

توقیفیت اسماء و صفات الهی در اندیشه‌ی ابن حزم قرطبی و ملاصدرا

فردین جمشیدی مهر^۱، سیدمهدی رحمتی^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۸/۲ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۱۱/۱۶)

چکیده

مسئله‌ی اصلی این پژوهش بررسی نظریه‌ی توقیفیت اسماء و صفات الهی با مطالعه‌ی موردی دیدگاهها و افکار دو اندیشمند مسلمان یعنی ابن حزم قرطبی و ملاصدرا شیرازی است. یافته‌های این پژوهش عبارت است از اینکه ابن حزم بر این باور است که صفات الهی قابل شناخت نیست و از همین رو نمی‌توان خداوند را جز به صفاتی که در قرآن و کلمات پیامبر آمده است، متصف نمود. ملاصدرا معتقد است که خداوند به کمالات حقیقی متصف می‌شود اگر چه این کمالات در زبان شریعت نیامده باشد. به علاوه خداوند در تمام تجلیات خود حاضر است و به همین سبب در مقام مجلا و مظهر به صفات خلقیه هم متصف می‌شود. مضافاً بر اینکه اطلاق و لایشرطیت وجود خداوند اقتضا می‌کند که او هر آنچه را که موجود است - اعم از ذات اشیاء و آثار و صفات آنها- در برگیرد. در عین حال حتی اگر قائل به عدم توقیفیت اسماء و صفات الهی باشیم، ادب بندگی اقتضا می‌کند که او را به صفاتی که خود در قرآن کریم ذکر کرده است، بخوانیم.

کلید واژه‌ها: اسماء، صفات، توقیفیت، ابن حزم، ملاصدرا.

۱. استادیار گروه الهیات (فلسفه) دانشگاه گنبدکاووس، (نویسنده مسئول)؛

Email: fjamshidi@gonbad.ac.ir

۲. استادیار گروه الهیات (علوم قرآن و حدیث) دانشگاه گنبدکاووس؛
Email: rahmati@gonbad.ac.ir

۱. در آمد

خداوند متعال به عنوان مبدأ هستی، دارای ذاتی نامتناهی و غیرقابل شناخت است. مبتنی بر براهین عقلی و نقلی این ذات مقدس، برای هیچ کسی قابل درک و معرفت نیست^۱ (پاینده، ۳۸۹؛ میرداماد، ۱۶۵) و هر آنچه که در وصف آن گفته شود، به نوعی محدود کردن و مقید کردن آن است. (مجلسی، ۲۹۲/۶۶)^۲ (حیدر آملی، ۷۱) از طرف دیگر، عقل انسانی ذاتاً در پی شناخت امور است که در رأس آنها کاملترین و برترین موجود یعنی خداوند قرار دارد و همین امر توصیه‌ی شرعی و دینی است و از طرف دین مقدس مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است. (کلینی، ۲۴۷/۸)^۳ در توجیه این دوگانگی، معمولاً شناخت اسماء و صفات الهی از شناخت ذات خداوند متمایز می‌شود؛ شناخت ذات الهی نه ممکن و نه مطلوب است اما آنچه که هم ممکن و هم کمال است، شناخت اسماء و صفات او است. (فخررازی، ۷۶۰/۳۰) بر همین اساس، علمای دینی و اندیشمندان اعم از مفسران، متکلمان، فیلسوفان و عرفا در تبیین اسماء و صفات الهی مسائل متعددی مطرح کرده‌اند که هر یک می‌تواند قدمی در مسیر شناخت خداوند به شمار آید. در این راستا یکی از مباحث مهم، توقیفی بودن اسماء و صفات الهی است که عرصه‌ای برای تضارب آرا واقع شده است. برخی از اندیشمندان بر این باورند که اسماء و صفات الهی توقیفی است به این معنا که در حمل آنها بر خداوند باید تابع نقل و شریعت بود و نمی‌توان به حکم عقل بشری، صفتی را به خداوند نسبت داد یا از او سلب کرد. ابن‌حزم قرطبی یکی از دانشمندان سرشناس اسلامی است که در این زمینه دیدگاه‌هایی دارد و در این نوشتار تلاش شده است که آرای او با حکیم متأله صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا مقایسه شود. این نوشتار به شیوه‌ی کتابخانه‌ای در جمع‌آوری مطالب و با روش توصیف و تحلیل عقلانی داده‌ها به نگارش درآمده است.

۲. پیشینه‌ی پژوهش

بنابر جستجویی که به عمل آمد هیچ پژوهش مستقلی چه در قالب مقاله، چه در قالب

۱. قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَ لَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ فَتَهْلِكُوا

۲. قال الإمام أبي جعفر محمد بن علي الباقر (عليه السلام): كَلِمَا مَيَّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٍ مَصْنُوعٍ مِثْلِكُمْ مَرْدُودٍ إِلَيْكُمْ.

۳. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لو يعلمُ النَّاسُ ما في فضلِ معرفةِ الله عزَّوجلَّ ما مدُّوا أعيُنَهُمْ إلى ما مَتَّعَ اللهُ بهِ الأعداءَ من زهرةِ الحياةِ الدُّنيا و نعيمها ... إن معرفةَ الله عزَّوجلَّ أنسٌ من كلِّ وحشةٍ و صاحبٌ من كلِّ وحدةٍ و نورٌ من كلِّ ظلمةٍ و قوَّةٌ من كلِّ ضعفٍ و شفاءٌ من كلِّ سقمٍ.

کتاب و چه رساله و پایان‌نامه درباب دیدگاه‌های ابن حزم در حوزه‌ی خداشناسی و الهیات بالمعنی الأخص و نیز مباحث مربوط به اسماء و صفات الهی به زبان فارسی صورت نگرفته است و تمام مطالبی که از او توسط پژوهشگران تبیین شده به صورت پراکنده در آثار پژوهشی آمده است.

۳. توقیفیت اسماء و صفات الهی

بحث توقیفی بودن اسماء و صفات الهی دارای دو بُعد مختلف است که در این مقاله هر دو بعد مورد بررسی قرار گرفته و دیدگاه دو اندیشمند مسلمان یعنی ابن حزم و ملاصدرا به صورت تطبیقی تبیین می‌شود. بُعد اول بحث، به جواز نسبت دادن اسماء و صفات کمالی که در قرآن و روایات نیامده و به خداوند نسبت داده نشده، مربوط است که آیا صفاتی مانند علیت، عشق، و مانند آن، با وجود اینکه مستلزم هیچ نقص و عیبی نیست، قابل حمل بر خداوند هستند یا خیر. و بُعد دوم سخن، درباب جواز نسبت دادن اسماء و صفاتی است که ملازم با نوعی نقص هستند و در قرآن کریم و یا روایات وارد به خداوند متعال نسبت داده شده است؛ صفاتی مانند استهزاء (اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَ يَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ) (بقره/ ۱۵)، مکر (مَكْرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ) (آل عمران/ ۵۴)، خدعه (إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ) (نساء/ ۱۴۲) و نسیان (نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ) (توبه/ ۶۷) و مانند آن که در قرآن کریم، خداوند را به آنها توصیف نموده است، آیا می‌توان همین صفات یا کلمه‌ی اشتقاقی از آنها را به خداوند نسبت داد یا خیر؟

۴. بررسی دیدگاه ابن حزم و ملاصدرا درباره‌ی بعد اول از بحث

ابن حزم اسمای الهی و صفات او را توقیفی می‌داند و معتقد است که شناخت خداوند در توان بشر نیست و چون تا چیزی شناخته نشود نمی‌توان او را به اسمی نامید یا به صفتی متصف نمود، بنابراین هر آنچه که خدا را به آن بنامیم اگر خارج از اسماء و صفاتی باشد که در کتاب الهی آمده، باطل است و صحیح نیست. از دیدگاه او این مطلب درباب اسماء و صفات ذاتی الهی صادق است اما صفات فعل چون از افعال الهی انتزاع می‌شوند و چون افعال حادث و محدودند، در نتیجه شناخت آنها ممکن است بنابراین، صفات فعل الهی توقیفی نیستند و می‌توان او را به صفات فعل کمالی متصف نمود، هر چند که در شریعت مقدس به کار نرفته باشند. (ابن حزم، ۱۳۶) ابن حزم معتقد است تنها

صفتی که با برهان برای خداوند قابل اثباتند عبارتند از این که او «اول»، «حق»، «خالق» و «واحد» است و هیچ اسم دیگری برای ذات خداوند با عقل و برهان قابل اثبات نیست و ما در نامیدن او به اسمای دیگر تابع نقل هستیم. (همان، ۱۳۹)

اعتقاد ابن حزم مبنی بر عدم توان بشر برای شناخت خداوند و در نتیجه توقیفی بودن اسماء و صفات او ریشه در این دارد که وی معتقد است صفات کمالی خداوند با صفات کمالی که انسان می‌شناسد و درک می‌کند، هم از نظر حقیقت و هم از نظر معنا کاملاً متباین و متفاوتند. بنابراین، همان‌طور که شناخت ذات خداوند ممکن نیست، شناخت اسماء و صفات ذاتی او هم ناممکن است.

او در کتاب *التقريب لحد المنطق* وقتی در باب نوع سخن می‌گوید به مناسبت به مفهوم «حی» می‌پردازد و در تعریف آن می‌گوید:

«فإذا حددت الحيّ فقلت: هو الحساس المتحرك بإرادة كان هذا الحد أيضاً جامعاً لكل ما ذكرنا و موجوداً في جميعها» (همان، ۱۱۵)

یعنی اگر بخواهی «حی» را تعریف کنی، باید بگویی: حی عبارت است از حساس متحرک به حرکت ارادی. این تعریف جامع همه‌ی مواردی است که ذکر کردیم و این مفهوم در همه‌ی آنها موجود است.

پس او حی را به موجودی که دارای احساس یعنی ادراکات جزئی است و حرکت ارادی دارد، تعریف می‌کند و بعد این تعریف را جامع می‌داند و می‌گوید این تعریف همه‌ی مواردی که ذکر کردیم که عبارت بودند از انسان‌ها، اسب‌ها، قاطرها، شیران و سایر حیوانات را در بر می‌گیرد و این معنا در همه‌ی آنها موجود است.

ابن حزم از اشکالاتی که ممکن است به این تعریف و جامعیت آن وارد به نظر برسد غافل نیست. اشکالی مانند اینکه این تعریف اگر صرفاً حیات حیوانی را منظور داشته باشد، قابل توجیه و قابل پذیرش است چون ادراک جزئی و حرکت ارادی صرفاً به جنس حیوان اختصاص دارد، اما در این صورت نمی‌توان ادعای جامعیت برای چنین تعریفی داشت، چرا که مستلزم اثبات نوعی نقص برای خداوند و مفارقات عالیه است که قابل قبول نیست و در نتیجه باید واژه‌ی «حیات» را در حیوانات و در مجردات مانند نفوس مجردة، عقول مفارقه و بالاتر از همه‌ی اینها خداوند متعال و حتی حیاتی که در نباتات وجود دارد، مشترک لفظی دانست. اما اگر او از تعریف حیات، یک معنای جامع قصد کرده باشد، به طوری که نه فقط برای حیوانات بلکه برای همه‌ی موجودات حی و زنده

قابل صدق باشد، در این صورت، این تعریف با اشکالات عدیده‌ای مواجه خواهد بود. از جمله‌ی این اشکالات آن است که ادراکات جزئی که مربوط به قوای مدرکه‌ی حسی و خیالی است، از عقول مجرده و خداوند متعال قابل سلب است؛ (طوسی، ۳/۳۱۶) همان‌طور که هر نوع حرکتی اعم از ارادی، قسری یا طبیعی به مجردات قابل انتساب نیست. (شهرزوری، ۳۴۷)

ابن‌حزم در پاسخ به این اشکال می‌گوید بشر هر معنایی را که برای حیات و سایر صفات کمالی درک می‌کند، بر خداوند قابل حمل نیست زیرا ما نه ذات خداوند را درک می‌کنیم و نه حقیقت صفات کمالی او را. حیات صرفاً در جایی معنا دارد که حرکت ارادی و ادراک جزئی باشد، در غیر این صورت، معنای حیات تحقق نخواهد یافت. او در پاسخ به این‌که خداوند نه حرکت دارد و نه ادراک جزئی بر او صادق است، اما در عین حال خود را حیّ خوانده، می‌گوید حیات در خداوند قابل درک نیست و چون اسماء الهی توقیفی‌اند و ما نمی‌توانیم در آنها دخل و تصرف کنیم، بنابراین، به تبعیت از قرآن کریم او را حی می‌خوانیم اما باید دانست که حی درباره‌ی خداوند به معنای حی و حیاتی که ما می‌شناسیم نیست. (ابن‌حزم، ۱۳۹) به اعتقاد او اسمای الهی، اسم علم هستند و در تسمیه‌ی حق تعالی به این اسما هیچ دلیلی وجود ندارد جز اینکه او امر کرده است به همین اسما و صفات خوانده شود. عقل بشری تنها می‌تواند اثبات کند که او «اول»، «حق»، «خالق» و «واحد» است و هیچ اسم دیگری برای ذات خداوند با عقل و برهان قابل اثبات نیست و ما در نامیدن او به اسمای دیگر تابع نقل هستیم. اما می‌توان اسما و صفاتی را که از مقام فعل انتزاع می‌شوند، به خداوند نسبت داد و برای آنها اقامه‌ی استدلال نمود، مانند اِحیاء و اِماتة. (همان) بنابراین، حی بودن خداوند، صرفاً به تبعیت از نقل است اما محیی بودن حق تعالی که از صفات فعل است، از طریق استدلال و برهان قابل اثبات است.

ابن‌حزم می‌گوید حی، سمیع و بصیر و صفاتی مانند آن جز با وجود حیات، سمع و بصر معنا نخواهد داشت و اگر کسی گمان کند که خداوند به خاطر حیات، حی است و به خاطر سمع و بصر، سمیع و بصیر است، اشتباه کرده زیرا در این صورت لازم می‌آید که بین خداوند و این صفات اضافه برقرار باشد و نیز لازم می‌آید که خداوند در تحت اجناس و انواع قرار گیرد که محال است. اگر خداوند را به این اسماء و صفات می‌نامیم، صرفاً به جهت اتباع از نص است. (همان، ۱۶۴)

کبرای کلی استدلال ابن حزم قابل انکار نیست، تسمیه‌ی چیزی به یک اسم یا توصیف آن به صفتی بدون شناخت آن شیء ممکن نیست مگر آنکه بدون توجه به معنا، صرفاً بر الفاظ و آوا تمرکز شود. اما صغرای استدلال قابل مناقشه است. اگر چه شناخت کنه ذات خداوند و حقیقت او ممکن نیست، چرا که مستلزم احاطه‌ی محاط بر محیط است، (المهائم، ۱۵۵) اما انکار مطلق شناخت هم قابل قبول نیست. هر چند انسان از درک محدود و شناخت ناقصی برخوردار است اما به اندازه‌ی ظرفیت خود می‌تواند خداوند را بشناسد و درک کند. اثبات وجود خداوند و تصدیق به اینکه او کامل است و هیچ نقصی ندارد، نوعی شناخت خداوند است و حتی سلب صفاتی که دلالت بر نقص و عیب می‌کنند، مبتنی بر مرتبه‌ای از شناخت او می‌باشد. بنابراین، صرف نظر از این که اسماء و صفات الهی توقیفی هستند یا نه، استدلال ابن حزم مورد قبول نیست. البته همان‌طور که گذشت ابن حزم شناخت خداوند را تنها به حدی ممکن می‌داند که بتوان به او صفاتی مانند «اول»، «خالق»، «حق» و «واحد» اطلاق کنیم و بیش از این حد را انکار می‌کند. در حالی که این سخن مستلزم ترجیح بلا مرجح است که چگونه حکم عقل را تا حد خاصی قابل قبول می‌داند و فراتر از آن را انکار می‌کند.

بنابراین اگر می‌توان حکم عقل را -صرف نظر از نقل- به عنوان معیار پذیرفت، باید ادعا کرد که عقل هر صفت عینی و وجودی را که مستلزم نقص و محدودیت نباشد، برای نسبت دادن به خداوند متعال جایز می‌داند.

اینکه ابن حزم گمان کرده که اگر خداوند را به خاطر حیات، حی بنامیم و به خاطر سمع و بصر، او را سمیع و بصیر بدانیم، مستلزم اضافه میان خداوند و این صفات خواهد بود در حالی که خداوند با هیچ موجودی اضافه ندارد، سخن دقیقی نیست. زیرا پیش‌فرض این دیدگاه آن است که اولاً این صفات، حقیقتی غیر از ذات خداوند دارند و در نتیجه اگر بر ذات خداوند عارض شوند، به نوعی مستلزم وجود اضافه خواهد بود در حالی که این صفات عین ذات خداوندند و میان شیء و خود، اضافه معنا ندارد و ثانیاً اگر چه بپذیریم که خداوند با هیچ موجودی اضافه‌ی ماهوی ندارد زیرا او صرف‌الوجود است، اما اضافه‌ی اشرافی را از او نمی‌توان سلب کرد. (حسن‌زاده‌آملی، نامه‌ها و برنامه‌ها، ۲۴) پس اگر به فرض محال، این صفات کمالی عین ذات خداوند نباشند، قطعاً میان خداوند و این صفات اضافه‌ی اشرافی برقرار خواهد بود که از جنس ماهیت نیست بلکه امری وجودی است. (آملی، ۳۷/۱) مضافاً بر اینکه سخن ابن حزم در آنجا که اظهار کرد اگر

حی، سمیع و بصیر بودن خداوند به خاطر حیات، سمع و بصر باشد، مستلزم آن است که خداوند در تحت اجناس ماهوی، با دیگر موجودات شریک باشد، مخدوش است از آن جهت که نگاه ابن‌حزم به این صفات، یک نگاه ماهوی است، در حالی که اگر این صفات را از سنخ وجود بدانیم، چنین لازمه‌ای معنا نخواهد یافت.

با توجه به اعتقاد راسخ ابن‌حزم به توقیفیت اسماء و صفات الهی، او به شدت مخالف علت نامیدن خداوند است و فلاسفه را به صورت عام و کندی را به صورت خاص مورد شماتت و ملامت قرار می‌دهد که آنها در علت دانستن خداوند دچار خطا و اشتباه شده‌اند. او می‌گوید خداوند علت نیست بلکه او مبدع علل است و نیز همان خداوند، معلولات را هم برای علل ابداع می‌کند. بنابراین، ابن‌حزم میان ابداع و علت تفاوت قائل می‌شود. منظور او از علت، علت طبیعی است مانند بناء که برای ساختمان -به اصطلاح طبیعیون- علت است اما ابداع را به ایجاد تفسیر می‌کند. با این حساب، علت برای اینکه معلول خود را بیافریند، نیازمند به مواد خامی است که ایجاد کننده‌ی آن خداوند است. پس خداوند مبدع است یعنی هم علت را ایجاد کرده است و هم مواد خام را، اما بناء علت است زیرا با همان مواد خام و تغییر شکل در آنها ساختمان را می‌سازد. (ابن‌حزم، ۳۶۹)

به اعتقاد او اگر کسی معتقد باشد که خداوند علت است، دچار تناقض شده است زیرا از طرفی خداوند با هیچ موجودی نسبت و اضافه‌ای ندارد و از طرف دیگر، علت مستلزم اضافه‌ی با معلول است و این یک تناقض آشکار است. به پیشنهاد او، باید خداوند را به جای «علت»، «مُبدِع» بنامیم. چرا که خداوند در آیات و روایات به این اسم نامیده شده است. «بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ إِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (البقرة/۱۱۷)

ملاصدرا - اما- دیدگاه دیگری دارد. به اعتقاد او اگر چه خداوند با هیچ موجودی اضافه - به معنای ماهوی آن- ندارد و او از اضافه‌ی مقولی مبراست، (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۵۳/۱؛ سبزواری، التعليقات علی الشواهد الربوبیة، ۴۲۰) اما نمی‌توان اضافه‌ی اشرافی را از خداوند سلب کرد زیرا اضافه‌ی اشرافی مربوط به وجود است و اضافه‌ی است که قائم به یک طرف می‌باشد و همین طرف، طرف دیگر را می‌سازد. (ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۱۲۱) بنابراین، خداوند علت است و در عین حال تناقضی هم در کار نیست. چرا که اضافه‌ای که از خداوند سلب می‌شود، اضافه‌ی مقولی است و اضافه‌ای که به واسطه‌ی علت بر خداوند ثابت است، اضافه‌ی اشرافی است.

به اعتقاد ملاصدرا اسماء الهی توقیفی نیستند و چنین نیست که انسان -عقلاً- مجاز

نباشد که خداوند را به صفات کمالی - که در نقل شریف نیامده است - متصف کند. او می‌گوید: «در خداوند هیچ جهت امکانی راه ندارد پس هرچه که برای او ممکن باشد به امکان عام، این وصف برای او واجب خواهد بود» (همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۱۲۲/۱) منظور ملاصدرا این است از آنجا که امکان عام هم شامل امکان خاص می‌شود و هم شامل وجوب، و از طرفی امکان خاص که مستلزم ماهیت و محدودیت است، برای خداوند محال است، بنابراین هر چه که به امکان عام بر خداوند که وجود صرف است، ممکن باشد، به نحو وجوبی برای او اثبات می‌شود. به تعبیر حکیم سبزواری هر آنچه را که بتوان به امکان عام بر وجود بما هو وجود حمل کرد بدون اینکه مستلزم تقييد وجود به قيود طبیعی و ریاضی باشد، صفت کمالی است و نسبت دادن آن به خداوند جایز و بلکه واجب است. (سبزواری، شرح المنظومة، ۵۰۷/۳)

به اعتقاد ملاصدرا خداوند واجد همه‌ی کمالات و بلکه عین همه‌ی آنها است و هیچ کمالی را نمی‌توان از او سلب کرد. (ملاصدرا، العرشية، ۲۲۱) او برای این ادعا دو استدلال اقامه می‌کند؛ اول اینکه چون خداوند واهب همه‌ی کمالات است بنابراین، جایز نیست که فاقد آنها باشد بلکه ضرورتاً او همه‌ی کمالات مادون را به نحو اکمل و اجل داراست. او این نحوه استدلال را یکی از شریف‌ترین انحاء می‌داند و معتقد است سرفرازی آن در غامض بودن این استدلال است. وی می‌نویسد:

«همان‌طور که وجود عقل مجرد بر وجود واجب‌الوجود دلالت می‌کند، همین‌طور صفات کمالی عقل بر صفات جلالی و اکرام و وحدانیت حق تعالی دلالت دارد. از آنجا که عقل حی لذاته و قائم به نفس و قادر و کامل است، پس معلوم می‌شود که خداوند حی و قیوم و علّام بر همه‌ی حقایق و قادر بر همه چیز است و او فوق التمام و الکمال است چرا که کسی که کمالات و فضائل را افزایه می‌کند، جایز نیست که خود فاقد این کمالات و فضائل باشد بلکه به صورت ضروری واجب است که در این کمالات و فضائل اکمل و اجل از موهوب‌له باشد.» (همو، مفاتیح الغیب، ۲۴۶)

مطابق با این استدلال هر کمالی که در مراتب وجود تحقق دارد، باید در ذات خداوند هم به نحو اکمل، اشد و اتم محقق باشد بدون اینکه شائبه‌ای از نقص و محدودیت به همراه آن کمال برای خداوند قابل اثبات باشد.

استدلال دیگر ملاصدرا به «قاعده‌ی بسیط الحقیقه» برمی‌گردد. طبق این قاعده که می‌گوید «بسیط الحقیقه کل الأشياء و لیس بشیء منها» خداوند که بسیط حقیقی است

و هیچ ترکیبی اعم از مقداری، خارجی، عقلی و حتی ترکیب از وجود و ماهیت در او راه ندارد، باید همه‌ی اشیاء باشد، در عین حال هیچ یک از اشیاء هم نیست. به عبارت دیگر، او همه‌ی اشیاء را دربرمی‌گیرد بدون اینکه محدودیت آنها را داشته باشد و به حدی از حدود و قیدی از قیود متصف شود. پس هیچ صفت کمالی نیست مگر آنکه از آن خداست و نمی‌توان از خدا سلب کرد؛ چرا که سلب هر کمالی به معنای ترکیب خداوند از وجدان و فقدان خواهد بود و این با بسیط الحقیقه بودن خداوند منافات دارد. (همو، الشواهد الربوبیة، ۴۷)

همان‌طور که گذشت، بنا بر ادعای ملاصدرا هر کمالی که در مراتب مادون ربوبی، وجود داشته باشد، در ذات خداوند هم موجود است ولی به نحو کاملتر، شدیدتر و بی‌نقص‌تر. چنین ادعایی می‌تواند خاستگاهی بر این پرسش باشد که برخی از کمالات مادون – اگرچه حقیقتاً برای مرتبه‌ای خاص کمال است – اما انتساب آن به حق تعالی می‌تواند با محذورات عقلی مواجه باشد. کوهان برای شتر، شاخک برای مورچه و مانند آن کمالاتی هستند که در نظام وجود یافت می‌شوند اما نمی‌توان به اعتماد ادعای ملاصدرا آنها را به صقع ربوبی نسبت داد. بنابراین، به نظر می‌رسد که ادعای ملاصدرا قابل نقد است.

می‌توان در پاسخ به این پرسش میان «کمالات حقیقی» و «کمالات مرتبه‌ای» تفاوت قائل شد. (جمشیدی‌مهر و حسینی شاهرودی، «بازخوانی عرفانی نسبت میان وجود و کمالات در مشرب فلسفی صدرایی» ۳۲۷) به این بیان که برخی از کمالات مربوط به اصل وجود است و به مرتبه‌ی خاصی اختصاص ندارد. این کمالات را که می‌توانیم از آنها به عنوان «کمالات حقیقی» یاد کنیم، در هر جایی که وجودی تحقق داشته باشد، محقق‌اند اگر چه در هر مرتبه‌ای به حسب همان مرتبه ظهور می‌کنند. کمالاتی مانند علم، حیات، قدرت، اراده از این دسته‌اند. (ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، ۷) دسته‌ی دیگری از کمالات، فقط به یک یا چند مرتبه‌ی محدود از مراتب وجود اختصاص دارند به طوری که برای مراتب دیگر، نه تنها کمال نیستند بلکه نوعی نقص و عیب به شمار می‌آیند. شاخک برای مورچه اگر چه کمال است اما برای انسان یا مجردات مفارقه کمال به شمار نمی‌آید. (جمشیدی‌مهر و حسینی شاهرودی، «بازخوانی عرفانی نسبت میان وجود و کمالات در مشرب فلسفی صدرایی» ۳۲۷)

مورد ادعای ملاصدرا مبنی بر اینکه همه‌ی کمالات مادون در مرتبه‌ی ذات خداوند موجود است، متوجه کمالات حقیقی است نه کمالات مرتبه‌ای. به عبارت دیگر، کمالاتی

که مستلزم نوعی نقص و محدودیت یا تخصیص استعداد به طبیعی و ریاضی نباشد، در مرتبه‌ی ذاتِ خداوند به نحو اشد، اکمل و ابسط موجود است.

این پاسخ اگر چه توجیه معقولی برای پرسش مذکور است اما نمی‌توان آن را پاسخ نهایی ملاصدرا دانست. پاسخ نهایی ملاصدرا – بنا بر کلمات او در مواضع متعدد از آثار مختلف – این است که بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، آنچه که در خارج از ذهن، مابازای واقعی دارد، وجود است و ماهیت امری است که از حدود وجود انتزاع می‌شود. (ملاصدرا، المشاعر، ۹ و ۱۰) از طرف دیگر خداوند صرف الوجود است و این صرافت اقتضا دارد که خداوند بر همه‌ی موجودات احاطه‌ی قیومی داشته باشد. (همو، أصرار الآیات، ۲۶) بنابراین، هر آنچه که از سنخ وجود است، خیر و کمال است و هر چه که خیر و کمال باشد – اعم از حقیقی و مرتبه‌ای – با سلب قیود و اضافات در مقام ذات خداوند موجود است، به عبارت دیگر، همه‌ی حیثیات وجودیه مأخوذ از او است. (ملاصدرا، الحاشیة علی إلهیات الشفاء، ۱۶۶)

برخی از حکمای معاصر صدراپی این امر را با نظریه‌ی تجلی توجیه کرده‌اند. به باور آنان، نه تنها جایز است که خداوند را به صفات وجودی و کمالی متصف نمود بلکه می‌توان او را به صفات حادثه و کونیه هم متصف کرد به این استدلال که همه‌ی عالم تجلی خداوند است و متجلی در مقام تجلی به احکام مربوط به مجلا و مظهر متصف می‌شود. مثلاً اگر خداوند در انسانی مانند ابراهیم خلیل الله علی نبینا و آله و علیه‌السلام تجلی کرده است، به احکام وجود ابراهیم که وجودی حادث و امکانی است نیز متصف می‌شود. (حسن‌زاده‌آملی، سدره المنتهی فی تفسیر قرآن المصطفی، ۹۹/۱)

اما نگاه وحدت وجودی ملاصدرا مطلب را فراتر از مسئله‌ی ظهور و تجلی تبیین می‌کند. مطابق با مبانی حکمت متعالیه و نظریه‌ی وحدت وجود چون خداوند وجود بی‌نهایت یا همان لابشرط مقسمی است بنابراین، هیچ عرصه‌ای از عرصه‌های حقیقت، از او خالی نیست و هیچ غیری جز او در نظام هستی تحقق و ثبوتی ندارد (طباطبایی، الرسائل التوحیدیة، ۶) اما در عین حال کثرت مراتب و عوالم وجودی نیز صحیح و مطابق با برهان است. جمع میان این دو نظر، آن است که این وجود واحد را حقیقتی ذو مراتب بدانیم بدون اینکه به وحدت آن خللی وارد شود. به عبارت دیگر، این وجود واحد، از صدر تا ذیل هستی را در برگرفته و در هر مرتبه‌ای، احکام و آثار همان مرتبه را به خود می‌گیرد. این تفسیر مشابه تفسیری است که صدرالمتألهین شیرازی در باب نفس ناطقه ارائه می‌کند و آن را در عین وحدت و بساطتش عین همه‌ی قوا از عاقله تا خیال و

حس می‌داند و بر این باور است که این حقیقت واحدِ بسیط در مقام عقل، عاقله است و در مقام خیال و حس نیز با قوای آن‌ها متحد و یگانه می‌باشد و این گستردگی و جامعیت نه تنها به وحدتِ نفس لطمه‌ای نمی‌زند بلکه مؤید آن است. (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۵۱/۸)

به ادعای صدرالمتألهین خداوند به تمام صفاتِ وجودیِ خلقی متصف است به نحو کامل‌تر، شدیدتر و خالی از هر نقص و شائبه‌ی محدودیت. این صفات وجودی که ریشه در ذات خداوند دارند، در هر مرتبه‌ای، از احکام همان مرتبه برخوردار است ولی اصل آن یکی است و تکرر و تعدد در حقیقت آن راه ندارد. ملاصدرا غضب و شهوت را به عنوان مثال ذکر می‌کند و می‌گوید غضب حقیقت واحدی است که هم در ذات خداوند یافت می‌شود و هم در مراتب مادون اعم از عقل، انسان و حیوان محقق است اما در هر مرتبه-ای از مراتب وجود، از آثار و لوازم مربوط به همان مرتبه، برخوردار است. غضب در جسم یک امر جسمانی و وضعی است که با انتشار و فوران خون و حرارت پوست و سرخی چهره همراه است، اما در نفس، یک امر نفسانی و ادراکی است که عبارت است از اراده‌ی انتقام و تشفی از سر غیظ. غضب در مرتبه‌ی عقل چیزی جز تصدیق به خیریتِ تعذیب شخص یا گروهی برای اعتلای دین الهی نیست. اما غضب در خداوند به معنای هیچ یک از امور مذکور نمی‌باشد بلکه امری است که با صفاتِ واجبی در ذات حق تعالی مناسبت دارد. بنابراین، غضب اگر چه یک امر واحد است اما در هر مرتبه‌ای از احکام خاص خود برخوردار است. پس خداوند هم به این صفت خلقی متصف می‌شود ولی در مقام ذات خود با احکام خاصی همراه است که موجب محدودیت و نقص در ذات او نیست. (همو، شرح اصول الکافی، ۱۶۵/۴ و ۱۶۶)

نمونه‌ی دیگری که ملاصدرا ذکر می‌کند، شهوت است. به اعتقاد او، شهوت هم -که امری است وجودی- در همه‌ی مراتب وجود از صدر تا ذیل یافت می‌شود و در هر مرتبه‌ای، احکام و آثار خاص خود را واجد است به طوری که هر چه به صدرِ نظام وجود نزدیکتر باشد، از نقص و محدودیت کمتری برخوردار می‌شود و بر شدت وجودی آن افزوده می‌شود و در مقابل هر چه که به ذیلِ نظام وجود سیر کند، محدودتر، ناقص‌تر و جنبه‌های وجودی آن کم‌رنگ‌تر می‌شود. او می‌نویسد:

«شهوت در نباتات عبارت است از میل به جذب غذا و رشد و نمو و در بدن حیوان عبارت است از انتفاخ عضو مخصوص و امتلاء ظرفِ منی و جذب رحم. شهوت برای نفس حیوانی یعنی التذاذ نفسانی از مباشرت و برای نفسِ انسانی عبارت است از محبت

برادرانه، مؤالفت، صداقت و عشق پاک و عقیف که منشأ آن تناسب اعضا و شمایل نیکو و صورت زیبا است بدون اینکه غلبه‌ی شهوانی و استیلاء حیوانی بهیمیه در آن وجود داشته باشد. همین شهوت در عقل چیزی جز ابتهاج به معرفت خداوند، صفات و افعال او و نیز معرفت به کیفیت ترتیب وجود در دو سلسله‌ی آغاز و انجام نیست و در خداوند جلّ ذکره الشریف به معنای این است که ذات متعالی او مبدأ و غایت همه‌ی خیرات است.» (همان، ۱۶۶)

نمی‌توان به این دیدگاه ایراد گرفت که تعریف حد و رسمی که برای صفات ارائه می‌شود، صرفاً بر یکی از این مقامات و مراتب قابل صدق است، بنابراین، سایر مقامات از ذیل آن تعریف خارج و در حقیقت خود با آن صفت متفاوت و از آن متمایز هستند. مثلاً اگر تعریف غضب با قید و قیودی که دارد، بر مرتبه‌ی جسم و جسمانی که همان غلیان خون، حرارت پوست و سرخی چهره است، صدق می‌کند، بنابراین، سایر مراتب و مقامات، چون خالی از این قیود هستند، پس اساساً در ذیل ماهیت غضب جای نمی‌گیرند، از همین‌رو، آنچه که در خداوند یا مجردات هست، غضب نیست بلکه امری است متمایز.

پاسخ این اشکال آن است که چنین ایرادی بر مبنای اصالت ماهیت مطرح شده در حالی که نظر مذکور که مستشکل ایراد خود را متوجه آن نمود، بر اساس مبانی اصالت وجود تبیین شده است. بنا بر اصالت وجود، آنچه که حقیقت دارد و از مابازای خارجی برخوردار است، وجود است و ماهیت یک امر انتزاعی است. بنابراین، همان‌طور که در عالم طبیعت از سیلان یک وجود طبیعی، بدون اینکه به وحدت آن خدش‌های وارد شود، در هر مرتبه، ماهیتی انتزاع می‌شود که حد و احکامی مخصوص به خود دارد، (همو، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ۲۷۲/۶؛ سبزواری، شرح المنظومة، ۷۰/۲) همین‌طور در نظام طولی یک حقیقت واحد وجودی در مراتب مختلف طولی تحقق می‌یابد و بدون اینکه از حقیقت وجودی خود منسلخ شود، در هر مرتبه‌ای دارای ماهیتی خاص و احکامی خاص خود می‌شود. بنابراین، غضب - به عنوان مثال - از یک حقیقت واحد وجودی برخوردار است که از ذات حق تعالی سرچشمه می‌گیرد و تا مقام جسم و جسمانیت تنزل می‌یابد و در هر مرتبه‌ای ماهیت و احکام خاص خود را واجد خواهد بود. پس اساساً بحث از تعریف و حد و رسم اختصاص به ماهیت دارد که گفته‌اند: «التعریف للماهیة و بالماهیة» (سبزواری، شرح المنظومة، ۱۹۱/۱) یعنی تعریف برای ماهیت است و به واسطه‌ی ماهیت انجام می‌شود. و ماهیت هم مطابق با این دیدگاه یک

امر انتزاعی است و وجود و صفات وجودی بر اساس معیار حدی و رسمی ماهوی قابل سنجش نیستند.

بنابراین، به اعتقاد ملاصدرا همان‌طور که عقل مستقلاً و بدون مراجعه به نقل شریف، می‌تواند حکم کند که خداوند، علیم، قدیر، سمیع و بصیر است، نیز می‌تواند خداوند را به صفاتی چون علت، عاشق و مانند آن—که در قرآن کریم و کلام معصومین علیهم‌السلام نیامده است—متصف کند، چرا که مستلزم هیچ‌گونه نقص یا سلب کمالی از خداوند نیست.

در عین حال به نظر می‌رسد که اگر چه توصیف خداوند به اسماء و صفات کمالی که در نقل شریف نیامده است، و حتی انتساب صفات خلقی به خداوند، با حفظ مراتب اشکال ندارد، اما ادب اقتضا می‌کند که او را جز به اسماء و صفاتی که خود را به آن توصیف کرده است، نخوانیم و این امر مربوط به رعایت ادب الهی و تعظیم شأن او است. (حسن‌زاده‌آملی، سدرۃ المنتهی فی تفسیر قرآن المصطفی، ۱/۱۰۰ و ۱۰۱) این رعایت ادب، صرفاً به مقام دعا و بندگی اختصاص دارد و گرنه در مباحث علمی و معرفتی و در مقام تلاش برای شناخت خداوند و معرفت به او، توصیف او به هر صفت کمالی—که پشتوانه‌ی برهانی دارد—قابل تخطئه و سرزنش نیست.

۵. بررسی دیدگاه ابن حزم و ملاصدرا درباره‌ی بعد دوم از بحث

در این بُعد به بررسی توقیفیت صفاتی پرداخته می‌شود که معانی آنها خالی از نوعی نقص و عیب نیستند، اما در عین حال در قرآن کریم یا روایات وارده از معصومین علیهم صلوات الله خداوند را به این صفات، توصیف کرده‌اند، صفاتی مانند استهزاء (بقره/۱۵)، مکر (آل عمران/۵۴)، خدعه (نساء/۱۴۲)، نسیان (توبه/۶۷)، زراعت (الواقعة/۶۴) و مانند آن که قبلاً آیات مربوط به آنها ذکر شد.

ابن حزم در باب مرتبه‌ی دوم از توقیفی بودن اسماء و صفات الهی به تفصیل سخن نگفته و به اجمال بسنده کرده است. او از طرفی معتقد است که «دین الهی ظاهر است و هیچ باطنی ندارد، آشکار است و راز و سری در ذیل آن نیست، همه‌ی دین برهان است و مسامحه‌ای در آن صورت نگرفته است.» (ابراهیم، ۱۵۶) بنابراین، تأویل و تفسیر خارج از ظاهر دین، باطل است و هیچ راهی به دین خدا ندارد. بنابراین، هر آنچه که در قرآن آمده و خداوند را توصیف نموده است باید ظاهر آن ملاک باشد و هیچ تأویل و تفسیری

بر آن وارد نشود. اگر خداوند را جسم نمی‌دانیم نه از آن باب است که جسم بودن خداوند با عقل بشری سازگار نیست، بلکه از باب این است که در قرآن کریم خداوند به این صفت متصف نشده است. (همان، ۱۵۷) در عین حال، ابن حزم معتقد است که مجاز در قرآن کریم راه دارد و نمی‌توان مجاز را انکار کرد. اما مجاز قرآنی، مجازی است که هر عرب زبان یا هر کسی که با زبان عربی آشنایی دارد، معنای حقیقی آن را به راحتی و بدون نیاز به تأویل‌های پیچیده، درک می‌کند. بنابراین، آیاتی مانند «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (الفتح/۱۰)، «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن/۲۷)، «يَا حَسْرَتَا عَلَىٰ مَا فَرَطْتِ فِي جَنبِ اللَّهِ» (الزمر/۵۶) یا «فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا» (الطور/۴۸) و مانند آن باید حمل بر معنای مجازی شود و هرگز معنای حقیقی آن‌ها، مراد کتاب و سنت نمی‌تواند باشد. او - مثلاً - «وجه الله» را کنایه از رضایت الهی می‌داند و معتقد است اشکال زمانی مطرح می‌شود که معنای حقیقی مراد بوده باشد. (ابراهیم، ۱۵۸)

ملاصدرا هم تأویل نصوص کتاب و سنت را از قصور عقلی می‌داند و معتقد است الفاظ کتاب و سنت قاصر از افاده‌ی حقایق نیست بنابراین، هرگاه تأویلی صورت بگیرد ناشی از قصور عقلی تأویل کننده است.

«ثمَّ تأویل ما ورد فی نصوص الكتاب و السنّة إنّما هو لقصور العقول عن الجمع بين قواعد الملة الحنفيّة و الحكمة الحقيقيّة؛ و إنّما فالألفاظ الكتاب و السنّة غير قاصرة عن إفادة الحقائق» (ملاصدرا، رساله فی الحدوث، ۱۷)

انکار تأویل از جانب ملاصدرا با دیدگاه ابن حزم تفاوت اساسی دارد. ابن حزم با تأکید بر ظاهر، اصرار دارد که قرآن برای همگان قابل فهم است و اگر چنین نباشد، نمی‌تواند هدایت‌گر باشد. بر این اساس او بر انکار تأویل اصرار می‌کند و اما ملاصدرا وجه دیگری را مد نظر دارد. در حقیقت ملاصدرا معتقد است که الفاظ برای معانی عامه وضع شده‌اند (همو، الحكمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۲۹۹/۹) و صرفاً به یک مرتبه از وجود با حدود و قیود مشخص، اختصاص ندارد بلکه یک لفظ در قبال یک معنای جامع است که مراتب مختلف وجود را در برمی‌گیرد و این معنای جامع در هر مرتبه‌ای، از احکام و آثار خاصی برخوردار است که این احکام و آثار در اصل حقیقت آن معنا دخالتی ندارند. او به میزان (ترازو) مثال می‌زند و آیاتی را ذکر می‌کند: «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ» (الرحمن / ۸، ۷ و ۹) «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (الحديد/۲۵)

و بعد می‌گوید: آیا گمان می‌کنی که ترازویی را که خداوند در قرآن ذکر می‌کند و می‌فرماید از جانب خداوند و به همراه کتب نازل شده و با ارسال رسل معیت دارد، همان ترازویی است که گندم، جو، برنج و خرما با آن توزین می‌شوند؟ آیا ترازویی که مقارن با رفع آسمان وضع شده است همان قپان و طیار و مانند آن است؟ این توهّم از حقیقت خیلی دور است (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۲۹۹/۹) به اعتقاد ملاصدرا ترازو اگر چه مصادیق مختلفی دارد و از ترازوهای شاهین‌دار تا نمونه‌های دیجیتالی امروزین همگی مصداقی از این واژه و مفهوم آن هستند، اما نمی‌توان ادعا کرد که این واژه صرفاً در قبال یک مصداق مشخص مثلاً ترازوی شاهین‌دار وضع شده باشد، بلکه ترازو به معنای معیار سنجش است و این معنا هم در ترازوی شاهین‌دار تحقق دارد، هم در ترازوهای دیجیتالی امروزی و هم می‌توان بر یک انسانِ الگو صدق کند. بر همین قیاس، وقتی سخن از استهزاء، مکر، خدعه و مانند آن به میان می‌آید نباید لزوماً یک مصداق را موضوع آن تصور کرد بلکه ابتدا باید معنای عام آن را کشف نمود و بعد بر اساس آن معنای عام، مصادیق مختلف را تعیین کرد. نمونه‌هایی برای این مطلب، شهوت و غضب است که به آن در مطلب قبلی اشاره شد.

۶. نقد دیدگاه ابن حزم در توقیفیت اسماء و صفات الهی

همان‌طور که گذشت، دیدگاه ابن حزم مبنی بر توقیفیت اسماء و صفات الهی، برساخته از دیدگاه او در باب غیرقابل شناخت بودن خداوند و اسماء و صفات او است. به اعتقاد وی چون خداوند قابل شناخت نیست، بنابراین، صفات کمالی که در خداوند هست با صفات کمالی سایر موجودات هم از نظر حقیقت و هم از نظر معنا کاملاً متفاوت است و این یعنی کمالات در خداوند و غیر او دارای اشتراک لفظ هستند و بر همین اساس، چون نمی‌توان خداوند را شناخت، پس در تسمیه‌ی او باید تابع نقل بود نه تابع عقل.

حکمای الهی در پاسخ به ادعای اشتراک لفظی کمالات خداوند و غیر او چنین گفته‌اند که وقتی انسان در مقام بندگی و دعا خداوند را به اسم کمالی مانند حی، سمیع، بصیر، قدیر و مانند آن می‌خواند، یا درکی از معنای این صفات دارد یا ندارد. اگر هیچ درکی از این اسماء و صفات ندارد، مستلزم تعطیل عقل از شناخت خداوند و اسماء و صفات الهی است. (طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ۱۹ و ۲۰) و تعطیل عقل از شناخت خداوند و اسماء و صفات او هم با عقل در تنافی است و هم با روایات نبوی صلی الله

علیه و آله. اگر عقل از شناخت تعطیل باشد، بسیاری از آیات الهی لغو خواهند بود، در حالی که به ادعای خود ابن حزم دین الهی نه باطنی دارد که بخواهد کشف شود و نه سرّ و رازی در آن هست (ابراهیم، ص ۱۵۶) از طرف دیگر، رسول خدا صلی الله علیه و آله، برترین اعمال را علم به خداوند و شناخت او دانستند. (ورّام، ۸۲/۱)^۱ پس اعتقاد به تعطیل نمی‌تواند مقبول باشد.

اما اگر ادعا شود که از صفات کمالی خداوند معنایی فهمیده می‌شود، یا دقیقاً همان معنایی که برای غیر خدا هست، فهمیده می‌شود، که مستلزم اشتراک معنوی صفات کمالی است و ادعای ابن حزم رد می‌شود و اگر نقیض آن درک می‌شود، مستلزم آن است که اثبات کمال برای خداوند، به معنای اثبات نقص برای او باشد که بطلان آن واضح است. (طباطبایی، نهاية الحکمة، ۱۹ و ۲۰)

در بحث اسماء و صفاتی که در معنای خود خالی از نقص و ضعف نیستند، اما در عین حال به خداوند نسبت داده شده‌اند، ابن حزم معتقد بود که باید آنها را به معنای مجاز حمل نمود، اما مجازی که برای همه‌ی کسانی که با زبان عربی آشنایی دارند، شناخته شده باشد، بنابراین، نیازی به تأویل نیست.

جای این ایراد هست که اگر ابن حزم از طرفی قائل به توقیفیت اسماء و صفات الهی است و از طرف دیگر معتقد است که معانی اسماء و صفات خداوند برای بشر قابل درک نیست، چه ضرورتی دارد که به مجازی بودن معنای این توصیفات قرآنی معتقد باشد؟ چرا ابن حزم سخنی را که درباب «حی» گفت، در اینجا ابراز نکرد؟ او درباب صفتِ حی برای خداوند گفت: حی بودنِ خداوند با حیات سایر موجودات متفاوت است و ما از معنای آن بی‌خبریم و راهی برای آگاهی از آن وجود ندارد. در حالی که او درباب صفات مذکور به مجاز بودن آنها نظر داد و مدعی نشد که خداوند حقیقتاً – و نه مجازاً – به وجه، ید، جنب و عین متصف می‌شود اما ما معنای آن را درک نمی‌کنیم. ادعای معنای مجازی، فرع بر این است که اولاً معنای لفظ روشن باشد و ثانیاً آن معنای روشن، در غیر موضوع له استعمال شود. در حالی که طبق ادعای ابن حزم جز چند صفت خاص یعنی اول، حق، مبدأ و خالق، سایر صفات معنای روشنی برای ما ندارند. بنابراین،

۱. سأل رجل رسول الله (ص) عن أفضل الأعمال فقال العلم بالله و الفقه في دينه و كررهما عليه. فقال يا رسول الله أسألك عن العمل فتخبرني عن العلم، فقال إن العلم ينفعك معه قليل العمل و إن الجهل لا ينفعك معه كثير العمل.

دوگانگی نظر ابن‌حزم در باب صفات الهی که از طرفی قائل به ناشناخته بودن اسماء و صفات الهی است و از طرف دیگر برخی از اسماء و صفات را بر معنای مجازی حمل می‌کند، اشکالی است که بر دیدگاه او در باب این دسته از اسماء و صفات وارد است.

نتیجه‌گیری

ابن‌حزم با اعتقاد به عدم امکان شناخت خداوند و صفات او، قائل به توقیفی بودن اسماء و صفات الهی است؛ اما ملاصدرا هم به امکان شناخت خداوند و صفات او - در حد ظرفیت بشری - قائل است و هم اسماء و صفات الهی را غیر توقیفی می‌داند. بر این اساس، آنچه که از این مقاله در باب اسماء و صفات الهی حاصل آمد عبارت است از:

- کمالات وجودی که در خدا و غیر او مشترکند، اگر چه مصداقاً از شدت و ضعف برخوردارند، اما از نظر حقیقت و معنا یکسان و مشابه هستند، بنابراین، شناخت این کمالات چه در خداوند و چه در غیر او ممکن است.

- همه‌ی کمالات حقیقی که همان محمولات وجود بما هو وجود است بدون اینکه تخصیص استعداد به طبیعی یا ریاضی لازم آید، اعم از اینکه در آیات و روایات آمده باشد یا نه، بر خداوند قابل حمل و قابل صدق است.

- کمالات مرتبه‌ای را با همان حد و حدود و قیود امکانی نمی‌توان به مرتبه‌ی ذات خداوند نسبت داد، اما با اسقاط اضافات، اصل آنها را که کمال حقیقی است، می‌توان به ذات خداوند نسبت داد.

- خداوند متعال - چه از باب تجلی و چه از باب اطلاق و لابشرطیت - به صفات کونیه و خلقیه در مقام مخلوقات و کائنات متصف می‌شود.

- با این حال ادب بندگی اقتضا می‌کند - اگرچه اصل اتصاف خداوند به صفاتی که در قرآن و روایات نیامده است، اشکالی ندارد - انسان او را به همان اسماء و صفات قرآنی بخواند.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. آملی، محمدتقی، دررالفوائد، قم، ناشر اسماعیلیان، ۱۳۹۱ق.
۳. ابراهیم، زکریا، ابن حزم الأندلسی؛ المفکر الظاهری الموسوعی، قاهره، الدار المصرية للتألیف و الترجمة، ۱۹۹۶.
۴. ابن حزم، ابو محمد علی بن احمد، رسائل ابن حزم الاندلسی (التقریب لحد المنطق)، بیروت، المؤسسة العربية، ۱۹۸۰-۱۹۸۱.
۵. پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحة، تهران، دنیای دانش، ۱۳۸۲.
۶. جمشیدی مهر، فردین؛ حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، «بازخوانی عرفانی نسبت میان وجود و کمالات در مشرب فلسفی صدرایی»، پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۱۳۹۸ (سال نهم)، شماره ۱۸، پاییز و زمستان ۹۹، صفحات ۳۲۱-۳۴۵.
۷. حسن‌زاده آملی، حسن، سدره المنتهی فی تفسیر قرآن المصطفی، قم، ناشر الف لام میم، ۱۳۸۸.
۸. حسن‌زاده آملی، حسن، نامه‌ها و برنامه‌ها، قم، ناشر الف لام میم، ۱۳۸۹.
۹. حیدر آملی، بهاء‌الدین سیدحیدر بن علی، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.
۱۰. سبزواری، هادی بن مهدی، التعليقات علی الشواهد الربوبیة، مصحح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰. این کتاب در ضمن کتاب الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکية به چاپ رسیده و کتاب مستقلی نیست.
۱۱. سبزواری، هادی بن مهدی، شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.
۱۲. شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانیة، مقدمه و تصحیح از نجفقلی حبیبی، تهران، موسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمد حسین، الرسائل التوحیدیة، بیروت، انتشارات النعمان، ۱۹۹۹.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمد حسین، نهاية الحکمة، تصحیح و تحقیق از غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
۱۵. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد، شرح الإشارات و التنبیها مع المحاکمات، قم، نشر البلاغ، ۱۳۷۵.
۱۶. فخرزازی، محمد بن عمر، تفسیر مفاتیح الغیب، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی (ط-الإسلامیة)، تحقیق از علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷.
۱۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مصحح جمعی از محققان، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳.
۱۹. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات، مقدمه و تصحیح از محمد خواجویی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.

۲۰. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، مصحح محمد خواجه‌ی، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
۲۱. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *الحاشیة علی إلهیات الشفاء*، قم، انتشارات بیدار، بی‌تا.
۲۲. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.
۲۳. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *رسالة فی الحدوث*، تصحیح و تحقیق از سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۴.
۲۴. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *شرح اصول الکافی*، تصحیح از محمد خواجه‌ی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۶۶.
۲۵. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق از سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۲۶. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *العرشیة*، مصحح غلامحسین آهنی، اصفهان، انتشارات دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۴۱.
۲۷. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *المبدأ و المعاد*، مصحح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۲۸. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *المشاعر*، به اهتمام هانری کرین، تهران، کتابخانه‌ی طهوری، ۱۳۶۳.
۲۹. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجه‌ی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۳۰. المهائمی، علاء الدین علی بن أحمد، *مشعر الخصوص إلی معانی النصوص*، مصحح احمد فرید المزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۹.
۳۱. میرداماد، محمدباقر استرآبادی، *جذوات و مواقیت*، تصحیح و تعلیق از علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰.
۳۲. ورام، ابوالحسین مسعود بن عیسی، *مجموعه ورام (تنبیہ الخواطر و نزهة النواظر)*، قم، مکتبة فقیه، ۱۴۱۰.

