

## تحلیل صفات الاهی از دیدگاه صدرا و توماس آکویناس

محمدباقر عباسی\*

### چکیده

توحید خداوند متعال و تحلیل اسما و صفات الاهی همواره مورد توجه متکلمان، فیلسوفان و عرفا بوده است و با توجه به این‌که از سویی، اسما و صفاتی گوناگون به خداوند متعال اسناد یافته و از دیگر سو، بر وحدت و بساطت تأکید شده است، این سؤالات مطرح می‌شود که آیا کثرت اسما و صفات الاهی یک کثرت واقعی است؟ و در فرض واقعی بودن کثرت، آیا اسناد آن‌ها به خداوند متعال یک اسناد حقیقی است؟ و در صورت مثبت بودن پاسخ، آیا با وحدت و بساطت خداوند سازگار و جمع‌شدنی است؟ در پاسخ به سؤالات فوق، نظر توماس آکویناس در مقایسه با نظر صدرالمتألهین مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته و در نتیجه، اثبات شده است که صرفاً با مبانی فکری و فلسفی صدرالمتألهین می‌توان به سؤالات فوق، پاسخی دقیق و فلسفی داد.

**واژه‌های کلیدی:** ۱. ملاصدرا ۲. توماس آکویناس ۳. صفات الاهی ۴. الاهیات سلبی

### ۱. مقدمه

تحلیل اسما و صفات الاهی نه‌تنها مورد توجه شارحان و مفسران کلام الاهی قرار گرفته و از جنبه‌ی تفسیر متون مقدس دینی همواره مورد اهتمام بوده است، بلکه متکلمان، فیلسوفان و به ویژه عارفان نیز از جنبه‌های گوناگون به تأملات فکری و نظری در مسأله پرداخته‌اند.

معمولاً در کتاب‌های سنتی کلام و فلسفه، صفات الاهی را در دو بخش مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهند. در یک بخش، مسایل کلی مربوط به صفات الاهی تجزیه و تحلیل می‌شود و در بخش دیگر، صفات خاص، نظیر علم، قدرت، اراده و ... مورد بررسی

قرار می‌گیرد. در این نوشته، تلاش شده است که دیدگاه توماس اکویناس در زمینه‌ی تحلیل برخی از مسایل کلی صفات الاهی با نظرات صدرالمألهین مقایسه شده، نقاط قوت و ضعف هر کدام تبیین گردد.

بی تردید، مسأله‌ی توحید خداوند متعال و برخوردار بودن خداوند از اسما و صفات گوناگون، که مورد اتفاق ادیان ابراهیمی است، باید به گونه‌ای مورد بحث واقع شود که نه منافات با وجود یا کثرت صفات پیدا کند و نه صفات کثیر منافی و مضاد با توحید تلقی گردد و یکی از پرسش‌هایی که ذهن و ضمیر متفکران را به خود مشغول داشته است همین است که چگونه می‌توان از سویی، بر توحید اصرار ورزید، که نفی هرگونه کثرت است و از دیگر سو، به صفات گوناگون قایل شد، که به ظاهر، کثیر و یا مستلزم کثرت‌اند.

پرسش دیگری که برای متألهان مطرح بوده است در زمینه‌ی صفاتی است که هم به خداوند متعال و هم به مخلوقات نسبت داده می‌شود: آیا صفاتی که مشترک بین خالق و مخلوق است مستلزم شرک در صفات باری تعالی نخواهد بود؟ به‌طور نمونه اگر هم خداوند و هم مخلوقات او را عالم و قادر بدانیم، آیا در ورطه‌ی شرک صفاتی نخواهیم افتاد؟

قائلان به توحید در پاسخ به پرسش‌های فوق، راه‌های مختلفی را طی کرده‌اند. عده‌ای اساساً منکر هرگونه صفات اثباتی شده و با نفی صفات، جایی برای طرح پرسش‌های فوق باقی نگذاشته‌اند. ولی متفکران دیگر که الاهیات سلبی را قانع‌کننده نیافته‌اند راه‌حل‌های دیگری ارائه داده‌اند که به برخی از آن‌ها در متن مقاله پرداخته می‌شود.

## ۲. الاهیات سلبی

سطحی‌ترین راه‌حلی که ارائه شده است، انکار صفات اثباتی است. این دیدگاه معتقد است که نمی‌توان خداوند متعال را به طور ایجابی توصیف کرد. نمونه‌ی سنتی این دیدگاه را از فلوطین دانسته‌اند که در موافقت با افلاطون نوشته است: «نه می‌توان درباره‌ی او سخن گفت و نه می‌توان درباره‌ی او چیزی نوشت» و وقتی در باب «واحد» در عبارتی غیر از بساطت یا وحدت مطلق سخن می‌گوید، بلافاصله می‌پذیرد که این بیان‌ها نمی‌توانند چیزی بیش از امور سلبی باشند (۷، ص: ۳۵۷).

نمونه‌ی دیگر این دیدگاه موسی‌بن‌میمون (۱۱۳۵-۱۲۰۵)، فیلسوف یهودی سرشناس دوران قرون وسطی است که او نیز الاهیات سلبی استواری داشته است. می‌گوید: «آن‌هایی که براین باورند که خداوند یگانه است و [در عین حال،] صفات متعدد دارد با لبانشان یکتایی خدا را ابراز می‌دارند و در اندیشه‌هایشان تکرر را مفروض می‌گیرند (۷، ص: ۳۸۶).

ابن میمون راه‌های مختلفی که می‌توان به زعم وی از آن راه‌ها صفت ایجابی را به خداوند متعال اسناد داد بررسی کرده و هیچ‌کدام را نمی‌پذیرد. وی توصیف از طریق تعریف به حد (جنس و فصل)، تعریف به رسم (جنس و عرض)، تعریف به عرض خاص و تعریف به اضافه را بررسی نموده، توصیف خداوند متعال از راه‌های فوق را انکار می‌کند و حتی معتقد می‌شود که عبارت «وجود» نیز درباره‌ی خداوند و دیگر موجودات بر اساس اشتراک لفظی صرف به کار می‌رود و در نهایت می‌گوید: آن‌هایی که به حضور صفات ذاتی خداوند، یعنی وجود حیات، حکمت و اراده، باور دارند باید بدانند که این صفات وقتی به خدا اسناد داده می‌شود همان معنایی را ندارد که درباره‌ی انسان‌ها به کار می‌رود و به این ترتیب، ابن میمون مشترک معنوی بودن مفاهیم را نپذیرفته و به اشتراک لفظی گردن می‌نهد (۸، صص: ۳۸۸ - ۳۸۹).

در جهان اسلام نیز افرادی از الاهیات سلبی جانبداری کرده‌اند و گفته‌اند یعقوب بن اسحاق کندی، که به فیلسوف عرب معروف است، طرفدار الاهیات سلبی بوده است: «گفت که عقل از شناختن خداوند ناتوان است، براساس نظر کندی، فیلسوف قادر نیست قضیه‌ای ایجابی درباره‌ی خداوند بسازد. تمام آن‌چه برای فیلسوف میسر است این‌که با قضایای سلبی خدا را بشناسد» (۱۰، ج: ۱، ص: ۲۸۴).

این نظر از رساله‌ای که کندی در فلسفه‌ی اولی نوشته است به دست می‌آید. او می‌گوید: «بنابراین واحد حقیقی [خداوند] نه هیولی دارد نه صورت، نه کمیت، نه کیفیت، نه نسبت و نه موصوف به چیزی از معقولات است و نه جنس دارد، نه فصل، نه شخص، نه خاصه، نه عرض عام و نه متحرک است و نه موصوف به هیچ یک از اموری که واحد حقیقی بودن آن‌ها نفی شد» (۷، ص: ۵۷).

بدیهی است که در جهان اسلام، گرایش به الاهیات سلبی اختصاص به کندی نداشته و گروه‌هایی هم‌چون معتزله و افراد متعددی مانند رجبعلی تبریزی، قاضی سعید قمی و ... به تنزیه محض گرایش داشته‌اند.

روشن است که به الاهیات سلبی اشکالاتی وارد است، از قبیل این‌که اگر از ذات الاهی هیچ‌گونه آگاهی نداشته و از صفات ایجابی او نیز کاملاً ناآگاه باشیم، در نتیجه هیچ معرفت عقلانی درباره‌ی خداوند متعال نخواهیم داشت و به عبارت دیگر، لازمه‌ی اندیشه سلبی تعطیلی عقل و اندیشه از تفکر درباره‌ی خداوند متعال و سما و صفات اوست.

دیگر این‌که هر امر سلبی امری اثباتی را پیش‌فرض دارد و تا از چیزی، اگرچه به طور اجمال، آگاهی نداشته باشیم، سلب نمودن آن ناممکن است.

اشکال سوم این که در این دیدگاه، مفهوم با مصداق خلط گردیده و لازمه‌ی اشتراک مفهومی را تساوی در مصداق تلقی کرده‌اند؛ حال آن که روشن است که می‌توان یک مفهوم را به طور مشترک معنوی برای مصادیقی که تفاوت‌های زیادی داشته، بلکه یکی متناهی و دیگری نامتناهی است نیز به کار برد و از اشتراک معنوی مفهوم، تساوی در مصادیق به دست نمی‌آید.

با توجه به اشکالاتی که به نظریه‌ی الاهیات سلبی و تنزیه محض وارد است، توماس نظریه‌ی دیگری را مطرح نموده و از آن دفاع کرده است.

### ۳. توماس و شناخت اوصاف الاهی

توماس در پاسخ به این که آیا ذهن انسان می‌تواند به شناخت خدا نایل شود، معتقد است شناخت طبیعی در دو مرحله‌ی حسّ و عقل صورت می‌گیرد. شناخت در مرحله‌ی حسّ، نتیجه‌ی عملی است که شیء در ذهن ما ایجاد می‌کند و ذهن انسان در شناخت یک شیء به نحوی از آن متأثر می‌شود. بنابراین شناخت حسّی، نوعی انفعال، به معنای ابتدایی کلمه، است و قوای سامعه، باصره و ... نمی‌توانند امری را احساس یا تجربه کنند، مگر این که تأثیراتی را از اشیا دریافت کرده باشند. اما در شناخت عقلی، به قوه‌ای که دارای دو جنبه باشد نیاز است: یکی قوه‌ی منفعل شبیه قوای حسّی، زیرا اگر چیزی در عقل تأثیر نگذارد، عقل موضوع و متعلق نخواهد داشت تا آن را بشناسد؛ و دیگری قوه‌ی فعال، که عقل را قادر می‌سازد که مفاهیم خاص را بعد از شکل‌گیری آن‌ها ترکیب و تمییز دهد. البته این عقل فعال غیر از عقل فعال به معنای متعارف آن (جوهر مفارق مستقل از ماده) است، زیرا توماس عقل فعال به عنوان جوهر مفارق و مستقل از ماده را نمی‌پذیرد و معتقد است که قوای فعال طبیعی برای تبیین عملکرد طبیعی ادراک کفایت می‌کند و همین قوای طبیعی قادر به شناخت حقایق است و نیازی به فرض عقل فعال به معنای متعارف نیست، ضمن آن که عقل فعال به معنای جوهر مفارق را برخلاف آموزه‌های کتاب مقدس می‌داند (۳، صص: ۱۶۸ - ۱۶۹).

در این تحلیل، با آن که توماس به ذهن انسان در مسأله‌ی شناخت خودمختاری کامل داده است، محدودیت‌هایی نیز دارد، چراکه عقل ما موجودی متناهی است و قوای آن نیز متناهی‌اند و هرچند که عقل برای ایجاد معلول‌های خاص خود کافی بوده و نیاز به موجود مفارق ندارد، برای ایجاد اثری که در ورای محدوده‌ی او قرار دارد، کافی نبوده و با مشکل مواجه است. از همین جا اهمیت این نظریه در مسأله‌ی شناخت انسان از خداوند متعال آشکار می‌شود. زیرا شناخت طبیعی درباره‌ی خداوند نمی‌تواند از آن‌چه از طریق اشیای

مادی می‌توانیم درباره‌ی خدا بشناسیم فراتر رود و در نتیجه، شناخت طبیعی، که توسط ذهن انسان به دست می‌آید، نمی‌تواند خداوند متعال را بنمایاند و از آن‌جا که در نظر توماس، شناخت ذات خداوند متعال از طریق قوای ادراک طبیعی برای انسان ممکن نیست، تنها شناختی که درباره‌ی خداوند متعال برای ما حاصل‌شدنی است، آن نوع شناختی است که از راه معلول‌های او به دست می‌آید، معلول‌هایی که نسبت به علتشان نابرابرند. از نظر توماس، هرچه رابطه‌ی واقعی معلول با علت آن بهتر شناخته شود، معرفت به علت نیز افزایش می‌یابد (۱۳، ج: ۱، صص: ۱۳ - ۱۴ و ص: ۷۹).

این پیش‌رفت در شناخت علت از سه طریق امکان‌پذیر است: اولاً وقتی تأثیر علت در ایجاد معلول‌هایش بهتر شناخته شود، مثلاً شناخت خداوند به عنوان «خالق» شناخت بهتری از خداوند به دست می‌دهد تا شناخت خداوند به عنوان «علت محرک» یا «علت غایی جهان»؛ ثانیاً هنگامی که خداوند به عنوان علت معلول‌های برتر شناخته شود، مثلاً شناخت خدا به عنوان علت جواهر عقلانی شناخت عمیق‌تری از او به دست می‌دهد تا این‌که او را تنها به عنوان علت جواهر مادی بشناسیم؛ و ثالثاً از طریق طرد فزاینده‌ی توهمات ما درباره‌ی ماهیت شناختی که از خداوند داریم، به این معنی که خداوند را کاملاً منزّه از اوصاف مخلوقات بدانیم (۳، صص: ۱۷۴ - ۱۷۶).

بنابراین توماس تصریح می‌کند که قوه‌ی ادراک انسان از راه تأمل در مخلوقات و تنزیه خداوند متعال از اوصاف مخلوقات، می‌تواند به شناخت اوصاف او نایل شود، ولی «تنزیه» در دیدگاه توماس غیر از تنزیه محض در دیدگاه ابن‌میمون و طرفداران الاهیات سلبی است. توماس هرچند همانند ابن‌میمون، اشتراک معنوی مفاهیم مشترک بین خالق و مخلوق را نفی می‌کند، بر خلاف ابن‌میمون، که به اشتراک لفظی قائل است، اشتراک لفظی مفاهیم را نیز نمی‌پذیرد (۱۳، ج: ۱، صص: ۸۴ - ۸۵). توضیح مطلب این‌که توماس علاوه بر دلایلی که از ابن‌میمون در زمینه‌ی نفی اشتراک معنوی مفاهیم بیان شد، دلایل دیگری نیز در همین زمینه اقامه کرده است، از جمله این‌که می‌گوید حالت وجودی خداوند «وجوب» است و حالت وجودی مخلوقات «امکان» است و با در نظر گرفتن دو حالت وجودی، هیچ اشتراک معنوی میان خدا و مخلوقات ممکن نیست. دلیل دیگر این‌که هیچ چیزی به خدا و مخلوقات، به گونه‌ای که آن‌ها را در یک رتبه قرار دهد، حمل نمی‌شود، بلکه هرچه به خدا و مخلوقات حمل می‌شود بر اساس تقدم و تأخر است و لذا، به زعم توماس، نمی‌تواند مشترک معنوی باشد (۳، صص: ۴۰۸ - ۴۱۰).

توماس گرچه با نفی اشتراک معنوی مفاهیم مشترک بین خالق و مخلوق، به ابن‌میمون و طرفداران تنزیه محض نزدیک می‌شود، با انکار اشتراک لفظی مفاهیم، از آن‌ها فاصله

می‌گیرد، چون معتقد است مفاهیمی که در ظاهر، بین خالق و مخلوق مشترک است نه تنها مشترک معنوی نیستند، بلکه مشترک لفظی نیز نمی‌باشند. وی دلایلی نیز بر نفی اشتراک لفظی اقامه می‌نماید، از جمله این‌که: در مشترکات لفظی، اطلاق یک مفهوم به مصادیق مختلف کاملاً اتفاقی است، ولی در مفاهیمی که بر خدا و مخلوقات حمل می‌شود چنین نیست، زیرا این مفاهیم به طور آگاهانه و با در نظر گرفتن رابطه‌ی علت و معلول بر خدا و مخلوقات حمل می‌شود. دیگر این‌که در مشترکات لفظی، از طریق اطلاق مفهوم بر یکی از مصادیق نمی‌توان به مصداق دیگر شناخت پیدا کرد، ولی در مفاهیمی که بر خدا و مخلوقات حمل می‌شود، می‌توان از طریق مخلوقات، شناختی نسبت به خداوند پیدا کنیم و بنابراین حمل مفهوم واحد بر خدا و مخلوقات به صورت اشتراک لفظی نیست (۱۲، ج: ۱، ص: ۴۳).

توماس با نفی اشتراک لفظی و اشتراک معنوی مفاهیم، راه دیگری را طی کرده است که به «اسناد تمثیلی» معروف است (۱۴، ج: ۸، ص: ۱۰۵).

#### ۴. نظریه‌ی تمثیل

در نگاه توماس، «تمثیل» حد وسط میان اشتراک لفظی و اشتراک معنوی است، چون از دیدگاه وی، اگر محمول یا صفت واحد به طور کاملاً مساوی و بدون هرگونه تمایزی بر مصادیق مختلف حمل شود مشترک معنوی است و اگر کاملاً متمایز بوده و هیچ پیوند معنایی در بین نباشد و به مصادیق مختلف حمل شود، مشترک لفظی است، ولی تمثیل نه همانند مشترک معنوی است، که به زعم توماس، در صورت تحقق آن، هیچ مابه‌الافتراقی در بین نبوده و تمایزی بین مصادیق نباشد و لفظ به طور کاملاً مساوی بر مصادیق مختلف حمل شود، و نه همانند مشترک لفظی است، که هیچ‌گونه پیوند معنایی در بین مصادیق لحاظ نشده و صرفاً اشتراک در لفظ و نام‌گذاری باشد، بلکه در «تمثیل» ضمن وجود شباهت، تفاوت هم هست؛ به عنوان مثال، خدا وجود دارد، مخلوقات هم وجود دارند. اگر واژه و لفظ «وجود» صرفاً مشترک لفظی باشد، باید وقتی در مورد خداوند به کار می‌رود معنای دیگری غیر از معنایی که در مورد مخلوقات دارد داشته باشد و اگر مشترک معنوی صرف باشد، به زعم توماس، تفاوت‌های خالق و مخلوق نادیده گرفته می‌شود. در این‌جا راه حل توماس این است که بگوییم این‌گونه مفاهیم به صورت «تمثیلی» به کار می‌روند، یعنی ضمن داشتن شباهت، تفاوت هم دارند (۱۳، ج: ۱، صص: ۸۶ - ۸۷). تفاوتشان به این است که وجود خدا نامرکب است و وجود مخلوقات مرکب؛ ماهیت و وجود در خداوند، واحد است

و در مخلوقات، متعدد؛ خداوند بالضروره موجود است و مخلوقات بالامکان. در یک کلام، خدا و مخلوقات در «وجود» شبیه‌اند و در درجات وجود متفاوت‌اند (۸، ص: ۴۱۸). در نگاه توماس، مبنای تمثیل به مسأله‌ی «علّیت» برمی‌گردد (۱۳، ج: ۱، ص: ۸۷)، چون اوصاف کمالی‌ای را که در معلول دیده می‌شود نه می‌توان گفت به هیچ وجه در علت یافت نمی‌شود - تا مشترک لفظی صرف باشد - و نه می‌توان گفت که به طور کاملاً مساوی در علت یافت می‌شود - تا مشترک معنوی (به زعم توماس) باشد، بلکه باید گفت با این که علت از اوصاف کمالی معلول برخوردار است، تفاوت‌هایی نیز در کار است. بنابراین در نگاه توماس، «تمثیل» از سویی به سنخیت علت و معلول و از سویی به تمایز و تفاوت آن‌ها برمی‌گردد و لذا وی معتقد است که اگر از تأثیر علت در ایجاد معلول شناخت بهتری حاصل کنیم، به شناخت عمیق‌تری نسبت به خداوند متعال رسیده‌ایم. به‌طور مثال شناخت خداوند به عنوان خالق یا علت جواهر عقلانی شناخت عمیق‌تری است نسبت به شناخت خداوند به عنوان محرک یا علت جواهر مادی. بنابراین توماس «تمثیل» را بر مبنای رابطه‌ی علّی بین خالق و مخلوق استوار کرده است و در معنای آن، به تشابه و تمایز علت و معلول توجه داشته است که مفاهیم نه به طور کاملاً یکسان و نه به طور کاملاً متفاوت بر خدا و مخلوق حمل شود.

## ۵. صدرا و تحلیل مفهومی اوصاف خداوند متعال

به نظر می‌رسد که مناسب باشد تحلیل صدرا از اوصاف الاهی در دو مرحله و مقام مورد بررسی قرار گیرد: یکی در مرحله‌ی مفهوم‌شناسی و دیگری در مرحله‌ی وجودشناسی. صدرا هم فی‌الجمله به بحث مفاهیم توجه داشته و در تحلیل مسایل فلسفی، از این زاویه نیز بحث نموده است، و هم با توجه به این که او قهرمان میدان وجودشناسی است، در بحث صفات الاهی نیز خود را چندان درگیر مباحث مفهومی نکرده و عمق اندیشه‌ی خود را در تحلیل وجودشناختی این مسأله نشان داده است.

از منظر مفهوم‌شناسی، صدرا اشتراک لفظی مفاهیم مشترک بین خالق و مخلوق را نمی‌پذیرد و بر اشتراک معنوی مفهوم «وجود»، و به تبع، سایر مفاهیم مشترک بین خالق و مخلوق، تأکید می‌کند. او با آن که مشترک معنوی بودن «وجود» را بدیهی و قریب به اولیات می‌داند، آن را ملازم با تساوی و عدم اختلاف در ناحیه‌ی مصادیق تفسیر نمی‌کند (۴، ج: ۱، ص: ۳۵).

به عبارت دیگر، صدرا متألّهین مرحله‌ی بررسی مفاهیم را از مرحله‌ی بررسی مصادیق جدا و متمایز می‌کند و اشتراک معنوی و تناسب و پیوند معنایی را در ناحیه‌ی مفاهیم

مشترک بین خالق و مخلوق می‌پذیرد، ولی این را منافی با اختلاف از ناحیه‌ی مصداق نمی‌داند و اختلاف به شدت و ضعف، تقدم و تأخر و ... در ناحیه‌ی مصادیق را قبول می‌کند. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که تحلیل صدرالمألهین و توماس در بررسی مفهومی اوصاف الاهی هماهنگ بوده و اختلافشان در نام‌گذاری و تسمیه است؛ یعنی همان چیزی که صدرا آن را مشترک معنوی می‌داند، توماس «تمثیل» نام‌گذاری کرده است. اما نکته‌ای که در نگاه توماس مغفول واقع شده، عدم تمایز بین مشترک معنوی و مفهوم متواطی در منطق قدیم است که گویا توماس از مشترک معنوی، تساوی و تواتی مصادیق را اراده کرده است. این در حالی است که در منطق قدیم، یک مفهوم کلی (که مشترک معنوی است) اگر به طور یکسان بر افراد صدق کند، آن را «متواطی» می‌گویند و اگر بر برخی از افراد، بهتر و بیشتر از افراد دیگر صدق کند، آن را «مشکک» می‌نامند. به این ترتیب، هم متواطی و هم مشکک از اقسام کلی‌اند که مفهوم کلی، خود، مشترک معنوی است. گویا توماس مشترک معنوی را صرفاً مساوی با «متواطی» دانسته و در تحلیل اوصاف مشترک بین خالق و مخلوق، آن را نپذیرفته است، حال آن‌که ما در بررسی مفاهیم، با سه امر مواجه هستیم: یکی خود «الفاظ»، دیگری «معانی الفاظ» و سوم، «مصادیق الفاظ». مباحث مربوط به اشتراک لفظی و معنوی مربوط به امر اول و دوم است و پس از آن‌که «معنی» مشترک بود، امر سوم مطرح می‌شود که آیا «مصادیق» یکسان‌اند یا بر حسب تقدم و تأخر، شدت و ضعف و ... تفاوت دارند. ظاهراً چون توماس بین «معنی» و «مصادیق» فرق نگذاشته و آن‌ها را از هم متمایز نکرده است، در تحلیل مفاهیم مشترک بین خالق و مخلوق، با مشکل مواجه شده و تلاش نموده است آن را از طریق «تمثیل» حل و فصل نماید.

به هر ترتیب، جدای از تسمیه و نام‌گذاری، توماس و صدرا عندالتحلیل معتقدند که مفاهیم علم، قدرت، اراده و ... به معنای واحدی به خداوند متعال و مخلوقات اسناد داده می‌شوند و هر دو متفکر تفاوت به شدت و ضعف، تقدم و تأخر و ... را در ناحیه‌ی مصداق قبول دارند. بنابراین دو تفسیر ایجابی - سلبی صدرا و توماس در باب اوصاف الاهی به هم نزدیک می‌شود.

بنابراین صدرا و توماس صفات ثبوتی را - که بین خالق و مخلوق مشترک است - به صفات سلبی ارجاع نداده و به هر دو گروه صفات ثبوتی و سلبی اذعان دارند. البته در نگاه صدرا، صفات ثبوتی از جلوه‌ی بیشتری برخوردار بوده، برجسته‌تر ارائه می‌شود و از دیدگاه توماس، الاهیات تنزیهی و سلبی. صدرا پس از اثبات وجود خدا، بدون این‌که درگیر این بحث شود که مفاهیم مشترک بین خالق و مخلوق آیا اشتراکشان لفظی است یا معنوی، در ابتدای بحث از صفات خدا، با الهام از آیه‌ی شریفه‌ی «تبارک اسم ربك ذوالجلال و الاکرام»،



صفات خدا را به جمال و جلال و یا ثبوتی و سلبی تقسیم نموده، صفات ثبوتی را به «حقیقی محض»، مانند حیات و «حقیقی ذات اضافه»، مانند خالق و عالم و «اضافی محض»، مانند خالقیت و رازقیت تقسیم می‌کند و به تبعیت از شیخ اشراق، تمام صفات حقیقی، اعم از حقیقی محض و حقیقی ذات اضافه، را به یک صفت، که همان «وجوب وجود» است، برمی‌گرداند و «وجوب» را به «شدت در وجود» تفسیر می‌کند. صدرا «وجوب» را ذات و «شدت در وجود» را عین ذات می‌داند و تمام صفات اضافی را نیز به «قیومیت»، که به معنی «القائم بنفسه و المقیم لغيره» است، ارجاع می‌دهد. «قائم بنفسه» را همان «وجوب وجود» می‌داند که به اعتبار «مقیم لغيره» بودنش، منشأ انتزاع صفات اضافی می‌شود. بنابراین در کلام صدرا، تمام صفات ثبوتی به «وجوب وجود» برمی‌گردد و جالب است که تمام صفات سلبی نیز به «سلب امکان»، که عبارت دیگری از «وجوب وجود» است، تفسیر می‌شود. به این طریق، تمام صفات خداوند، اعم از ثبوتی و سلبی، به «وجوب وجود» برمی‌گردد (۴، ج: ۶، صص: ۱۱۸ - ۱۲۰) و بنابراین در نگاه صدرا، نه تنها صفات ثبوتی به صفات سلبی برگشته و صفات سلبی به صفات ثبوتی مقابل خود تفسیر نمی‌شوند، بلکه صفات سلبی به شاخص‌ترین صفت ثبوتی، که همان «وجوب وجود» است، ارجاع داده می‌شوند.

اما در نگاه توماس، سلب و تنزیه جلوه‌ی بیشتری یافته است، چراکه برای درک و دریافت اسما و صفات الاهی، راه خود را از میان مخلوقات برگزیده و با طرد فزاینده‌ی اوصاف مخلوقات، در مسیر شناخت اوصاف الاهی گام برداشته است.

## ۶. توماس و تحلیل وجودشناختی صفات الاهی

توماس در کتاب جامع‌الاهیات، پنج برهان بر وجود خداوند اقامه کرده است (۱۳، ج: ۱، ص: ۱۵ - ۱۶) و چهار برهان از این براهین پنج‌گانه را در کتاب جامع در رد کافران تکرار کرده است (۱۲، ج: ۱، صص: ۱۵ - ۲۰). این براهین، که همان براهین معروف حرکت، علت فاعلی، امکان و وجوب، درجات کمال و غایت‌مندی است، تماماً براهین آتی بوده و از طریق تأمل در مخلوقات، به اثبات خداوند متعال می‌پردازد و با توجه به فرق و فاصله‌ای که توماس بین مخلوقات و خداوند متعال مشاهده می‌کند، متذکر می‌شود که شناختی که نسبت به خداوند متعال از طریق این براهین به دست می‌آید شناختی سلبی و تنزیهی خواهد بود (۱۳، ج: ۱، ص: ۱۷). لذا در هر دو کتاب، پس از اقامه‌ی براهین بر وجود خداوند متعال، اوصافی از قبیل حرکت، زمان، جسمیت و ... را از خداوند سلب نموده و ترکیب از ماده و صورت، جنس و فصل، وجود و ماهیت را از آن وجود متعالی نفی می‌نماید. توماس

با نفی ترکیب از وجود و ماهیت، خالص و محض بودن وجود الاهی را نتیجه می‌گیرد و از صرف‌الوجود بودن خداوند متعال، بر واجد همه‌ی کمالات هستی بودنش استدلال می‌کند. توماس با این استدلال که چون هر شیء مرکبی نیازمند به اجزا است و موجود نیازمند نمی‌تواند وجودش ضروری باشد، هرگونه ترکیب و از جمله ترکیب از وجود و ماهیت را از ساحت الاهی نفی کرده، می‌گوید: «هیچ چیز مرکبی وجود ضروری نیست. ماهیت یک وجود ضروری عین هستی آن است. خدا موجودی است که ماهیت و وجود در آن یکسان است» (۱۳، ج: ۱، ص: ۲۴).

توماس هم‌چنین تصریح می‌کند که: «هر آن‌چه که بر یک ذات یا ماهیت تعلق ندارد از بیرون آمده است و داخل در ترکیب ماهیت شده است، زیرا هیچ ماهیتی بدون اجزایش قابل تصور نیست ... از این امر روشن می‌شود که فعلیت هستی با ذات و ماهیت متفاوت است، مگر آن‌که موجودی باشد که ماهیت آن عین وجودش باشد و فقط یک موجود می‌تواند چنین باشد که آن موجود نخستین است» (۱۳، ج: ۱، ص: ۲۰).

در این بیان، توماس هم نیاز داشتن به اجزا را با ضرورت وجود و غنای ذاتی خداوند ناسازگار می‌بیند و هم به دلیل این‌که در تحلیل ماهوی اشیا، وجود و عدم اخذ نگردیده و نشانی از آن‌ها دیده نمی‌شود، نتیجه می‌گیرد که وجود و عدم عین ماهیت اشیا نیست و اگر در جایی لازم باشد که «وجود» به ماهیتی اضافه شود تا آن ماهیت موجود گردد، آن شیء معلل بوده و ضرورت وجود نخواهد داشت و با توجه به این‌که توماس قبلاً ضرورت وجود خداوند را اثبات کرده است نتیجه می‌گیرد که وجود الاهی ماهیتی به همراه نداشته و مرکب از وجود و ماهیت نیست. با این استدلال، توماس «بسیط» بودن ذات الاهی و قابل انقسام نبودن او را به دست می‌آورد و با توجه به این‌که در آن مقام، ماهیت، و یا هر جزو دیگری، وجود الاهی را همراهی نمی‌کند، خداوند متعال را «صرف‌الوجود» دانسته و از طریق صرافت وجود، بر یکتایی‌اش اقامه دلیل کرده، می‌نویسد: «از آن‌جا که واحد همان وجود انقسام‌نیافته است، اگر شیء متعالی یکتا باشد، خود باید به طور متعالی موجود و هم‌چنین انقسام‌نیافته باشد. باری این دو به خدا اختصاص دارد، زیرا او به طور متعالی موجود است از آن حیث که وجود او به وسیله‌ی ماهیتی که با آن متحد شده باشد تعیین نیافته است (هیچ ترکیبی از ماهیت و وجود در او نیست)، چون او صرف‌الوجود، قیوم و مطلقاً نامتعیین است و به طور متعالی انقسام‌نیافته است، از آن رو که نه بالفعل منقسم است و نه بالقوه، به هیچ نحو از انحای تقسیم، زیرا او به تمام معنی بسیط است... بدین‌سان بدیهی است که خدا به بالاترین مرتبه، «یکتا» است (۳، ص: ۲۴۲).

بنابراین توماس از طریق شناسایی انواع ترکیبی که در مخلوقات است و سلب و تنزیه ساحت مقدس الاهی از آن‌ها، بساطت او را اثبات و از طریق بساطت، وحدت و یکتایی او را که عبارت دیگری از سلب کثرت است نتیجه‌گیری نموده و در عبارت مشابهی به وحدت حقه حقیقیه تصریح کرده است: «یک شیء به همان شیوه که دارای وحدت است، واجد هستی است ... اما ذات الاهی قوی‌ترین ریشه‌ی وجود را واجد است، بنابراین در او وحدت حقه حقیقیه موجود است و بدین صورت، هیچ‌گونه کثرتی در آن ذات بازشناخته نمی‌شود» (۳، ص: ۲۴۱).

توماس از طریق بساطت و وحدت خداوند متعال، واجد بودن همه‌ی کمالات هستی را به دست آورده و می‌نویسد: «از آن‌چه قبلاً اثبات شده است به دست می‌آید که خدا عین وجود قائم بالذات است. در نتیجه، او باید در ذات خود، کل کمالات هستی را در بر داشته باشد» (۱۳، ج: ۱، ص: ۲۶) و نیز با توجه به این‌که توماس معتقد است شناخت انسان نسبت به خداوند متعال از شناخت جهان محسوس سرچشمه گرفته و براین پنج‌گانه‌ی اثبات خداوند متعال را نیز بر همین مبنا تقریر نموده است، معتقد است که خداوند متعال به دلیل این‌که علت اولی است، باید واجد کمالاتی باشد که در معلولات است و تصریح می‌کند که: «اکنون تمامی کمالات همه‌ی اشیا به کمال موجود بالفعل متعلق است، زیرا اشیا دقیقاً تا آن‌جا که به نحوی وجود بالفعل دارند، کامل هستند. بنابراین نتیجه می‌شود که هیچ کمالی نیست که خدا فاقد آن باشد» (همان).

اما این‌که چگونه کمالات یا صفات گوناگون به خداوند متعال اسناد می‌یابد بدون این‌که کثرتی پدید آید، وی فهم این مسأله را از حوصله‌ی ادراک انسان بیرون دانسته و فقط به طور اجمال معتقد است که از این ناحیه کثرتی پدید نمی‌آید. او می‌گوید: از آن‌جا که موضوع احکام در باب خدا یکی است، می‌توان گفت که اگرچه فاهمه خدا را با مفاهیم گوناگون می‌شناسد، با این وصف، می‌داند که واقعیت واحد و یگانه جواب‌گوی همه‌ی این مفاهیم است» (۲، ص: ۱۸۱).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، توماس در مورد صفات و محمولات گوناگونی که به خداوند متعال اسناد داده می‌شود، صرف این را که موصوف، موضوع یا مسندالیه در این‌گونه قضایا واحد است، برای نفی کثرت کافی دانسته است و بنابراین همانند بسیاری از متکلمان و فیلسوفان، با نفی ترکیب (و حداکثر نفی ترکیب از وجود و ماهیت) از ساحت الاهی، بساطت او را اثبات و از راه بساطت، توحید و عدم کثرت را نتیجه گرفته است. در نهایت معتقد است این‌که چگونه اسناد صفات متعدد کثرتی را در پی ندارد از حوصله‌ی ادراک انسانی بیرون است.

در مقابل، صدرا گرچه تا این مرحله از بساطت را می‌پذیرد، آن را برای اثبات توحید و به خصوص برای واجد بودن همه‌ی کمالات هستی کافی نمی‌داند، چه این‌که می‌توان موجودی را فرض کرد که مرکب از وجود و ماهیت نباشد، ولی در عین حال، واجد همه‌ی کمالات هستی نبوده و فاقد برخی از کمالات باشد.

براساس مبانی صدرالمتهلین، که اسناد وجود به ماهیت در همه‌جا اسناد مجازی است، وجود در همه‌ی مراحل، از باب تقدم حقیقت بر مجاز، بر ماهیت تقدم دارد و در آن مرحله‌ای که وجود را منهای ماهیت و متقدم بر آن در نظر می‌گیریم، مرکب از وجود و ماهیت نمی‌باشد و روشن است که در این مرحله ممکن است واجد همه‌ی کمالات هستی نبوده، فاقد برخی از کمالات باشد. بنابراین در نگاه صدرا و بر اساس مبانی وی، با نفی ترکیب وجود و ماهیت از ساحت الاهی، همه‌ی انتظارات از بساطت تأمین نمی‌شود و لذا صدرا با طراحي قاعده‌ی «بسیط الحقیقه کل الاشياء ولیس بشيء منها» صرافت هستی و نفی کثرت را در مرحله‌ی فراتری مطرح و بر آن، دلیل اقامه می‌کند.

## ۷. صدرا و تحلیل وجودشناختی صفات الاهی

صدرالمتهلین با برهان معروف به برهان صدیقین، هم وجود خداوند را اثبات می‌نماید و هم کمالات و اوصاف کمالی خداوند را علاوه بر اثبات، به گونه‌ای تحلیل می‌کند که وحدت ذات و کثرت صفات چنان در کنار هم قرار گیرند که نه تنها ناسازگاری نداشته باشند، بلکه دقیقاً همان چیزی که مابه‌الاختلاف است نقش مابه‌الاتحاد را نیز ایفا کند.

صدرا برهان صدیقین را از این‌جا شروع می‌کند که موجود (یعنی همان چیزی که اقرار به واقعیت آن راه فیلسوف را از سوفسطایی جدا می‌کند) یا ماهیت است و یا وجود و در این مرحله استدلال می‌کند که ممکن نیست که هر دو اصالت داشته باشند و متن واقع را تشکیل دهند؛ بنابراین یکی از آن‌ها اصیل و دیگری اعتباری است. صدرا در مرحله‌ی بعد، به طور دقیق، اثبات می‌کند که آن‌چه اصالت داشته، متن عالم هستی را تشکیل می‌دهد وجود است نه ماهیت. صدرا پس از اثبات اصالت وجود، به این مسأله توجه می‌کند که حقیقت وجود، در برابر عدم و ماهیت، یک حقیقت دارای مراتب است، به این معنی که حقیقت وجود کثرت تباینی نداشته، از وحدت برخوردار است و تکثراتی که می‌پذیرد تشکیکی و مراتبی است. یعنی کثرتی که در وجود متصور است کثرتی است که به کمال و نقص و شدت ضعف وجود مربوط است؛ یعنی مابه‌الاختلاف همان مابه‌الاتحاد و به عبارت دیگر، کثرت عین وحدت و وحدت عین کثرت است.

صدرا در مرتبه‌ی بعد، اثبات می‌کند که حقیقت وجود، قطع نظر از هر حیثیت تعلیلی یا تقییدی، واجب است نه ممکن، زیرا حقیقت وجود، که در برابر عدم است، قطع نظر از هر حیث و جهتی که به او ضمیمه شود و صرفاً به دلیل این که حقیقت وجود است، یعنی به دلیل ذاتش، عدم را نمی‌پذیرد و چیزی که به دلیل ذاتش عدم را نپذیرد واجب است نه ممکن. سپس صدرا به این حقیقت توجه می‌دهد که حقیقت وجود اگر بدون هرگونه قید و شرطی در نظر گرفته شود، مساوی با کمال و فعلیت و اطلاق و غنا خواهد بود و نقص و ماهیت و امکان و تعیین در صورتی مطرح می‌شود که «شیء» حقیقت هستی نبوده و وجودی محدود و توأم با نیستی باشد. عبارت صدرا این است:

«فالربانیون ینظرون الی حقیقه الوجود اولاً و یحققونها و یعلمون انها اصل کل شیء و انها واجب الوجود بحسب الحقیقه و اما الامکان و الحاجه و المعلولیه فانها تلحق الوجود لا لاجل حقیقته بل لاجل نقائص و اعدام خارجه عن اصل حقیقه الوجود» (۹، ص: ۳۷۴).

صدرا پس از اثبات ذات باری تعالی از همان طریق برهان صدیقین، صفات خداوند متعال را نیز اثبات می‌کند، چون پس از اثبات اصالت وجود و اثبات این که خداوند متعال وجود محض و فعلیت خالص است، که عدم و ماهیت به هیچ وجه در او راه ندارد و با توجه به این که در نظر صدرا، کمال مساوی با وجود است و کمال واقعی آن است که به وجود و واقعیت برگردد، به طور روشن اثبات می‌شود که ذات احدیت، چون وجود محض است و هیچ‌گونه تعیین و محدودیتی ندارد، جمیع شوئون وجود و کمالات وجود را به نحو اعلی و اشرف داراست (۵، ص: ۶).

اما نکته مهم آن است که صدرا پس از اثبات اوصاف کمالی خداوند متعال، با ابداع قاعده‌ی «بسیط الحقیقه»، با تحلیل دقیقی نشان داد که کثرت اوصاف کمالی خداوند متعال با وحدت و بساطتش هم‌خوانی داشته و از ناحیه‌ی کثرت صفات، تعدد، کثرت و ترکیبی در ساحت الاهی پدید نمی‌آید و با ابداع حمل حقیقت و رقیقت، اسناد کمالات خالق به مخلوقات و برعکس را به گونه‌ای تبیین کرد که با آن که مصحح حمل اوصاف کمالی به هر کدام را به طور روشن و دقیقی به دست داده است، هیچ مخلوقی جسارت شراکت در اوصاف الاهی پیدا نکرده، خالق نیز از مرتبه‌ی والای خود، تنزل نمی‌یابد و در سطح مخلوقات واقع نمی‌شود.

همان‌گونه که بیان شد، صدرا علاوه بر نفی انواع ترکیبی که در کلمات پیشینیان بوده است، نوع دیگری از ترکیب را مطرح می‌نماید که عبارت از ترکیب از وجود و عدم، استدلال می‌کند که اگر موجودی همراه با هرگونه حیثیت و یا جهت عدمی باشد، وجود صرف و صرف‌الوجود نیست و لذا فاقد برخی از کمالات هستی است و موجودی که فاقد

برخی از کمالات هستی باشد، واجب تعالی نیست. صدرا در کتب خود، برهان فوق را این‌گونه تقریر می‌کند: وجود و هستی خداوند متعال از هرگونه ترکیبی و از جمله ترکیب از وجود و عدم منزّه است و موجودی که از هرگونه ترکیبی منزّه باشد بسیط من جمیع الجهات است و هر موجودی که من جمیع الجهات بسیط باشد، فاقد هیچ کمالی از کمالات هستی نیست و به عکس نقیض، نتیجه می‌شود که واجب تعالی واجد همه‌ی کمالات هستی است.

عبارت صدرا در کتاب *مشاعر چنین است*: «فعلم ان کل موجود سلب عنه امر وجودی فهو لیس بسیط الحقیقه بل ذاته مرکبه من جهتین جهه بها هو کذا وجهه بها لیس بکذا فبعکس النقیض کل بسیط الحقیقه هو کل الاشیاء فاحتفظ بها ان کنت من اهله» (۹، ص: ۲۴۱).

نکته‌ی مهمی که صدرا در جاهای گوناگون و از جمله در بحث علیت و نیز در بحث علم باری تعالی به ماعدا به آن پرداخته است این‌که چگونه واجب تعالی می‌تواند با حفظ وحدت و بساطتش متضمن همه‌ی کمالات اشیا و یا اوصاف کمالی متعدد و کثیر باشد به گونه‌ای که نه تکثری در ساحت الاهی پدید آید و نه فاقد هستی و اوصاف کمالی اشیا شود. وی در بحث علم باری تعالی به ماعدا، با بیان چهار مقدمه، توضیح می‌دهد که واجد بودن همه‌ی کمالات هستی به معنای آن نیست که اشیا با تمام نقایص، تعینات و حد و مرزهای وجودی‌شان، که مستلزم تکثر است، در وجود واجب تعالی اجتماع یافته و یا در آن ساحت مقدس حلول یا اتحاد پیدا کنند، بلکه به معنای آن است که خداوند متعال هستی و اوصاف کمالی همه‌ی موجودات را بدون نقص‌ها و حد و مرزهای وجودی هرکدام و به نحو اعلی و اشرف داراست. صدرا در مقدمه‌ی اول توضیح می‌دهد که اشیا کثیره ممکن است در وجود واحد اجتماع در وجود پیدا کنند بدون آن‌که کثرتی پدید آید، گرچه هرکدام به طور مستقل و در وجودهای جداگانه و متفاوت نیز موجود هستند؛ مثلاً در انسان، جسمیت، نباتیت، حیوانیت و انسانیت به وجود واحد موجود است، گرچه هرکدام از جسم، حیوان و نبات به طور مستقل و جدای از وجود انسان نیز وجود دارند و اجتماع آن‌ها در وجود انسان، بدون تعینات خاص و حد و مرزهای ویژه‌ی هر کدام از آن‌ها است.

صدرا در مقدمه‌ی دوم توضیح می‌دهد که هرچه موجودی از وجود قوی‌تری برخوردار باشد، متضمن هستی، کمالات و یا معانی بیشتری است؛ مثلاً وجود جماد متضمن خصوصیت جسمیت است، ولی وجود نبات متضمن جسمیت به علاوه‌ی نباتیت است و دیگر در وجودهای قوی‌تر.

او در مقدمه‌ی سوم بیان می‌کند که آنچه تمام حقیقت موجود ضعیف‌تر است تمام حقیقت موجود قوی‌تر محسوب نمی‌شود؛ مثلاً آنچه تمام حقیقت نبات است همه‌ی حقیقت حیوان نبوده و صرفاً بخشی از وجود آن به حساب می‌آید. صدرا که برای رفع استیحاخ و تقریب به ذهن، مقدمات فوق را مطرح نموده است، در مقدمه‌ی چهارم و با توجه به تشکیک وجود و لزوم سنخیت بین علت و معلول و نظر خاص خود در باب علیت، که معتقد است علت صرفاً وجود را به معلول افاضه می‌کند و معلول به دلیل ضعف وجودی، همراه با تعینات، نواقص و حد و مرزهای ویژه‌ی خود محقق می‌شود و با توجه به این‌که معلول شأنی از شؤون علت به حساب می‌آید، به گونه‌ای که فانی در علت است و به نظر استقلالی، قابل اشاره‌ی عقلی نمی‌باشد، نتیجه می‌گیرد که علت باید به نحو اجمال و بساطت، همه‌ی هستی و کمالات وجودی معلول را واجد باشد وگرنه لازم می‌آید که آن هستی یا کمال مفروض، که شأنی از شؤون علت و بلکه فانی در علت است، بدون ذی‌شأن و مفنی فیه محقق شود (۴، ج: ۶، ص: ۲۶۹).

به این ترتیب، صدرا در مقدمه‌ی چهارم تأکید می‌کند که هر وجود و کمال وجودی که در معلول یافت شود باید اصل و حقیقت آن به نحو اجمال و بساطت و وجود جمعی، در علت موجود باشد، بنابراین صدرا بدون آن‌که تعینات، نواقص و حد و مرزهای ویژه‌ی معلول را که مستلزم تکثر است در ساحت کبریایی خداوند متعال راه دهد، او را به نحو اعلی و اشرف، واجد حقیقت همه‌ی اشیا می‌داند.

صدرا با تحلیل فوق و بر اساس مقدمه‌ی اول، نشان می‌دهد که دارا بودن هستی و اوصاف کمالی همه‌ی اشیا با وحدت و بساطت خداوند متعال جمع‌شدنی بوده و بسیط‌الحقیقه با حفظ وحدت و بساطتش، حقایق همه‌ی اشیا را داراست و چون تعینات، نواقص و حد و مرزهایی را که موجب تکثر می‌شود به همراه ندارد، در زمره و ردیف هیچ‌کدام از اشیا قرار نگرفته، هیچ‌کدام از آن‌ها محسوب نمی‌شود.

همان‌گونه که بیان شد، صدرا قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه را بر پایه‌ی نفی ترکیب از وجود و عدم از ساحت الاهی استوار کرده است. در این‌جا، برای تبیین بیشتر این مطلب، ذکر چند نکته ضروری است:

۱. در نگاه صدرا، ترکیب از وجود و عدم غیر از ترکیب از وجود و ماهیت است، زیرا همان‌گونه که قبلاً بیان شد، در نگاه صدرا، وجود در همه‌جا مقدم بر ماهیت است و در همان مرتبه‌ی مقدم بر ماهیت که علی‌الفرض، مرکب از وجود و ماهیت نیست، می‌تواند به واجد همه‌ی حقایق و فاقد آن تقسیم شود. بنابراین با نفی ماهیت، واجد بودن همه‌ی کمالات به دست نمی‌آید و با توجه به این‌که منشأ ترکیب از وجود و عدم نقص وجودی و

محدودیت آن است، اگر موجودی فاقد این گونه ترکیب باشد، هیچ گونه کمال وجودی از او سلب‌شدنی نیست و واجد همه‌ی حقایق و کمالات وجودی خواهد بود (۹، ص: ۲۴۱).

۲. صدرا ترکیب از وجود و عدم را یک ترکیب واقعی می‌داند، به دلیل این که اگر موجودی واجد برخی از کمالات و فاقد برخی باشد، مصداق دو قضیه‌ی ایجابی و سلبی است که مصحح حمل و اسناد در آن‌ها متفاوت است؛ مثلاً حیثیت ناطق بودن انسان غیر از حیثیت حجر نبودن آن است، چون یکی حیثیت وجدان و دیگری حیثیت فقدان است و به همین دلیل، تعقل یکی از آن‌ها ملازم با تعقل دیگری نیست و می‌توان یکی را بدون دیگری تعقل کرد (۹، ص: ۲۳۶).

البته منظور از واقعی بودن این ترکیب، ترکیب خارجی بودن نیست. این ترکیب ترکیبی خارجی نیست، ولی در تحلیل عقلی، ترکیب از وجدان و فقدان گونه‌ای از ترکیب است که برای اثبات بساطت محض، صدرا نفی آن را لازم می‌داند و وقتی از موجودی هیچ کمال وجودی سلب‌شدنی نباشد، آن موجود مرکب از وجدان و فقدان نبوده، بسیط‌الحقیقه‌ای است که همه‌ی کمالات وجودی را داراست و نقایص هیچ کدام از اشیا را به همراه ندارد.

۳. براساس مبانی فکری صدرالمتهلین در مباحث وجودشناسی و در ارتباط وثیق با قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه، صدرا نوع دیگری از حمل و اسناد را مطرح می‌کند که متمایز از انواع دیگر حمل و اسناد در کلمات پیشینیان است. مفاد این حمل و اسناد، که به «حمل حقیقت و رقیقت» موسوم است، برگرفته از نظر خاص صدرا در زمینه‌ی تشکیک وجود و نیز رابطه‌ی علیت و قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه است. صدرا با ابداع این نوع از حمل و اسناد، اسناد وجود و کمالات وجودی به عالی‌ترین درجه وجود، یعنی خداوند متعال، را به صورت «حقیقت» می‌داند و با توجه به این که سایر مراتب وجود نیز با ارتباط و اتصال عمیق به مرتبه‌ی عالی وجود، از هستی و کمالات آن برخوردار می‌شوند، صدرا آن‌ها را رقیقه‌ای از همان حقیقت دانسته، اسناد وجود و کمالات آن را به هر کدام به اعتبار «رقیقت» بودنشان می‌داند. این معنا از اتحاد و اختلاف به تشکیک خاصی وجود مستند است که بر اساس آن، مرتبه‌ی دانی عین ربط به مرحله‌ی عالی بوده، از خود استقلالی ندارد و مرتبه‌ی عالی نیز مقوم مرتبه‌ی دانی است که همه‌ی کمالات آن را به نحو اجمال و بساطت داراست.

علامه طباطبایی در این زمینه نوشته است: «نوع سومی از حمل که مورد استفاده‌ی فیلسوف است، حمل حقیقت و رقیقت نامیده می‌شود. این نوع از حمل مبتنی بر اتحاد موضوع و محمول در اصل وجود و اختلافشان در کمال و نقص وجود است و مفادش این



است که مرتبه‌ی ناقص به گونه‌ی اعلی و اشرف در مرتبه‌ی کامل موجود است و مرتبه‌ی کامل واجد همه‌ی کمالات مراتب مادون است» (۶، ص: ۱۴۲).

به این ترتیب، صدرا با استفاده از حمل حقیقت و رقیقت و با پرهیز از شرک خفی و اخفی، مفاهیم مشترک بین خالق و مخلوق را نیز به گونه‌ای دقیق تحلیل کرده است که مصداق حقیقی و اتم این مفاهیم را خداوند متعال دانسته و مصداق رقیق و ضعیف آن‌ها را مخلوقات می‌داند.

۴. تحلیلی که تا کنون از نظر صدرا در این مقاله ارائه شده است مبتنی بر وحدت تشکیکی وجود می‌باشد که بر این مبنا مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز مراتب مختلف وجود چیزی جز حقیقت وجود نیست که از آن به وحدت در کثرت و کثرت در وحدت و یا تشکیک خاصی وجود نیز تعبیر می‌شود. ولی صدرا در کتاب‌هایش نظریه‌ی دیگری نیز که برگرفته از افکار عرفا و معروف به وحدت شخصی وجود است مطرح کرده است که در این نظر، اسناد وجود و کمالات وجود به غیر خداوند متعال صرفاً اسنادی مجازی است.

صدرا در جلد دوم *اسفار*، در فصلی که آن را «فی تتمه الکلام فی العله و المعلول و اظهار شیء من الخبایا فی هذا المقام» عنوان کرده است، می‌نویسد: «فکذلک هدانی ربی بالبرهان النیر العرشى الی صراط مستقیم من کون الموجود و الوجود منحصراً فی حقیقه واحده شخصیه لاشریک له فی الموجودیه الحقیقیه ولاثانی له فی العین ولیس فی دارالوجود غیره دیار وکل مایترائی فی عالم الوجود انه غیر الواجب المعبود فانها من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التی هی فی الحقیقه عین ذاته کما صرح به لسان بعض العرفا بقوله: فالمقول علیه سوی الله او غیره او المسمى بالعالم هو بالنسبه الیه تعالی کالظل للشخص» (۴، ج: ۲، ص: ۲۹۲).

عبارت فوق، که صراحت در وحدت شخصی وجود دارد، غیر از مبنای تشکیکی خاص وجود است که قبلاً و چه بسا برای سهولت در تعلیم و تعلم آن را اظهار کرده است. بنابراین صدرا در فصل بعد، با ارجاع علیت به تشأن و تجلی، بر وحدت شخصی وجود برهانی اقامه کرده است که خلاصه‌ی آن چنین است: حق تعالی علت حقیقی در جهان است و ماسوی الله معلول او. معلولیت عین ذات معلول است. زیرا اگر معلولیت عین ذات معلول نباشد، پس احتیاج برای او عرضی بوده و در ذات خود، محتاج و معلول نخواهد بود و این خلاف فرض است. چیزی که معلولیت عین ذاتش باشد، از خود هیچ هویتی ندارد و به تعبیر دیگر، معدوم و عین وابستگی به علت است و در نتیجه، عین ظهور و تشأن و تجلی علت خواهد بود. پس ماسوی الله همه ظهور و تشأن حق تعالی بوده و از خود هیچ هویتی ندارد (۴، ج: ۲، صص: ۲۹۹ - ۳۰۰).

صدرا پس از اقامه برهان بر وحدت شخصی وجود، نتیجه گرفته است: «تبیین و تحقق ان لجمیع الموجودات اصلاً واحداً اوسنخاً فardاً هو الحقیقه و الباقی شؤونه و هو الذات و غیره اسمائه و نعوته و هو الاصل و ماسواه اطواره و شؤونه و هو الموجود و ماورائه جهاته و حیثیاته (۴، ج: ۲، ص: ۳۰۰).

صدرا در پایان همین بحث، که علیت را به تجلی و تشأن ارجاع داده و به وحدت شخصی وجود، برهان اقامه نموده است، وحدت شخصی وجود را ترجیح داده است: «فما وضعناه اولاً ان فی الوجود عله و معلولاً بحسب النظر الجلیل قد آل آخر الامر بحسب السلوک العرفانی الی کون العله منهما امرأ حقیقیاً والمعلول جهه من جهاته و رجعت علیہ المسمی بالعلّه و تأثیره للمعلول الی تطوره بطور و تحیثه بحیثیه» (۴، ج: ۲، ص: ۳۰۱).

روشن است که بر مبنای وحدت شخصی وجود حقیقت هستی محصور و منحصر در خداوند متعال است و اسما و صفات الاهی از شؤون ذاتیهی او به حساب می‌آیند و دیگر موجودات، که در اصطلاح عرفا «اکوان» نامیده می‌شوند، مظاهر جلال و جمال الاهی‌اند و لذا اسناد وجود به واجب تعالی اسناد الی ماهوله و اسناد وجود به ممکنات اسناد الی غیر ماهوله می‌باشد و بر این مبنا، حمل حقیقت و رقیقت میان وجود ضعیف و وجود قوی تنظیم نمی‌شود، بلکه این حمل و اسناد میان «نمود»، به عنوان رقیقت، و «بود»، به عنوان حقیقت، برقرار می‌شود و آن وجود محض و منحصر با توجه به اتحاد ظاهر با مظهر و به حسب حمل حقیقت و رقیقت، عین مظاهر خویش است و در عین حال، با عنایت به تفاوت ظاهر با مظهر و به حسب حمل شایع صنایع، عین هیچ‌کدام هم نیست.

به این ترتیب، صدرا هم از جنبه‌ی فلسفی و بر پایه‌ی تشکیک خاصی وجود و هم از جنبه‌ی عرفانی و با نظر به وحدت شخصی وجود، تحلیل دقیقی از اوصاف الاهی و عدم منافات آن‌ها با توحید ذاتی ارائه نموده است و در اوصاف مشترک بین خالق و مخلوق نیز با استفاده از حمل حقیقت و رقیقت، زمینه‌ی شرک خفی و اخفی را از بین برده و به توحید صمدی قرآنی استدلال کرده است.

لم یقل انا الیه راجعون

سوی وحدت آید از تفریق دهر

(۱۱، بیت: ۳۹۹۶ - ۷)

فرقتی لو لم تکن فی ذالکون

راجع آن باشد که باز آید به شهر

## ۸. نتیجه‌گیری

از آن‌چه تاکنون گفته شد، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. توماس و صدرا در تحلیل مفهومی آن دسته از اوصاف الاهی که مشترک بین خالق و مخلوق‌اند هماهنگی داشته و قطع نظر از اختلاف در تسمیه و نام‌گذاری، هر دو اشتراک معنوی مفاهیم مشترک بین خالق و مخلوق را پذیرفته‌اند.

۲. توماس در براهین پنج‌گانه‌ای که بر اثبات وجود خداوند متعال اقامه کرده است و بر همان مبنا نیز به تحلیل اسما و صفات الاهی پرداخته است، شناخت نسبت به خداوند و اسما و صفات او را صرفاً از طریق معلول‌ها و مخلوقات امکان‌پذیر دانسته، تنها از دریچه‌ی مخلوقات و به وساطت آن‌ها به خداوند متعال نگریسته است. ولی صدرا با تأمل در حقیقت هستی، بدون هرگونه حیثیت تعلیلی و تقییدی به شناخت خداوند متعال و اسما و صفات او پرداخته و آفتاب را دلیل آفتاب دانسته است. روشن است که بین این دو طریق، که یکی به الاهیات سلبی و تنزیهی‌گرایش یافته و دیگری اوصاف سلبی را به وجود و شدت وجود برگردانده است، تفاوت زیادی در کار است.

۳. توماس گرچه از راه بسیط بودن خداوند متعال، کمالات گوناگون را برای خداوند متعال اثبات می‌کند و اجمالاً معتقد است که از ناحیه‌ی صفات و کمالات گوناگون، کثرتی در ساحت مقدس الاهی پدید نمی‌آید، اما تحلیل دقیق آن را از حوصله‌ی ادراک بشری بیرون دانسته، به صرف وحدت موضوع یا موصوف در تحلیل مسأله اکتفا می‌نماید. ولی صدرا با اتکا به مبانی فلسفی خود، به طور دقیق و بی‌سابقه‌ای چگونگی اتصاف خداوند متعال به صفات گوناگون، بدون آن‌که کثرتی پدید آید را مورد بررسی و تحلیل قرار داده و بر آن اقامه‌ی برهان نموده و در نهایت نیز وحدت شخصی وجود را پذیرفته و اسما و صفات الاهی را شؤون ذاتی خداوند متعال دانسته و اسناد وجود و کمالات وجود به دیگر مخلوقات را به حسب حمل حقیقت و رقیقت بین ظاهر و مظهر تحلیل کرده است.

## یادداشت‌ها

- |                    |   |                    |                          |
|--------------------|---|--------------------|--------------------------|
| 1. homonymity      | → | equivocal concepts | 2. univocal              |
| 3. passion         |   |                    | 4. active power          |
| 5. ajent intellect |   |                    | 6. analojical perdcation |
| 7. supremely       |   |                    |                          |

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ژیلسون، اتین، (۱۳۸۴)، تومیسسم، مترجم: سیدضیاءالدین دهشیری، تهران: انتشارات حکمت.
۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۲)، *مبانی فلسفه‌ی مسیحیت*، مترجم: محمد محمدرضائی و سید محمود موسوی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. صدرالدین محمد (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۵. صدرالدین محمد، (بی تا)، *العرشیه*، مترجم: غلامحسین آهنی، اصفهان: انتشارات مهدوی.
۶. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۲)، *نهایه الحکمه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۷. کندی، ابویوسف یعقوب بن اسحاق، (۱۳۸۷)، *مجموعه رسائل فلسفی*، مترجم: سید محمود یوسف ثانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. گیسلر، نرمن، (۱۳۸۴)، *فلسفه‌ی دین*، مترجم: حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: انتشارات حکمت.
۹. لاهیجی، محمدجعفر، (۱۳۴۳)، *شرح رساله‌ی مشاعر*، تعلیق و تصحیح: سید جلال آشتیانی، تهران: مکتب اعلام الاسلامی.
۱۰. نصر، سیدحسین و الیور، لیمن، (۱۳۸۶)، *تاریخ فلسفه‌ی اسلامی*، مترجم: جمعی از اساتید فلسفه، تهران: حکمت.
۱۱. نیکلسون، رینولدالین، (۱۳۷۴)، *شرح مثنوی معنوی*، ترجمه و تعلیق: حسن لاهوتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
12. Aquinas, Thomas, (1955), *Summa Contra Gentiles*, New York: Hanover House.
13. Aquinas, Thomas, (1947), *Summa Theologica*, New York: Bnzinger Brothers.
14. Bourke. J. Vernon, Thomas, *Aquinas Encyclopedia of Philosophy*, Edited by Paul Edwards, V: 8, p: 105.