

کارکرد عقل و برهان در اثبات اوصاف الهی

از دیدگاه ملاصدرا

مژگان فتاحی^(۱)

علی ارشدریاحی^(۲)

چکیده

دو کارکرد «استقلالی» و «ابزاری» عقل است که در سایر پژوهشهای مشابه، مورد توجه نبوده است. عدم تفکیک میان دو کارکرد استقلالی و ابزاری عقل، زمینه‌ساز نسبت دادن روش غیرعقلی و برهانی به حکمت متعالیه و حتی التقاطی بودن آن شده است. پژوهش پیش‌رو، بعنوان یک بررسی موردی در حوزه اوصاف الهی، بیانگر بُعد عقلی، برهانی و فلسفی حکمت متعالیه صدرایی است.

ملاصدرا در آثار خود، بکارگیری عقل و استدلال عقلی را برای اثبات و فهم اوصاف الهی بطور مستقل، کارآمد میدانند. با تبیین روش ملاصدرا در استفاده از «عقل» روشن میگردد که وی طرح مباحث را با محوریت «برهان» صورتبندی کرده و بحثهای مفصل و منسجمی درباره صفات الهی ارائه نموده، بگونه‌یی که اهم مباحث اوصاف الهی بشکل قابل توجهی تبیین و اثبات برهانی شده است. بر اساس تتبع حاضر، مهمترین برهانها و قواعد فلسفی در این حوزه، که ملاصدرا آنها را تبیین و اثبات نموده، عبارتند از: برهان وجودشناختی، قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء»، قاعده «معطی شیء، فاقد شیء نیست»، قاعده «واجب الوجود لذاته واجب من جمیع جهاته» و برهان عنایت. بحثهای مبسوط و مبتنی بر براهین عقلی ملاصدرا درباره اوصاف الهی، از یکسو حاکی از باور وی به صحت کارکرد استقلالی عقل در این حوزه و از سوی دیگر تأییدکننده توانمندی عقل در حوزه معرفت‌شناسی اوصاف الهی بنحو مستقل است. نتیجه حاصل از این پژوهش، رهیافتی مبتنی بر تفکیک

کلیدواژگان: عقل، برهان، کارکرد استقلالی، اوصاف الهی، قواعد فلسفی، حکمت متعالیه، ملاصدرا.

۱. مقدمه

ملاصدرا در آثار خود از ابزارهای مختلف شناخت و ادراک، بویژه عقل نام برده و در مورد آنها بحث و بررسی نموده است. ادراک مستقل عقل، ادراکی است که همه مقدمات یادست‌کم‌کبرای استدلال مولد معرفت، عقلی باشد؛ اما استدلالی که کبرای آن نقلی باشد، ادراک مستقل عقلی بدست نخواهد داد (رشاد، ۱۳۹۳: ۶۳).

(۱). دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران؛ m1390fatahi@gmail.com

(۲). استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)؛ arshad@ltr.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۳۰ تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۴/۲۰ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1400.27.2.3.1

برخی از فلاسفه و حکما، منکر نقش استقلالی عقل در فهم حقایق دینی شده‌اند. همچنین برخی از متکلمین، اخباریون و در دوره معاصر جریان تفکیک نیز همین نظر را دارند. کارکرد استقلالی عقل بیانگر آنست که عقل به تنهایی توانایی فهم برخی از حقایق معارف الهی را دارد. ملاصدرا همچون فیلسوفان پیش از خود با پذیرش این رویکرد توانسته بخش قابل توجهی از اوصاف الهی را تبیین و تحلیل نماید. نگاه استقلالی به عقل، تنها با محوریت برهان قابل تحقق است. از اینرو، در این نگرش محور تبیینها و تحلیلها را برهانهای عقلی شکل میدهد.

در باره پیشینه بحث و جنبه نوآوری مقاله قابل ذکر است که در برخی از نقدهایی که بر ملاصدرا وارد شده، برخی بر آنند که او دارای روش فلسفی نبوده و صرفاً در مقام یک متکلم با تکیه بر نصوص دینی به اندیشه‌ورزی اقدام نموده است. عموماً عدم تفکیک دو کارکرد استقلالی و ابزاری عقل از یکدیگر موجب چنین ادعایی شده است. از اینرو، تمرکز بر کارکرد استقلالی عقل، بویژه در مباحثی همچون اوصاف الهی میتواند به روشنی بیانگر این مطلب باشد که ملاصدرا با روشی فلسفی توانسته است به تبیین مباحثی نظیر بحث صفات الهی پردازد و در این مسیر موفقیت‌های فراوانی بدست آورد. بنابراین، حاصل این پژوهش با رویکرد مذکور موجب شده که روش فلسفی ملاصدرا از روش تفسیری و سایر روشهای مورد استفاده وی در بحث خاصی همچون اوصاف الهی، تفکیک شود و دلیلی روشن بر فلسفی بودن روش ملاصدرا و عدم التقاطی بودن فلسفه وی باشد. اگرچه در رویکردی دیگر، تمام این روشها در یک مسئله

واحد توسط وی جمع شده و حاصل آن یک خروجی باشد.

۲. روش ملاصدرا در استفاده از عقل بمشابه منبع بعقیده معرفت‌شناسان، معرفت‌آنگاه حقیقتاً معرفت است که مقرون به توجیه باشد، زیرا اگر چنین نباشد، فرقی بین «معرفت» و «حدس صائب» وجود نخواهد داشت و معرفت در نهایت به «حدس صائب» تنزل خواهد یافت. معرفت نیازمند توجیه است. توجیه برهانی از مهمترین گونه‌های توجیه است که میتوان آن را تنها مصداق یا مصداق بارز توجیه معرفتی بشمار آورد. بنابراین اگر معرفت به معنای تصدیق صادق موجه‌گر نظری باشد، فقط توجیه برهانی خواهد توانست آن را منطقاً توجیه کند؛ به این معنا که درستی آن را تعیین کند (عارفی، ۱۳۸۹: ۴۴۹ و ۴۵۰). ملاصدرا در مقدمه اسفار بر درهم آمیختگی علوم الهی با حکمت بحثی و پوشاندن لباس برهانی و تعلیمی بر قامت آنها تصریح نموده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۱۴/۱). از دیدگاه حکمت متعالیه، برهان نه فقط طریقی مطمئن برای دستیابی به احکام صادق و راهی معقول برای وصول به حق و حقیقت است (همو، ۱۳۸۲ الف: ۱۰۰)، بلکه این احکام، اگر عقلی باشند، جز از طریق برهان قابل حصول و دست‌یافتنی نیستند (همو، ۱۳۸۱ الف: ۱۴۹). روشن است که بموجب این شرط، برای دستیابی به نتایج فلسفی، صرفاً تکیه بر آراء و اقوال بزرگان روا نیست (همان: ۴۹۹). همچنین بموجب این شرط، نمیتوان حاصل کشف عرفانی را بی‌آنکه ملهم از استدلالی عقلی به سود خود باشد، مستند احکام فلسفی قرار داد، بلکه اساساً کشف صحیح

و تام در امور عقلی صرف، جز از طریق حدس و برهان میسر نیست، البته حدسی که محصول ریاضات عقلی و شرعی و نتیجه تلاشهای علمی و عملی باشد (همو، ۱۳۸۱ ج: ۲/ ۴۴۶ - ۴۴۵). از نظر ملاصدرا استحکام برهان و دامنه آن از حیث کارایی در تحلیل مسائل الهیاتی بسیار زیاد و گسترده است. در تحلیل اوصاف الهی بوضوح حضور برهان در تمام تبیینهایی که وی با رویکرد فلسفی به آنها پرداخته، مشهود است.

گفتنی است که ملاصدرا در عبارات مختلف به محدودیتهای عقل نیز اشاره کرده است. وی حتی مباحث صرفاً علمی و فکری را ظلماتی فوق ظلمات دیگر تلقی میکند (همو، ۱۳۸۳ الف: ۱۷ - ۱۶). او تکمیل معرفت در برخی از امور (از جمله شناخت خداوند) را در گرو بهره‌گیری از معارف نبوی میداند و دلیل آن را ناکافی بودن توان عقل برای دستیابی به این معارف ذکر میکند (همو، ۱۳۸۴/ ۱: ۲۹). دیدگاه ملاصدرا درباره‌ی توان عقل، حکایت از عدم کفایت آن میکند؛ یعنی اگرچه عقل در بسیاری از حوزه‌ها دارای نتایج متقن است اما در برخی حوزه‌ها بدلیل وجود موانع مختلف، به تنهایی کفایت نمیکند. وجوه عدم کفایت عقل از دیدگاه ملاصدرا عبارت است از:

الف) گسترده‌تر بودن حقیقت از اینکه عقل به تنهایی بتواند به آن احاطه یابد (همو، ۱۳۸۳ الف: ۱۷ - ۱۶)؛

ب) تأثیرپذیری عقل از عوامل منفی، مانند تمایلات نفسانی، انحرافات اخلاقی و تعصبات (همو، ۱۳۸۰ الف: ۴۱۴)؛

ج) وجود اختلاف در مسائل عقلی میان عقلا (همو، ۱۳۸۶/ ۱: ۲۳۶).

بنا بر آنچه گذشت، کارکرد استقلالی عقل به معنای تنها بودن عقل در درک حقایق نیست. با توجه به نگرش خاص صدرایی که اصل هستی وجود است و وجود دارای حقیقت تشکیکی ذومراتب است، تمام حقایق از همین خصیصه برخوردارند. از اینرو، عقل در مراتب خاص هستی که متناسب با شأن عقل است، به تنهایی میتواند صاحب حکم باشد. اما در مراتب بالاتر، دو حالت برای عقل ممکن است؛ ۱) یک حالت اینکه حقیقتی ماورای ادراک عقل وجود داشته باشد که بهیچ وجه عقل را توان درک آن نباشد، ۲) حالت دوم اینکه عقل به تنهایی نتواند به آن حقیقت دست یابد، اما با کمک منابع و ابزارهای دیگر، بتواند به ساحتهای مافوق عقل هم‌راه یابد و از حقایق آن مراتب بالاتر نیز حظ و بهره‌ی داشته باشد. از اینرو محدودیتهای نافعی کارکرد استقلالی عقل نیست بلکه آنچه باید به آن توجه نمود، لایه‌های مختلف مراتب هستی و متناسب با آنها، توجه به لایه‌های مختلف فهم است.

۳. برهانها و قواعد عقلی اثبات‌کننده اوصاف الهی
ملاصدرا در فلسفه خود، از بسیاری از قواعد و برهانهای عقلی محض در تبیین و تحلیل مسائل مختلف بهره برده است. بنا بر تتبع صورت‌گرفته در حوزه اوصاف الهی، مهمترین برهانها و قواعد عقلی که با کارکرد استقلالی عقل، مورد استفاده وی قرار گرفته، شامل مواردی است که در ادامه بیان میشود.

۱ - ۳. برهان وجودشناختی

مقصود از برهانهای وجودشناختی آن دسته از براهینی است که محور آنها اصل وجود و نگاه هستی‌شناسانه است. توضیح آنکه، ملاصدرا

محور بحثهای عقلی را معرفت حقیقت هستی میداند و سایر مسائل را به این اصل ارجاع داده است؛ گرچه سایر امور مخصوصاً معرفت نفس انسانی در شناخت معارف الهی مؤثرند، و او در موارد متعددی مینویسد «کسی که خود را نشناسد، علم به آفریدگارش ندارد» (همو، ۱۳۸۱: ۶/۱)، اما همه معارف بر یک اصل استوارند و آن شناخت حقیقت وجود است. ملاصدرا در اینباره گفته است: مسئله وجود، اساس قواعد حکمی و مبنای مسائل الهی و قطبی است که علم توحید و معاد بر گرد آن میچرخد... پس کسی که به وجود جاهل باشد، در امهات مطالب و ... علم ربوبی و نبوی و علم معاد و ... جاهل است (همو، ۱۳۹۱: ۳۳۱).

نگرش وجودی ملاصدرا برگرفته از دیدگاههای عرفانی اوست؛ بگونه‌یی که آثار عرفانی زمینه را برای گذر حکمت متعالیه از اصالت ماهیت به اصالت فراهم نمود (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۰/۱). اصل و اساس حکمت متعالیه را غلبه نگاه وجودشناختی ملاصدرا شکل میدهد. نگاه هستی‌شناسانه‌ی وی به حقایق عالم، سبب شده آسیبهای حاصل از نگاه ماهوی حذف و برخی از گره‌های معرفتی گشوده شود. نگاه وجودی ملاصدرا، در اثبات وجود خدا و تبیین صفات او نقشی کلیدی و محوری دارد. بهمین دلیل امام خمینی بعنوان یکی از پیروان حکمت متعالیه، معتقد است: «ایمان به واجب‌الوجود از شعب ایمان به اصالت‌الوجود است. بعد از تحکیم پایه اصالت‌الوجود، پایه اعتقاد و اذعان به واجب محکم میشود، بطوریکه با قصر نظر به صرافت‌الوجود، وجود و آنچه مساوق با آن است، مانند وحدت، علم و قدرت واجب شناخته

میشود» (اردبیلی، ۱۳۹۰: ۲/۱۹). نگاه وجودی ملاصدرا در حوزه صفات الهی بسیار کارآمد و مهم است. بویژه در مواردی که شاهد دیدگاههای بدیع وی هستیم، تأثیر وجودشناسی کاملاً مشهود است، بنحویکه بدون توجه به وجودشناسی خاص صدرایی، فهم دیدگاه ملاصدرا و نحوه دستیابی وی به آن، ناممکن یا حداقل دشوار مینماید.

الف) توحید ذاتی: مهمترین استدلال ملاصدرا بر وجود خداوند متعال، برهان صدیقین است. بعقیده‌ی وی این برهان بدون آنکه نیاز به مقدمات دیگری باشد، وحدت و سایر صفات کمالی خداوند را نیز اثبات میکند. بر اساس این برهان، برترین مرتبه وجود دارای کمال بینهایت است؛ چنین مرتبه‌یی تعدد بردار نیست، زیرا در غیر اینصورت لازم می‌آید که هر کدام از واجبه‌ها فاقد کمال دیگری باشد و این خلاف فرض است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲۴ - ۲۲).

ب) عینیت ذات و صفات الهی (توحید صفاتی): اصلترین مبنای ملاصدرا در باب عینیت ذات با صفات الهی، اصالت وجود است؛ به این معنا که هر کمالی که به اشیاء الحاق میگردد، بواسطه وجود است. بنابراین، کمالات نسبت به مبدأ وجود، بالذات است و نسبت به غیر آن، بسبب آن است. پس خداوند، صفات کمالی را به ذات خودش داراست، نه بسبب صفات زائد؛ وگرنه در افاضه این کمالات بر موجود، نیاز به حیات، قدرت، علم و اراده دیگری لازم می‌آمد، زیرا افاضه و بخشش آنها، جز از موصوف به آنها امکانپذیر نیست (همان: ۱۲۷ - ۱۲۴). وجود خداوند مظهر همه صفات کمالی است، بدون آنکه کثرت، انفعال، قبول و فعل در ذاتش لازم آید.

فردا
مصدر

تفاوت میان ذات واجب و صفات او، همانند تفاوت میان وجود و ماهیت در ذات ماهیات است، جز اینکه واجب، ماهیتی ندارد زیرا او صرف وجود است و تمام وجودها و اینتها بنحوی شایسته، از انیت و وجود او منبث میشوند. همانطور که وجود از حیث نفسش و فی نفسه موجود است، اما ماهیت از حیث نفسش و فی نفسه موجود نیست، بلکه از حیث وجود موجود است. بهمین ترتیب صفات و اسمای حق موجوداتیند که وجودشان، نه از حیث نفس خود و در نفس خود، بلکه از حیث حقیقت واجب الوجود موجودند (همو، ۱۳۸۲ ب: ۵۲). بنابراین، وجود در موجودیت اصل است و از حیث کمال و نقص و شدت و ضعف تفاوت دارد. هر چه وجود، کاملتر و قویتر باشد، مصداق بودنش برای معانی و صفات کمالی و مبدأ بودنش برای آثار و افعال، بیشتر است، و هر چه ناقصتر و ضعیفتر باشد، اوصاف کمتری را داراست و به قبول تكثر و تضاد نزدیکتر است (همو، ۱۳۸۱ ب: ۱۳۹ و ۱۴۰).

بعقیده ملاصدرا، صفات الهی در مرتبه احدیت و هویت غیبی، به اعتبار وجود، با هم اتحاد دارند، مانند اتحاد صفت و موصوف در آن مرتبه. حکم به مغایرت بین آنها با اینکه آنها در نفس الامر و واقع متحدند، مانند حکم عقل به مغایرت بین جنس و فصل در شیء بسیط است. بنابراین از آنجاکه در وجود، جز ذات احدی و یگانه قابل تصور نیست، صفات عین ذات او هستند (همان: ۱۳۵).

صفات خداوند مجرد است. هر صفت کمالی برای خداوند واجب است و هیچ حالت امکانی برای او وجود ندارد. همانطور که وجود خداوند عین حقیقت وجود است، بدون آنکه به عدم و امکان آمیخته باشد، پس او کل وجود است و به همین

ترتیب صفات کمالی عین ذات او است (همو، ۱۳۸۹: ۶۷). صفات واجب عین ذاتش است؛ یعنی وجود خداوند بعینه وجود این معانی و حیثیت ذاتش بعینه حیثیت سایر صفات است. معنای این مطلب این نیست که الفاظی مترادف و دارای مفهومی واحدند (همان: ۷۰). حاصل آنکه این اسماء و صفات اگرچه با ذات خداوند بحسب وجود و هویت متحدند، ولی بحسب معنی و مفهوم متغایر و از هم جدایند (همو، ۱۳۸۱ ب: ۱۱۱ - ۱۱۰). بنابراین، در باب عینیت ذات و صفات، وحدت در وجود باید لحاظ شود، نه وحدت در معنا. آنچه نافی کثرت از ذات الهی است، اتحاد وجودی است و آنچه موجب تمایز صفات و در نهایت زمینه ساز شناخت خداوند است، تفاوت و تغایر در معنا و مفهوم صفات کمالی است.

بعقیده ملاصدرا، هر وجود و موجودی در حد ذات خود با برخی از معانی متحد است؛ به این صورت که آن معانی بر او صادقند و عبارتی «آن معانی عین ذات اوست». عینیت صفات حق تعالی با ذات او از همین قبیل است؛ یعنی صفات خدا عین وجود اوست، نه اینکه عین ماهیت کلی او باشد چنانکه بعضی توهم کرده اند، زیرا برای خدای متعال ماهیتی وجود ندارد و بین کلیات و مفهومات اتحادی نیست (همو، ۱۳۸۴: ۱ / ۱۴۱ - ۱۳۸).

ج) علم الهی: ملاصدرا ضمن توجه به دیدگاه متقدمان در تعریف علم، بر اساس مبانی وجودشناختی خود، تعریفی وجودی از علم ارائه میدهد که نقطه عطفی در علم شناسی حکمت متعالیه است. این تعریف با لوازم آن، سبب ارائه تبیینهای خاصی از علم الهی از سوی وی شده و سهم بسزایی در شکلگیری هندسه معرفتی علم

الهی از دیدگاه او دارد. بعقیده وی، علم عبارت از نوعی و قسمی از وجود چیزی برای چیز دیگر است که کمال آن محسوب میشود (همو، ۱۳۸۳: اب: ۲۱۴). پس علم همان وجود است؛ علم قید خاصی دارد و آن مجرد است. ملاصدرا در اینباره مینویسد: علم عبارت است از وجود شیء مجرد؛ یعنی، علم به وجودی که غواشی ماده از آن گرفته شده باشد، خواه این علم «لنفسه» باشد، خواه «لشیء آخر» (همو: ۱۳۸۳: ج: ۳۱۳؛ همو، ۱۳۹۱: ۴۸ و ۴۹).

بنابراین او ضمن توجه به دیدگاه اسلاف خود درباره تعریف علم، از کاستیهای آنها بر حذر بوده است. جمهور حکما علم را صورت حاصل از اشیاء نزد عقل دانسته اند و این تعریف بر صورت ذهنی منطبق است. اما با انتقال علم از سنخ ماهیت به سنخ وجود، علم چیزی جز همان هستی حاضر نزد نفس نیست زیرا صورت ذهنی نیز بتبع هستی نزد نفس حضور می یابد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴/۴۱، ۱۷۷). معنای جامع و شاملی که تمام اقسام علم – چه حضوری و چه حصولی، چه ادراک عقلی و چه ادراک حسی – را فراگیرد، جز وجود یا حضور در پیش مجرد یا وجود شیء مجرد نیست، و بنابراین علم وجودی است که از پیرایه های ماده آراسته و مجرد باشد. حقیقت علم در قلمرو حقیقت وجود قرار دارد، نه در محدوده تنگ ماهیات. در حقیقت علم از آن جهت که وجود بالفعل و آراسته از قوه و فقدان است، جز بر حقیقت وجود قابل انطباق نیست (حائری، ۱۳۶۱: ۱۱۹).

بنابراین ملاصدرا تعریف ماهوی از علم را کافی ندانسته و از اینرو، تعریفی وجودی از علم ارائه میدهد. تعریف وجودی از علم، نقطه شروع تفاوت

در نگرش به علم و فتح بابی برای گره گشایی از برخی معضلات در حوزه هستی شناسی و معرفت شناسی است.

اساس استدلالهای ملاصدرا درباره اثبات علم خداوند به ذاتش و به ماسوی، ناشی از نگرش وجود شناسانه وی به علم است. بعقیده وی، هر چه مرتبه وجود عالم بالاتر باشد، از تجرد بیشتری برخوردار است و میتواند پذیرای حضور مراتب بیشتری از وجود نزد خود باشد. پس خداوند که در بالاترین مرتبه وجود و شدیدترین درجه حضور است، از بالاترین مرتبه علم (علم مطلق) برخوردار است، زیرا وجودش از همه شوائب عدم و نقصان منزّه است (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۴۳). ملاصدرا در مواضع متعددی به تناظر مراتب وجودی با مراتب علمی تأکید میکند؛ از جمله مینویسد:

علم حق تعالی به ذات خود، هیچ نسبتی با علوم غیر او به ذات خودشان ندارد، چنانکه هیچ نسبتی بین وجود او و وجودات اشیاء نیست؛ و همانطور که وجود ممکنات در وجود او مستهلک گشته اند، همینطور علوم ممکنات در علم او به ذات خودش در نور دیده شده اند (همو، ۱۳۸۱: ب: ۱۶۴).

محور استدلالهای ملاصدرا در اثبات علم الهی بغیر نیز که شامل دو مرتبه ذاتی (علم پیش از ایجاد) و مرتبه فعلی (علم پس از ایجاد) است – رابطه وجودی خداوند با مخلوقاتش است؛ ذات خداوند از جهت وجودش که عین ذاتش است، علت است برای آنچه به ترتیب بعد از ذات و مجعولات ذات است که عبارت از گونه ها و انحاء وجودات عینیند. علم واجب تعالی به ذات خود که عبارت از نفس ذاتش است، اقتضای علم واجبی را به آن وجوداتی

که ذات ناگزیر باید عین آن وجودات باشد، دارد. پس مجعولات او بعینه معلومات و علوم تفصیلی وی هستند. ملاصدرا به این اعتبار که آن موجودات از لوازم علم خداوند به ذات خودند، آنها را علم خداوند مینامد (همان: ۲۲۱ - ۲۲۰).

نظریهٔ بدیع و خاص ملاصدرا در مسئلهٔ علم الهی، انگارهٔ «علم اجمالی خداوند در عین کشف تفصیلی» است. این نظریه رهیافت فلسفهٔ وجودی ملاصدرا و تحلیل وجودشناسانهٔ وی از علم است. علم خداوند متعال، به وجود او باز می‌گردد؛ همانطور که وجودش از عدم و نقص مبراست، همینطور علمش که عبارت است از حضور ذاتش، از عدم و نقص مبراست. او ایجاد کنندهٔ اشیاء است، پس به ذاتش بر اشیاء مقدم است و حضورش حضور همهٔ اشیاء است. ملاصدرا با حذف نقش ماهیت در بحث علم و ارجاع آن به وجود و بر اساس تشکیک در وجود که مستلزم اینست که خداوند وجود برتر الهی همهٔ اشیاء باشد، ثابت نموده که وجود خداوند در عین بساطت و اجمال، بعینه علم تفصیلی به همهٔ اشیاء دارد (عبودیت، ۱۳۸۶/۲: ۲۴۵ و ۲۴۶).

نظریهٔ علم اجمالی در عین کشف تفصیلی خداوند، بدون توجه به مبانی وجودشناسانهٔ خاص فلسفهٔ ملاصدرا، و در نهایت تعریف وجودی وی از علم، ممکن نیست. علم خداوند متناسب با مرتبهٔ بسیط و وجود مطلق اوست و بر کل هستی احاطهٔ قیومی دارد. عدم پذیرش علم تفصیلی خداوند به موجودات از سوی پیشینیان ملاصدرا، بدلیل غلبهٔ نگاه ماهوی به علم و لزوم وجود صور و واسطه‌ها بوده است. اما با نگاه وجودی به علم و با توجه به اصالت وجود و حقیقت تشکیکی آن،

هرچه مراتب وجود متعالیتر باشد، دایرهٔ معلومات نیز متناسب با مرتبهٔ وجودی گسترده‌تر میشود. در عالیترین سطح وجود، یعنی مرتبهٔ ذات الهی این گسترده‌گی به نهایت و حد اعلای خود میرسد، از اینرو هیچ معلومی در مقام ذات و مقام فعل الهی غایب نیست.

د) قدرت الهی: ملاصدرا ضمن اثبات وجود خداوند از طریق برهان صدیقین، این برهان را اثبات‌کنندهٔ سایر اوصاف الهی نیز میداند (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ب: ۲۳ - ۲۲). قدرت و سایر صفات کمالی برای وجود از آن جهت که موجود است، محقق میشود. در هر موجودی این صفات به اندازهٔ سعهٔ وجودیش موجودند. بنابراین، در خداوند بعنوان برترین وجود، عالیترین مرتبهٔ قدرت نیز محقق است.

ه) حیات الهی: علم خداوند مبدأ وجود است، پس او حی است (همو، ۱۳۸۱ ج: ۱/۲۲۸). توضیح آنکه، مدار علم و جهل بر استواری و شدت وجود و ضعف آنست. بنابراین، هرچه وجود از حیث تحصیل قویتر، از جهت فعلیت شدیدتر و از جانب هویت کاملتر باشد، از جهت انکشاف قویتر و از حیث ظهور شدیدتر و احاطه و جمعش نسبت به اشیاء بیشتر است، و هرچه ضعیفتر و ناتمامتر باشد، پنهانی و ظلمتش بیشتر و حصولش کمتر و ظهورش ناتمامتر است. قویترین موجودات، وجود خداوند است که بکلی از جهات امکانی، عدمی، شرور، نقص و نارسایی مبرا و دور است، و از اینرو منبع حیات و ظهور است (همو، ۱۳۸۱ ب: ۱۴۷ - ۱۴۸)؛ پس هرچه وجود قویتر باشد، ادراک قویتر است (همان: ۴۳۴). این ادراک قوی به انضمام وجود قدرت مطلق، نشان‌دهندهٔ عالیترین مرتبهٔ

حیات برای خداوند و بلکه اثبات‌کننده آنست که وجود الهی عین حیات است. عبارت دیگر، وجود خداوند مبدأ علم است، و چون علمش زائد بر ذات نیست، بلکه بذاته میدانند و صاحب فعل و ایجاد است، پس او حی است و ذاتش عین حیات است (همو، ۱۳۸۱ج: ۱/ ۲۲۸).

حیات هر زنده‌یی عبارت از نحوه و گونه وجود اوست، زیرا حیات عبارت از اینست که موجود بگونه‌یی باشد که از او افعالی صادر گردد که از زندگان (از قبیل آثار علم و قدرت) صادر میشود. در موجودات بسیط، این وجود به وجود دیگری احتیاج ندارد، برای اینکه جواهر مفارق و صورتهای مجرد، حیات صفتشان است؛ یعنی وجودشان بعینه همان حیاتشان است، و این بجهت عدم ترکیب آنها از ماده و صورت است، زیرا وجود آنها وجود صوری است و به امری که بالقوه است، تعلق نمیگیرد. پس حیات در آنها، چیزی که به آن شیء زنده باشد، نیست، بلکه نفس حیات و زنده بودن است، زیرا محال است که شیء بسبب این وجود، دارای آن وجود گردد. در این صورت متوقف بودن شیئی بر نفس خودش یا بر وجودی دیگر لازم می‌آید و این خلاف فرض است، زیرا ما آن را وجودی مفارق و جدای از ماده که قابل و پذیرای وجودی پس از وجود دیگر است، فرض کرده‌ایم، و باز سخن را نقل به آن وجود کرده و تسلسل لازم می‌آید. در مورد حیات هم همینطور است؛ خداوند سزاوارترین است به اینکه حیاتش عین وجودش باشد، چون بسیط حقیقی است (همو، ۱۳۸۱ج: ۴۳۵ - ۴۳۶).

(و حکمت الهی: بر اساس برهان وجودشناختی، در وجود، چیزی که حقیقتاً مورد نکوهش باشد،

وجود ندارد. خداوند برترین وجود است. بنابراین، از هرگونه نقص و قصوری منزّه است. او اشیاء را از نفس خودش ابداع مینماید. هرچه از وی پدید می‌آید، باید برترین ممکنات باشد، بگونه‌یی که برتر از آن بجز خداوند نباشد. خداوند به بهترین وجه ممکن به غیر خود عالم است، زیرا صورت علمی اشیاء عین ذات اوست. پس اشیاء، پیش از وجود عینی، دارای صورتهای علمی و وجود الهی بوده‌اند. هر وجود الهی بالضروره در نهایت زیبایی و خوبی است. بنابراین، خلقت الهی دارای نیکوترین ترتیب و بهترین نظام و آراستگی است. خلقت باید از برترین مخلوق از جهت وجود (مانند عقول فعال) آغاز شده، پس از آن، به ترتیب آنچه نسبت به آنها نقص و نارسایی کمتری دارد (مانند نفوس فلکی و سپس صور منطبع در آنها) و همینطور ادامه پیدا کند، تا به ناقصترین موجودات منتهی شود. این نحوه آفرینش، نهایت تدبیر امر است که خداوند به آن اشاره کرده و فرموده است: «یدبر الأمر من السماء إلى الأرض؛ از آسمان تا زمین تدبیر همه کار میکند» (سجده/ ۵). بنابراین، در قوس صعود، پیوسته موجود برای دستیابی به قرب معبود از مقام پست‌تر به برتر بالا رفته، تا آنکه منتهی به مرتبه‌یی میشود که برتر از آن وجود ندارد، چنانکه خداوند میفرماید: «إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه؛ کلمات پاک بسوی او بالا میرود و عمل صالح آنها را بالا میبرد» (فاطر/ ۱۰). در اینجا ترتیب خیر و بخشش بر اساس دایره وجود به آن اتصال پیدا میکند، و این نیکوترین و بهترین وجوه صنع و ایجاد است. بنابراین تمام عالم به این ترتیب مانند یک شخص است که آغازش خداوند و انجامش نیز اوست؛ مانند یک دایره که آغاز و

انجامش، و بلکه تمامش نقطه سیالی از ذات او، در ذات او و به سوی ذات اوست (همان: ۲۹۴ - ۲۹۳).

(ز) ماهیت نداشتن خداوند: ماهیت هر شیء باید پیش از تمامی صفات آن شیء باشد، تا آن صفات را بپذیرد. اما وجود باید بر ماهیت مقدم باشد، تا آنکه ماهیت بواسطه آن، آمادگی پذیرش دیگر اوصاف را داشته باشد، زیرا ماهیت بدون وجود مساوی با عدم است و از اینرو نه دارای اعتباری است و نه حتی معلوم و قابل بیان است. در اینصورت نمیتواند صفات دیگر را بپذیرد، زیرا قبول چیزی فرع بر آن است که قابل و پذیرا، موجودی مستقل باشد، نه وابسته به پذیرفته شده و مقبول. در واقع، ثبوت وجود برای ماهیت عین ثبوت ماهیت است، نه ثبوت شیء برای ماهیت. اگر خداوند دارای ماهیتی غیر از وجود باشد، پذیرای تحلیل عقل به ماهیت و وجود میشود. هرچه دارای ماهیت باشد، اگر ماهیت آن چیز از آن جهت که ماهیت است، ملاحظه شود، از آن جهت که ماهیت است موجود نیست، چون خلاف ضرورت وجود برای ذات خود است، زیرا در این صورت، وجود از آن خارج و عارض بر آن است، و هرچه عرضی باشد، معلول و اثر علت است، پس آن علت یا ماهیت است و یا جز آن. ماهیت امکان ندارد که علت برای وجود باشد، زیرا لازم و ضروری است که علت بر معلول در وجود و وجوب مقدم باشد. اگر جز این باشد، موجود پیش از وجود، موجود و واجب قبل از وجوب، واجب بوده است، و این غیرممکن است. اگر غیر آن (یعنی غیر ماهیت) علت برای وجود باشد، در این صورت لازم می آید واجب، معلول غیر خود باشد و این محال است. بنابراین خداوند از اعتبارات دوگانه ماهیت و وجود مبرا است.

ملاصدرا این صفت را از باارزشتترین صفات سلبی میداند که تمامی حکما و متکلمین آن را پذیرفته اند و فقط معدودی از آنها همچون فخر رازی، با آن مخالفت کرده اند. فخر رازی قائل به اینست که وجود خداوند متعال همانند دیگر ممکنات عرضی است. از سوی دیگر ابوالحسن اشعری ادعا کرده که هر موجودی وجودش عین ماهیت اوست. ملاصدرا قول فخر رازی را در جانب تفریط و قول اشعری را در جانب افراط و در نهایت هر دو قول را غلط میداند (همو، ۱۳۸۶: ۴۱۹ - ۴۲۱).

(ح) جوهر و عرض نبودن خداوند: خداوند جوهر نیست، زیرا او ماهیت ندارد. همچنین او عرض نیست، زیرا عرض نیاز به موضوع دارد، در حالی که خداوند از غیر خود بینناز است (همان: ۴۱۶).

۳ - ۲. قاعدة «بسيط الحقیقه کل الأشياء»

مبانی قاعدة بسیط الحقیقه عبارتند از:

- ۱) هر هویت وجودی، مصداق یکی از معانی کلی است؛
- ۲) وجود قویتر، متضمن معانی بیشتر است؛
- ۳) وجود بسیط، با حدود و مشخصات اشیاء ناسازگار است؛
- ۴) علت، قویتر از معلول خود است (همو، ۱۳۸۱ ب: ۲۵۶ - ۲۵۴).

یکی از صفات ذاتی خداوند بساطت وجودی او و نفی هرگونه ترکیب (با اقسام آن) از ذات احدیت است. در فلسفه نسبت هرگونه صفت ترکیبی به خداوند، با ادله متعددی ابطال شده است (همان: ۴۵ - ۵۱). باید به این نکته توجه کرد که مرکب بودن با مقام واجب الوجود بودن خداوند متعال

ناسازگاری دارد، چرا که حدوث و بقای موجود مرکب، به وجود و بقای اجزایش وابسته است. در واقع، وجود مرکب، وجود محتاج به اجزا و نیز از حیث تقدم از اجزای خود متأخر و به تعبیر دقیق، حادث است. چنین وجودی نمیتواند واجب‌الوجود باشد. پس خداوند وجود بسیط و غیر مرکب است (قدردان قراملکی، ۱۳۹۸: ۲۲۴ و ۲۲۳). ملاصدرا معتقد است بسیط‌الحقیقه با وحدتش تمام اشیاء است و در نتیجه یک وجود بیشتر نیست. دلیل مطلب آنست که در غیر اینصورت ذات الهی باید مرکب از دو هویت باشد. در واقع از وجود بسیط، هیچ وجودی و کمالی جز معانی سلبی و عدمی سلب نمیشود (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۶۵ - ۶۴).

الف) توحید ذاتی: خداوند حقیقت خارجی و صرافت ذاتی آن است. از نظر ملاصدرا حقیقت وجود بما هی هی، که بنا بر برهان صدیقین همان واجب‌بالذات است، در اصل وجود ثانی بردار نیست. هر ثانی هم که فرض شود با دقت نظر مشخص میشود که عین همان اولی است (همو، ۱۳۸۶: ۳۹۶ - ۳۹۴). خداوند ذات بسیطی است که همه اشیاء است زیرا در غیر اینصورت ذات او مرکب از هستی و نیستی میشود (همو، ۱۳۸۱ ب: ۱۰۱ و ۱۰۰). وحدت حقه حقیقیه خداوند در مقابل وحدت عددی، بیانگر آنست که نه تنها شریک‌الباری ذاتاً محال است، بلکه فرض آن هم محال است؛ بتعبیر دیگر، نه تنها شریک و مثل برای خداوند ممتنع‌بالذات است، بلکه حتی فرض و تصور شریک و مثل هم برای او محال است؛ یعنی، علاوه بر مفروض، خود فرض هم ذاتاً محال است (عبودیت، ۱۳۸۶: ۲ / ۲۱۳). بعقیده ملاصدرا چه

از جهت شرع و چه از حیث عقل جایز نیست که دو واجب‌الوجود وجود داشته باشند. ترکب و شریک‌داشتن که دو وصف سلبی واجب‌تعالی است، از واجب بنحو ضرورت ازلی سلب میشود؛ یعنی واجب‌تعالی محال است مرکب باشد یا شریک داشته باشد، بلکه به ضرورت ازلی، یکتا و یگانه است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱ / ۱۴ - ۳).

ب) عینیت ذات و صفات الهی (توحید صفاتی): بر اساس بساطت ذات الهی، وجود خداوند وجود بسیط و کاملی است که تمام کمالات را بنحو اتم و کامل داراست. وجود بحت و مطلق خداوند بنحوی است که تمام کمالات از آن سرچشمه میگیرد. بنابراین، هر کمال وجودی مفروضی در خداوند، عین ذات او و عین کمال مفروض دیگر خواهد بود. از اینرو، صفات ذاتی خداوند، در مفهوم اختلاف و کثرت دارند، اما در مصداق و وجود خارجی یکی بیش نیستند. در واقع، نفس تحقق شیء بی مغایر، در عرض وجود بسیط، دلیل اینست که وجود بسیط فاقد کمال وجودی آن شیء مغایر است و لازمه اش ترکیب وجود بسیط از وجود و فقدان و نیز تعدد وجود است؛ یعنی وجود بسیط وجودی محدود به خود است و واجد وجود دوم و کمالات آن نمیشود. چنین لازمه‌یی با حقیقت واجب‌الوجود، بساطت و وحدت آن در تعارض است (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۴۳۳ - ۴۳۱).

ج) علم خداوند به مخلوقات: علت دارای همه کمالات معلول است، چنانکه معلول هیچ کمالی از خودش ندارد، بلکه کمالات در هر مرتبه‌یی به او اعطا شده است. بنابراین تمامی موجودات همگی به علت‌العلل که همان واجب‌تعالی است

وابسته‌اند و او بسیط محضی است که کل اشیاست (همو، ۱۳۸۱ ب: ۲۵۷ - ۲۵۶). چون حقیقت وجود بسیط است، اگر آن صرف الحقیقه لحاظ شود، واجب‌الوجود است و مقتضی کمال اتم و دارای شدت بینهایت است (همو، ۱۳۸۹: ۴۹ - ۴۷).

ملاصدرا در اثبات علم تفصیلی خداوند به قاعده «بسیط الحقیقه» استناد کرده است. بنابر این قاعده، خداوند متعال چون بسیط من جمیع الجهات است و همه کمالات را بنحو صرافت داراست، آنچه کمال در عالم فرض شود، باید او به نحو اعلی و اتم آن را واجد باشد و در مرتبه ذات به همه اشیاء علم داشته باشد، زیرا او همه اشیاء است و در مرتبه ذات، به ذات مقدس خویش علم دارد، پس در مرتبه ذات به همه اشیاء علم دارد (همو، ۱۳۸۰ ب: ۳۹۱ - ۳۹۰).

د) قدرت الهی: خداوند بسیط حقیقی است، بسیط الحقیقه از همه جهات بسیط است. در او هیچ جهت امکانی و نقصی وجود ندارد، بلکه همه کمالات وجودی را به کاملترین شکل داراست (همو، ۱۳۸۱ ب: ۲۵۶ - ۲۵۴). قدرت یکی از کمالات وجودی است. بنابر این قاعده، باید خداوند دارای برترین مرتبه قدرت باشد.

ه) حیات الهی: نخستین صفت خداوند عبارت از اینست که انیت دارد و موجود ناب و خالصی است که آمیختگی با ماهیت و نقص و امکان، بهیچ وجهی از وجوه ندارد. اگر در نفس انسانی، آنچه مبدأ ادراکش است، بعینه همان چیزی باشد که مبدأ فعلش است، بطوریکه ادراکش بعینه فعل و ابداعش باشد، در این صورت نفس حی است. در مورد خدا، بواسطه دور بودنش از ترکیب، به اسم حی سزاوارتر است زیرا ترکیب،

مستلزم امکان و نیازمندی است، بسبب احتیاج مرکب در قوام وجودش به غیر خودش. امکان خود نوعی از عدم است، در مقابل وجود، و مرگ مقابل حیات، و نابودی مقابل بقاء. پس حی حقیقی موجودی است که در او ترکیب قوا نباشد. واجب‌الوجود باید بسیط حقیقی، و از حیث ذات و صفت یگانه، و از جهت قوه و قدرت یکتا و تنها باشد و اینکه نفس تعقلش به اشیاء، نفس صدور آنها از وی باشد، و یک معنای بسیط بودن او اینست که کل را تعقل کند و منشأ کل باشد (همان: ۴۳۰ - ۴۲۹).

و) ماهیت نداشتن: خداوند بسیط است؛ بنابراین اگر دارای ماهیت باشد، باید هم فاعل باشد و هم قابل، و این خلاف فرض است، چرا که در صورت ماهیت داشتن، عارض شدن وجود بر ماهیت لازم می‌آید. از طرفی هر عارضی معلول است (همو، ۱۳۸۳ الف: ۱۱۵ - ۱۱۴)، زیرا هر امر عارضی خارج از ذات موضوع و نیازمند علت است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۹۸). پس وجود واجب معلول میشود، ولی او بدلیل نفی امکان از ذاتش، معلول امر خارجی نیست، پس باید معلول معروض خود، یعنی همان ماهیت باشد. طبق این فرض، ماهیت خداوند باید در حالی که معروض، یعنی قابل وجود خود است، فاعل آن نیز باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۱۱۵ - ۱۱۴).

استاد جوادی آملی معتقد است این برهان مشتمل بر مغالطه اشتراک لفظی بین معنای قبول به معنای انفعال و قبول به معنای اتصاف است؛ معنای دوم با فاعلیت فاعل قابل جمع است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۹۹). شاید بهمین دلیل است که ملاصدرا در درستی این برهان تردید دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۱۱۴ و ۱۱۵).

ز) محل حوادث نبودن ذات الهی: ملاصدرا معتقد است بر اساس اصل فطری، ذات و حقیقتی که کمالش به اصل گوهر ذات خود است، برتر از آن ذاتی است که به چیزی زائد بر ذات خود کمال می‌یابد. از آنجا که ذات الهی، مبدأ و سر سلسله خیرات وجودی و بخششهای نوری است، چیزی برای او در مرحله قوه یا از جهت امکان (امکان عام و خاص) وجود ندارد، بلکه تمامش وجود بدون عدم، فعل بدون قوه، و جوب بدون امکان، خیر بدون شر، ایجاب بدون تعطیل، بخشش بدون خست، و دهش بدون آز و بخل است زیرا وجود واجب، از قوه و تأثر و انفعال اِبا دارد، و قوه در او فعل، و فعل در او قوه است. قوه در او بمعنی انفعال و اثرپذیری نیست، بلکه بمعنی فعل ابداعی است. پس او ظاهر و باطن و آشکار و پنهان است. چنانکه خداوند متعال میفرماید: «هو الظاهر و الباطن»؛ او هم ظاهر است و هم باطن (حدید/۳). بنابراین، ظهور او باطن او، و باطن او ظاهر اوست. پس او ظاهر است چون نور است، و باطن است چون نورالانوار است (همو، ۱۳۸۶ ب: ۱/ ۴۱۴ - ۴۱۳). این استدلال ناظر به بساطت ذات الهی است، چرا که وجود بحت و بسیط با تغییر و تبدل و فعل و انفعال سازگاری ندارد.

ح) جسم نبودن: خداوند جسم نیست، زیرا جسم مرکب از ماده و صورت یا جسمیت و خصوصیت مقداری است، در حالیکه خداوند حقیقتی بسیط است و از اینرو قابل تقسیم نیست. اما جسم قابل تقسیم است، در نتیجه قابل عدم میگردد. معدوم شدن با وجوب ذاتی سازگاری ندارد. بنابراین خداوند جسم نیست (همان: ۴۱۵ - ۴۱۴).

۳-۳. قاعده «معطی شیء فاقد شیء نیست»
 بنابراین قاعده فوق، علت در بردارنده کمالات معلول خویش است زیرا در غیر این صورت نمیتواند منشأ ایجاد و بخشش کمالی به معلول شود. این قاعده عقلی اثبات کننده برخی از صفات الهی است که از جمله آنها میتوان به این موارد اشاره کرد:

الف) علم الهی: اگر معلول از صفت علم برخوردار باشد، وجود آن در علت اولی و واجب است، زیرا معلول، وجود و همه صفات کمالیش را از علت گرفته است. بنابراین خداوند که خالق همه موجودات و صفات کمالی آنهاست، قطعاً دارای علم است و از آنجا که وجودش تام و تمام، بلکه فوق تمام کمال است، علیم و علّام است (همو، ۱۳۸۶: ۲/ ۶۷۴ - ۶۶۹). ملاصدرا در مواضع متعدد به تناظر مرتبه وجودی با مرتبه علمی تأکید میکند. از جمله مینویسد:

علم حق تعالی به ذات خود، هیچ نسبتی با علوم غیر او به ذات خودشان ندارد، چنانکه هیچ نسبتی بین وجود او و وجودات اشیاء نیست. همانطور که وجود ممکنات در وجود او مستهلک گشته‌اند، همینطور علوم ممکنات در علم او به ذات خودش درنور دیده شده‌اند» (همو، ۱۳۸۱ ب: ۱۶۵ - ۱۶۳).

بنابراین، با نگاه به سیر صعودی موجودات، روشن میشود که هر کمالی که در مرتبه مادون است، برتر آن در مرتبه اعلی وجود دارد. با توجه به نگرش وجودی به علم، روشن است که خداوند بعنوان علت العلل که دارای بالاترین مرتبه وجودی است، قطعاً از بالاترین مرتبه علمی برخوردار است.

ب) اراده الهی: خداوند چون ذات خود را تعقل مینماید، هر موجودی را که از ذاتش صادر شده نیز

تعقل میکنند. این موجودات همان افعال الهیند که از توابع ذات او و برترین و محکمترین افعال او هستند. از اینرو، آن افعال را خواسته و به آنها عشقی که آن عشق تابع عشق به ذات خود است، میورزد، زیرا هرکس عاشق ذاتی شود، عاشق تمامی آثار و افعال آن ذات می‌گردد. ملاصدرا دلیل عشق الهی به افعالش را این میدانند که چون خداوند ذات خود را دوست دارد، فعل ذات خود را نیز به تبع دوست دارد. اما منشأ حب موجودات به خداوند این است که او اصل وجود و منشأ حصول و موجودیت آنهاست. بنابراین، اراده الهی مبرا از هر کاستی و نارسایی است و به علم او به چگونگی نظام خیر در وجود بازگشت مینماید. نظام خیری که تابع علم او به ذات خود، و عشق او به ذات خود است.

وی در ادامه با استناد به قاعده علیت، این نکته را متذکر میشود که چون وجود خداوند علت و سبب وجود هر چیزی است که بعد از اوست، و علم او به وجود خود، علت و سبب علم او به موجودات صادر از اوست. عشق او به ذات خود، علت عشق او به موجوداتی است که از ذات او صادر گردیده است. بنابراین، همانطور که وجود و علم و عشق، در علت یک چیز واحد بدون اختلافند، همچنین لازم است که همین سه مورد در وجود معلولها نیز امر واحدی باشند. بنابر این مطلب، تمام موجودات به اعتباری اراده او و به اعتباری مراد اویند. بنابراین تمام موجودات رو بسوی او، و مشتاق رسیدن به او هستند، زیرا او کمال مطلوب و محبوب تمامی موجودات است (همو، ۱۳۸۶: ۱/ ۴۳۸ - ۴۳۵).

ج) حیات الهی: صفت حیات، مانند هر صفت کمالی است؛ یعنی از کمالات موجود از آن روی که موجود است، تلقی می‌گردد. هر چه کمال

برای موجود مطلق یا برای موجود از آن روی که موجود است، بدون اختصاص به امری طبیعی و یا مقداری و یا عددی، صدق کند، ناگزیر برای مبدأ وجود و فاعل آن اثبات میشود، زیرا فاعل بخشنده وجود و کمال به آن، به آن کمال سزاوارتر است. خداوند بخشنده علم و قدرت و حیات است، و اینها صفات کمالیند، برای مطلق موجود از آن روی که موجود است و صفت کمالی برای موجود، وقتی در معلول پدید آمد، وجود آن در علت بگونه‌یی اعلا و برتر لازم است (همو، ۱۳۸۱: ۴۳۷). خداوند در دار هستی به موجودات فراوانی حیات اعطا کرده است، پس او بعنوان علت تمام موجودات صاحب حیات لزوماً از حیات برتری برخوردار است. او به اسم حیات، از تمام زندگان سزاوارتر و شایسته‌تر است، زیرا او زنده‌کننده موجودات و بخشنده وجود و کمال وجود، مانند علم و قدرت است به هر صاحب وجود و علم و قدرتی (همان: ۴۳۰ - ۴۲۹).

د) صورت و ماده نبودن خداوند: خداوند متعال صورت نیست، زیرا صورت نیاز به ماده دارد. خداوند ماده هم نیست، زیرا ویژگی ماده اثرپذیری است. در حالیکه فعل خداوند ابداعی است، و فعل ابداعی با آنکه از مقولات نیست، ولی برتر از فعل تجدیدی است. ملاصدرا در ادامه، دلیل دیگری بر ماده و صورت نبودن خداوند بیان میکند: هر یک از هیولی و صورت سرایت حلولی در یکدیگر ندارند، ولی هر یک از آن دو به دیگری وابسته است. روشن است که خداوند منزله از آنست که به غیر وابسته باشد. بنابراین، هر وجودی به خداوند وابسته، و به علم او مشروط، و به حکمت او وابسته است.

ملاصدرا با بیان روایتی از پیامبر صلی الله علیه و

آله که فرمودند: «پروردگارم را در بهترین صورت مشاهده کردم»، معتقد است که مقصود از صورت، صورت عقلی نورانی است که از مقدار و وضع منزه است. وی در ادامه تفسیری لطیف از اطلاق صورت بر خداوند توسط پیامبر اکرم (ص) ارائه می‌دهد. اطلاق صورت بر خداوند، از غیر او سزاوارتر است زیرا او صورت وجود، بلکه صورت تمامی وجود، و بلکه تمام صورتهاست؛ یعنی بواسطه او صور ظاهر می‌گردد، و جز او یا عدم، یا آمیخته به عدم و ظلمت است، و در واقع او را صورتی نیست. پس سزاوارترین الفاظ که شایسته است او را به آن بنامیم، لفظ صورت است، زیرا حقیقت صورت وجود، و صورت الهیت، و صورت عقل، و ویژه و شایسته اوست. ملاصدرا اطلاق نور در آیه شریفه «اللّه نور السموات و الارض؛ خدا نور آسمانها و زمین است» (نور / ۳۵) را غیر از صورت محض نمیداند که به ذات خود ظاهر است و غیر خود را ظاهر مینماید (همو، ۱۳۸۶: ۱ / ۴۱۶ - ۴۱۵).

۳ - ۴. قاعده «واجب الوجود بالذات، واجب از تمام جهات است»

قاعده و اصل «واجب الوجود لذاته واجب من جمیع جهاته» بیانگر آنست که واجب الوجود بالذات عبارت از موجودی است که همه اموری که فرضاً برای او ممکن بوده یا میتوان در او تصور کرد، بالفعل برای او باشد و مانند سایر موجودات حالت انتظاری در او نباشد (همو، ۱۳۸۳ الف: ۱۴۳ - ۱۴۲).

الف) قدرت الهی: خداوند در تمام جهات وجودیش دارای وجوب ذاتی است. بنابراین اگر او نسبت به یکی از صفات جهت امکانی داشته باشد، باید در ذاتش ترکیب راه یابد. روشن است

که خداوند منزه از هرگونه ترکیب است. بنابراین هر صفت کمالی برای خداوند دارای وجوب و ضرورت است (همان: ۱۴۳).

ب) ماهیت نداشتن خداوند: خداوند منزه از هرگونه ماهیتی است. سلب ماهیت از واجب، به سلب نقص از واجب برمیگردد. ملاصدرا معتقد است که خداوند جز وجود صرف (که برتر از جنس و فصل داشتن و کلی و جزئی بودن است)، ماهیتی ندارد. ماهیت او وجود او، و وجودش همان وجوب اوست و این دو امری واحد و یگانه‌اند. البته وهم، میان مفهوم وجود و وجوب او جدایی می‌اندازد. درحالیکه، برخلاف حکم وهم، وجوب او عبارت است از شدت و قوه انبیت او که هیچگاه دوئیت را چه در ذات و چه در اعتبار برنمیتابد. ملاصدرا مقصود از کبریا در حدیث قدسی «کبریا جامه من، و عظمت ردای من است»، را همان وجوب و عظمت وجود میداند (همان: ۵۱ - ۴۵).

ج) کمال منتظره نداشتن خداوند: برای خداوند هیچ نوع کمال منتظره و جدید قابل تصور نیست، زیرا در غیر این صورت، ذات او فاقد آن صفت و در نتیجه تغییرپذیر، و وجود آن زمانی و همراه با قوه و امکان خواهد بود. در صورتیکه ذات او بطور مطلق فاقد جهت امکانی است. بنابراین بطریق اولی، قوه و عدم در او راه ندارد. خداوند از تمام جهات و حیثیات، واجب الوجود است، همانگونه که واجب الوجود بالذات است (همو، ۱۳۸۶: ۱ / ۴۲۳). در واقع، از فروع اصل «واجب بالذات از جمیع جهات بودن خداوند» اینست که او دارای حالت منتظره نیست؛ یعنی همه اوصاف ذاتی او بالفعل برای او ثابت است. در واقع، تمامی مجردات و مفارقات نوری، اوصاف امکانی خود را

بالفعل دارا بوده، فاقد هرگونه حالت منتظره و استعدادند. اثبات مدعا در قالب قیاس استثنایی به این صورت است که اگر برای مجرد، حالت منتظره‌یی باشد؛ یعنی کمالی را با انتظار بدست آورد و بتدریج فراهم کند، در منطقه‌ی زمان قرار داشته، با حرکت و ماده آمیخته و جسمانی خواهد بود و تالی، یعنی مادی و جسمانی بودن موجود مجرد، باطل است، پس مقدم یعنی حالت منتظره داشتن مجرد نیز باطل است. همچنین مجرد تمامی اوصاف خود را بالفعل داراست (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۴۵). بنابراین خداوند که برترین مجردات و مجرد محض است، بطریق اولی منزله از کمال منتظره است.

۳-۵. برهان عنایت

به اعتقاد ملاصدرا «عنایت» عبارتست از اینکه خداوند متعال عالم به ذات خود و وجود نظام تمامتر و خیر بزرگتر است؛ او علت است برای ایجاد خیر و کمال بجهت بیشترین چیزی که امکان دارد و به آنچه ایجاد میکند، راضی است. علم، علیت و رضا، سه مؤلفه اصلی حکمتند. تمام این موارد سه‌گانه، عین ذات الهی‌اند؛ یعنی ذاتش عین علم، علت تام و رضا به نظام خیر است. بنابراین، ذات خداوند به ذات خود، و به برترین شکل، صورت نظام خیر است، زیرا وجود او نه غایتی دارد و نه کمال او را مرز و نهایی است. بنابراین، نظام خیر را به نحو تام تعقل میکند. از این تعقل نظام خیر به تمامترین وجه ممکن افاضه و صادر میشود (ملاصدرا، ۱۳۸۰ ج: ۸۳ - ۸۱).

حکمت الهی: ملاصدرا براساس برهان عنایت معتقد است، خداوند به بهترین نظام هستی علم

داشته و براساس این علم عالم را ایجاد کرده است. این نظام به کمال مطلوب حقیقی به بهترین صورت منتهی میگردد، بدون آنکه آسیب، شر، سستی، تعطیل و بیکاری آن را فراگیرد. بهمین دلیل، لازم است بر هر فعلی غایت، نتیجه و کمالی مرتب گردد. هر غایتی دارای غایت دیگری است، تا اینکه در نهایت تمام غایات به غایتی که بعد از آن، غایت دیگری نیست، میرسد. این غایت نهایی جز ذات الهی نیست، زیرا امکان ندارد که غیر او برای او غایت باشد، وگرنه غیر در او تأثیرگذار خواهد بود، در حالیکه خداوند غایت و کمال مطلوب هر شیء است، چون او غایت تمام غایات است و غایتی و رای او نیست (همو، ۱۳۸۶: ۸/ ۴۳۸ - ۴۳۷).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ملاصدرا با استمداد از روش فلسفی، در حکمت متعالیه خویش بسان یک فیلسوف تمام‌عیار، توانسته در حوزه تبیین و تحلیل اوصاف الهی، عقل را در مقام منبع بکار گیرد. نگاه وجودی حاکم بر فلسفه صدرایی مهمترین ویژگی‌یی است که پایه دیدگاههای بدیع وی را میسازد. اغلب براهین عقلی مورد استفاده او سبقه و جوهره و وجودشناختی دارد و بتعبیر دیگر، مبتنی بر نظریه اصالت وجود و فروع آن است. چنانکه قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء نیز بعنوان پرکاربردترین قاعده مورد استفاده ملاصدرا در حوزه اوصاف الهی نیز مبتنی بر اصالت وجود است.

حاصل پژوهش پیش رو آنست که مباحث ملاصدرا در باب صفات الهی دارای انسجام و روشمند است و در استفاده از عقل بمثابه منبع در

حوزه اوصاف الهی، کارنامه موفق دارد. بهره‌گیری فراوان وی از عقل با کارکرد استقلالی، از یکسو تأییدکننده توانمندی عقل و از سوی دیگر نشانه برهان‌پذیری مسائل اوصاف الهی است؛ به این معنا که میتوان فارغ از منابع دینی، با بکارگیری عقل به شناخت صفات الهی دست یافت و دایره معرفتی را در اینباره گسترش داد. بنابراین، ملاصدرا در حوزه وسیع و مهمی همچون اوصاف الهی در مقام یک فیلسوف بر توانمندی عقل بعنوان منبعی برای کسب معرفت تأکید نموده است.

منابع

اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۹۰) تقریرات فلسفی، تهران: موسسه نشر آثار امام خمینی (ره).
 جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵) ریح مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، بخش چهارم از جلد اول، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: اسراء.
 حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱) کاوش‌های عقل نظری، تهران: امیرکبیر.
 رشاد، علی‌اکبر (۱۳۹۳) عقل شیعی و عقل نواعزالی، بکوشش محمد عرب صالحی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 عارفی، عباس (۱۳۸۹) بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
 عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۶) درآمدی به نظام حکمت صدرائی، ج ۲، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
 قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۹۸) اسما و صفات خدا، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 ملاصدرا (۱۳۷۸) المظاهر الإلهية فی اسرار العلوم الکمالیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (الف) (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیه فی الاسفار الأربعة، ج ۷، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (ب) (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیه فی الاسفار الأربعة، ج ۸، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (الف) (۱۳۸۱) الحکمة المتعالیه فی الاسفار الأربعة، ج ۵، تصحیح و تحقیق رضا محمدزاده، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (ب) (۱۳۸۱) الحکمة المتعالیه فی الاسفار الأربعة، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (ج) (۱۳۸۱) المبدأ و المعاد، ج ۱ و ۲، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (الف) (۱۳۸۲) شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (ب) (۱۳۸۲) الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تحقیق سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (الف) (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیه فی الاسفار الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (ب) (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیه فی الاسفار الأربعة، ج ۴، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (ج) (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیه فی الاسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (الف) (۱۳۸۴) شرح الاصول الکافی (العقل و الجهل)، ج ۱، تصحیح و تحقیق رضا استادی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (الف) (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، ج ۱ و ۲، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (الف) (۱۳۸۹) اسرار الآیات و أنوار البینات، تصحیح و تحقیق محمدعلی جاودان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (الف) (۱۳۹۱) مجموعه رسائل فلسفی، ج ۱، تصحیح و تحقیق محمود یوسف ثانی و حامد ناجی اصفهانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

الأربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (الف) (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیه فی الاسفار الأربعة، ج ۸، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (الف) (۱۳۸۱) الحکمة المتعالیه فی الاسفار الأربعة، ج ۵، تصحیح و تحقیق رضا محمدزاده، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (ب) (۱۳۸۱) الحکمة المتعالیه فی الاسفار الأربعة، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (ج) (۱۳۸۱) المبدأ و المعاد، ج ۱ و ۲، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (الف) (۱۳۸۲) شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (ب) (۱۳۸۲) الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تحقیق سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (الف) (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیه فی الاسفار الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (ب) (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیه فی الاسفار الأربعة، ج ۴، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (ج) (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیه فی الاسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (الف) (۱۳۸۴) شرح الاصول الکافی (العقل و الجهل)، ج ۱، تصحیح و تحقیق رضا استادی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (الف) (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، ج ۱ و ۲، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (الف) (۱۳۸۹) اسرار الآیات و أنوار البینات، تصحیح و تحقیق محمدعلی جاودان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (الف) (۱۳۹۱) مجموعه رسائل فلسفی، ج ۱، تصحیح و تحقیق محمود یوسف ثانی و حامد ناجی اصفهانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.