



بررسی و تحلیل دیدگاه ملارجبعلی تبریزی دربارهٔ اسما و صفات الهی

رضا برنجکار^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۰۱

سعید رحیمیان^۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۱۱/۱۵

چکیده

ملارجبعلی تبریزی، رهبر جریان فلسفی مقابل حکمت متعالیه، در بحث اسما و صفات، دیدگاه کاملاً متفاوتی با حکمت متعالیه، و نزدیک به دیدگاه کلامی دارد. او با نفی هر گونه سنخیت بین واجب و ممکن، و اعتقاد به تباین محض بین خدا و خلق، و نیز اعتقاد به اشتراک لفظی و نفی اشتراک معنوی در وجود و صفت واجب و ممکن، در وجودشناسی صفات، به نظریهٔ نفی صفات و نیابت ذات از صفات می‌رسد. در معناشناسی صفات، از نظر وی چون هیچ مفهومی حکایت‌گر از ذات و کمالات خداوند نیست، الهیات اثباتی قابل قبول نیست. او سه نوع الهیات سلبی، فعلی و کارکردی را مطرح می‌کند که بر اساس آن‌ها، بازگشت اسمای الهی یا به سلب نقایص است یا به ایجاد کمال، و یا به کارکرد کمال. اما با طرح این‌گونه الهیات، مسائل و اشکالاتی مطرح می‌شود؛ نظیر: لزوم ارتفاع نقیضین، لزوم درج واسطه بین سلب و ایجاب، و عدم امکان اثبات خداوند. ملارجبعلی بر اساس مبانی خود به این اشکالات پاسخ داده است و در واقع، این اشکالات بر اساس برخی مبانی که مورد پذیرش حکیم تبریز نیست، مطرح شده است. مهم‌ترین نقص دیدگاه ملارجبعلی عدم توجه به معرفت فطری و قلبی خداست.

واژگان کلیدی

اسما و صفات، الهیات ایجابی، الهیات سلبی، الهیات فعلی، الهیات کارکردی، تباین، اشتراک لفظی.

۱. استادتمام گروه فلسفه دانشگاه تهران (پردیس فارابی) و عضو پیوستهٔ انجمن کلام اسلامی حوزه
(berenjkar@ut.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه خوارزمی (Rahimian.saeed@gmail.com).

مقدمه

ملارجبعلی تبریزی (م. ۱۰۸۰ق) صاحب جریان فکری ای است که بسیاری از اندیشمندان پس از او، این جریان را اساس اندیشه خویش قرار دادند. وی از معاصران ملاصدراست، اما از نظر نوع فکر و سبک اندیشه، فرسنگ‌ها با او فاصله دارد. از موارد مهم این اختلاف نظر، می‌توان به مباحث حرکت در جوهر، وجود ذهنی و اشتراک معنوی وجود اشاره کرد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ۲: ۳۲۷). ملارجبعلی را شاگرد میرفندرسکی دانسته و او را تابع فلسفه مشاء معرفی کرده‌اند. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱: ۱۵۷). حوزه فلسفی اصفهان مشتمل بر دو جریان عمده فکری و فلسفی است که در رأس یکی از این دو جریان، شیخ رجبعلی تبریزی و پیروان وی قرار گرفته‌اند؛ و جریان دیگر، همان حکمت متعالیه صدرالمآلهین است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ۲: ۳۳۴).

آراء و افکار ملارجبعلی، گاهی در سایه نظریات شاگرد مبرزش، قاضی سعید قمی، مورد بحث قرار می‌گیرد و به عنوان ریشه آرای قاضی سعید معرفی می‌شود. (برای نمونه ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱: ۱۶۰-۱۶۱). هم‌چنین برخی بر این عقیده‌اند که شاگرد دیگر وی، یعنی علی قلی بن قرچغای خان، افکار و عقاید استاد خویش را در سطح وسیع منتقل کرده است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ۲: ۳۳۲). به هر حال، مطلبی که در این جا اهمیت دارد این است که به نظر می‌رسد آراء و اندیشه‌های این حکیم عصر صفوی کمتر با استناد به منابع اصلی و مستقیم، مورد دقت و بررسی قرار گرفته و لذا - لاقلاً - در برخی حوزه‌ها - آن‌طور که باید و شاید به طور منقح، ارائه و جمع‌بندی نشده است. شاید علت اصلی این مطلب، محدودیت آثاری است که از وی مورد تحقیق و تصحیح قرار گرفته و به مرحله چاپ رسیده است.

در این مقاله سعی می‌شود نظریات وی در باب اسما و صفات الهی، تا حد امکان از نزدیک‌ترین منابع بازخوانی شود.

از تألیفات وی، تنها دو رساله تصحیح و چاپ شده است؛ اولی رساله «اثبات واجب»^۱ و

۱. این رساله توسط عبدالله نورانی تصحیح شده و در مجموعه حکمت الهی در متون فارسی به چاپ رسیده است. هم‌چنین سید جلال‌الدین آشتیانی، آن را تصحیح کرده و در جلد اول از منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران به چاپ رسانده است. در مقاله حاضر، این رساله، از کتاب حکمت الهی در متون فارسی آدرس داده شده است.

دومی رساله «الاصل الاصل» است.^۱ مطالب اصل الاصل چندان به مبحث حاضر مرتبط نیست، اما عصارهٔ مبانی و نظریات وی در باب اسما و صفات را می‌توان در رسالهٔ اثبات واجب مشاهده کرد.

علاوه بر این اثر، مکتوب فوق‌العاده مفید در این زمینه، کتاب المعارف الالهیه است که تقریرات دروس وی به حساب می‌آید (آشتیانی، ۱۳۷۸، ۲: ۴۹۶؛ همان، ۱: ۲۳۷؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ۲: ۳۳۱). و به امر وی و توسط شاگرد نزدیک و فرزند معنوی او (بنیاد دائره المعارف اسلامی، ۱۳۸۰، ۶: ۴۲۰)، یعنی محمدرفع پیرزاده، به رشتهٔ تحریر درآمده است.^۲ پیرزاده در ابتدای این کتاب توضیح می‌دهد که آن را پس از ملازمت طولانی با ملا رجعی و به امر وی به رشتهٔ تحریر درآورده است. او بخشی از این کتاب را در دوران حیات استاد نگاشته و به وی عرضه کرده است؛ شیخ رجعی به نظر رضایت در آن نگریسته و خودش آن را «معارف الهیه» نام نهاده است (پیرزاده، بی‌تا: ۳).

در نتیجه این کتاب، منبع ارزش‌مندی برای شرح و بسط بلاواسطهٔ آرای حکیم تبریز در باب اسما و صفات است؛ به خصوص این که حجم رسالهٔ اثبات واجب، بسیار کم و مطالب آن بسیار فشرده و موجز است و در عوض، در تقریر مذکور، مطالب، مبسوط‌تر بیان شده است. شایان ذکر است، امتهات مطالبی که در تقریر پیرزاده آمده است، در دست‌نوشتهٔ استاد - یعنی رسالهٔ اثبات واجب - مشهود است و این نیز به اعتبار معارف الهیه می‌افزاید. در کنار منابع مذکور، گاهی به بیانات قاضی سعید نیز - در حدّ مؤید مطالب - اشاره شده است.

۱. از این رساله با عناوین «الاصول الاصفیه» و «اصل الاصول» و - به اشتباه - «الاصول اللاحقه» نیز نام برده شده است (بنیاد دائره المعارف اسلامی، ۱۳۸۰، ۶: ۴۲۰). این اثر به طور کامل توسط عزیز جوانپور هروی و حسن اکبری بیرق، تصحیح شده و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی آن را به چاپ رسانده است. هم‌چنین سید جلال‌الدین آشتیانی نیز بخش‌هایی از آن را در جلد اول از منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران به چاپ رسانده است.

۲. قاضی سعید نیز رساله‌ای از استاد خویش را به عربی ترجمه کرده و آن را «البرهان القاطع و النور الساطع» نامیده است که در کتاب اربعینیات وی به چاپ رسیده است (ر.ک: قمی، ۱۳۸۱: ۲۳۵). برخی آن را ترجمهٔ رسالهٔ «کتاب فی الحکمه» دانسته‌اند (بنیاد دائره المعارف اسلامی، ۱۳۸۰، ۶: ۴۲۰)، اما مطالب آن تفاوت قابل توجهی با رسالهٔ اثبات واجب ندارد.

۳. این کتاب، هنوز به طور کامل تصحیح و چاپ نشده، ولی سید جلال‌الدین آشتیانی بخش‌هایی از آن را - که البته چندان مرتبط با موضوع این مقاله نیست - در جلد دوم از منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران به چاپ رسانده است. اما مبنای این مقاله، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران است.

در این نوشتار، ابتدا دو مبنای فکری ملارجبعلی را که در مباحث اسما و صفات الهی زیربنای مباحث است، مطرح می‌کنیم، آن‌گاه دیدگاه‌های ملارجبعلی در مباحث وجودشناسی صفات بررسی شده و پس از آن مباحث معناشناسی صفات مطرح می‌گردد.

مبنای تباین و نفی شباهت و سنخیت

دیدگاه ملارجبعلی دربارهٔ رابطهٔ وجودی واجب و ممکن، مهم‌ترین مبنای دیدگاه‌های وی در مباحث وجودشناسی و معناشناسی اسما و صفات است. این فیلسوف - بر خلاف فلاسفهٔ صدرایی - معتقد است که واجب الوجود، با ممکنات تباین محض دارد و در هیچ جهتی و به هیچ معنایی اشتراک و سنخیت ندارد. به اعتقاد وی، واجب الوجود، به هیچ یک از صفات ممکنات متصف نمی‌شود؛ حتی وجود ممکنات را - که ملارجبعلی، به دلیل امکان توصیف ذاتش، «وجود وصفی» می‌نامد - نمی‌توان به واجب نسبت داد. به تعبیر دیگر، خداوند، فوق وجود وصفی و عدم است و به هیچ وجه مندرج در ذیل این دو نمی‌شود، بلکه این دو تحت قدرت او هستند؛ به نحوی که هر گاه بخواهد، وجود وصفی را ایجاد می‌کند، و هر گاه بخواهد موجودات وصفی را معدوم می‌نماید: «پس چون مبدأ اول، با همهٔ ممکنات در همهٔ جهات مباین است، چاره‌ای نیست که از تمامی ویژگی‌ها و صفات ملحق به آنان میرا باشد؛ پس او برتر از وجود وصفی و عدم است و به هیچ وجه ذیل آن نمی‌گنجد... پس چون چنین است، آن دو قطعاً تحت قدرت او می‌گنجد؛ به نحوی که وقتی بخواهد اشیا را به وجود بیاورد، آن‌ها را موجود می‌کند و وقتی بخواهد معدومشان کند، آن‌ها را معدوم می‌کند.» (همان: ۲۰)^۱

وی در مقام ارائهٔ برهان بر این مطلب می‌گوید: وقتی ما خداوند را «غیر ممکن» دانستیم، باید تمام صفات ممکنات را از او نفی کنیم، از جمله وجود امکانی را؛ پس باید او را موجود بدانیم به وجودی غیر از وجود وصفی. سپس تأکید می‌کند که وجود وصفی ملازم امکان و مختص اشیا ممکن است و این بدان معناست که هر چیزی که موجود به این وجود باشد، محتاج علت است؛ پس خدایی که محتاج به علت نیست، موجود است، اما نه به این وجود.

۱. «فلما كان المبدأ الأول مبایناً لجميع الممكنات من جميع الجهات، فلا بد ان يكون برینا عن جميع خواصها و صفاتها اللاحقه بها، فيكون فوق الوجود الوصفی و العدم، غير مندرج تحتها بوجه من الوجوه... فاذا كان ذالك كذلك فهما مندرجان تحت قدرته البته؛ بحيث اذا شاء ان يوجد الاشياء جعلها موجوده و اذا شاء ان يعدمها جعلها معدومه.»

هم چنین نمی توان این وجود امکانی را ذات خدا دانست (همان: ۳۱-۳۲).

از نظر شیخ رجبعلی، اثبات خداوندی که از جمیع جهات، مابین با ممکنات است، غایت فلسفه است (همان: ۴۸).

مبنای اشتراک لفظی و نفی اشتراک معنوی وجود

ملا رجبعلی بر اساس مبنای تباین وجود واجب و ممکن، نظریه «اشتراک لفظی وجود» را مطرح می کند. به اعتقاد وی، آنچه ما از وجود می شناسیم، معنایی امکانی است و چنین نیست که وجود تصور شده، به واجب و ممکن منقسم شود (همان: ۲۳). اما از آن جا که نزاع حقیقی، در لفظ نیست، و با توجه به این که «وجود» معانی دیگری نیز دارد - و یکی از این معانی، «حقیقتی است که هرگز عدم بر آن راه نمی یابد، و علت همه ممکنات است» - می توان وجود را به نحو اشتراک لفظی، بر واجب الوجود و ممکن الوجود اطلاق کرد (همان: ۲۱). ملا رجبعلی می گوید: «بباید دانست که لفظ وجود و موجود، مشترکند میان واجب تعالی و ممکن، به اشتراک لفظی. ... وجودهای اشیا و ماهیات آنها، همه معلول و آفریده حق تعالی هستند؛ پس اگر معنی وجود در الله تعالی بعینه معنی وجودی باشد که در ممکنات است، لازم می آید که او هم آفریده باشد.» (تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۵۲)

وی سعی می کند از قول به اشتراک لفظی وجود، رفع استبعاد کند و لذا به بیاناتی از حکما و عرفا متوسل می شود؛ از جمله به حکمای هند نسبت می دهد که می گویند: «حق تعالی هست، نه به هستی که ممکناتند» (همان: ۱۵۳). او تأکید می کند که وجود - به آن معنی که در ممکنات هست - نه عین ذات واجب است، نه جزء ذات او و نه عارض بر ذات او (همان: ۱۵۶).

این فیلسوف، پس از ارائه بحث عقلی و براهین فلسفی در تباین خالق و خلق، به ارائه شواهد روایی بر مطالب خویش می پردازد و از جمله به این روایت منقول از امام رضا علیه السلام استناد می کند که: «فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَ كُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ فِي صَانِعِهِ» (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۵۳)^۱ (تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۵۸)

در این مبنای توحید حقیقی، به این دانسته می شود که خداوند هیچ گونه اشتراکی با ممکنات،

۱. «پس هر آنچه در خلق است، در خالقش یافت نمی شود و هر آنچه در او ممکن است، در صانعش ممتنع است».

حتی در سنخ وجود ندارد. پس اگر وجودِ وصفی در خداوند نیز راه داشته باشد، او با ممکنات، مشترک شده و این، خلاف توحید حقیقی است و نوعی شرک است. حتی این که ادعا شود واجب الوجود در اصل وجود، مسانخ ممکنات است، اما در وجود خاص خویش، متفرد است، کافی نیست، چون همیشه شرک و شباهت، در مشترکات مطرح است و امور خاص، اصلاً محل بحث نیست. هر موجودی در جهت یا جهاتی خاص است، ولی در عین حال، مادامی که مشترکاتی با سایر موجودات دارد، نفی شریک صورت نگرفته است. پس اگر می‌خواهیم حقیقتاً قائل به توحید باشیم، باید هر گونه اشتراک را بین خداوند و سایر موجودات، نفی کنیم؛ حتی در اصل سنخ وجود. (پیرزاده، بی تا: ۳۳)

بدین ترتیب مشخص می‌شود که خداوند متعال، «موجود لا کالموجودات» و «شیء لا کالاشیاء» است و این همان معنای صحیح «نفی حدین» است؛ هم باید تعطیل و بطلان را از خداوند نفی کرد و هم تشبیه را، چنان که در روایات مطرح شده است (همان). ملارجبعلی پس از بیان بحث عقلی، به روایاتی استناد کرده است؛ از جمله این روایت منقول از امام رضا علیه السلام که: «مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۶۹). (تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۵۹)

وجودشناسی صفات الهی و نفی صفات

ملارجبعلی در زمره قائلین به نظریه «نفی صفات» است و صراحتاً با قول به «عینیت صفات با ذات» مخالفت می‌کند. به اعتقاد وی امکان ندارد که صفت، عین ذات باشد. او دو دلیل برای این مطلب ذکر می‌کند که اولی را دلیل عام و دومی را دلیل خاص می‌داند. دلیل اول و عام، ناظر به عدم اتحاد به طور کلی است؛ خواه اتحاد دو ذات باشد، خواه دو صفت و خواه ذات و صفت. این دلیل که وی آن را مشهور در بین حکما می‌داند، عبارت است از این که صفت و موصوف یا هر دو موجودند یا یکی موجود است و دیگری معدوم، یا هر دو معدومند. در صورت اول، اتحاد صفت و موصوف بی‌معناست، چون فرض این است که آن‌ها دو موجودند. صورت دوم محال است، چون اتحاد موجود و معدوم، ممکن نیست. صورت سوم هم محال است، چون چیزی وجود ندارد تا با هم متحد شوند. بنابراین، صفت نمی‌تواند عین موصوف باشد (همان: ۱۵۵-۱۵۶).

اما دلیل دوم و خاص وی این است که صفت محتاج موصوف، و حال در موصوف است و عینیت محتاج و محتاج الیه و نیز حال و محل، محال است: «صفت، چیزی است که در ذات و

ماهیت خود محتاج باشد به موصوف و حلول کرده باشد در آن، و ممکن نیست که چیزی که محتاج باشد به چیزی در ذات و ماهیت و حلول کرده باشد در آن چیز، عین آن چیز باشد. پس صفت، عین ذات موصوف نتواند بود.» (همان: ۱۵۶)

وی در رساله اثبات واجب، پس از بیان این مطالب، شواهدی از روایات را اقامه می‌کند؛ مانند: «كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ»^۱ (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق: ۳۹)؛ «كُلُّ مَوْصُوفٍ مَصْنُوعٌ وَ صَانِعُ الْأَشْيَاءِ غَيْرُ مَوْصُوفٍ»^۲ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱۳)؛ «نِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ»^۳ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۴: ۲۲۸)؛ «مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ أَحَدَ فِيهِ»^۴ (ابن شعبه حرّانی، ۱۴۰۴ق: ۶۳)؛ «كَمَالُ التَّوْحِيدِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ الْمَوْصُوفِ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ»^۵ (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۵۷)

به اعتقاد ملا رجبعلی، صفت داشتن، با وحدت حقیقی سازگار نیست و لذا خداوند - که واحد من جمیع الجهات، بلکه برتر از وحدت است - صفت ندارد. (پیرزاده، بی تا: ۳۵). با نفی صفات از خداوند، اثبات می‌شود که آنچه از طریق صفات می‌خواهیم برای خداوند ثابت کنیم، برای او «بذاته» حاصل است: «... و اموری که بر آن (یعنی وجود وصفی) متفرع می‌شود، فقط بر ذات او متفرع می‌شود، به گونه‌ای برتر و شریف‌تر. پس همانا او جعل‌کننده ماهیات و عطاکننده وجودها و بخشنده کمالات است. پس ذاتش، وجودش می‌باشد و ذاتش، وجوبش می‌باشد؛ پس او ثابت بذاته و موجود بذاته و واجب بذاته است.» (همان: ۳۴)^۶

در این دیدگاه، خداوند، نیازی به علم و قدرت و سایر صفات ندارد، بلکه ذاتش از این

۱. «کمال اخلاص برای او، نفی صفات از اوست».

۲. «هر آنچه وصف شود، مصنوع است و صانع اشیا، غیر موصوف است».

۳. «نظام توحید خداوند، نفی صفات از اوست، چراکه عقل‌ها شهادت می‌دهند که هر صفت و موصوفی، مصنوع است».

۴. «هر که او را وصف کند، پس همانا او را رد کرده است».

۵. «کمال توحید، نفی صفات از اوست، چراکه هر صفتی شهادت می‌دهد که غیر از موصوف است و موصوف شهادت می‌دهد که غیر از صفت است».

۶. «... و الامور التي يتفرع عليه، فانما يتفرع على ذاته المتعالية بنوع اعلى و اشرف. فانه جاعل المهيئات و معطي الوجودات و واهب الكمالات. فيكون ذاته وجوده و ذاته وجوبه؛ فيكون ثابتا بذاته و موجودا بذاته و واجبا بذاته».

صفات، کفایت می‌کند. اگر ذاتش چنین نبود، چطور توانسته است علم و قدرت مخلوقی را بیافریند: «همانا که خداوند سبحان، بذاته از آن دو [یعنی علم و قدرت] کفایت می‌کند، و نیز از صفات دیگری که ممکنات به وسیله آن‌ها کامل می‌شوند. و اگر کفایت نمی‌کرد، پس چطور علم و قدرت را ایجاد می‌کند؟!» (همان: ۳۹).^۱

پس در این دیدگاه، در مورد خدا، هر چه هست، ذات خداست، نه خدا و صفات عارضه، و نه خدا و صفات عین ذات. پیرزاده، این معنا را معرفت مخلصین می‌داند و معتقد است افراد مخلص می‌دانند که وقتی صفات مختلف برای خداوند بیان می‌شود، همگی به معنای آن است که او بذاته چنین است. نکته مهم این‌که، وی معتقد است شاید قول به «عینیت صفات با ذات» نیز به همین معنا ناظر بوده است؛ نه این‌که ذاتی قائل باشیم و صفاتی که عین هم باشند، چه این‌که این‌گونه اعتقاد، مستلزم تعدد است و در خداوند راه ندارد: «و این، همان معرفت مخلصین است، و این بدان خاطر است که آنان دانسته‌اند که آنچه از صفات ایجابی متعدد از نظر لفظ و معنا که در نظر اولیه برای خداوند ثابت می‌شود - مانند وجود و علم و قدرت - بدان معناست که بذاته چنین است، بدون تعدد صفات و اختلاف در معانی؛ بلکه این صفات، فقط تعبیهایی از آن ذاتی هستند که بالذات کامل است و از هر صفت و امر خارج از ذات متعالی‌اش بی‌نیاز است... و شاید قول به «عینیت صفات»، به این معنا بازگردد، نه این‌که در واقع، موصوفی باشد و صفتی، که مستلزم تعدد و امکان باشد.» (همان: ۳۵)^۲

خلاصه آن‌که، خداوند - بذاته - صفاتش می‌باشد و ذاتش از صفاتش نیابت می‌کند؛ نه این‌که صفاتی باشند که حقیقتاً غیر یکدیگر باشند و در خداوند، عین ذات الهی باشند، چه این‌که این قول، مستلزم ترکیب است. پس او بذاته موجود و حی و عالم و قادر است (همان: ۴۱-۴۲).

۱. «انما كان سبحانه بذاته كافيا عنهما [يعني العلم والقدرة] وعن سائر الصفات التي تستكمل الممكنات بها ولو لم يكن كافيا فكيف يوجد العلم والقدرة؟!»

۲. «و هذا هو معرفة المخلصين وذلك لانهم عرفوا ان ما يثبت لله في بادي النظر من الصفات الايجابية المتعددة في اللفظ والمعنى - كالوجود والقدرة والعلم - هو بمعنى انه هو هذه بذاته بلاتعدد صفات واختلاف معان بل هذه الصفات انما كانت تعبيرات عن تلك الذات الكاملة بالذات المستغنية عن كل صفة و امر خارج عن ذاته المتعالية... و يشبه ان يكون القول بعينية الصفات راجعه الى هذا المعنى لا ان هاهنا موصوفا و صفة حتى لزم التعدد و الامكان.»

معناشناسی صفات الهی

پیش از ورود به بحث معناشناسی صفات، توضیحی درباره تعبیر «الهیات» و انواع مختلف آن که در بحث معناشناسی صفات مطرح می‌شود، داده می‌شود.

«الهیات»، ترجمه کلمه *theology* است که معنای تحت‌اللفظی آن «خداشناسی» است. معنای اصطلاحی آن در بحث حاضر، راه‌های شناخت خداوند از طریق اسما و صفات الهی است. بر این اساس، چهار نوع الهیات در این مقاله مورد بحث قرار می‌گیرد که توضیح اجمالی آن بدین شرح است:

الهیات اثباتی (ایجابی): مبنای وجودشناختی این نوع الهیات، سنخیت علت و معلول، و کمالات واجب و کمالات ممکن است. مبنای معرفت‌شناختی الهیات اثباتی، امکان شناخت اثباتی صفات خداست. بر اساس این دو مبنا، این الهیات بر آن است که اصل معنای صفات، بین ما و خداوند مشترک است. بنابراین وقتی به خداوند، عالم یا قادر اطلاق می‌کنیم، همان معنایی را از این الفاظ اراده می‌کنیم و به او اسناد می‌دهیم که از علم و قدرت خودمان می‌شناسیم، منتها با نفی نقایص و محدودیت‌های ماهوی و امکانی.

الهیات سلبی (تنزیهی): دو مبنای وجودشناختی و معرفت‌شناختی الهیات اثباتی، مورد قبول سه نوع الهیات نیست. در الهیات سلبی، ما هیچ مفهوم اخذشده از مخلوقات را به خداوند اسناد نمی‌دهیم، بلکه با به کار بردن الفاظ اسما و صفات، فقط جنبه نقصان و محدودیت را از خداوند می‌زداییم؛ مثلاً معنای عالم، نفی جهل، و معنای قادر، نفی عجز است.

الهیات فعلی: الهیات فعلی، خداوند را نه واجد کمالات مخلوقی، بلکه اعطاکننده آن کمالات به مخلوقات معرفی می‌کند. پس اطلاق عالم و قادر بر او، به معنای این است که او علم را به مخلوقات عالم، و قدرت را به مخلوقات قادر اعطا فرموده است و به تعبیر دیگر، مخلوقات عالم و قادر آفریده خداست.

الهیات کارکردی: در این قسم از الهیات، معنای اسما و صفات، به کارکرد آن‌ها بازگردانده می‌شود؛ یعنی مثلاً به خداوند، عالم اطلاق می‌کنیم، چون در خلقت او آثار علم و اتقان صنع را می‌بینیم.^۱

نفی الیهات اثباتی

ساختِ خالق و مخلوق یا تباین آن‌ها، که بحثی وجودشناختی است، و امکان یا امتناع معرفت اثباتی از خداوند، که بحثی معرفت‌شناختی است، پایه مباحث معناشناسی اسما و صفات است. وقتی به تباین محض بین خالق و مخلوق معتقد شویم، راهی برای شناخت اثباتی ذات خداوند از طریق عقل و مفاهیم ذهنی، باقی نمی‌ماند؛ در نتیجه نمی‌توان صفات خدا را به نحو ایجابی معنا کرد. در حقیقت، شناخت اثباتی یک موجود از موجود دیگر، به نوعی مشابهت و مماثلت بین آن دو وابسته است. وقتی واجب الوجود را موجودی بدانیم که هیچ نمونه‌ای از آن در انسان و سایر ممکنات وجود ندارد، راهی برای شناخت ذات او و صفات ذاتی او باقی نمی‌ماند و در نتیجه نمی‌توان معنایی اثباتی برای صفات او در نظر گرفت و باید معانی دیگری، مانند معانی سلبی و فعلی برای صفات او در نظر گرفت. ملارجبعلی تبریزی می‌گوید: «پس همانا برای هیچ‌کس و به هیچ وجهی از وجوه ممکن نیست که به علم و ذات و حقیقت خداوند احاطه پیدا کند و از او هیچ چیزی بداند، مگر این مطلب که او چیزی از آنچه او از موجودات شناخته است، نیست، بلکه فقط ابداع‌کننده آن‌هاست. پس معرفت به خداوند متعال به این صورت، حقیقتاً تنها به صورت سلب این‌گونه صفات است، نه به ایجاب.» (پیرزاده، بی تا: ۴۱)^۱

در این دیدگاه از سوئی، کنه خداوند، معقول و متصور واقع نمی‌شود و از سوی دیگر، خدا صفاتی هم ندارد که کسی بخواهد او را از طریق صفاتش تصور کند (همان: ۴۴). قاضی سعید نیز امتناع معرفت ایجابی از خداوند را بر اساس تباین خالق و مخلوق، تبیین می‌کند: «پس می‌گوییم: هر آنچه ممکن است معقول شود، لازم است که چیزی از سنخ او در ذات عاقل باشد. و چیزی که از همه جهت، مابین با غیر خویش است، با هیچ چیزی مشارکت در سنخ ندارد؛ پس برای هیچ چیزی، ادراک او ممکن نیست. و خداوند - جلّ مجده - چنین است، چراکه او از همه جهت، خلاف خلق خویش است؛ پس ادراک او برای مخلوقات از هیچ جهتی

۱. «فانه غیر ممکن لاحد بوجه من الوجوه ان یحیط به علما و ذاتا و حقیقة و لایعرف شینا منه الا انه لیس شینا مما عرفه من الموجودات، بل هو مبدعها فقط. فالمعرفة بالله تعالی علی هذا الوجه انما یکون بسلب عن مثل هذه الصفات لا بايجاب حقیقة».

الهیات سلبی، فعلی و کارکردی

پس از نفی الهیات اثباتی، به سه نوع الهیات می‌رسیم؛ یعنی وقتی به خداوند علم و قدرت را نسبت می‌دهیم، منظور این نیست که حقیقتی را به عنوان علم یا قدرت می‌شناسیم و با به کار بردن این الفاظ، مفهوم آن را به خداوند حمل می‌کنیم، بلکه مقصودمان، نفی جهات نقص، یعنی جهل و عجز، از خداوند متعال است. پس بازگشت عالم، به «لیس بجاهل»، و بازگشت قادر، به «لیس بعاجز» است. شیخ رجبعلی پس از نفی هر گونه صفت از خداوند متعال، می‌گوید: «پس جمیع صفاتی که نسبت داده می‌شود به ذات الله تعالی - حتی وجوب و وجود - به سلب طرف نقصان راجع می‌شود.» (تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۶۰).

وی هم‌چنین «الهیات فعلی» را نیز مطرح می‌کند و می‌گوید: اطلاق علم به خداوند به این اعتبار است که او، بخشنده علم به عالمان است. البته این دو الهیات (سلبی و فعلی) را با هم قابل جمع می‌داند و معتقد است هر کدام، تأویلی هستند برای صفات، که در احادیث بیان شده‌اند: «پس احادیثی که دالند بر اثبات صفات از برای الله تعالی، مثل علم و قدرت و سایر صفات، مأولند به تأویلی که حضرت محمد باقر - صلوات الله و سلامه علیه - کرده‌اند که: هل یسَمی عالما و قادرا الا لانه وهب العلم للعلماء و القدرة للقادرین فکلّ ما میزتموه باوهمکم فی ادقّ معانیه فهو مخلوق مصنوع لکم مردود الیکم و الباری تعالی واهب الحیوة و مقدر الموت و لعلّ النمل الصغار تتوهم ان الله تعالی زبانین کما، لها، فانها تتصور ان عدمهما نقصان لمن لا تكونان له هكذا حال العقلاء فیما یصفون الله تعالی. [میرداماد، ۱۳۱۱ق: ۱۳۳] (با اندکی تفاوت). [پس عالم بودن الله تعالی و قادر بودن او به معنی بخشیدن علم است به عالمان و بخشیدن قدرت است به قادران. یا تأویلی دیگر باز ائمه - صلوات الله و سلامه علیهم - کرده‌اند و فرموده‌اند که: «عالم است، یعنی جاهل نیست و قادر است، یعنی عاجز نیست»، که اثبات صفات کمال را حمل به سلب مقابل آن صفات - که طرف نقصان است - کرده‌اند.» (تبریزی،

۱. «نقول: فکلّ ما یمکن ان یعقل فانما یجب ان یکون له سنخ فی ذات العاقل. و الشیء الذی هو مباین لجمیع ماسواه من جمیع الجهات لیس له مشاركة فی السنخ مع شیء فلا یمکن لشیء ادراکه. و المبدأ الاول جلّ مجده كذلك، لانه خلاف خلقه من کل الوجوه، فلا یمکن للخلق ادراکه بجهة من الجهات.»

۱۳۸۵: ۱۵۹-۱۶۰).

همین مطلب با تفصیل بیشتر در معارف الهیه نیز ذکر شده است. در آن جا تأکید شده است که یکی از معانی صفات الهی، بازگشت آن به فعل است و این که خداوند علم و قدرت را اعطا و ایجاد فرموده است و وقتی او فاعل و جاعل علم و قدرت و سایر صفات کمالیه است و مالک آن هاست، به او عالم و قادر اطلاق می شود. پیرزاده در توضیح روایت منقول از امام باقر علیه السلام، بر نفی علم و قدرت وصفی و مخلوقی از خداوند تأکید می کند و می گوید: «... بلکه می گوئیم: وجود این صفات امکانی، برای خداوند نقص است و تمامیت او را زائل می کند؛ پس باید که او از تمامی این صفات، مبرا باشد... پس خداوند سبحان، بالاتر و شریف تر از این است که با علم وصفی، عالم، و با قدرت وصفی، قادر باشد، چه این که او، جاعل این دو است.» (پیرزاده، بی تا: ۳۹)^۱

سپس معنای سلبی صفات را مطرح می کند و به برخی روایات نیز استناد می کند؛ از جمله این روایت منقول از امام جواد علیه السلام که: «فَقَوْلُكَ إِنَّ اللَّهَ قَدِيرٌ خَبِرَتْ أَنَّهُ لَا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ فَنَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْعَجْزَ وَ جَعَلْتَ الْعَجْزَ سِوَاهُ وَ كَذَلِكَ قَوْلُكَ عَالِمٌ إِنَّمَا نَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْجَهْلَ وَ جَعَلْتَ الْجَهْلَ سِوَاهُ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱۶) (پیرزاده، بی تا: ۴۰).^۲

در دیدگاه وی، «وجود» و «وجوب وجود» نیز - مانند سایر صفات - به صورت سلبی معنا می شوند. وی تصریح می کند که ذات خداوند متعال، از این وجودی که ما داریم و می شناسیم، بری است و به هیچ وجهی از وجوه نیز به آن نیازمند نیست. پس اثبات صحیح خداوند به این است که در مورد او بگوئیم: «لیس بمعدوم» و این، اثبات بلا تشبیه است. کسی که از این جلوتر برود و بخواهد علاوه بر نفی عدم از خداوند، او را متصف به وجود وصفی کند، دچار اثبات بال تشبیه شده است و خطا کرده است. «واجب الوجود بذاته» بودن خداوند نیز تنها به این صورت معنا می شود که بر ذات خداوند، هرگز عدم راه نمی یابد. از این منظر، قول به حقیقت

۱. «... بل نقول: ان وجود هذه الصفات الامكانية، نقصان لله تعالى و مزيل لتماميته، فيجب ان يكون بريناً عنها كلها... فيكون الله سبحانه و تعالى اعلى و اشرف من ان يكون عالماً بالعلم الوصفى و قادراً بالقدرة الوصفية لانه جاعل لهما».

۲. «پس این که می گویی خداوند قدیر است، از این مطلب خیر می دهی که چیزی او را عاجز نمی کند؛ پس با این کلام، عجز را از او نفی کردی و عجز را غیر او دانستی. و همین طور این که می گویی او عالم است، فقط با این کلام، جهل را از او نفی کردی و جهل را غیر او دانستی»

وجودی مشترک بین واجب و ممکن و بازگرداندن اختلاف به شدت و ضعف، اثبات به تشبیه بوده و مطلق اشتراک را نفی نمی‌کند و لذا مردود است (همان: ۳۴). وی در رساله/اثبات واجب تصریح می‌کند: «پس اطلاق موجود بر الله تعالی به این معناست که معدوم نیست و اطلاق واجب بر او به این معناست که ممکن نیست.» (تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۶۰).

از این نوع نگاه به معنای صفات، مشخص می‌شود که این حکیم تبریزی، همواره به اصل اشتراک لفظی بین واجب و ممکنات، وفادار مانده است. از نظر وی، خداوند فقط در «اسم» با مخلوقات مشترک است و از نظر معنایی هم فقط در سلب، نه در اثبات. (پیرزاده، بی تا: ۴۲). او - بر خلاف صدراییان که معنای سلبی را «سلب سلب» و در نتیجه، «اثبات» دانسته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۲: ۳۷۱؛ سبزواری، اسرار الحکم، ۱۳۸۳: ۱۱۷؛ طباطبایی، بی تا: ۲۸۳) - تأکید می‌کند که اشتراک ما با خداوند در سلوب، «سلب الاشتراک» است، نه اثبات اشتراک (پیرزاده، بی تا: ۴۴).

ملارجبعلی علاوه بر این دو نوع الهیات، به الهیات کارکردی نیز اشاره می‌کند و معنای صفت را به کارکرد صفت برمی‌گرداند؛ مثلاً وقتی ما می‌بینیم که خلقت، نظامی متقن دارد، به مبدأ عالم، صفت «عالم» را اطلاق می‌کنیم؛ یعنی مرادمان از علم، کارکرد علم، یعنی نظم بخشیدن به جهان است: «... بل ذاته بذاته هی هذه و منشأ لآثارها، فانا اذا نظرنا الی الامکان، علمنا فی مبدئه موجود غیر ممکن و الی النظام الاتقن، علمنا ان سببه عالم.» (همان: ۴۱)

چرایی و چگونگی اطلاق اسما و صفات و توقیفی بودن آن

پرسشی که در این جا مطرح می‌شود، این است که اگر خداوند، شبیه چیزی نیست و هیچ‌یک از کمالات ممکنات در او راه ندارد، پس چرا الفاظی را که بر مخلوقات اطلاق می‌شود، بر خدا اطلاق می‌کنیم؛ و این اطلاق چگونه در مورد خدا صورت می‌گیرد؟ حکیم تبریزی می‌گوید: هر چند چیزی به خداوند شبیه نیست، اما ما چاره‌ای نداریم که به او اشاره کنیم؛ از این رو، بهترین الفاظ و صفاتمان را برای خدا استعاره می‌کنیم و با توضیحاتی آن‌ها را بر خدا اطلاق می‌کنیم: «پس هنگامی که در آنچه تبیین کردیم دقت کنی، برایت روشن می‌شود که او واحد است و به ذاتش یگانه است... هیچ چیزی شبیه او نیست... جز این که ما چاره‌ای نداریم از این که او را وصف کرده و به او اشاره کنیم. پس ناچار می‌شویم که از الفاظی که بر کمالات بشری دلالت می‌کند استفاده کنیم... پس صفات کمالی را که در آنچه خدا ابداع فرموده

می‌یابیم، به کار می‌گیریم، چه این‌که راهی جز این نداریم. پس بهترین کار و نزدیک‌ترین روش به حقیقت در این حالت، این است که بهترین لفظی را که می‌توانیم، استفاده کنیم؛ و این، چنان است که وقتی دو لفظ متقابل را یافتیم، - مثل موجود و معدوم، و قادر و عاجز، و عالم و جاهل، و دیگر الفاظ متقابل که شبیه این‌هاست - بر ما واجب است که بهترین آن دو را انتخاب کنیم و بر آن شیء شریف و برتر از هر اسم و صفت، اطلاق کنیم.» (همان: ۴۰).^۱

از همین روست که حکیم تبریز آموزه «توقیفی بودن اسما» را مطرح می‌کند و استفاده از الفاظ واردنشده در شرع را درباره خدا شایسته نمی‌داند: «و با این وجود، برای ما شایسته است که جز آن چیزی را که شارع اطلاق فرموده و امت آن را نیکو می‌داند و رایج بوده است، به خداوند اطلاق نکنیم.» (همان)^۲ سپس تأکید می‌کند که ما در عین این‌که این الفاظ را به کار می‌بریم، همواره باید توجه داشته باشیم که آن چیزی که با این الفاظ به او اشاره می‌کنیم، بالاتر و برتر از تمام صفاتی است که او را بدان متصف می‌کنیم؛ بلکه او ابداع‌کننده و به‌وجودآورنده آن‌هاست: «و لازم است که معتقد باشیم آن چیزی که به او اشاره می‌شود، از تمامی صفاتی که او را بدان وصف می‌کنیم، بالاتر و شریف‌تر و برتر است؛ که او ابداع‌کننده و علت و به‌وجودآورنده آن است.» (همان)^۳

ارتباط سنخیت با امکان شناخت اثباتی در فلسفه و عرفان

فلاسفه و عرفا این مطلب را که برای شناخت اثباتی چیزی، نوعی سنخیت میان شناسنده و شناخته‌شده لازم است، قبول دارند؛ برای مثال، می‌توان به قاعده فلسفی «لا یَعْرِفُ شَیْءٌ شَیْئاً إِلَّا بِمَا هُوَ فِیهِ مِنْهُ» (مدرس آشتیانی، ۱۹۷۳: ۵۱۸) اشاره کرد. ابن عربی نیز معتقد است:

۱. «فانک اذا امنعت النظر فیما بیّناه ظهر لک انه واحد منفرد بذاته... لایشبه شیئاً... الا انه لا نجد بدأً من وصفه و الاشارة الیه فیضطر الی استعمال الفاظ الدالّة علی الکمالات البشریه... فنستعیر بالصفات الکمالیة الّتی نجدھا فی المبدعات له اذ لا سبیل لنا غیر ذلک. فالاحسن و الاشبه حینئذ ان نستعمل احسن ما نقدر علیه من الالفاظ و ذلک انه اذا وجدنا لفظین متقابلین و جب علینا ان نختار احسنهما و نطلقه علی ذلک الشیء الشریف المتعالی عن کل اسم و صفة - کالموجود و المعدوم و القادر و العاجز و العالم و الجاهل و سایر الالفاظ المتقابلة الّتی تشبه هذه -»

۲. «و ینبغی لنا مع ذلک ان لا نطلق الا ما اطلقه الشارع و تعارفته الامه و جرت به العادة.»

۳. «و یجب ان نعتقد ان الشیء الذی یشار الیه اعلی من جمیع الصفات الّتی نصفه بها و اشرف و افضل بانه مبدعها و سببها و موجدھا.»

«لا یمكن لاحد ان یعلم شیئاً لیس فیہ مثله البتة» (ابن عربی، بی تا، ۱: ۹۵). از همین جاست که برخی معاصران گفته‌اند: با نفی سنخیت میان خالق و مخلوق، معنای اثباتی صفات حق را نمی‌توان ادراک کرد، زیرا بین مُدرک و آنچه مورد ادراک او واقع می‌شود، تناسب و سنخیت ضرورت دارد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱: ۱۷۲)

در این باره باید گفت، ملارجبعلی هم این مطلب را قبول دارد و از این رو، الهیات اثباتی را رد کرده و الهیات سلبی را مطرح می‌کند. البته وی دو نوع الهیات ایجابی را نیز مطرح می‌کند، اما این دو نوع، به افعال و کارکردها مربوط است نه به ذات خدا.

اشکال ارتفاع نقیضین و پاسخ آن

این اشکال بر الهیات سلبی وارد شده که سلبی معنا کردن صفات، مستلزم ارتفاع نقیضین است و سلب یکی از متقابلین، مستلزم اثبات دیگری است؛ یعنی وقتی مثلاً گفته شود که خداوند جاهل نیست، این به معنای اثبات طرف دیگر - که همان علم است - می‌باشد و چون علم و جهل، نقیض یکدیگرند، نفی هر دو از خداوند، ممکن نیست. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۴۴۰)

این اشکال طبق مبانی ملارجبعلی وارد نیست، زیرا از نظر او خداوند، فوق این متقابلات است. بله؛ وجود وصفی و عدم، یا علم وصفی و جهل، یا قدرت وصفی و عجز، در ممکنات، متقابلند و ارتفاع آن‌ها نیز محال است، اما خداوند اساساً ذیل این دو نمی‌گنجد و بالاتر از این‌هاست؛ لذا به هیچ طرف متصف نیست. او معدوم نیست، جاهل نیست، عاجز نیست، و در عین حال، برای نفی این نقایص، هرگز محتاج اثبات علم و قدرت و وجود امکانی و مخلوقی نیست. او «بذاته» از تمام نقایص بری است؛ خواه اموری که هم برای خالق و هم برای مخلوق، هر دو نقص است، خواه مواردی که برای مخلوق کمال است، ولی برای خالق، نقص است، مثل علم مخلوق. اصولاً مرتبهٔ خداوند فوق این متقابلات است و هرگز ذیل آن‌ها نمی‌گنجد.

این دیدگاه ملارجبعلی را می‌توان بر اساس عدم و ملکه بودن متقابلات مذکور تحلیل کرد. توضیح این‌که، علم و قدرت و وجودی که ما تصور می‌کنیم، چون از ممکنات انتزاع شده، فقط شأیت اطلاق بر ممکنات را دارد؛ بنابراین، این مفاهیم و مقابل آن‌ها، یعنی جهل و عجز و عدم، تنها برای ممکنات قابلیت استعمال دارد و از واجب الوجود باید سلب

شوند؛ مانند بینایی و کوری.

اشکال لزوم واسطه و پاسخ آن

یکی از اشکالاتی که خود ملارجبعلی مطرح کرده و به آن پاسخ گفته این است که: اگر هم وجود و هم عدم را از خدا نفی کنیم، واسطه بین این دو لازم می‌آید و چنین چیزی مردود است.

او در پاسخ می‌گوید: ما با نفی وجود و عدم از خداوند، نمی‌خواهیم واسطه‌ای بین وجود و عدم قائل شویم و لازمه حرف ما نیز این مطلب نیست. واسطه وقتی لازم می‌آید که در مورد چیزی که شئیتِ وصفی دارد، بگوییم نه معدوم است و نه وجودِ وصفی دارد؛ اما ما اساساً خداوند را شیء به معنای وصفی نمی‌دانیم که ننگجیدنش در وجودِ وصفی و عدم، مستلزم واسطه باشد.

به نظر می‌رسد، اصل ادعای ملارجبعلی این است که این تقابل‌ها، عدم و ملکه‌اند و در عالم ممکنات است و واجب الوجود، بالاتر از این مرتبه است و لذا تحت آن‌ها نمی‌گنجد. ذکر برخی عبارات تقریرات می‌تواند به روشن‌تر شدن مطلب کمک کند: «معرفت هفتم؛ در این که خداوند - تعالی شانه - بالاتر از متقابلات است و به هیچ وجه، محصور ذیل آن‌ها نیست... همانا که در گذشته بارها گفته‌ایم که واجب‌تعالی بالاتر از این است که معروض مفهومی از مفاهیم شود، و نیز او عارض چیزی نمی‌شود. پس وقتی مسئله چنین باشد که بیان کردیم، قطعاً ذیل متقابلین قرار نمی‌گیرد و بین آن دو (طرف تقابل) محصور نمی‌گردد، بلکه او فوق تمامی متقابلات است. ... پس واسطه [بین وجود و عدم] تنها وقتی لازم می‌آید که واجب تعالی چیزی از نوع شئیتِ وصفی باشد و در عین حال، نه موجود به وجودِ وصفی باشد و نه معدوم باشد؛ اما مطلب چنین نیست، بلکه او چیزی است، نه مانند سایر چیزها و موجودی است، نه مانند سایر موجودات، چراکه ذاتش، همان وجود اوست که به آن، طرد عدم می‌کند؛ پس برای سلب عدم، نیازمند ملحق شدن وجودِ وصفی نیست - چنان‌که پیش‌تر آن را تبیین کردیم - بنابراین از نفی عارض شدن وجودِ وصفی، عدم لازم نمی‌آید، و از نفی عدم، عروض وجود لازم نمی‌آید... پس خداوند متعال، فوق وجود و عدم است، بلکه برتر از تمام «عدم و ملکه» هاست؛ پس همانا او به وجود آورنده اشیا و معدوم‌کننده آن‌هاست، آن‌گاه که بخواهد.» (پیرزاده، بی‌تا:

وی معتقد است که خداوند، بین سلب و ایجاب نیز محصور نیست. دلیل این امر آن است که این محصور بودن بین سلب، و ایجاب صفات وصفی، فقط مربوط به اشیا و صفی است و البته در آن‌ها صحیح است؛ اما خداوند متعال، این‌گونه نیست و لذا فوق این سلب و ایجاب است. پس هیچ مانعی ندارد که صفات ممکنات را از او نفی کنیم، و او حقیقتاً منزّه از این صفات است (همان: ۷۳-۷۴). او در انتهای بحث، این بحث را به منزله قاعده‌ای کلی و عقلی، که اختصاص به خداوند هم ندارد، مطرح می‌کند و تصریح می‌کند که احکام یک مرتبه مثل حس را نمی‌توان به مرتبه دیگر مثل عقل سرایت داد: «احکام عقلی - اعم از متقابلین و غیر از آن دو - در مورد عالم الهی، مانند احکام وهم و خیال و حس در مورد عالم عقل هستند؛ بدون هیچ تفاوتی. پس وقتی که مسئله چنین باشد که گفتیم، شایسته نیست که خداوند را با اشیا ممکن مقایسه کنی. پس، از این‌جا روشن و ثابت شد که خداوند متعال، بالاتر و برتر از همه متقابلات است، و به هیچ وجه بین آن‌ها محصور نمی‌شود؛ بلکه علت همگی آن‌هاست، چنان‌که ان‌شاء الله به زودی برایت آشکار خواهد شد.» (همان: ۷۴)^۲

اشکال عدم امکان اثبات خدا و پاسخ آن

اشکال دیگری که خود ملارجبعلی مطرح کرده و به آن پاسخ گفته، این است که اگر امر،

۱. «المعرفة السابعة؛ فی انّ الله تعالى شأنه، فوق المتقابلات و لا يكون محصوراً تحتها بوجه من الوجوه... انه قد سلف منا مراراً ان الواجب تعالى اعلى من ان يكون معروضاً لمعنى من المعانى، و لا هو عارض لشيء من الاشياء. فاذا كان الامر على ما بيّناه، فمن الواجب ان لا يكون تحت المتقابلين و لا محصوراً بينهما؛ بل هو فوق المتقابلات كلّها. ... فانما يلزم الواسطة [بين الوجود و العدم] ان كان الواجب تعالى شيئاً بالشيئية الوصفية و لا يكون موجوداً بوجود وصفی و لا معدوماً؛ لكن ليس الامر لذلك، بل شيء لا كالأشياء و موجود لا كالموجودات؛ لان ذاته هي وجوده الذي به كان مسلوب العدم، فلا يحتاج في سلب العدم بلحوق الوجود الوصفی عليه - كما قد بيّناه سابقاً - فلا يلزم من نفی عروض الوجود الوصفی، العدم، و لا من نفی العدم، عروض الوجود... فكان الله تعالى فوق الوجود و العدم، بل اعلى من جميع الاعدام و الملكات، فانه موجد الاشياء و معدم لها اذا شاء»
۲. «ان احكام العقلية - من المتقابلين و غيرهما - بالنسبة الى عالم الالهی، كاحكام الوهم و الخيال و الحس بالنسبة الى العالم العقلی؛ بلا بُعد. فاذا كان الامر على ما وصفناه، فلا ينبغي ان تقايسه بالاشياء الممكنة. فقد بان و صخ من هذه ان الله تعالى فوق المتقابلات كلّها و اعلى منها و لا ينحصر بينهما بوجه من الوجوه؛ بل العلة لجمعها، كما سيظهر لك ان شاء الله تعالى».

محصور بین وجود و عدم نباشد، اساساً اثبات خداوند ناممکن می‌شود. او در پاسخ، تأکید می‌کند که روش ما، اثبات بلا تشبیه و بدون مشارکت است؛ یعنی عدم را از خداوند، نفی می‌کنیم، اما نه این‌که او را متصف به وجود وصفی کنیم. در ممکنات، وقتی عدم از شیئی نفی می‌شود، این نفی به معنای اثبات وجود وصفی برای اوست، اما خداوند فوق وجود و عدم است و لذا به این صفات امکانی متصف نمی‌شود و کسی که خدا را با اتصاف به وجود وصفی اثبات کند، مبتلا به اثبات به تشبیه شده است. عدم از او نفی می‌شود، اما او در این نفی عدم، محتاج وجود امکانی نیست، بلکه بذاته نفی عدم می‌کند؛ لذا اثبات خداوند بدین صورت ممکن است. (همان: ۷۳. نیز: ۳۴)

در این باره پاسخ دیگری نیز می‌توان داد و آن این‌که وجود، یک معنای عام نیز دارد که معدوم نبودن است. این معنای عام هم شامل ممکن الوجود می‌شود و هم شامل واجب الوجود؛ یعنی هم به واجب الوجود می‌توان گفت معدوم نیست و هم به ممکن الوجود متحقق می‌توان گفت معدوم نیست. وقتی از ممکن موجود، بر اساس برهان وجوب و امکان، وجود خدا اثبات می‌شود، منظور وجود به همین معناست؛ یعنی علة العلل جهان که واجب الوجود است، تحقق دارد و معدوم نیست.

اشکال عدم توجه به معرفت فطری و قلبی خدا

اشکال آخر این است که نقص کار حکیم تبریز این است که نوعی معرفت اثباتی درباره خداوند را، که به معرفت قلبی و فطری موسوم است، مطرح نکرده است. بر اساس این نوع معرفت می‌توان نوع دیگری از الهیات را مطرح کرد که از حوصله این نوشتار خارج است.^۱

نتیجه گیری

شیخ رجبعلی تبریزی گرچه مانند صدرالمتألهین، فیلسوف عصر صفوی در مکتب اصفهان است، در برخی مسائل فلسفی، دیدگاهی کاملاً مخالف با فلسفه صدرایی ابراز کرده است. از مهم‌ترین این مسائل، مبحث «اسما و صفات الهی» است. وی به «تباین محض» بین واجب و ممکن معتقد است، سنخ کمالات مخلوقات را برای خداوند، نقصان می‌داند و نهایتاً به

۱. در این باره نک: رضا برنجکار، معرفت فطری خدا.

«اشتراک لفظی وجود» بین واجب و ممکن تصریح می‌کند. او در بحث وجودشناسی صفات، معتقد به دیدگاه نفی صفت است. او بر «غیریت صفت با موصوف» تأکید ویژه‌ای می‌کند و لذا قول به صفت برای خداوند را مستلزم تعدد و ترکیب دانسته، اساساً قائل است که «خداوند صفت ندارد»، بلکه همه‌چیز در او «بذاته» است. بدین ترتیب وی معنای رایج از «عینیت صفات با ذات» را نمی‌پذیرد و برای تصحیح آن، همان معنای «بذاته بودن همه چیز در خدا» و نفی صفات و نیابت ذات از صفات را پیشنهاد می‌کند.

طبعاً با مبانی مذکور، وی نمی‌تواند در معناشناسی صفات الهی، با صدرایان همراه باشد. او هر گونه معرفت اثباتی و ایجابی از ذات خداوند را برای مخلوق، ناممکن می‌داند. در همین راستا صفات خداوند را در قالب «الهیات سلبی»، «الهیات فعلی» و «الهیات کارکردی» معنا می‌کند. وی در خصوص کاربرد الفاظ برای خداوند، تأکید می‌کند که خدا شبیه چیزی نیست، ولی چون ما ناگزیریم که الفاظی را دربارهٔ خدا به کار بریم و به او اشاره کنیم، از الفاظی که برای کمالات بشری وضع شده‌اند برای اشاره به او استفاده می‌کنیم و البته شایسته است که از دایرهٔ الفاظی که در شرع وارد شده و متعارف است، خارج نشویم و همواره باید بدانیم که او متصف به معنای متصور این الفاظ نیست، بلکه مبدع مصادیق این تصورات است.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۱)، *اسماء و صفات حق*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات.
۲. _____، (۱۳۷۹)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام (جلد دوم)*، تهران، طرح نو.
۳. ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴ق)، *تحف العقول*، قم، جامعه مدرسین.
۴. ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی، (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار الصادق.
۵. آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۷۸)، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از زمان میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. برنجکار، رضا، (۱۳۷۴)، *معرفت فطری خدا*، تهران، مؤسسهٔ نبأ.
۷. برنجکار، رضا و نصرتیان اهور، مهدی، (۱۳۹۶)، *قواعد کلامی (توحید)*، قم، مؤسسهٔ علمی - فرهنگی دار الحدیث، سازمان چاپ و نشر.
۸. بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، (۱۳۸۰)، *دانشنامه جهان اسلام (جلد ششم)*، تهران، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی.

۹. پیرزاده، محمدرفیع، (بی تا)، *المعارف الالهیه (تقریرات دروس شیخ رجبعلی تبریزی)*، خطی: نسخه کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، شماره ۲۹۰.
۱۰. تبریزی، شیخ رجبعلی، (۱۳۸۵)، *اثبات واجب (در مجموعه حکمت الهی در متون فارسی)*، گردآوری و تصحیح: عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، دانشگاه تهران.
۱۱. _____، (۱۳۸۶)، *الاصول الاصلی*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، دانشگاه تهران.
۱۲. سبزواری، حاج ملاهادی، (۱۳۸۳)، *اسرار الحکم*، قم، مطبوعات دینی.
۱۳. شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، تحقیق: صبحی صالح، قم، هجرت.
۱۴. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث.
۱۵. صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
۱۶. _____، (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تهران، جهان.
۱۷. طباطبائی، سید محمدحسین، (بی تا)، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم.
۱۸. قمی، قاضی سعید، (۱۳۸۱)، *الاربعمینیات لكشف انوار القدسیات (شامل «البرهان القاطع و النور الساطع» که ترجمه رساله ای از شیخ رجبعلی تبریزی به زبان عربی است)*، تهران، میراث مکتوب.
۱۹. _____، (۱۳۷۳)، *شرح توحید الصدوق*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۲۱. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۲. مدرس آشتیانی، میرزا مهدی، (۱۹۷۳)، *تعلیقہ بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا - مونترال، شعبه تهران.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۴۰۵ق)، *تعلیقہ علی نهایة الحکمة*، قم، در راه حق.
۲۴. میرداماد، محمدباقر بن محمد، (۱۳۱۱ق)، *الرواشح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیة*، قم، دار الخلافه.