

## جایگاه اصل علیت در تبیین فعل الهی از نگاه صدرا و سازگاری آن با متون دینی

حسین گلفام<sup>۱</sup>، محمد رضاپور<sup>۲</sup>

### چکیده

مقاله حاضر با پرسش از جایگاه علیت در تبیین فعل الهی از نگاه صدرا و سازگاری آن با نصوص دینی، این فرضیه را دنبال کرده است که با تحلیل علیت و تبیین وجود رابط هویات امکانی، فعل الهی در تفکروی جلوه صفات و ظهور اسمای حق متعال در مجالی و مظاهر امکانی است. بر این اساس معلول از جهت هویت تعلق و فقر وجودی اش منفصل از موجودش تحقق نیافته چنانکه ادراک هستی اش بدون ادراک مربوط الیه اش محال است. لذا فعل الهی به تجلی بازگشته و ممکنات حقیقتی جز آیتیت حق در ذات و صفات و افعال ندارند و فقر مطلق آنها درسه قلمرو مزبور از جهت حدوث و بقا تبیین می شود و سراسر جهان آینه بندان جمال او البته متناسب با ظرفیت هویات امکانی می شود. توحید در خالقیت، مالکیت و ربوبیت به علاوه حضور و ظهور مطلقش و انحصار حامدیت و محمودیت در خدا و مساوقت فعل خدا با حقیقت عینی حمد در گستره گیتی و در نهایت جمع سالم عقل و نقل از برکات این تبیین حکمی است و لذا خدا به عنوان فاعل ایجاد هم دائم الظهور است و هم دائم الحضور.

**واژگان کلیدی:** علیت، تجلی، فعل الهی، صدرا، توحید در خالقیت، توحید در ربوبیت، توحید در مالکیت، حضور مطلق الهی.

golfamhosein@gmail.com

rezapoor110@yahoo.com

۱. دکتری فلسفه اسلامی جامعه المصطفی العالمیه

۲. استادیار و عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه



## مقدمه

علیت یکی از مبنایی‌ترین و قدیمی‌ترین مباحث عقلی و فلسفی است؛ زیرا محور همه تلاش‌های علمی را تشکیل می‌دهد. اصل علیت، مورد استناد همه علوم است که از احکام و موضوعات حقیقی بحث می‌کند و از سوی دیگر، کلیت و قطعیت هر قانون علمی، مرهون قانون فلسفی علیت است و بدون آن، هیچ قانونی کلی و قطعی قابل اثبات نیست. چنان‌که این اصل و فروع آن نقشی بنیادین در اثبات وجود خدا و اوصاف او و نیز تبیین افعال الهی دارد و اهمیت زیادی در خداشناسی عقلی دارد. بدون علیت و فروع آن، خداشناسی دچار انسداد جدی می‌گردد. یکی از مهم‌ترین مباحث الهیات عقلی، تبیین فعل الهی است. یعنی بیان مبادی و ویژگی‌های فعل خداوند که در متون دینی هم راجع این مسأله نکات و لطایف زیادی مطرح شده است نیز مبتنی بر علیت است. "تقوم اشیاء به حق در ذات و صفات و افعال، توحید در خالقیت و ربوبیت، انحصار حامدیت و محمودیت در ذات خداوند، تجلی خدا در جهان و همین‌طور آیتت همه ممکنات"، از جمله موارد مهمی هستند که سازگاری، تعامل و همکاری عمیق میان عقل و نقل را نشان می‌دهند. این نوع سازگاری، تنها در نظام اصالت وجودی ملاصدرا است که با حداکثر وضوح نمایان می‌شود. ملاصدرا با تبیین عمیق و تحلیل ظریف درباره حقیقت علیت به‌عنوان تشان و احکام متفرع بر آن، بیش از همه دعاوی مذکور را استحکام می‌بخشد. نگارنده معتقد است که آموزه‌های دینی بستر اصلی حکمت صدرایی را تشکیل می‌دهد.

طبق ادعای ملاصدرا، مسائل عمده فلسفه او با الهام از متون و حیانی همراه با التزام تام به براهین عقلی به‌دست آمده است. از این نظر، این فرضیه که صدرا با تحلیل اصل علیت و فعل الهی تبیین کاملاً معقول، مدلل و سازگار میان نصوص دینی و تأملات عقلی به‌دست می‌دهد، سخنی کاملاً قابل دفاع است. این جستار در پی نشان دادن این سازگاری و الهام‌پذیری درباره تحلیل صدرا از علیت و تبیین فعل الهی است.

## ۱. تبیین علیت از دیدگاه ملاصدر براساس اصالت وجود

ملاصدرا علیت را بدیهی و انکار بدهات آن را نوعی خروج از فطرت انسانی محسوب نموده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۹م، ج ۱، ص ۲۰۷-۲۰۸)؛ چون صرف سخن گفتن از "تأثیر و تأثر یک شیء"، "تفهیم و تفاهم" و نیز "قیاس و استدلال در حوزه گفتار و اندیشه"، ملازم پذیرش قانون علیت است (همان، ج ۳، ص ۱۶۳). از نگاه ملاصدرا، حتی کسانی که از طریق ماهیت، حدوث و امکان بر وجود علت و کیفیت رابطه علت و معلول بحث می‌کنند، پیشاپیش به وجود علت در عالم خارج اذعان کرده‌اند.

ملاصدرا برای نشان دادن وجود علت در خارج فرموده است:

«فالمعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود و العدم لما عرفت ان الوجوب و الامتناع يغنيان الشيء عن الحاجة الى العلة فلا بد في رجحان احد طرفيه على الآخر من الاحتياج الى المرجح و لابد ان يكون ذلك المرجح حاصلًا حال حصول ذلك المرجح و الا لكان غنياً عنه ثم المرجح للوجود لما امتنع ان يكون عدميا و جب ان يكون وجوديا فاذن لابد من وجود المرجح حال حصول الرجح و هو المطلوب» (همان، ج ۲، ص ۱۳۱).

توضیح اینکه: از آنجاکه معلول ذاتاً ممکن الوجود و العدم است، نیازمند وجود مرجح است و مرجح هم باید در حین حصول ترجیح یا همان «وجود معلول» موجود باشد، وگرنه اصل نیازمندی منتفی می‌گردد. از طرفی عدم نمی‌تواند مرجح وجود باشد، پس لازم است که وجود مرجح باشد. این همان مطلوب ماست. این برهان اختصاص به ملاصدرا ندارد و در اصل از حکمای پیش از اوست که اثبات وجود علت را از طریق تحلیل ماهیت مطرح می‌کردند.

ملاصدرا با طرح اصالت وجود، علیت را در متن وجود پیاده کرده و در مقام ثبوت، ملاک نیازمندی به علت را از امکان ماهوی - که اعتبار عقلی است - به امکان فقری منتقل کرد (ر.ک، صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۲). این کار بدیع‌ترین و ژرف‌ترین اصل فلسفی در اندیشه اسلامی است که توانست نظام فلسفی منحصر به فرد و فوق العاده سازگار با موازین دینی را به وجود آورد. در این نظام، همه مباحث فلسفی، از جمله مسأله علیت و حتی خود ماهیت، به وجود باز می‌گردند و با اصالت وجود معنای تازه‌ای می‌یابند.

طبق اصالت وجود، هیچ چیزی خارج از قلمرو وجود تحقق ندارد و مسأله علیت هم یک امر وجودی است. ملاصدرا غیر از اثبات اصل وجود علت و معلول، کیفیت وجود عینی آنها را نیز با محوریت وجود تبیین کرد. طبق بیان ایشان، «وجود احق اشیاء به تحقق است» (صدرالدین شیرازی،

۱۳۸۲، ص ۱۳۴). بحث نیازمندی معلول به علت که تا قبل از طرح اصالت وجود توسط ملاصدرا از زوایای ماهیت، حدوث و امکان دنبال می‌شد، یک‌باره به اصل وجود، تشأن وجود، اضافه اشراقی وجودی و امکان فقری ارجاع داده شد. در نهایت، ملاصدرا وجود معلول را عین تعلق به وجود مستقل علت دانسته و علیت را هم به معنای تشأن و تجلی ذاتی تفسیر کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۰).

## ۲. تبیین فعل الهی از دیدگاه ملاصدرا

براساس تحلیل فلسفی صدرایی از علیت و نتایج آن، چستی و تبیین فعل الهی هم صورت دیگری به خود می‌گیرد. تلقی رایج از فعل الهی فاعلیت تولیدی است. به این معنا که خداوند صانع اشیاء و اشیاء مصنوع اوست. حتی در کتاب‌های کلامی بحث از اثبات واجب با عناوینی چون "فی اثبات الصانع" شروع شده است. اما با نگاه دقیق، صانع و مصنوع از نظر تحقق عینی مابین هم و مصنوع خارج از وجود صانع تحقق می‌یابد و ذاتی مستقل از آن دارد و ادراک آن مستقل از ادراک صانع است. ولی براساس تحلیل ملاصدرا، فعل خدا ایجاد وجودی مابین و خارج از وجود خدا نیست، بلکه اظهار و به نمایش در آوردن کمالات نهفته در ذات احدیت است. همچنین فعل الهی یا مخلوق، هیچ تبیینی با فاعل و خالق ندارند، بلکه قوام و تحقق مخلوق وابسته به وجود فاعل است؛ چون فاعلیت الهی، تولیدی نیست تا خالق و مخلوق دو واقعیت بی‌ارتباط از هم باشند. بله، برای انسان دو گونه فعل قابل تصور است: یکی فعل تولیدی (مثل نجاری که میز می‌سازد) و دیگری فعل غیر تولیدی (مانند خلق صورحسی و خیالی توسط نفس). البته خداوند منزّه از داشتن مثل در ذات یا فعل است. ولی «مثل اعلی» و مظهر داشتن قابل انکار نیست. بنابراین تحقق صورت‌های علمیه جدا از نفس محال است. البته این نوع خالقیت هم باذن الله است. به این معنا که صورت‌های علمیه تعلق وجودی به نفس دارد. ولی کار نفس در حقیقت، مظهریت او نسبت به فاعلیت الهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۳۳۵).

## ۳. ارجاع علیت به تشأن و تجلی

علیت در تصور عمومی، مفهومی اضافی و قائم به دو چیز است و بدون تحقق و تصور دو طرف قابل فرض نیست؛ مثل ابوت و بنوت که واقعیت آب غیر از واقعیت ابن است و ادراک زید صرف نظر از ابوت او ممکن است. همین‌طور ذات علت با معلول غیر از حیثیت علیت یا معلولیت آنها است. ولی در نگاه عین الربطی معلول ذاتی جز حیثیت معلولیت ندارد و ادراک معلول بدون ادراک حیثیت تعلق آن به علت ممکن نیست. پس ادراک هیچ چیزی بدون ادراک علت هستی‌بخش ممکن نخواهد بود. لذا ذوات اشیاء همگی ظهور و جلوه ذات باری تعالی است. به بیان دیگر، آیتیت و حاکویت از حق تمام هویت شیء ممکن است.

ارجاع علیت به تشآن یا تجلی یکی از نکات بسیار بدیع ملاصدرا است. مهم‌ترین مبانی این نوآوری، اصالت وجود، تشکیک در وجود و فقر وجودی ممکنات است. بنابراین ارجاع علیت به تشآن یا تجلی نشانگر جهان‌بینی خاص فلسفی اصالت وجودی است که تمام موجودات امکانی در آن جایگاهی جز سلسله مراتب وابستگی و فقر مطلق نسبت به مبدأ وجود ندارند و سرانجام ممکنات شأنی از شئون الهی یا تجلی از تجلیات آن هستند. به گفته ملاصدرا، «موجودات امکانی شئون واجب، اشعه و ظلال نور قیومی او است که از نظر ذات هیچ استقلالی ندارند؛ به‌گونه‌ای که تعلق، فقر و حاجت‌مندی عین حقیقت وجودی آنهاست (همو، ۱۹۹۹م، ج ۱، ص ۴۷). مبانی برگشت علیت به تشآن، وحدت شخصی وجود با وصف تشکیکی بودن آن، ارجاع سلسله وجودات یا همان معالیل به یک اصل واحد یا همان ذات باری تعالی و تقدم بالحق علت نسبت به معلول است.

#### استدلال ملاصدرا از طریق وحدت شخصی وجود

مدعای ملاصدرا این است که وجود واحد شخصی است و ماسوی الله صرفاً تجلیات، شئون، لمعات وجود حق تعالی و از لوازم ذات او به حساب می‌آیند (همان، ص ۷۱، همان، ج ۲، ص ۲۹۲). علاوه بر این، صدرا بیان می‌کند که معلول شأنی از شئون علت و نیز مرایای ظهور حق و مجالی تجلیات او است (همان، ج ۱، ص ۱۱۴؛ ج ۲، ص ۳۵۶). او براساس این نگاه که در عالم فقط یک وجود تحقق دارد و جعل هم به خود وجود تعلق می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۰)، تصریح می‌کند که معلول ظهور علت، نمود و جلوه از جلوه‌های او است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۹م، ج ۱، ص ۴۷). توضیح اینکه:

اولاً وجود، واحد شخصی است و مفاد قاعده بسیط الحقیقه که مطابق آن خداوند همه وجود و کمالات وجودی را داراست، این مسأله را تأیید می‌کند.

ثانیاً همه ماسوای حق معلولند و معلولیت عین ذات آنهاست؛ والا اگر معلولیت وصف عارض یا لازم آن باشد، خلف فرض لازم می‌آید.

ثالثاً وجود معلول عین ربط به وجود علت است؛ به‌گونه‌ای که حتی از نظر عقلی هم قابل تحلیل به وجودی جدا از وجود موجد آن نیست و در نتیجه معلول هیچ نفسیتی جدا از علت ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۱). پس در متن واقع، جزیک هستی مستقل نیست (وهو الحق سبحانه) و سایر اشیاء عین تعلق به او هستند. نتیجه آنکه ممکنات شئون و تجلیات آن هستی بیکران و یگانه‌اند، نه وجودات جدا افتاده از آن.

ملاصدرا از طریق وجود عین الربطی اشیاء استدلال می‌کند که علیت راهی جز تشآن ندارد و سلسله موجودات با حقیقت عین تعلق، به اصل واحد بذاته و دائم الفیض بر می‌گردند که با سطوع نور خود، روشنی‌بخش زمین و آسمان است. این اصل واحد، ذات بوده و بقیه موجودات "نعوت،

اسماء و گونه‌های ظهور اویند. او برای غنای معنوی هرچه بیشتر سخنانش می‌آورد: «کل شیء هالک الا وجهه، لمن الملك اليوم لله الواحد القهار» (همان، ۱۳۸۲، ص ۱۷۲). ایشان از طریق دیگری هم این مسأله را دنبال نموده و آن طرح تقدم بالحق به جای تقدم بالعلیه است؛ چراکه وجود واحد است و سایر وجودات دیگر شأن و مراتب آن می‌باشند. بنابراین مراد از علت، واجب بالذات و مقصود از معالیل همان وجود تعلقی است که از تجلیات وجود علتند. علت نه تنها از حیث علت بودن، بلکه از جهت حقیقت هم تقدم دارد. خود تقدم و تأخر یا متقدم و متأخر هم یک امر واحد شخصی است که در دو مقام ذات و تجلی مقدم بر معلول است. ملاصدرا نام این گونه تقدم را تقدم بالحق گذاشته و در وجه تسمیه آن بیان می‌کند: «و هو أن الحق باعتبار تجلیه فی اسمائه و تنزله فی مراتب شئونه التي هی انحاء و جودات الاشیاء یتقدم و یتاخر بذاته لاشیء آخر. فلا یتقدم متقدم و لا یتاخر متأخر الا بحق لازم و قضاء ختم» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۱).

از این جهت، علیت در تفکر صدر حقیقتی جز تشان ندارد.

#### ۴. علیت به مثابه تشان و تجلی و سازگاری آن با متون دینی

آیات زیادی وجود دارد که دلالت می‌کند عالم عرصه ظهور مطلق وجود باری تعالی است؛ مانند آیه «الله نور السماوات والارض» (نور، ۲۴)، (۳۵).

نور یعنی الظاهر بذاته و المظهر لغيره. لذا مفاد آیه این است که خدا ذاتاً هم ظاهر است و هم باطن. زمین و آسمان همان غیری هستند که خداوند به مثابه نور آنان بیان شده است و این ظاهر و مظهر و یا نور بالذات و نور بالغير بودن، نکته‌ای است که با اصالت ماهیت سازگاری ندارد؛ زیرا مطابق اصالت ماهیت، اگر ظرف واقع را ماهیت پر کرده باشد و جز ماهیت چیزی نباشند چون ماهیت جز از ذات و ذاتیات خود حکایت نمی‌کند، پس ماهیت ممکن نیست جلوه‌ای از جلوه‌های خدا باشد. ملاصدرا در بحث سنخیت علت و معلول می‌فرماید: «عالم همگی صور ذات و وجود حقتند و نیز هر موجودی اسمی از اسماء الهی است و مظهر اسماء و صفات اویند. از طرفی، اسماء و صفات هم مظاهر ذات و حاکی از وجود اشیاء در مرتبه ذات اویند. پس عالم مانند صفحه‌ای است که هستی به صور و نقوش کلیه اشیاء به قلم تکوین در آن ترسیم شده است و اصول و حقایق آن صور در ذات حضرت باری تعالی به وجود علمی، آن هم به علم اجمالی در عین کشف تفصیلی هستند (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۳). اما اصالت وجود هم نگاه استقلال‌ی به موجودات امکانی ندارد تا پنداشته شود هر موجودی نمایانگر هویت خود است. بلکه آنها حقیقتی جز جلوه و مظهریت نور حق نخواهند داشت. از انوار الهی بودن عالم، ناب‌ترین دیدگاه و سازگارترین با آموزه‌های دینی است.

آیه سوم سوره حدید نیز مؤید نگاه صدرایی به مسأله علیت و ارجاع آن به تشان است: «هو الاول والآخر والظاهر والباطن» (حدید (۵۷)، ۳). این آیه بارها مورد استناد ملاصدرا در مسائل مختلف، از جمله همین بحث علیت و تشان بوده است. مفاد آیه، افاده ثبوت انحصاری ظهور برای خداوند سبحان است که فقط او ظاهر است. برخی در آیه چیزی را در تقدیر می‌گیرند تا مطابق با (هو الظاهر بآیاته) شود. در حالی که طبق قاعده نحوی، عدم تقدیر اولی است و نیز دلیلی هم بر این تقدیر وجود ندارد. این ظهور انحصاری زمانی است که ما سوی الله به واسطه هویت عین الربطی، وجود و ذاتی از خود نداشته تا ظاهر بذاته باشند. بلکه ظهور آنها عین ظهور وجود حق در همه عرصه‌های ذات، اوصاف و افعال حق تعالی است. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه بیان می‌کند: «بعد از آنکه معلوم شد خدای تعالی بر هر چیزی که فرض شود قادر است، قهراً با احاطه قدرتش به هر چیزی، از هر جهت محیط هم هست و... هر چیزی را که ما ظاهر فرض کنیم، خدا ظاهرتر از آن است به خاطر احاطه‌ای که قدرتش بر آن چیز دارد، و چون احاطه دارد، پس از جهت ظهور هم مافوق آن است. پس خدا ظاهر است، نه آن چیزی که ما ظاهرش فرض کردیم. همچنین هر چیزی که باطن فرض شود، خدا به خاطر احاطه قدرتش بر آن باطن‌تر از آن است و ماورای آن قرار دارد؛ چون او است که آن چیز را باطن کرده، پس باطن هم هست» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۲۵۳).

## ۵. احتیاج مطلق و همه‌جانبه وجودات امکانی به واجب تعالی

این احتیاج هم از جهت حدوث و هم از جهت بقا، هم به لحاظ ذات و هم به لحاظ اوصاف و هم به لحاظ افعال و آثار مورد نظر است. امکان یکی از ملاک‌های مهم احتیاج معلول به علت است. اما امکان در تفکر ملاصدرا چنان‌که از نظر لفظی به امکان فقری برگشت، از حیث معنایی هم مانند سایر مفاهیم فلسفی محتوای جدیدی می‌یابد. امکان فقری نشان می‌دهد که «ممکنات» در وجود و بقا، فقر محض و عین حاجت به علت و یا واجب‌الوجود است (ر.ک، صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۱-۱۷۳). طبق سخن فوق، امکان جدا از وجود ممکنات نیست، بلکه نحوه وجود آنها با نمایش واقعی عین الربطی و نفس هویت تعلقی است. طبق آموزه امکان فقری، جعل به خود وجود تعلق می‌گیرد، نه به ماهیت که امر اعتباری است. مجعول جاعل، عین وجود معلول است که از واجب‌الوجود افاضه می‌گردد (همان، ۱۳۸۲، ص ۱۷۱-۱۸۱). بنابراین موجودات ممکن به امکان فقری در آن حال که دارای وجود فی‌نفسه و لِنفسه‌اند، ولی صرف نظر از اشراق نور واجب‌الوجود، عین هلاک و بطلان محضند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۰-۳۴، همان، ۱۳۷۸، ص ۲۴).

ملاصدرا بر خلاف مشاء - که ملاک نیاز به علت را امکان ذاتی می‌دانستند - و بر خلاف متکلمان - که ملاک نیاز به علت را حدوث زمانی تلقی می‌کردند - ملاک مزبور را امکان فقری



می‌داند. تفاوت ملاک مشاء و حکمت متعالیه از چند جهت است:

۱. امکان ذاتی به معنای ضرورت یا عدم ضرورت وجود و عدم و استواء آن نسبت به وجود و عدم است. در صورتی که امکان فقری به معنای تعلق و وابستگی وجودی است نه به معنای سلب ضرورت وجود یا استواء نسبت.

۲. امکان ذاتی، وصف لازم ماهیت است. درحالی که امکان فقری وصف وجود امکانی است.

۳. امکان ذاتی، امر اعتباری است و متأخر از وجود شیء انتزاع می‌گردد. درحالی که امکان فقری امر واقعی و عین وجود شیء است.

۴. امکان ذاتی، ملاک اثباتی نیازمندی به علت است. در صورتی که امکان فقری ملاک ثبوتی نیازمندی ممکن به علت است.

۵. بنا بر امکان ماهوی، نیاز و احتیاج غیر از خود محتاج و نیازمند است. اما بنا بر امکان فقری، نیاز و احتیاج عین نیازمند و محتاج است.

۶. بنا بر امکان ماهوی، معلول دارای ذاتی مستقل از علت قلمداد می‌شود. ولی معلول در آموزه امکان فقری، وجود رابط بوده و فاقد حیثیت استقلالی یا ذاتیت مستقل است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۲۸؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۱۰، ص ۴۲۴-۴۲۵).

بنابراین احتیاج معلول به علت برآمده از وجود تعلقی ممکنات است؛ چون در غیر این صورت لازم می‌آید که تعلق محض، تعلق محض نباشد. چراکه معلول بدون حقیقت یافتن از ناحیه علت، هیچ است. از سوی دیگر، احتیاج و نیازمندی معلول به علت، عین ذات معلول است نه صفت زاید بر آن. لذا اگر معلول پس از وجود در بقا و استمرار بی نیاز از علت باشد، لازم می‌آید که در ذات خود عین وابستگی و فقر محض نباشد و این، همان انقلاب در ذات ممکن است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۹م، ج ۱، ص ۲۱۹). حاصل اینکه: ملاک نیاز معلول به علت از دیدگاه ملاصدرا، امکان فقری یا وجود عین الربطی است، نه اوصافی مانند حدوث و امکان صرف که هر کدام صفاتی مؤخر از اصل وجود است (همان، ۱۹۹۹م، ج ۲، ص ۲۱۵).

## ۶. امکان فقری و سازگاری آن با متون دینی

براساس بیان قرآن کریم، خداوند یگانه غنی مطلق است. درعین حال همه موجودات عالم فقیر محض و همه جانبه به خداوند هستند: «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله واللّه هو الغنی» (فاطر (۳۵)، ۱۵). با عنایت حصر غنا در خداوند و حصر ممکنات در فقر و عدم اعتبار ذات در مشتق، گستره حضور وجود غنی و مطلق شامل تمام قلمرو امکانی بوده و نتیجه این فقر همه جانبه - که تار و پود همه اشیاء را فراگرفته است - حضور همه جایی خداوند در تمام سطوح عالم هستی است. این

حضور البته مقوم هویت و اوصاف و آثار منتسب به اشیاء است و به همه چیز نزدیک است: «وهو معکم اینما کنتم» (حدید(۵۷)، ۴)؛ «وهو معکم اینما کانوا» (مجادله(۵۸)، ۷)؛ «ولله المشرق والمغرب فأینما تولوا فثم وجه الله» (بقره(۲)، ۱۱۵)؛ «وهو الذی فی السماء اله و فی الارض اله وهو الحکیم العلیم» (زخرف(۴۳)، ۱۴).

همچنین خداوند همیشه هست و هیچ‌گاه دچار نیستی و زوال نمی‌شود: «لا اله الا هو کل شیء، هالک الا وجهه» (قصص(۲۸)، ۸۸)؛ «و یبقی وجه ربک ذوالجلال والاکرام» (الرحمن، (۵۵)، ۲۷). مقتضای امکان فقری در ماسوی الله، نیازمندی مطلق آنها نسبت به خداوند از لحاظ اصل وجود و کمالات وجودی است. آیه بعدی اشاره دارد که اگر حمایت و تأمین هستی از جانب خداوند نباشد، همه نابود خواهند شد و این یعنی نیاز موجودات در حدوث و بقاء به خداوند و ربوبیت مطلق حضرت حق. به بیان دیگر، هرچند طبق ملاک امکان ماهوی نیاز به علت در حدوث و بقاء است، ولی بنا بر ملاک حدوث نیاز به علت شامل بقاء نخواهد شد و از این رو متکلمان با تکلف‌هایی تلاش کرده‌اند که این کمبود را جبران کنند. همچنین توصیف خداوند به «الحمید» دلالت دارد که هیچ کمال یا جمال وجودی در عالم نیست جز آنکه اصل آن برای خداوند ثابت است و اگر کمالی در ممکنات دیده می‌شود، از باب تجلی بوده و همه متعلق به خداوند است؛ زیرا حمد به معنای اظهار کمال محمود است و حمید یعنی آنچه که به خاطر کمالش در خور ستایش است. حاصل اینکه طبق آیه «إن الله یمسک السماوات والارض أن تزولا و لئن زالتا إن أمسکهما من أحد من بعده إنه کان حلیمًا غفورًا» (فاطر (۳۵)، ۴۱)، خدا نمی‌گذارد زمین و آسمان فروریزند و اگر چنین اتفاقی افتاد، احدی نیست که از فروریختن آنها جلوگیری کند. پس اگر امساک و نگهداری خداوند نباشد، آسمان و زمین - اعم از جهان طبیعت و یا کل عالم امکان - نابود می‌شوند و این یعنی نیازمندی همه ممکنات به خداوند از حیث بقاء.

در فرازی از دعای عرفه امام حسین علیه السلام می‌خوانیم: «الهی أنا الفقیر فی غنای، فکیف لا اکون فقیرا فی فقری» (قمی، ۱۳۹۹، ص ۴۷۵). به یقین، فقر در کلام امام حسین علیه السلام فقر عرفی نیست، بلکه فقر و نیازمندی وجودی است.

## ۷. آیت بودن ممکنات نسبت به واجب تعالی

علیت به مثابه تشآن، مستلزم آن است که موجودات امکانی شأن و جلوه خداوند است. طبق نگاه ملاصدرا تمام سلسله مراتب وجود، ظهورات نور ذات احدیت است و این نگاه دارای پشتوانه بسیار قوی از منابع دینی، از جمله قرآن کریم است. از نگاه قرآن، سراسر خلقت (اعم از آفاق و انفس) آیات الهی و از نشانه‌های خداوند به حساب می‌آیند. آیه ۵۳ سوره فصلت، موضوع یادشده را

به صورت شفاف بیان می کند:

«سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اِنَّهُ الْحَقُّ اَوْلَمْ يَكْفُ بِرَبِّكَ اِنَّهُ عَلِيٌّ كَلِمَةَ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت (۴۱)، ۵۳).

قرآن به صراحت بیان نموده که هر آنچه در آفاق و انفس دیده می شود، نسبت به وجود باری تعالی دارای منزلت آیتیت هستند. نشان دادن نشانه ها در آفاق و انفس، علاوه بر اثبات آیتیت ممکنات، گستره حضور خداوند را هم به گونه ای که هیچ جایی و هیچ چیزی خالی از آن نباشد، به اثبات می رساند و با آموزه متعالی (علی کل شیء شهید) تأیید می گردد. همچنین آیه «ولله المشرق و المغرب فاینما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم» (بقره (۲)، ۱۱۵) دلالت واضح بر مسأله آیتیت ممکنات دارد.

آیه مذکور از نظر تفسیری حاکی از مالکیت یا قدرت مطلق خداوند است. اما مرجع استناد جستار حاضر این نص صریح است که می فرماید: مشرق و مغرب و بلکه فزاتر از آن، هر جایی که رو بیاوری، وجه خدا را در آن می بینی و می بینی [که] نشانه بارز آیتیت ممکنات نسبت به وجود باری تعالی است. بنابراین نگارنده معتقد است که دیدگاه ملاصدرا نه تنها با نگاه قرآن سازگاری و هم خوانی دارد، بلکه اصلاً اشباع شده از آن است. در متون دینی، حقیقت ماسوای حق به عنوان آیت های الهی مطرح شده است... اگر مخلوقات خدا دارای ذات مستقلی باشند، گرچه وابسته به خدا تلقی می شوند، ولی ذات آنها آیت خدای سبحان نیست و تنها در صورتی آیت خداوندند که هویتشان عین ارتباط و تعلق به هستی بخش باشد. علامه جوادی آملی بیان می دارد: «وجود ماهیات با اینکه نه عین ماهیت است و نه وجود واجب، ولی از ذات واجب به طور کلی جدا نیست؛ زیرا اگر مستقل از آن باشد، معدوم خواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱۰، ص ۲۶۰). این مسأله در روایات نیز به طور گسترده و روشن آمده است. امام علی علیه السلام می فرماید: «الحمد لله المتجلی لخلقه بخلقه» (رضی، ۱۳۹۶ش، ص ۲۰۰). مطابق این بینش، مخلوقات حیثیتی جز آیتیت حق تعالی ندارند.

## ۸. حضور مطلق خداوند در جهان

بحث رابطه خدا و جهان، یکی از مباحث اساسی، مهم و پرسابقه در تفکر فلسفی بوده است و از جمله جنجالی ترین و پر بحث ترین مسائل فلسفی کلامی است که در آن، هم زمینه لغزش به سوی تشبیه و هم زمینه سقوط به ورطه تنزیه و بینونت عزلیه وجود دارد. در این مورد، دیدگاه های زیادی وجود دارد و هر فیلسوفی با توجه به مبانی فلسفی خودش سعی کرده تا پاسخی به پرسش از چیستی رابطه خدا و جهان ارائه دهد. ملاصدرا در این باره سخنان ژرفی بر پایه اصول ویژه بیان داشته است. یکی از اصول بنیادین ملاصدرا، امکان فقری ممکنات نسبت به وجود مستقل خداوند است که

ملازم حضور مطلق الهی است. چنان که می‌گوید: «لاقوم لماسواه الابنه بمامر ان حقیقه الوجود لانقص لها» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۹م، ج ۶، ص ۱۵-۱۶).

علامه استاد مصباح یزدی هم با توجه به اصل وجود فقری فرموده است: «محال است که موجودی در یکی از شئون خودش و در همه احوال و زمان‌ها بی‌نیاز از وی باشد و بتواند به‌طور مستقل کاری انجام دهد. این یکی از درخشان‌ترین و ارزشمندترین دستاوردهای فلسفه اسلامی است که به برکت آن اندیشه تابناک صدرا به جهان فلسفه ارائه کرد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۳۸۸). بحث حضور مطلق خداوند در جهان را می‌توان از زاویه دیگری پی گرفت. ملاصدرا در کتاب شواهد پیرامون بحث کیفیت فیض و وساطت آن از مبدأ اول تا موجودات دیگر، بیان می‌کند که: «والکل منسوب الیه بالذات» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۵). یعنی همه موجودات هستی مباشرتاً و بلاواسطه منسوب به خداوندند. معنای نسبت در تفکر صدرا همانند رابطه بتا و بنا یا کالا و منبع تولید آن نیست، بلکه عین الربط و وابستگی محض در اصل وجود است. ایشان در توضیح وجود منبسط که آن را فیض واجب می‌داند گفت:

«هو نزول الوجود الواجبی و الافاضه بعبارة اخرى والنفس الرحمانی فی اصطلاح القوم» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۹م، ج ۲، ص ۳۵۷).

ایشان باز هم بیان می‌کند که: «وجود منبسط، نفس حق و موجودات همانند کلماتی هستند که در آن تعیین می‌یابند». همچنین می‌گویند: «وجود منبسط، مظهر اسم الله است و الله متضمن جمیع اسماء الهی است که شامل تمام موجودات می‌گردد» (همان، ۱۹۹۹م، ج ۲، ص ۳۲۸-۳۳۱). حال، مسائلی مانند مظهر بودن، کلمه بودن، نفس رحمان بودن، معنایی جز این ندارد که کلمه به‌نحو ظاهر به باطن و کلمات به دم و بازدم نفس وابستگی مطلق دارند. از سوی دیگر، چون رابطه بین کلمات، مظهر و مرتبه با متکلم و مبدأ کاملاً یک رابطه وجودی است، می‌رساند که خداوند به‌عنوان مبدأ کلام و مراتب، در ایجاد و بقاء حضور مداوم در کلمات و مظاهر و مراتب دارد و بدون حضور او همه چیز نابود می‌شود.

آیات زیادی مسأله حضور مطلق خداوند در جهان را به‌صورت بسیار روشن مدلل می‌سازند. از جمله آیه «هو الاول والآخر، هو الظاهر والباطن...» (حدید(۵۷)، ۳) که نشان می‌دهد حضور مطلق خدا در جهان، بالاترین سطح بینش هستی‌شناسی ملاصدرا و سازگار با قرآن کریم است. اول بودن خداوند و همین‌طور آخر بودن، ظاهر بودن و باطن بودن آن هیچ موقعیتی را برای غیر خود باقی نمی‌گذارد. اصلی‌ترین فراخوان به این نوع نگاه به خدا و جهان این است که وقتی به اول و آخر هر چیز و نیز به ظاهر و باطن آنها و عالم نگاه می‌اندازیم، قبل از همه خدا را می‌بینیم و حضور مطلق آن را احساس می‌کنیم؛ چون اگر خدا در موجودی حضور نداشته باشد، بی‌گمان به همان

میزان محدود خواهد بود و محدودیت خداوند نشان از نقص و عدم توحید آن دارد. در حالی که قرآن کریم و به تبع آن ملاصدرا در صددند تا بهترین الگوی توحیدی از خداشناسی ذیل بحث رابطه خدا و جهان ارائه دهند. پس حضور مطلق خداوند در جهان از نظر ملاصدرا، ایده است که سازگار با آموزه‌های دینی و بلکه نشئت گرفته از آن منابع حیات بخش است.

## ۹. دوام فیض خداوند در عین حدوث کائنات

ملاصدرا بیان می‌کند که هر عارف مشتاق حق متعال به اندازه حصه وجودی و نصیبشان از خزانه خیر و وجود می‌داند که وجود عالم ناشی از فیض وجود خداوند است و در پایان هم همه به او بر می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۴۸). اما درباره فیضان از جانب حق، ملاصدرا مدعی است که مراتب وجود بازگوکننده کیفیت فیض نیز هست. ایشان بیان می‌کند که: «بل یلزم من فیض وجوده و مقتضی جوده الأشرف فالأشرف فلا جرم أبدع جل شأنه أولاً العقول الفعالة و الصور المکرمة و الملائكة المهیمة و الأنوار القاهرة إذ هی أشرف ما فی الإمكان فی الواقع و بحسب طبقتهم و أفضل تلك الذوات المقدسة و أنورها و أضوأها هو أقدمها و أقربها من نور الأنوار جلت الآؤه ثم سائرهما و ما سواه علی الترتیب إلى أواخر تلك الطبقة...» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۹، ج ۷، ص ۱۰۹).

طبق قاعده امکان اشرف، وجود از شریف‌ترین حالت تا پایین‌ترین مرتبه در اشرفیت نزول می‌کند و در قوس صعود هم از ضعیف‌ترین وضعیت وجودی تا بالاترین مقام شرافت وجودی ارتقاء می‌یابد. از این جهت، هر موجودی به اعتبار طبقه وجودی اش تقرب وجودی به مبدأ نور و منشأ فیض دارد. در این میان، عقول دارای برترین و نزدیک‌ترین مرتبه وجودی نسبت به نور الانوارند.

اکنون پرسش این است که چنین فیضی مقطعی است یا دائمی؟ براساس دیدگاه وی، نسبت به ملاک نیازمندی (امکان فقری) وجود رابط عین نیاز مداوم به فیض دائمی الهی است. تداوم فیض، خواست موجودات ممکن به مقتضای وجود فقری و عین تعلقی آنهاست. این فیض اختصاص به شیء واحد ندارد، بلکه کل عالم هستی را با ایجاد و بقاء در بر می‌گیرد. به همین دلیل، جریان فیض الهی دائمی و غیر قابل انقطاع است؛ زیرا موجود فقیر هر لحظه و بلکه کمتر از لحظه نیازمند دائم به فیض وجود از مبدأ فیاض بر حسب ملاک نیازمندی معلول به علت است (همان، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۲۱۹). از سوی دیگر، سیلان وجودی عالم هستی که در فلسفه ملاصدرا به حرکت جوهری موسوم است، به گونه‌ای است که حرکت و تغییر را در اصل وجود موجودات ممکن مادی راه می‌برد. راهبرد سیلان وجود در اصل ذات، جهان را یک پارچه محتاج دوام فیض از سوی فیاض مطلق قرار می‌دهد که خود اثبات کننده دوام فیض است. طبق آموزه حرکت جوهری و سیلان وجودی، تداوم

فیض به این صورت انجام می‌گیرد که هستی ممکن، هر لحظه صورت عوض می‌کند. به این بیان که با رفتن صورت اول، صورت دوم جانشین آن می‌گردد. این جریان تبدیل صورت‌ها، تطور از مرتبه به مرتبه دیگر و یا شأن به شأن شدن وجود واحد به قسمی که هیچ خلأ یا انقطاعی قابل تصور نباشد، تا رسیدن به کمالات نهایی تداوم می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۲۰۱).

خلاصه آنکه در نگرش صدرا، دوام فیض به دو معنا مطرح است؛ یکی افاضه مختص به لحظه حدوث اشیا نیست، بلکه بقای آنها هم متکی به جریان فیض است و دیگر اینکه فیض منقطع نیست و مسوق به عدم نمی‌باشد.

هرچند در اینجا دیدگاه‌های زیادی وجود دارد و حتی برخی معتقدند که جهان در بقا نیاز به علت یا فیض فائض ندارد، اما ملاصدرا بیان می‌کند که فیض الهی دائمی است و همچنان که جهان به اعتقاد اهل توحید یک پارچه تحت سلطه وجودی باری تعالی است، در ایجاد و بقا هم نیازمند مطلق به فیض خداوند است. از این نظر، ملاصدرا باور دارد که این احتیاج، لحظه به لحظه است و بر فرض، اگر مانعی هم از فیض وجود در کار باشد، معنایش جز نابودی و فروپاشی ارکان عالم نخواهد بود: «أما من اعتقد ما یبازء هذا الاعتقاد للموحدين القائلین بأن العالم محدث مخترع مطوي في قبضة بارئه - یحتاج إليه في بقائه و یفتقر إليه في دوامه لا یستغني عنه طرفة عين و امتداد الفیض علیه لحظة فلحظة أنا فأنأ بل فیضه أمر واحد متصل لو منع العالم ذلك الفیض و الحفظ و الإمساك طرفة عين لتهافت السماوات و بادت الأفلاك و تساقطت الكواكب و عدمت الأركان» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۹م، ج ۲، ص ۲۱۵).

حسن ختام نکات فوق اینکه در متون دینی می‌خوانیم: «یا دائم الفضل علی البریه، یا باسط الیدین بالعطیه، یا صاحب المواهب السنیه» (قمی، ۱۳۹۹، ص ۶۷)؛ ای خدایی که فضلت بر خلق دایمی است و دو دست بخشش تو به جانب بندگان باز است. ای صاحب بخشش‌های پسندیده.

ملاهادی سبزواری در منظومه و نیز در اسرارالحکم می‌آورد: «الفیض منه دائم مستقل، والمستفیض دائر و زایل» (سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۲۱۲). وی در توضیح این شعر بیان می‌کند: «قدیم» همان حق تعالی و آنچه از صقع او و صفات او (مانند جود، احسان، تکلم، افاضه و نحو آنها) است، نه آنچه از صقع خلق است؛ مانند مستجاد، محسن الیه، مخاطب، مستفیض و نظایر آنها» (همان، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۲۱۳). روشن است که مرحوم سبزواری دوام فیض را با قدیم بودن حق تعالی گره می‌زند. مطابق این نگاه، انقطاع با قدیم بودن سازگاری ندارد، و لذا موجود قدیم ذاتاً دائم الفیض است؛ همان‌گونه که موجود جدید با وصف عین‌الربطی خود دائم الاستفاضه است. معنای فیض دائمی این نیست که فیض فائض فقط از حیث حدوث یا ایجاد به معلول برسد، بلکه

تمام واقعیت‌های زمانی یا ایجاد و بقاء را در بر می‌گیرد. علامه استاد جوادی آملی هم بیان می‌کند که: «باور اهل حکمت مبنی بر امکان فقری موجودات، نیاز عالم را در حدوث و بقاء، و احتیاج مستمر و همیشگی آن را به خداوند، و دوام فیض خداوند را نسبت به همه موجودات در همه آنات و احوال اثبات می‌کند. در این دیدگاه، فیض خداوند امر واحد متصل است و اگر کمتر از یک چشم بستن از عالم باز گرفته شود... ارکان آن درهم فرو می‌ریزد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۳۰). در این مورد، آیات زیادی از قرآن کریم وجود دارند که به روشنی دال بر دوام فیض است. از این میان، آیه ۲۹ سوره الرحمن است که می‌فرماید: «کل یوم هو فی شأن».

می‌دانیم که شأن به هیچ وجه نمی‌تواند از ذی‌شأن جدا باشد، و لذا وجود دائمی ذی‌شأن مقتضی دوام شأن یا فیض به صورت غیر منقطع است. یا این فرمایش معصوم علیه السلام که می‌فرماید: «ولم یزل سیدی بالحمد معروفاً و لم یزل سیدی بالوجود موصوفاً» (صدوق، ۲۰۰۹، ص ۳۹۶).

### ۱۰. توحید در خالقیت، مالکیت و ربوبیت

هرچند بحث توحید در خالقیت، مالکیت و ربوبیت بحث بسیار عمیق، پردامنه، دارای سابقه طولانی، اختلافی و مورد تضارب انظار و افکار بوده است. اما در اینجا فقط می‌خواهیم به مبانی فلسفی آن از زاویه تحلیل علیت اشاره کنیم؛ چون تحلیل علیت در حکمت متعالیه و نتیجه آن که عین الربط و تعلق بودن هویات اشیاء است، می‌تواند به عنوان مبانی واحد برای تبیین توحید در خالقیت، توحید در ربوبیت و توحید در مالکیت مطرح گردد. در غیر این صورت، بحث جامع درباره هر یک از موضوعات فوق، مجال فراتر از ظرفیت جستار حاضر را می‌طلبد.

بر اساس عین الربطی بودن موجودات در حکمت متعالیه، ماسوی الله هرچه باشند حیثیت و حقیقتی جز ارتباط و تعلق به واجب تعالی ندارند و صرفاً وجود رابط است. چنین وجودی، هم در حدوث و هم در بقاء بدون "مربوط الیه و متعلق به" هیچ تحقیقی نخواهد داشت و رابط بودن هم حین حدوث و هم حین بقاء برای آن ثابت است (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ص ۸۳). توحید در خالقیت می‌تواند با تعلق وجودی در حین حدوث و توحید در ربوبیت با تعلق وجودی آن در حین بقاء تبیین شود؛ زیرا توحید در ربوبیت یعنی آنکه یگانه تأمین کننده همه آنچه که شیء در بقاء و تکامل خود به آن نیاز دارد، خداوند است و چون خود شیء و همه آنچه که شیء در بقاء و استکمال بدان وابسته است عین تعلق به حق است، به روشنی توحید در ربوبیت اثبات می‌شود. همچنین آنچه که عین تعلق به چیزی باشد، مملوک حقیقی آن است؛ چراکه مالکیت حقیقی عبارت است از احاطه به یک چیز به گونه‌ای که در آن هرگونه که بخواهد تصرف نماید. می‌دانیم که عالی‌ترین نوع احاطه این چنینی در احاطه وجود بی‌کران الهی نسبت به تمام موجودات امکانی که حیثیتی سوای تعلق و

وابستگی ندارد حاصل است (طباطبایی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۹۷-۱۹۸). به بیان دیگر، همان‌گونه که هیچ وجود مستقلی جز واجب الوجود محقق نیست، هیچ مالک حقیقی جز او متصور نیست و مالکیت‌های دیگر یا مجازی‌اند و یا شأن و جلوه‌ای از مالکیت اوست.

در متون دینی هم آیات زیادی به این مسأله اشاره دارد؛ از جمله: «لله ما فی السموات و ما فی الارض» (شورا (۴۲)، (۴۲)، «و لله مُلک السموات والارض» (جاثیه (۴۵)، (۲۷)، «و له ما سکن فی اللیل والنهار» (انعام (۶)، (۱۳)).

مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر این آیات بیان می‌دارد که: «این مالکیت، مالکیت اعتباری موهوم که تنها یک قرارداد اعتباری نزد عقلا باشد و به منظور ضرورت شهرنشینی و همزیستی قرار داده شده باشد نیست. بلکه این مالکیت یک نوع رابطه و نسبت حقیقی است که جز با قیام و وابستگی وجودی و ذاتی به منسوب الیه تمام نمی‌گردد» (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۷، ص ۳۲۵). برای اثبات آنکه در دار وجود مؤثری حقیقی جز خدا نیست، استدلال می‌کند که ماسوی الله هر چه هست چون ربط محض است پس نمی‌تواند علت و موجد حقیقی باشد. لذا تمام سلسله‌های علل و اسباب از این منظر صرفاً علل اعدادی هستند و اتصاف آنها به تأثیر و ایجاد از باب مظهریت برای فعل واجب است و اتصاف آنها به استقلال صرفاً نسبی و در قیاس با مادون آنها است (ر.ک به: طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۲۶-۲۲۷).

## ۱.۱. انحصار حامدیت و محمودیت در ذات خداوند

یکی از پیامدهای مهم نگاه عین‌الربطی به موجودات، انحصار حامدیت و محمودیت در ذات خداوند است. اما اینکه حقیقت حمد چیست و کیفیت انحصار آن در ذات باری تعالی چگونه است، دیدگاه‌های مختلفی در این باره وجود دارد. پس برای اینکه بتوان تقریر مناسبی از فرضیه انحصار حامدیت و محمودیت ارائه کرد، لازم است تعاریف حمد و حقیقت آن را از منظر اندیشمندان این عرصه مرور نموده و در نهایت به نظر مطلوب اشاره کرد.

### ۱-۱۱. تعریف حمد

نکته قابل ذکر این است که مراد از تعریف حمد در اینجا، تعریف لغوی و اصطلاحی مقابل آن نیست، بلکه انعکاس طرز نگاه صاحب‌نظران عرفانی و فلسفی در این مورد است. مؤیدالدین جندی می‌گوید: «إعلم ایدک الله بروح منه: ان الحمد فی عرف التحقيق، تعریف المحمود بنوعت الکمال، و ذکر للمخاطب بما هو علیه من الفضائل و محاسن الخصال، فکل حمد من کل حامد علی کل محمود تعریف للحامد من المحمود للمحمود من الحامد بما يستحقه» (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۸).

حاصل آنکه حقیقت حمد از نگاه اولین شارح فصوص، عبارت است از شناساندن و معروف



ساختن کمالات محمود و یادآوری فضایل و زیبایی‌های نهفته در او برای مخاطبان. البته این شناساندن و معروف ساختن همان‌طور که با لسان انجام می‌پذیرد، با حصول تجلیات از جانب خداوند هم انجام می‌پذیرد. علامه حسن‌زاده آملی رحمته‌الله هم در تعریف، اقسام حمد را ذکر نموده است: «حمد را به اقسام سه‌گانه‌اش، هم در مصدر که حق جل و علاست - می‌گوییم و هم در مظهر که بنده است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۱).

صدرالدین قونوی هم بیان داشته است: «لما كان الحمد على الحقيقة اظهار الصفات الكمالية والنوع الجماليه و مرتبة الاظهار تخلق العبد و تحققه بهما و لم يتجل في الحقيقة مرآته باسمائه و صفاته لم يكن العبد متحققا و ظاهرا بهما، فهو الحامد على ذاته...، فالحمد منه و اليه» (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۳).

ملاصدرا هم حمد را مطابق با اصول فلسفی خود تعریف می‌کند و حقیقت آن را نوع کلام می‌داند. وی در تفسیر سوره فاتحه، حمد را این‌گونه تعریف می‌کند: «و اما فی عرف الکاشفین فالحمد نوع من الکلام و قد مر ان الکلام غیر مختص الوقوع باللسان و لهذا حمدالله و اتنا على ذاته بماهو اهله و مستحقه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۷۴). نکته قابل توجه اینکه ایشان حمد را فراتر از ثنا و ستایش زبانی می‌داند و از این جهت آن را با ایجاد و وجود گره می‌زند. وی در ادامه بیان می‌دارد که حمد به معنای مصدری، همان ایجاد است و نفس همین ایجاد حمد ذات از سوی خود ذات باری تعالی است: «فایجاده تعالی کل موجود هو الحمد بالمعنی المصدری بمنزلة المتکلم بالکلام الدال على الجمیل و نفس ذلك الوجود هو الحمد بالمعنی الحاصل بالمصدر؛ فاطلاق الحمد على کل شیء موجود صحیح بهذا المعنی و كما أن کل موجود حمد فهو حامد ایضا لاشتماله على مقوم عقلی و جوهر لفظی...» (همان، ۱۳۶۶، ص ۷۵).

توضیح این عبارت فوق‌العاده عرشی این است که ایجاد هر موجود، خودش به منزله ایجاد کلام توسط متکلم در حقیقت حمد وجودی به حساب می‌آید؛ زیرا همان‌گونه که قوام وجودی کلام به متکلم است و دلالت بر زیبایی‌های متکلم دارد، ایجاد موجودات هم قائم به حق و حمد اوست. به بیان دیگر، ایجاد موجودات مطابق با نظام احسن وجود، خودش حمد یا ستایش ذات توسط خود اوست در مقابل حمد زبانی با لفظی. پس همان‌گونه که اطلاق حمد بر هر ایجاد و موجود درست است، اطلاق آن بر حمد و حامد هم صحیح است.

## ۱۱-۲. حقیقت حمد

دلیل اینکه ایجاد هر موجودی هم حمد است و هم حامد، حقیقت حمد را نیز روشن می‌کند و بیان می‌دارد که ایجاد وجود موجودات امکانی بخشی از حقیقت حمد است. می‌دانیم که موجودات

امکانی در وجود خود، عین ربط به مبدأ هستی، شأن، ظهور و تجلی آن هم به حساب می‌آیند. از طرفی ظهور، شأن و یا تجلی، نحوه سریان وجود در عالم خلقت و تفصیل آن از مبدأ هستی پس از اجمال آن در ذات حق است، پس آنچه تحقق می‌یابد، وجود و کمالات وجود است نه عوارض اضافی. بنابراین نفس وجود همه موجودات از حیث اصل ایجاد و حیث ایجاد آنها عیناً حیث حمد است و از این جهت که مظهر صفات و اسماء حقند و در عین حال دارای وجود تعلقی و عین الربطی هستند، حامد گفته می‌شوند. از نظر ملاصدرا، حقیقت حمد هم همین واقعیت وجودی است: «فحقیقة الحمد عند العارفين المحققين اظهار الصفات الكمالیه و ذلك قد يكون بالقول كما هو المشهور عند الجمهور و قد يكون بالفعل و هو حمد الله ذاته و حمد جميع الاشياء له و هذا القسم اقوى» (همان، ۱۳۶۶، ج ۱، ۷۴).

همان‌گونه که معلوم است، صدرا حقیقت حمد را اظهار صفات کمالیه می‌داند و چون صفات کمالیه همه وجودی هستند نه عوارض اضافی، پس خود همین ایجاد و وجود حمد به حساب می‌آیند. البته حمد، یا قولی است، یا زبانی و یا فعلی. مراد از حمد فعلی، حمد ذات باری تعالی ذات خودش و حمد جمیع موجودات در برابر ذات اقدس الهی است. حمد به این معنا بسان اصل وجود دارای درجات و مراتب است که بالاترین مرتبه آن، حمد ذات از سوی ذات برای خود ذات است. صدرا توضیح می‌دهد که: «حمد الله ذاته و هو اجل مراتب الحمد هو ايجاد كل موجودات فالله جل شأنه بسط بساط الوجود على ممکنات لا تُعد و تحصى» (همان).

دامنه حمد به این معنا اصلاً نامحدود و بی‌پایان است. اما با توجه به اینکه جمله ممکنات وجود رابطند و وجود رابط نظیر معنای حرفی از خود حکمی ندارد و هر چه که به آن نسبت داده شود برای مربوط الیه اوست، انحصار حامدیت در خداوند است و یگانه حامد حقیقی هم خداست؛ چه اینکه یگانه محمود حقیقی نیز خداوند است. به دو معنا، خداوند یگانه حامد است:

الف) به لحاظ حمد تکوینی و اظهار وجود، یگانه حقیقتی که در سراسر مراتب هستی با ایجاد موجودات، کمالات نهفته و اسماء حسناى خود را نمایان می‌سازد خداست.

ب) چون ماسوی الله عین الربطند، پس حمد کردن آنها نیز مستند به خداوند است (حمد زبانی).

حال با توجه به نکات فوق، مراد از انحصار حامدیت و محمودیت در ذات خداوند این است که هم ایجاد و وجود به باری تعالی بر می‌گردد و بقیه موجودات به اصطلاح صدرا عین الربطند و در عرف عرفا، تجلی و نمود. در هر دو صورت، خداوند مبدأ اصلی و مخزن واقعی همه صفات و کمالات وجودی است. صدرالدین قونوی هم بیان می‌کند که: «لما كان الحمد على حقيقة اظهار

الصفات الکمالیه والنعوت الجمالیه و مرتبه الاظهار تخلق العبد و تحققه بهما و لم يتجل فی الحقیقه مرآته باسمائه و صفاته، لم یکن العبد متحققاً و ظاهراً بهما، فهو الحامد علی ذاته ...، فالحمد منه و الیه» (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۳).

به خوبی پیداست که حقیقت حمد، اظهار کمال است و اظهار کمال حق، تخلق عبد به اخلاق الله و تحقق آن به سبب تجلی یا ظهور اسماء و صفات حق است. اگر چنین تجلی در کار نباشد، عبد هم تحقق پیدا نمی کند. بنابراین همه چیز از آن حق تعالی است و حمد هم از خود او به او بر می گردد. عبدالرحمن جامی هم می گوید: «سپاس بی قیاس نثار خداوندی تعالی و تقدس که در جمیع مراتب وجود، حامد و محمود است و بس. به زبان هر ستاینده نغمات حمد و ثناء خود سراید و در لباس هر ستوده، لمعات جمال و کمال خود نماید» (جامی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۱۷).

## ۱۲. نتیجه گیری کلی

در این مقاله تلاش شده است نتایج کلامی تحلیل صدرایی از علیت، از جمله قلمروهایی که در آن می توان هماهنگی میان عقل و وحی را به خوبی دریافت، نشان داده شود. سازگاری و هماهنگی بسیار نزدیک دیدگاه ملاصدرا با مضامین نصوص دینی، از جمله نتایج متفرع بر چنین تحلیلی از مسأله علیت و نگاه دقیق صدرالمتألهین به آن به مثابه تشآن است. با اثبات عین الربطی بودن وجودات امکانی، بسیاری از گزاره های دینی ناظر به عقاید، مدلل و موجه می گردد. از جمله توحید ذاتی، توحید در خالقیت، توحید در ربوبیت و توحید در مالکیت و نیز آثار و فروع زیادی بر این معارف بار می شود. توحید افعالی و رجوع علیت به تجلی یا تشآن و دوام فیض الهی و نیازمندی ممکنات به واجب به لحاظ ذات، صفات و افعال حدوداً و بقاء از یکسو و آیتیت ممکنات نسبت به واجب تعالی به لحاظ ذات و اوصاف و افعال از سوی دیگر، نکاتی فوق العاده مهم هستند. نکته دیگر، انحصار حامدیت و محمودیت در خداوند است که از جمله معارف مؤکد در متون دینی است و با این تحلیل به خوبی قابل تبیین است.

کتابنامه

- قرآن کریم.

۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). رحيق مختوم. (ج ۱۰)، چاپ دوم. قم: مؤسسه اسراء.
۲. جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح الفصوص. چاپ دوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳. جنیدی، مؤیدالدین (۱۴۲۳ق). شرح فصوص الحکم. به تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
۴. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). ممدالهمم در شرح فصوص الحکم. تهران: وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی.
۵. رضی شریف، ابوالحسن (۱۳۹۶). نهج البلاغه. با تصحیح و تنظیم دکتر صبحی صالح. چاپ هشتم. قم: دارالاسوة.
۶. سبزواری، ملاهادی (۱۴۲۲ق). شرح المنظومه. با تعلیق حسن‌زاده آملی. تهران: نشر ناب.
۷. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمدبن علی (۲۰۰۹م). توحید صدوق. با تعلیق و توضیح محمدباقر مجلسی. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. چاپ سوم. با تصحیح و تعلیق جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۹م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه (ج ۱، ۲، ۳، ۶ و ۷). چاپ چهارم. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. با تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه. با تعلیق سید محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم (ج ۱). قم: بیدار.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶). شرح رساله المشاعر. با تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: امیر کبیر.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). شرح زادالمسافر. چاپ سوم. با تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. با تحقیق محمد خواجوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

۱۶. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). ترجمہ المیزان (ج ۱۹). ترجمہ سید محمدباقر موسوی ہمدانی. چاپ پنجم. قم: جامعہ مدرسین.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲ق). نہایۃ الحکمة. چاپ شانزدهم. با تصحیح و تعلیق عباس علی زاری سبزواری. قم: مؤسسہ نشر اسلامی.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۹ق). بدایۃ الحکمة. چاپ شانزدهم. با تصحیح و تعلیق عباس علی زاری سبزواری. قم: مؤسسہ نشر اسلامی.
۱۹. قونوی صدرالدین، محمدبن اسحاق (۱۳۷۴). مفتاح الغیب. با تصحیح محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولا.
۲۰. قمی، شیخ عباس (۱۳۹۹). مفاتیح الجنان. چاپ شانزدهم. ترجمہ الہی قمشہ ای. قم: آیین دانش.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹). آموزش فلسفہ (ج ۲). چاپ دوم. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.