۲: ۱ / ۱۰۲)

تعطیل: طبق این دیدگاه، خداوند علم را ندارد، اما کارش عالمانه است. صاحبان این اندیشه معنای صفات خبری را به خدا واگذار کرده و معنای این صفات را معطل می‌گذاشتند. «جهمیه»، «ماتریدیه»، بعضی از «کرآمیه» و «ضراریه» از جمله این گروه‌اند. (ر.ک: بغدادی، ۱۳۶۷: ۱۵۵)

تفویض: عده‌ای از اهل حدیث، ضمن انتساب صفات خبری به خدا، در تبیین کیفیت انتساب، توقف کرده و فهم معنای این دسته از صفات را به خدا واگذار نموده‌اند (ر.ک: سیوطی، ۱۹۷۳: ۱ / ۶۵۰) مثلاً معتقد بودند

خدا دستی در شأن خودش دارد، بی‌آن که کیفیت آن بر ما معلوم باشد. (ر.ک: اشعری، ۱۳۹۷: ۶۴)

تأویل: در بررسی تأویل در دیدگاه امامیه، حمل صفات خبری با همین لوازم جسمانی بر خداوند جایز نیست بلکه باید به محکّمات و عقل ارجاع شده و به تأویل بروند. چنان‌که امام صادق علیه السلام با نفی جسمانیت و محدودیت از عرش و کرسی، آنها را به معنای علم، قدرت و تدبیر فراگیر به خداوند نسبت داده است. (ر.ک: صدوق، ۱۳۸۹: ۳۱۷ - ۳۱۵)

مبانی حکمت متعالیه و مواضع تفسیری ناشی از آن

ملاصدرا و علامه طباطبایی، بسیاری از آیات قرآن را به تأویل برده‌اند. (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۸۳؛ همو، ۱۳۶۱: ۶ / ۳۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷ / ۵۵؛ همو: ۸ / ۱۵۸) ملاصدرا معتقد است، عرش، عبارت از قلب عالم و انسان کبیر است نه شیء جسمانی (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۸۳) از این روی استوای خدا بر عرش الهی، به معنی تصرف او در عالم به واسطه عرش و تدبیر امور است. (ر.ک: همو، ۱۳۶۱: ۶ / ۳۶)

علامه طباطبایی با نظریه تأویل یا ارجاع صفات خبری و آیات متشابه، به صفات عقلی و آیات محکم، موافق است و گاهی معتقد است به مقتضای دلالت عقل، باید آیات متشابه را مسکوت گذاشته و علم آنها را به خدای تعالی ارجاع دهیم، و بگوییم ما در این باره چیزی نمی‌فهمیم (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱ / ۲۵۵) ایشان در تفسیر صفات خبری بر تصدیق از سر تقلید، تأکید دارد (ر.ک: همو، ۱۳۸۹: ۲ / ۹۳) و یکی از مبانی خدشه‌ناپذیر در تفسیر تمام آیات صفاتی را، تنزیه خداوند از مشابهت با مخلوقات می‌داند و مدعی است مبانی پیش خود را در تفسیر صفات خبری از ائمه علیهم السلام اخذ نموده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷ / ۵۵) ایشان، از «عرش» به تدبیر امور یاد می‌کند (همو: ۸ / ۱۵۷) برخی در تفسیر سخن وی، آن دسته از آیاتی که ظهور در جسمانیت خداوند دارند (مانند ید، جنب، استوای بر عرش و ...) را موافق عقل و مبرّای از شائبه جسمانیت برای خداوند تفسیر می‌کنند. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۷۸ - ۷۷)

علامه طباطبایی معتقد است؛ زبان تأویل، همان زبان تمثیل است. زبان تمثیل یعنی امور جسمانی دنیوی رقیقه و ظلّ عالم ملکوت‌اند. یعنی چیزی در عالم ملک تحقق ندارد مگر آنکه مثالی جسمانی و مرتبه نازل‌های از یک حقیقت ملکوتی است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳ / ۴۹؛ غزالی، ۱۴۱۱: ۳۴) ملاصدرا نیز رساله متشابهات القرآن خود را در همین راستا نگاشته است. (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۴ / ۱۶۶)

بررسی دیدگاه دو شخصیت برجسته حکمت متعالیه

ملاصدرا و علامه طباطبایی، به نوعی به تأویل روی آورده‌اند. از نظر ملاصدرا هر چیزی ظاهری، باطنی دارد و باطن هر چیز، حقیقت آن است و «تأویل» روشی برای کشف حقیقت است و حقیقت، برتر از آن است که

در دام الفاظ و مفاهیم قرار گیرد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۷۸ الف: ۹۵) از نظر وی، بیشتر واژگان قرآنی برای حقایق کلی وضع شده و مجمل اند. یعنی گاهی ظاهر محسوس و گاهی باطن نامحسوسشان مراد است. پس الفاظ، معنایی اصلی و حقیقی دارند ولی باید نواقصشان را زدود، تا معنای حقیقی‌شان باقی بماند. مثلاً توزین، روح و حقیقت لفظ «میزان» است که معنایی مطلق و عقلی است، بی‌آنکه هیئت و شکل خاصی در آن لحاظ شده باشد. بر این اساس خط کش، ترازو، گونیا و ... میزان محسوب می‌گردند؛ زیرا دربردارنده معنای مذکورند. (ر.ک: همو، ۱۳۶۳: ۹۳)

از نظر ایشان، اصل مهمی که «تأویل» را ممکن می‌گرداند، اصل موازنه بین محسوس و معقول است. با گشوده شدن باب موازنه بین محسوس و معقول، می‌توان از ظواهر امور عبور و باب بزرگتری از جهان دانش را فتح کرد (ر.ک: همو، ۱۳۷۰، ۱ / ۳۲۶) ایشان مخالف جمود در ظواهر، و تأویل نافی ظواهر است و گاهی با صراحت، راه اهل ظاهر را از راه اهل تأویل به صواب نزدیک‌تر می‌داند (ر.ک: همو، ۴ / ۱۶۳) ملاصدرا ظاهر را نشان باطن و معبر نیل به آن می‌داند. وی این مسلک را نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» و طریق راستخان در علم (معصومین) می‌خواند. (ر.ک: همو، ۱۳۸۲: ۵۸)

علامه طباطبایی، آیات واجد صفات متشابه (خبری) را به آیات واجد صفات محکم (عقلی) ارجاع می‌دهد و مانند ملاصدرا معتقد است که این شیوه امامان معصوم است. به نظر وی «هرچه از ظاهر آیات قرآن برخلاف این آیات محکمه دیده شود، باید به وسیله آیات محکم معنا شود و معنایی در شأن صفات علیا و اسمای حسناى خدای تعالی از آنها به دست داد» (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲ / ۱۵۴) وی معتقد است عرش در لغت، عبارت است از تختی قبه دار و مرتفع و دارای پایه‌هایی ساخته شده از چوب یا فلز که ملک روی آن می‌نشیند و احکام و فرامینی را صادر و اجرا می‌کند. عرش خداوند نیز به معنای «در اختیار داشتن زمام همه امور و صدور احکام [تکوینی و تشریحی] است بی‌آنکه احتیاجی به نشیمنگاه و مادیت و چوبین یا فلزین بودن پایه‌های آن باشد، زیرا آیه محکمه «لَدَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و ... دالّ بر نفی جسمیت از خداوند است (ر.ک: همو، ۱۳۷۴، ۱۴ / ۱۲۹) ایشان راه تشخیص معنای اصلی از زاید یک لفظ را، بقای معنای اصلی، پس از پیرایش از معنای زاید آن می‌داند. بنابراین امامان معصوم در مواجهه با اسماء، صفات و افعال خداوند، از سویی نواقص امکانی را از صفات خدا نفی می‌نمودند و از دیگر سوی، اصل معنا و حقیقت آن را برای ذات الهی اثبات می‌کردند. (ر.ک: رضایی، ۱۳۹۴: ۸۹) ایشان از دیدگاه خود با نظریه «تجرید معنا» یاد می‌کند.

ماحصل هر دو دیدگاه - «وضع الفاظ برای ارواح معانی» و «تجرید معنا» - یکی است و آن این است خواه موضوع له نخستین الفاظ، امور جسمانی باشند و خواه امور فراجسمانی، در هر دو صورت برای اطلاقتشان بر خداوند باید از زوائدی که مستلزم امکان، نقص و محدودیت است، تجرید گردند.

جریان مبانی حکمت متعالیه در تبیین انتساب صفات به خداوند

حال خوب است بدانیم ملاصدرا و علامه طباطبایی تا چه میزان در اجرای مبانی حکمت متعالیه و دیدگاه‌های تفسیری متخذ خود از آنها در تبیین انتساب صفات عقلی و خبری به خداوند، بی‌آنکه دچار یک‌سویه‌نگری و تبعیض و تبعض شده باشند، موفق بوده‌اند. به نظر می‌رسد اجرای مبانی حکمت متعالیه در نفی زواید - برخلاف تبیینی که هواداران این مشرب فلسفی داشته‌اند - اختصاص به گروه خاصی از صفات ندارد. این ادعا را با توجه به مطالب پیش گفته و آنچه در پی می‌آید، مورد ارزیابی قرار می‌دهیم:

الف) جریان مبانی حکمت متعالیه در تبیین انتساب صفات عقلی به خداوند

در حکمت متعالیه، به تبیین انتساب صفات عقلی به خداوند مانند علم، قدرت و حیات و ... پرداخته شده است. ما به بررسی نحوه انتساب تنها یک صفت (علم) به خداوند و اتصاف خداوند به این صفت می‌پردازیم تا روشن سازیم؛ تبعیض و تبعض در انتساب صفات (عقلی و نقلی) با توجه به مبانی حکمت متعالیه، ترجیح بلامرجح و تبیینی ناکافی است.

ملاصدرا معتقد است؛ صفت علم - که ما نخست، آن را در خود می‌یابیم و تعریفی برایش نداریم و از حقیقتش ناآگاهیم و در بادی نظر، تنها ماهیتی از ماهیات به نظر می‌رسد - از عوارض موجود بما هو موجود است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۳ / ۲۷۸) وی معتقد است علم مساوق وجود است و چون وجود حقیقتی بالذات متشخص و ماهیتش عین اُنیتش است، علم نیز بذاته متشخص و اُنیتش همان ماهیتش است و هر چیزی که ماهیتش عین وجودش باشد، هیچ تعریفی اعم از حدی و رسمی ندارد (همان) به نظر ایشان چیزی شناخته‌تر از علم نیست و ما هر چیزی را به واسطه علم می‌یابیم پس علم، اجلی و اظهر از هر چیز دیگر است و معنا ندارد آنچه روشنی بخش امور دیگر است، خود به واسطه آن امور روشن گردد (همان) ایشان معتقد است با این اوصاف اشکالی ندارد که با یک استدلال دوری تنبیهی، اهل غفلت را از عدم توجه به این حقیقت که خود ابدی‌البدیهیات است بیدار نماییم (همان) ایشان مدعی‌اند؛ علم به معنای واقعی کلمه بی‌نیاز از تعریف و اکتساب است (همان: ۲۷۹) نامبره یادآور می‌شوند؛ انسان علم را همان‌گونه در وجدان خویش می‌یابد که دیگر ادراکات خود مانند شنیدن و دیدن و اعضای بدن خود مانند دست، پا و سر را بالوجدان می‌یابد (همان) به نظر ایشان حتی این ادراکات اخیر و اعضای مادی بدن انسان نیز از اموری‌اند که حقایقشان غیر قابل اکتنا است و تعریف حدی و رسمی ندارند و در عین حال انسان به صورت شهودی آنها را ادراک می‌کند و مفهوم علم نیز مجهول مطلق است و در عین حال وجود آن، مشهود انسان است. (همان)

ملاصدرا با اعتقاد به صرف الوجود بودن خداوند و مساوق وجود با هر کمال، به اتصاف خداوند به صفات کمالی از جمله صفت علم می‌پردازد. بنابراین از نظر ایشان علم از کمالاتی است که خداوند بدون هیچ حیثیتی

و به صورت نامشروط و مبرای از هر عیب و نقص به آن متّصف است (همو، ۱۳۸۲: ۲۴۴) ملاصدرا، صفات کمالی را که نخست از حیث وجودی در درون انسان نمودار گشته و از حیث ماهوی در نهایت خفاءند به شرط سلب نواقص و لحاظ اعلا مراتب کمالی شان به موجودات فراطبیعی به‌ویژه خداوند نسبت می‌دهد. حال یک سؤال اساسی مطرح است، چگونه انسان که خود جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است صفات عالم جسمانی را به شرط سلب نواقص و اعتبار اعلا مراتب کمال از خود عالم انسانی و جسمانی جدا کرده و به خداوند نسبت می‌دهد اما اساس این صفات یا ذات عالم انسانی و جسمانی را با همان شرایط به خداوند نسبت نمی‌دهد و خداوند را به آن متّصف نمی‌سازد؟ مسلم است اگر جسم را منحصر در همین جسم مشهود و محسوس به حواس پنج‌گانه بدانیم، نه علم محسوس است و نه روح دارنده این علم، ولی اگر جسم و اعضای آن را مانند خود وجود و صفات آن مشکک و ذومراتب بدانیم در آن صورت، ادعای غیر جسمانی بودن نفس و صفات آن و مرز مشخص و دیوار نفوذ ناپذیر قائل شدن میان جسم و اعضای آن با وجود و اوصافش یا با نفس و صفاتش چندان وجهی نخواهد داشت. اگر بتوان وجود و اوصافش و نفس و صفاتش را مشکک دانست چرا جسم و اعضای آن را نتوان چنین انگاشت؟ اگر گفته شود این امور، کمالی‌اند و جسم و جسمانیات کمال نیستند اولاً؛ باید بر این مدعا دلیل داشته باشیم، ثانیاً؛ به هر دلیل وجود و نفس و ویژگی‌هایشان را ایجابی بدانیم یا جسم و جسمانیات را سلبی، به همان دلیل مقابلاتش را می‌توان چنین انگاشت. مگر ادراک ما نسبت به وجود و نفس و اوصاف به اصطلاح کمالی شان، بدیهی نیست و مگر ادراک ما نسبت به جسم و اعضای آن نیز بدیهی نیست؟ پس به چه دلیل فرض را کمالی بودن دسته اول می‌دانیم و دسته دوم را دارای جنبه نقصی می‌دانیم؟ از کجا به درستی این تلقی که جسم (و البته نه جسم معلوم ما که تفاوتی با وجود معلوم ما و صفاتش ندارد) دارای جنبه نقص و وجود دارای جنبه کمال است را تلقی درست و اصل می‌دانیم؟ در هر صورت وجود و نفس و کمالاتشان، متّصف به جسم محسوس و فعلی و متوکرّ در این مرتبه نازل نیستند اما منعی ندارد که مراتب دیگری برای جسم در نظر بگیریم و آن را بر وجود و نفس و اوصاف کمالی شان اطلاق کنیم.

علامه طباطبایی نیز معتقد به مساوقت وجود و صفات کمالی آن از جمله علم است و علم را از حیث وجودی، امری وجدانی در نزد انسان می‌داند و مفهوم آن را - علی‌رغم مجهول‌الکنه بودن از حیث ماهوی - برای اذهان بشری از امور بدیهی می‌شمارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۲۷: ۲ / ۱۵۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۰: ۷۶) به نظر ایشان خداوند وجودی صرف بسیط است و وجود، مساوق هر کمال از جمله علم است، پس خداوند نیز مساوق هر کمال از جمله علم است و از آنجا که خداوند، خلوص صرف است، علم او نیز، خلوص صرف است (همان: ۲۳۵) به نظر وی علم که از حیث وجود و مفهوم برای ما وجدانی، ضروری و بدیهی است به شرط تجرید از شوائب مادی و امکانی قابل اطلاق بر خداوند است (همان) پس واجب‌الوجود نه‌تنها از هیچ صفت کمالی خالی نیست بلکه به همه آنها به نحو اعلی و اشرف، آن‌گونه که در شأن کبریایی اوست، متّصف است (همان: ۲۳۶)

علامه طباطبایی با توجه به مبانی حکمت متعالیه و نظریه تفسیری خود، معتقد است انسان نخست معانی کمالی را از همین جهان محسوس به صورت وجدانی و بدیهی، شهود و فهم می‌کند و به تدریج با تجریدشان از لوازم محدود و ناقص، به امور فراحسی به خصوص خداوند نسبتشان می‌دهد. حال همان سؤال که در باب دیدگاه ملاصدرا مطرح بود در اینجا و در مورد دیدگاه علامه طباطبایی نیز قابل طرح است. چرا ملاصدرا و علامه طباطبایی از مفهوم وجود و علم و قدرت و ... الغای خصوصیت کرده و پس از تجرید از معانی زائد مستلزم امکان، نقص و محدودیت، بر خداوند قابل اطلاقشان می‌دانند؟ مگر نه این است که ما نخست با وجود مادی و جسمانی معلوم خودمان ارتباط و ادراک پیدا می‌کنیم و سپس از نواقص تجریدشان می‌کنیم و به عنوان مفاهیم کمالی به کارشان می‌بریم؟ حال کجای کار عیب دارد که جسم را (نه از جسمیت بلکه) از امکان، نقص و محدودیت تجرید کنیم و آن را از معانی کمالی به حساب آوریم و همانگونه که علم را به جوهر و عرض، واجب و ممکن و ... تقسیم می‌کنیم، جسم و اعضای آن را نیز چنین کنیم؟ اگر گفته شود وقتی علم را از نواقص و از مصادیق، تجرید کنیم، اصل معنای کمالی آن باقی می‌ماند و لو اینکه نخست، از عالم امکان و اجسام نشأت می‌گیرد ولی جسم را اگر از نواقص و مصادیق تجرید کنیم، دیگر چیزی باقی نمی‌ماند که کمال به حساب آید. در جواب خواهیم گفت؛ ما می‌توانیم جسم را از نواقص، تجرید کنیم بی‌آن که از جسمیتش تجرید کرده و از آن سلب کنیم و می‌توانیم مانند علم با آن برخورد کنیم و معنای کمالی‌اش را همچنان محفوظ و ملحوظ بداریم. ما در بادی نظر - آن هم بادی و تبادری که از آغاز به ما آموزش دادند بی‌آن که بالفطره به این نگرش رسیده باشیم - فکر می‌کنیم، وجود و علم و قدرت و ... از ابتدا چنین بوده‌اند درحالی که این ما هستیم که این مواجهه را با این الفاظ و مفاهیم داشته‌ایم، حال می‌توانیم این مواجهه را با جسم و اعضای آن هم داشته باشیم. دلیلی ندارد چیزی که از جسم شروع شده وجود و نفس و اوصافش - کمال داشته باشد اما خود جسم ناقص باشد. ما باید از جسم، سلب نقص، محدودیت و امکان کنیم نه اینکه سلب خود جسمیت کنیم، همان‌گونه از وجود و نفس و اوصافشان سلب نقص، محدودیت و امکان می‌کنیم بدون آنکه خودشان را از خودشان سلب کرده باشیم.

ب) جریان مبانی حکمت متعالیه در تبیین انتساب صفات خبری به خداوند

براساس مبانی حکمت متعالیه در تبیین صفات خبری حق تعالی، می‌توان دیدگاهی با عنوان «مساوقت جسم و وجود» مطرح کرد که به شرح ذیل به آن می‌پردازیم:

۱. تعمیم جریان و اجرای مبانی حکمت متعالیه بر صفات خبری و عقلی

به نظر می‌رسد همه مبانی و تفاسیر مربوط به صفات خبری درباره صفات عقلی قابل جریان است؛ زیرا علم، قدرت، سمع، بصر و ... نیز نخست رنگ و بوی جسمانیت دارند و ملاصدرا و علامه و ... برای انتساب همین

معانی به خداوند نیز آنها را از معانی زائد (معانی مستلزم امکان، نقص و محدودیت) زدوده و خداوند را به آنها ستوده‌اند و معانی باطنی و حقایق طولی برای آنها قائل شده‌اند که همین مواجهه را با صفات خبری نیز می‌توان داشت. خوب است بدانیم با وجود اینکه همه مبانی متافیزیک مذکور در آثار ملاصدرا و علامه طباطبایی در باب اتصاف خداوند به صفات خبری و غیر خبری (عقلی) در باب اتصاف او به خود جسم قابل جریان است؛ یعنی جسم هم یک حقیقت محسوس دارد و یک حقیقت خیالی و حقیقت عقلی تا برسد به مقامی که توصیف آن محال است و مسلّم است که ادراکات حسّی انسان در ازای مراتب هستی هم دارای مراتب است و انسان هم می‌تواند جسمی باشد دارای مراتب گوناگون با شدت و ضعف. اگر ما در نظام خارج از انسان، عالم حسّ را مثال عالم خیال و عالم خیال را مثال عالم عقل و عالم عقل را مثال عالم واحدیت و آن را مثال عالم احدیت و عالم احدیت را مثال مشیت مطلقه و مشیت مطلقه را مثال غیب الغیوب بدانیم و در عالم درون انسان طبع را مثال نفس و نفس را مثال عقل و عقل را مثال قلب و قلب را مثال سرّ و سرّ را مثال خفی و خفی را مثال اخفی بدانیم (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۷۶: ۳۶) در این صورت به جهت مطابقت وحدت وجود و وحدت شهود، نه تنها هیچ منع عقلی و نقلی برای تساوق جسم با وجود و مشکک بودن آن و نیز اتصاف خداوند و عقول و نفوس به مراتب بالاتر جسم نداریم که مطابق این دو منبع شناخت نیز رأی داده‌ایم. ممکن است اشکال شود چگونه شما به تساوی بلکه بالاتر از آن، به تساوق جسم و وجود قائل شده‌اید؟ در جواب خواهیم گفت به هر دلیلی که ملاصدرا قائل به تساوی و تساوق وجود و علم و قدرت و ... شده است؛ این البته جوابی نقضی است اما جواب حلّی از همان توضیحات پیش گفته در تحقیق معلوم است و پیشتر گفتیم که این خوانش به راحتی لوازم ناخواسته مبانی صدرا می‌آورد. ما بر این باوریم که لازم جدیدی را کشف کرده‌ایم که یا از نظر اساطین حکمت مغفول مانده است یا شدت تشریح آنان از ایهام در اذهان عوام و افتاد نشان در دام تحدید حق تعالی، آنان را از تفوه به این سخنان معذور داشته است و مسلم است که مخاطب دین در برخی از سطوح، عوام است اما سهم خاص به‌ویژه اخص خواص از متون دینی را نمی‌توان فرو گذاشت.

۲. ضرورت نفی صفت امکان از خداوند نه نفی هر صفت کمالی

وجود در حکمت متعالیه به واجب و ممکن تقسیم می‌شود، واجب آن است که فی نفسه واجد همه کمالات و مبرأی از جمیع نواقص است و ممکن آن است که فی نفسه فاقد همه کمالات و متصف به کافه نواقص است. بنابراین آنچه فی نفسه خاستگاه همه نواقص و محدودیت‌هاست، تنها و تنها صفت امکان است. بنابراین آنچه را باید از واجب نفی کنیم اولاً و بالذات صفت امکان است و لاغیر و اگر چیز دیگری از واجب نفی کردیم باید به آن جهت باشد که معلول امکان است. پس الغای خصوصیت جسم از اوصاف عقلی و خبری منسوب به خداوند، خود معلول امکانی بودن آن است. ما هرگز صفت امکان را به‌خاطر آنکه مستلزم

جسمانیت است از واجب نفی نکرده‌ایم ولی اگر به نفی جسمانیت پرداخته‌ایم، فرض کرده‌ایم که جسم مستلزم امکان است. حال باید بررسی کنیم که نسبت میان امکان و جسم کدام یک از نسبت اربعه منطقی (تباین، تساوی، عام و خاص مطلق و عام و خاص من وجه) است. به نظر می‌رسد نسبت جسم و امکان، نسبت وجود و امکان است. همان‌گونه که وجود، فی نفسه نسبت به وجود و امکان لاقتضاء است، جسم هم نسبت به وجود و امکان لاقتضاء است و این در صورتی است که با دقت به مبانی حکمت متعالیه نظر افکنیم و به جای تجرید جسم از نقص، محدودیت و امکان، فرض بر تجرید جسم از خودش نگذاریم. زیرا این موارد از لوازم ماهوی و وجودی جسم نیستند بلکه عروضشان بر جسم مانند عروض همین موارد بر وجود است و تنها راه رهایی از شگفتی نسبت به این ادعا، خوشبینی به جسم است نه متهم دانستن آن به نقص، محدودیت و امکان. و از آنجا که اعلی مرتبه وجود واجب و بقیه مراتب آن ممکن است اعلی مرتبه جسم هم واجب و دیگر مراتب آن ممکن است. اگر چنین است پس جسم و وجود مساوق یا دست کم مساوی‌اند. ممکن است اشکال شود که دو شیء مساوق یا متساوی، تغایر مفهومی و وحدت مصداقی دارند، در این صورت تغایر مفهومی جسم و وجود چه خواهد بود؟ در پاسخ خواهیم گفت: اولاً ما گفته‌ایم جسم و وجود دست کم مساوی یا در نهایت مساوق‌اند، ثانیاً همان تغایری که علم و قدرت و حیات با وجود دارند، جسم هم با وجود و در نتیجه با اوصاف به اصطلاح کمالی وجود دارد. اگر اوصافی مانند حیات، علم و قدرت، با وجود تساوی یا تساوق دارند، هیچ معنی ندارد که جسم را نیز دارای چنین تساوی یا تساوقی با وجود بدانیم و هر حکمی را برای آن مساوق (وجود و علم) اعتبار کرده‌ایم برای این (وجود و جسم) نیز اعتبار کنیم.

۳. نفی جسمانیت از خداوند از لوازم اصالت ماهیت

مطابق اصول حکمت متعالیه، موجود / وجود به غنی و فقیر تقسیم می‌شوند، موجود غنی واجد همه اوصاف کمالیه و مبرای از تمامی اوصاف نقص است و فقیر بما هو فقیر متصف به تمام نقایص و محروم از همه کمالات است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۲ / ۱۹۲) ممکن است اشکال شود، اگر فقیر بما هو فقیر مبرای از کافه کمالات و متصف به جمیع نقایص است، در آن صورت چه فرقی میان ماهیات امکانیه و اعدام خواهد بود؟ در جواب خواهیم گفت؛ در نگاه اولیه که مبتنی بر رسوبات اصالت ماهیت است، عدم من حیث عدم موضوعیتی ندارد تا بتوان حکمی بر آن بار کرد درحالی که ماهیات امکانیه، دست کم موضوعیتی دارند و اما براساس نظر دقیق مبتنی بر اصول حکمت متعالیه از جمله اصالت وجود، ماهیات امکانیه نیز هلاک سرمدی و بطلان محض‌اند. (ر.ک: همو: ۲ / ۱۹۲) اگر برای اتصاف خداوند به اوصاف عقلی و خبری اقدام به تجرید آنها از جسم و جسمانیت می‌کنیم به خاطر آن است که فرض کرده‌ایم جسم و جسمانیت فقر است و نه بالعکس. یعنی نفی فقر از غنی نه به خاطر وصف جسمانیت است بلکه نفی جسمانیت را مستلزم وصف فقر دانسته‌ایم و این مبتنی بر این پیش فرض است که نسبت جسم و فقر را نسبتی از نسبت‌های چهارگانه منطقی دانسته‌ایم در صورتی که نسبت جسم

و فقر را باید نسبت وجود و فقر بدانیم و همان گونه که وجود فی نفسه نسبت به غنی و فقر، لاقتضاء است، جسم هم نسبت به غنی و فقر لاقتضاء است و همان گونه که اعلی مرتبه وجود، عین غنی و استقلال است و دیگر مراتب آن عین فقر و استهلاک است، اعلی درجه جسم نیز عین غنی و استقلال است و دیگر مراتب آن عین فقر و استهلاک است و باز خواهیم گفت؛ جسم و وجود مساوقند و هر اشکال و انحلالی در باب مساوقت جسم و وجود مطرح شود، همان خواهد بود که در باب مساوقت وجود و اوصاف کمالی مطرح است.

جسمانیت، کمال تنزل یافته

طبق قاعده «معنی الشیء لایکون فاقداله» اگر جسم نیز مرتبه‌ای از وجود باشد محال است که حقیقت آن در عالم برتر و در علت آن موجود نباشد بلکه جسم خود مراتب دارد که طبیعت آن در جمیع مراتب آن محفوظ و ساری و جاری است. در واقع نفی رقیقت و معلول از مقام علت و حقیقت باوری درست است اما نفی جسمانیت از علت آن، به‌خاطر آن است که تصور کرده‌ایم اتصاف علت جسم به جسمانیت مستلزم اتصاف حقیقت جسم به رقیقت معلول است و این فرع این فرض است که باز هم نسبت جسم و رقیقت معلول را نسبتی از نسب اربعه منطقی دانسته‌ایم اما اگر نسبت جسم و رقیقت معلول را، نسبت اصل وجود با رقیقت معلول بدانیم، همان گونه که اصل وجود نسبت به حقیقت علت و رقیقت معلول لاقتضاء است و اعلی درجه وجود حقیقه الحقایق و دیگر مراتب آن، رقیقه آن به‌شمار می‌روند، هم چنین اصل جسم نسبت به حقیقت علت و رقیقت معلول علی السواء است و اعلی درجه جسم حقیقه الحقایق و دیگر مراتب آن، رقیقه آن محسوب می‌گردند.

جسمانیت خاستگاه نخستین نفس و کمالات آن

اگر قاعده «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» را بپذیریم، نه تنها نفس بلکه تمام اوصاف کمالی آن از قبیل حیات، علم، قدرت و ... نیز در بدو تحقق خاستگاهی جسمی دارند، و همان گونه که حیات، علم و قدرت را از شوائب امکان و نقایص پیرایش کرده و به خداوند نسبت می‌دهیم، اوصاف خبری جسمانی را نیز باید از شوائب امکان و نقص زدوده و آنگاه به خداوند نسبت دهیم. اوصاف کمالی نفس و خود آن، خاستگاهی جسمانی دارند، زیرا؛ هو هویت و «این همانی»، مقتضی اتحاد و بلکه وحدت جسم و نفس است و معنای حدوثِ نفس چیزی جز ارتقای همین جسم به مقامی بالاتر نیست اما دلیلی ندارد که مقام بالاتر جسم نباشد، بله نفس بما هی نفس آن جسم قبلی نیست اما جسمی مرتقا است، و جسمانیت در تعریف منطقی و وجود خارجی نفس که خود جسمی ارتقا یافته است مندرج است و نمی‌توان جسمیت را از جسم و نفس زدود. پس؛ موجه‌ترین راه آن است که صفات خبری (جسمانیت و اعضای آن) را مانند صفات عقلی، از اوصاف امکان، نقص و محدودیت، بیبراییم و آنگاه به خداوند نسبتشان دهیم.

انتساب جهت به خداوند در ادعیه و مناجات

در برخی ادعیه آمده است «تَمَّ نوركَ فهدیتَ و بسطتَ يدکَ فأعطیتَ، رَبَّنَا وَجْهکَ أکرمُ الوجوه و جهتکَ خیرُ الجهات و...» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۹ / ۳۶۳) براساس مبانی حکمت متعالیه، در هر شیء یک حیث الهی و وجهه‌ای ثابت قرار دارد که هرگز فنا نمی‌پذیرد و در این فراز از دعا نه تنها از وجه الله بلکه جهت الله صحبت شده است، آیا جز با مساوقت جسم با وجود و ذو مراتب بودن آن، می‌توان وجهی قابل دفاع برای جهت‌دار بودن خداوند یافت؟

جسمانیت، وجودی متغیر

اگر وجود به ثابت و متغیر تقسیم می‌شود و ثابت به واجب و ممکن تقسیم می‌گردد و متغیر که ظاهراً همین عالم جسمانی است را یکی از افراد ممکنات و منحصر در جسم بدانیم، در این صورت جسم را از آن جهت که متغیر است و مستلزم نقص است، به خدا نسبت می‌دهیم اما نفی تغییر از خداوند را به خاطر جسمانیت آن انجام نمی‌دهیم بلکه نفی این جسم از خداوند به خاطر نواقصی است - از جمله تغییر - که در آن ملاحظه می‌کنیم و نه به خاطر نفس جسمیت است و مشکل اصلی در این است که ما آموخته‌ایم جسم را فی نفسه، نقص بدانیم. پس جسم از حیث تغییر، مستلزم نقص است نه تغییر از حیث جسمیت، بنابراین اگر وزان جسم و تغییر را وزان وجود و تغییر بدانیم، باز هم مدعای ما قابل دفاع است.

جسمانیت، مظهر خداوند

اگر عالم اجسام مشهود به حواس پنجگانه خود را مرتبه نازله وجود بدانیم و آن را مظهر و مجلای حق تعالی به‌شمار آوریم به جهت امکان بلکه ضرورت «سرایت حکم احدالمحدین» هم خداوند را در مقام تنزل، متصف به جسم و هم جسم را در مقام ترفع، متصف به وجوب دانسته ایم. حتی اگر این را نپذیریم، دست کم اتصاف خداوند به اعلا درجات جسم منعی ندارد. بنابراین هیچ منعی ندارد جسم را واجب و ممکن بدانیم و آن را ذو مراتب و مساوق وجود به‌شمار آوریم.

انتساب سمع و بصر به خداوند

یکی از اوصاف و اسمای الهی، عبارت از سمیع و بصیر است. در اصلی یا تبعی و ذاتی یا فعلی بودن این اوصاف، اختلاف است. برخی سمع و بصر را به علم خداوند ارجاع داده‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۴: ۲ / ۲۴۶) و برخی این دو را کمالاتی مغایر علم دانسته‌اند (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۷۱: ۷۸۱) و برخی هم علم را به سمع و بصر ارجاع داده‌اند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۵۰) براساس تنها همین دیدگاه اخیر، وجود اشیای

جسمانی مرتبه‌ای از مراتب علم حضوری خداوند است تا بدان جا که خداوند به خود مبصرات و مسموعات علم حضوری دارد و علم او به مبصرات و مسموعات و هر چیز دیگر به سمع و بصر بر می‌گردد نه اینکه سمع و بصر به علم او برگردد. بر این اساس وجود هر چیزی عیناً نحوه‌ای از انحاء علم خداوند است (همان) تا جایی که برخی سمیع و بصیر بودن خداوند را همان تجلی حق تعالی در مقام حیوانی دانسته‌اند (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۷۵: ۱۴۵) برخی حتی در ذیل روایت «قرب نوافل و فرائض» بر این باورند که قوای جسمانی و اعضای بدنی حامل آنها از جهتی حق و از جهتی خلق‌اند و در واقع اعضای بدن حیوان و انسان، از جهتی ظاهر و از جهتی مظهرند (ر.ک: خوارزمی، ۱۳۸۵: ۴۳۰ - ۴۲۹) در این صورت، ظاهر و مظهر به صفات یکدیگر، متصف‌اند. این در صورتی است که ارجاع علم الهی به سمع و بصر او در مقام علم فعلی باشد اما اگر علم ذاتی مراد باشد، به طریق اولی، می‌توان جسم را مشکک و مساوق وجود دانست. با توجه به اینکه سمع و بصر از کمالات وجود و مغایر علم است - چنانچه روایات معتبر بر آن دلالت دارند (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۱: ۱) و بعضی از محققین نیز بر این باورند (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۷۱: ۶۱۴ - ۶۱۲) - ممکن است اشکال شود؛ با شناختی که ما از اجسام پیرامون خود داریم، جسم، در هر مرتبه‌ای، نوعی ترکیب دارد و اگر آن را مساوق وجود بدانیم، هر مرتبه‌ای از مراتب وجود از جمله واجب‌الوجود مرکب و محتاج خواهد بود و این با بساطت و بی‌نیازی خداوند سازگاری ندارد. در پاسخ خواهیم گفت؛ ملاصدرا خود معتقد است، ترکیب و تکثیر به پیش از ایجاد - که مؤکد وحدت و وجوب و از کمالات واجب است - و پس از ایجاد - که در عالم ممکنات معنا دارد، و انتساب آن به خداوند، نقص است - تقسیم می‌شود (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶ / ۲۸۹ - ۲۸۶؛ محمدی شیخی و نظری توکلی، ۱۳۹۱، شماره ۲۸: ۱۵۵) بنابراین اگر جسم را مساوق وجود و ذو مراتب بدانیم و آن را متصف به نوعی ترکیب بدانیم، احکام کثرت قبل و بعد از ایجاد را درباره آن می‌توانیم اجرا کنیم. در این صورت، سمع و بصر عین ذات خدای تعالی هستند. پس سمع و بصر پیش از آفرینش اجسام پیرامون ما در ذات خدای تعالی تحقق دارند و در مقام ذات خدای تعالی باید مبصر و مسموعی باشد و این هم با تکثیر قبل از ایجاد و هم با تساوق جسم و وجود سازگاری دارد. به نظر جسمی که در آموزه ادیان توحیدی به‌ویژه اسلام و مذهب اهل‌البیت علیهم‌السلام از انتساب آن به خداوند به‌شدت نفی شده است، مرتبه مادون جسم است نه اعلی مرتبه آن، و آن جسمی که قابل استناد به خداوند و از لوازم مبانی حکمت متعالیه و در برخی روایات موردِ باورِ هشامان (هشام بن حکم و هشام بن سالم) است، اعلی مرتبه جسم است. (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۳: ۱۰۶ - ۱۰۴)

انتساب صفات خداوند به بنده و بالعکس

استناد به روایت «قرب فرائض و نوافل» (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۱: ۲ / ۲۵۳ - ۲۵۲) می‌توان به مساوقت جسم و وجود راه

یافت. زیرا بنده سالک با اتصاف به آثار ناشی از انجام فرائض، خود یدالله، عین الله و ... می‌شود، و کسی که با توجه به آموزه «العبودية جوهره كنهها الربوبية» (امام صادق علیه السلام، ۱۳۶۰: ۴۵۳) به ربوبیت می‌رسد، با اتصافش به آثار ناشی از انجام نوافل، به جایی می‌رسد که خداوند، عین و وجه و ید او می‌شود و به عبارت دیگر وقتی بنده سالک که یکی از حیثیات آن جسم بودن است، می‌تواند با اتصاف به قرب فرائض به مقام ربوبیت ارتقاء یابد و خداوند نیز با اتصاف عبد سالک به قرب نوافل، تا سر حدّ عبد سالک جسمانی تنزل می‌یابد، چاره‌ای نداریم جز اینکه جسم را مساوق وجود بدانیم. این حقیقت را با توجه به آن چه پیشتر گفته‌ایم می‌توان به سهولت، موجه و معقول دانست.

جریان تشکیک در جسم

اگر معتقد به اصالت وجود باشیم و ماهیت را اعتباری بدانیم و مفهوم وجود را مشترک معنوی دانسته و به تشکیک وجود خواه مراتبی و مظاهری قائل باشیم، و جسم محسوس و مشهودمان را رتبه‌ای از وجود بدانیم و به قاعده الواحد و امکان اشرف و حمل حقیقه و رقیقه و عکس الحمل و ظهور و بطون مراتب عالم رأی دهیم، به نظر جز با اعتقاد به تساوق جسم و صفات آن با وجود و کمالات آن، نمی‌توان از تکلف انتساب صفات خواه عقلی و خبری و اتصاف خداوند به این صفات و از افراط و تفریط رهایی یافت. و صحت این ادعا نیز با تأمل در آنچه دیگران گرفتارش شده‌اند و آن چه در این پژوهش آمده است روشن می‌شود.

بقای جسم پس از نفی زوائد ناقص آن

اگر آن‌گونه که علامه طباطبایی بیان داشته‌اند که معیار کمالی بودن یک صفت را بقای اصل معنای آن پس از سلب معانی زائد و نواقص و حدود امکانی از آن بدانیم، پس از سلب این امور از صفات عقلی مانند علم، قدرت، سمع، بصر و ... چه چیزی از آن باقی می‌ماند؟ هر پاسخی در این باره درباره صفات - که ما آنها در همین عالم اجسام یافته و شناخته‌ایم - بدهیم آنها را درباره صفات خبری مانند جسمانیت و اعضای جسمانی نیز به شرط سلب امور یاد شده نیز خواهیم داد. باز هم تأکید داریم با تأمل در مطالب پیش گفته در مقاله، این ادعا قابل دفاع است.

تساوی احکام صفات عقلی و نقلی در نفی و انتسابشان به خداوند

اگر آن‌گونه که ملاصدرا بیان داشته‌اند که علم به‌عنوان یکی از صفات عقلی و محکم که صرف کمال است و کمال صرف و مساوق وجود است و هم از حیث وجودی و هم از حیث مفهومی و هم از حیث ماهوی متحد الحکم با صفات خبری متشابهی مانند چشم و گوش و دست و پاست، (ر.ک: ملا صدرا، ۱۴۱۰: ۳ / ۲۷۸) پس صفات عقلی و خبری به وقت انتسابشان به خداوند و اتصاف خداوند به آنها در احکام سلبی و ایجابی و در شرایط ترکیب و تجرید، احکام یکسانی دارند.

پاسخ به یک اشکال

مهم‌ترین اشکال دیدگاه پیشنهادی ما که مدعی هستیم از لوازم مبانی حکمت متعالیه و دیدگاه‌های تفسیری متخذ از آن به حساب می‌آید، این است که تعریفی از جسم ارائه نکرده و با تجرید جسم از معانی زائد چیزی که بتوان عنوان جسم بر آن نهاد، باقی نگذاشته‌اید. در جواب خواهیم گفت اولاً؛ همان‌گونه که تعریف واحد و مورد اتفافی از آنچه صفات عقلی و کمالی نامیده شده است ارائه نشده و تعریف واحد و قابل اجماعی نیز از جسم ارائه نشده است - چنان که شیخ اشراق جسم را صرف مقدار و بسیط دانسته و دیگران آن را مرکب از ماده و صورت دانسته‌اند بی‌آنکه تعریف روشنی از خود ماده و صورت ارائه کرده باشند الا اینکه آن دو را بدیهی به‌شمار آوریم - و همان‌گونه که اگر با تجرید صفات به اصطلاح کمال، از آنچه تا کنون در بادی نظر واجد آن بوده‌اند، چیزی باقی بماند، با تجرید جسم از آن چه در بادی نظر واجد آن است نیز چیزی باقی می‌ماند و اگر با آن تجرید چیزی برای آن صفات باقی نماند، با تجرید جسم نیز چیزی باقی نمی‌ماند و جسم و وجود در احکام سلبی و ایجابی متکافئان خواهند بود. ثانیاً؛ همان‌گونه که صفات کمالی و عقلی را از حیث وجود و مفهوم بدیهی دانسته‌ایم و از حیث ماهوی غیر قابل اکتناه و مجهولشان خوانده‌ایم، همین مواجهه را با جسم و اعضای آن نیز می‌توانیم داشته باشیم. ثالثاً؛ اگر صفات کمالی و عقلی را عین ذات حق تعالی به‌شمار آوریم و از حیث وجود و مفهوم و ماهیت، خود را از وصف آنها عاجز بدانیم، همین خوانش را درباره صفات نقلی نیز می‌توانیم داشته باشیم.

نتیجه

دار هستی، ذو مراتب مطابق است و این حقیقت واحد، در عوالم مختلف، تجلیات گوناگونی دارد و نسبت مراتب مادون و ظواهر به مراتب مافوق و بواطن، نسبت ظل و ذی ظل، ملک و ملکوت، تن و جان و رقیقت و حقیقت است. پس الفاظ محسوس، کسوت حقایق غیبی‌اند و حقایق غیبی، در حجاب الفاظ ساکن و پنهانند. ما با تجرید صفات متشابه خبری موجود در عالم شهادت و تأویل آنها به ارواح محکم معانی غیبی و ملکوتی نه دست از ظاهر الفاظ محسوس شسته‌ایم و نه از رؤیت مستوران محکم عالم غیب، محجوب مانده ایم. در نتیجه یا باید با تجرید صفات خبری از عوارض سکونتشان در منزلگه الفاظ، ذهن خویش را با آن حقایق مستتر، آشنا سازیم یا با ارتقای به آن ارواح معانی، قلب خویش را به آن حوریان پرده نشین، مأنوس و متصف سازیم و این برای ما محجوبان و محتجبان قریه ظلمانی ماده و مادیات جز از رهگذر حواس و حکایتگری محسوسات صیاد، میسر نیست. تا اینجا نتیجه آرای ملاصدرا و علامه طباطبایی در تفسیر صفات خبری است که معتقدند؛ اولاً؛ مجازنگری از صفات خبری نفی شده است، ثانیاً؛ از ظواهر صفات خبری عدول نشده است، و ثالثاً؛ خداوند هم از اتصاف به ماهیت و احکام آن و هم از

اتّصاف به جسم و جسمانیات منزّه دانسته شده است. اما براساس رأی پیشنهادی ما (مساوقت جسم و وجود) اولاً؛ مجازگویی همه صفات (عقلی و خبری)، نفی گردید، ثانیاً؛ از ظواهر صفات خبری عدول نشده است، و ثالثاً؛ نفی ماهیت و احکام آن (نه نفی جسم و جسمانیت) از ذات اقدس حقّ تعالی گردید بی آن که حریم، حرمت و احترام او جلّ جلاله، مخدوش گردد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، ۱۳۹۷، *الإبانه عن الأصول الدیانه*، با تحقیق حسین محمود، قاهره، دارالأنصار.
۳. امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۷۱، *شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۲.
۴. _____، ۱۳۷۵، *شرح دعای سحر*، با ترجمه سید احمد فهری، تهران، مؤسسه اطلاعات، چ ۵.
۵. _____، ۱۳۷۶، *مصباح الهدایة الی الخلافه والولایه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۳.
۶. امام صادق علیه السلام، ۱۳۶۰، *مصباح الشریعه*، با ترجمه حسن مصطفوی، تهران، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، چ ۱.
۷. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۳۶۷، *الفرق بین الفرق*، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران، انتشارات اشراقی، چ ۳.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۰، *شناخت‌شناسی در قرآن*، قم، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چ ۱.
۹. _____، ۱۳۸۳، «سیره تفسیری علامه طباطبایی»، *فصلنامه پژوهشی دانشنامه موضوعی قرآن*، ش ۸، قم، مرکز فرهنگ و معارف قرآن.
۱۰. خوارزمی، تاج‌الدین حسین، ۱۳۸۵، *شرح فصوص الحکم*، تهران، انتشارات مولی، چ ۴.
۱۱. رضایی، غلامرضا، ۱۳۹۴، *صفات خبری در اندیشه اسلامی با رویکرد نقد وهابیت*، تهران، نشر مشعر، چ ۱.
۱۲. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۱، *الالهیات علی هدی کتاب والسنه والعقل*، قم، مرکز العالمی لدراسات الاسلامی، چ ۳.
۱۳. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، ۱۹۷۳ م، *الاتقان فی تفسیر القرآن*، بیروت، المكتبة الثقافیه.
۱۴. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۴۰۲ ق، *الملل والنحل*، با تحقیق محمد سید کیلانی، بیروت، دارالمعرفه.
۱۵. صدوق (ابن بابویه قمی)، محمد بن علی، ۱۳۸۹، *الاعتقادات*، قم، مؤسسه الامام الهادی، چ ۲.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، با ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، چ ۵.

۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۴، *نهایة الحکمه*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲.
۱۸. _____، ۱۴۱۶ ق، *نهایة الحکمه*، قم، جامعه مدرسین، چ ۱۳.
۱۹. غزالی، محمد ابوحامد، ۱۴۱۱ ق، *جواهر القرآن و درره*، بیروت، دار احیاء العلوم، ط ۳.
۲۰. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ۱۴۰۶، *الوافی*، با تعلیقه ضیاء الدین علامه و تصحیح کمال فقیه ایمانی، اصفهان، انتشارات مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
۲۱. محمدی شیخی قباد و سعید نظری توکلی، ۱۳۹۱، «علم تفصیلی پیشین خداوند به آفریدگان در حکمت متعالیه»، *مجله اندیشه نوین دینی*، ش ۲۸، قم، دانشگاه معارف اسلامی، ص ۱۷۱ - ۱۵۵.
۲۲. ملاصدرا شیرازی (صدرالمتألهین) محمد بن ابراهیم، ۱۳۷۸ الف، *سه رساله فلسفی*، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۳. _____، ۱۳۶۰، *اسرارالآیات*، تهران، با تقدیم و تصحیح محمد خواجهی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، چ ۱.
۲۴. _____، ۱۳۶۱، *تفسیر القرآن الکریم*، با تصحیح محمد خواجهی، با تعلیقات مولی علی نوری، قم، بیدار.
۲۵. _____، ۱۳۶۲، *رسائل فلسفی*، با تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۲.
۲۶. _____، ۱۳۷۰، *شرح اصول الکافی (کتاب التوحید)*، با تصحیح محمد خواجهی و تحقیق علی عابدی شاهرودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۷. _____، ۱۳۷۸، *المظاهر الالهیه*، با تصحیح، تحقیق و مقدمه سید محمد خامنه‌ای، تهران، صدرا.
۲۸. _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، با تصحیح و تعلیق دکتر سید مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.