

مبادی نظری ترادف مفهومی صفات حقیقی خداوند از منظر ابن سینا و شیخ احسائی^۱

سید عبدالرحیم حسینی^۲

محمود هدایت افزا^۳

چکیده

در غالب کتب فلسفی، پس از نقد دیدگاه اشاعره و معتزله در باب صفات خداوند ادعا می‌شود دیدگاه مورد اتفاق اهل حکمت، قول به عینیت صفات کمالیه با ذات مقدس واجب تعالی است؛ اما با قدری تأمل در آثار متفکران شیعی، اختلاف نظر قابل توجهی در مقام تحلیل عینیت صفات با ذات ملاحظه می‌گردد. یکی از این نظرات، قول به «ترادف مفهومی صفات حقیقی خداوند» می‌باشد که با صراحت تمام و بدون هیچ شائبه تردید در آثار برخی اندیشمندان صاحب مکتب - همچون ابن سینا و شیخ احسائی - مطرح شده است. در این نوشتار، پس از طرح موجز نظریه مشهور «عینیت صفات با ذات» در نزد متکلمان شیعی و گمانه‌زنی در مبادی تصویری و تصدیقی آن، ابتدا محذورات پذیرش این قول از سوی ابن سینا و احسائی واکاوی گردیده و سپس کلمات این دو متفکر پیرامون عدم مغایرت مفهومی صفات ذاتی واجب تعالی مورد مطالعه قرار گرفته است. در این راستا مشخص می‌شود، پیش‌فرض‌های مشترک قائلان نظریه مزبور دو چیز است: یکی اعم بودن مفهوم صفت از عرض که ایشان را از قائلان به نفی صفات متمایز نموده و دیگر، اصل امتناع انتزاع مفاهیم متعدد از حقیقت بسیط که مانع از پذیرش تمایز مفهومی صفات در ساحت ذات باری شده است.

واژگان کلیدی

اتحاد مصداقی، مغایرت مفهومی، عینیت صفات با ذات، بساطت ذات، انتزاع مفاهیم متعدد

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۱۲/۱؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۳/۱۹

abd.hosseini@ut.ac.ir

۲- استادیار گروه فقه و مبانی حقوق پردیس فارابی دانشگاه تهران

۳- دانشجوی دکتری فلسفه پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسؤل) mahmudhedayatfaza@yahoo.com

طرح مسأله

در آثار اندیشمندان مسلمان به دلیل رویکردهای گونه‌گون مذهبی و خاستگاه‌های فکری متفاوت، آراء متعددی در باب تقسیمات صفات واجب تعالی و تحلیل هر قسم از این صفات ملاحظه می‌شود. ساده‌ترین تقسیم‌بندی که غالب فیلسوفان و متکلمان بر اصل آن تقسیم، اتفاق نظر دارند، تقسیم صفات واجب تعالی به صفات ذاتی و فعلی است. از این دو، آنچه بیشتر محل مناقشه میان اصحاب نظر قرار گرفته است بحث صفات ذاتی است. دامنه اختلاف در باب صفات ذاتی خداوند تا جایی است که برخی این‌گونه صفات را انکار کرده‌اند و اگر از این‌گونه دیدگاه‌ها به عنوان یکی از نظرات در باب صفات ذاتی یاد می‌شود، صرفاً به دلیل تقابل آن‌ها با سایر نظرات راجع به این دسته از صفات الهی و نحوه تقریر مطلب از سوی قائلان مربوطه است.

اکثر کتب فلسفی همچون آثار کلامی، در مبحث صفات واجب‌الوجود، صرفاً سه یا چهار نظریه پیرامون اوصاف حقیقی خداوند را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهند^۱؛ اما بنابر تحقیقات دقیق‌تر، بالغ بر شش نظریه در این باب وجود دارد. در مرحله دوازدهم نهاییه الحکمه، این نظرات با ذکر نام قائلان بعضی از آن‌ها، به نحو موجز و به ترتیب ذیل بیان شده است:

یکم. قول حکما: اتحاد مصداقی صفات با ذات در عین اختلاف مفهومی آن‌ها با یکدیگر؛

دوم. قول اشاعره: عروض صفات بر ذات و قدم آن‌ها به تبع قدم ذات؛

سوم. قول کرامیه: عروض صفات حادث بر ذات قدیم؛

چهارم. قول معتزله: نیابت ذات واجب از صفات کمالیه؛

پنجم. نفی صفات حقیقی از ذات و بازگرداندن آن‌ها به سلب مقابل آن‌ها؛

ششم. ترادف مفهومی صفات حقیقی، علاوه بر اتحاد مصداقی آن‌ها (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۸۴-۲۸۵).

چنانچه ملاحظه می‌شود علامه در این عبارات، قول اول را که نظریه مشهور میان عالمان شیعی، خاصه متکلمان و بسیاری از فقها و محدثان نیز به شمار می‌آید، به فلاسفه نسبت داده است. البته عالمان نام‌داری از فرقه ناجیه، از این نظریه رضایت چندانی نداشته و از پذیرش آن امتناع جستند^۲.

۱- البته علامه مظفر و مؤلف محقق توضیح المراد، با اندک تفاوت در یکی از نظرات، پنج نظریه در این باب با توضیحاتی متفاوت بیان داشته‌اند (مظفر، ۱۳۸۲، ص ۱۴۰-۱۴۳؛ حسینی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۵۱۲-۵۲۰).

۲- از جمله این افراد عبارتند از: صدوق، ابن‌سینا، شهید ثانی، فاضل مقداد، حکیم رجبعلی تبریزی، قاضی سعید قمی، علامه مجلسی، شیخ احمد احسائی، سید عبدالله شبر و ...

توضیح مطلب این که مرحوم علامه هیچ اشاره‌ای به قائلان نظرات پنجم و ششم ننموده و در هر دو مورد، تعبیر «بعضهم» را به کار برده است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۸۵). او مشرب فکری ابن اشخاص و مذهب دینی آنان را بیان نکرده است. ظاهراً ایشان از برخی نقل‌های صاحب اسفار از این دو قول اطلاع یافته (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۴۵) و عین کلمات قائلان به آن نظریه را رؤیت نموده است. نیز از میان اساتیدی که بر روی کتب علامه، کاری - اعم از ترجمه، تعلیقه و شرح - انجام داده‌اند، احدی در این باره متحمل تحقیقی نشده و نام قائلان به این دو نظریه را بیان نکرده است؛ صرفاً یکی از شارحان نهاییه - البته بدون هیچ ارجاعی - قول پنجم را رأی گروهی از متکلمان انگاشته، لیکن نه مذهب آن‌ها را مشخص کرده و نه نام یکی از آنان را بیان داشته است (دهقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۱۶). حال آن که دو نظریه اخیر، در میان متفکران شیعی و افراد صاحب‌مکتب مطرح بوده و علاوه بر پیشینه‌های فلسفی، برخی مؤیدات نقلی نیز آن‌ها را پشتیبانی می‌کند. از میان متقدمان، لااقل ابن‌سینا و از میان متأخران، شیخ احسائی قائل به ترادف مفهومی صفات با ذات (قول ششم) می‌باشند و برخی محدثان و حکیمان، قول به نفی صفات ذاتی و ارجاع هر یک به سلب مقابل آن‌ها از ذات (قول پنجم) را برگزیده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۹۸هـ ص ۱۴۸؛ تبریزی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۶-۲۵۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳هـ ج ۴، ص ۶۲-۶۳؛ همو، بی‌تا، ص ۹-۱۰).

از آنجا که در مکتوبات ناظر به ذات و صفات الهی، توجه لازم به نظرات پنجم و ششم به ویژه قول ششم نشده است این نوشتار به تبیین دقیق نظریه اخیر بر پایه مبادی تصویری و تصدیقی می‌پردازد. با این توصیفات، مسأله تحقیق این پژوهش به قرار ذیل می‌باشد:

«نظریه ترادف مفهومی صفات حقیقی خداوند، بر پایه کدام مبادی تصویری و تصدیقی سامان یافته است؟».

این قلم در راستای پاسخ‌گویی به پرسش تحقیق، طی مراحل ذیل را لازم می‌بیند:

گام اول - اشاره‌ای به نظریه اختلاف مفهومی صفات حقیقی در عین اتحاد مصداقی و تحلیل پیش‌فرض‌ها و ابهامات حاصل از آن به منظور تبیین محذورات متفکرانی همچون بوعلی و احسائی در پذیرش این قول؛

گام دوم - شرح نظریه ترادف مفهومی و اتحاد مصداقی صفات حقیقی با استناد به آثار ابن‌سینا و احسائی؛

گام سوم - تبیین و تحلیل پیشینه‌های فکری نظریه مزبور.

نظریه اتحاد مصداقی و اختلاف مفهومی صفات حقیقی خداوند

معمولاً در کتب کلامی، آراء سه نحله اشاعره، معتزله و شیعه در برابر یکدیگر مطرح می‌شوند. در بحث صفات ذاتی خدا دو گروه اول، منکر عینیت صفات با ذات و به ترتیب قائل به عروض خارجی صفات بر ذات و نائب‌مقامی ذات از صفات می‌باشند؛ ولی عالمان شیعی در تقابل با هر دو گروه از اهل سنت، به عینیت صفات با ذات باور دارند (حلی، ۱۴۱۳ هـ ص ۲۹۶؛ حسینی تهرانی، ۱۳۶۵، ص ۵۱۲-۵۲۰). از سوی دیگر، در اکثر آثار فلسفی بر اساس آنچه ابن‌سینا در برخی تألیفات خود مطرح می‌کند صفات ذات، صفات حقیقی واجب‌الوجود خوانده شده است که خود به دو قسم «حقیقی محض»، مانند حیات و «حقیقی دارای اضافه»، همچون علم و قدرت تقسیم می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۱-۱۳۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۶، ص ۱۱۸-۱۱۹). به نظر می‌رسد به مقتضای تسامح در اندراج برخی نظرات - همچون نفی صفات از ذات - در ذیل عنوان «آراء ناظر به صفات ذاتی»، تعبیر «صفات حقیقی» بر تعبیر «صفات ذاتی» ترجیح دارد.

اما دیدگاه رایج عالمان شیعه در باب صفات حقیقی یا صفات ذاتی خالق متعال عبارت از «اختلاف مفهومی صفات در عین اتحاد مصداقی» آن‌ها است. بر پایه این نظریه، صفات حقیقی خداوند با لحاظ اختلاف مفهومی، عین یکدیگر و عین ذات واجب تعالی دانسته می‌شوند. به دیگر سخن، ذات احدی منشأ انتزاع صفات متعدد است و در عین حال، هیچ کثرتی متوجه آن نیست؛ لذا گزاره‌هایی نظیر «خدا عالم است»، «خدا قادر است» و ... هر یک معنای مستقلی دارند و وحدت مصداقی صفات، مانع از اختلاف مفهومی آن‌ها و گزاره‌های شامل آن مفاهیم نیست.

قائلان به این دیدگاه - چه خودآگاه و چه ناخودآگاه - لااقل دو مطلب را پیش‌فرض گرفته‌اند:

اول این که مفهوم «صفت»، اعم از مفهوم «عرض» است؛ زیرا صفات، منحصر به اموری عرضی نمی‌باشند و چه بسا برخی صفات، عین موصوف خود باشند؛ مثلاً «شوری» وصف ذاتی نمک، ولی در عین حال، وصف عرضی آب دریا است. به دیگر سخن، صفات یک شیء بر دو قسم‌اند: صفات ذاتی و صفات غیر ذاتی که این قسم اخیر، «عرض» نامیده می‌شود. با پذیرش این تقسیم، صفات ذاتی یک شیء، لایتغیر و صفات عرضی یا غیر ذاتی آن، قابل دگرگونی تصور می‌شود. در واقع این پیش‌فرض، مسیر قائلان به عینیت ذات با صفات را از طریق متکلمان قائل به نیابت ذات از صفات یا آن‌هایی که نظر به نفی صفات دارند جدا می‌کند؛ چه ایشان اساساً عینیت ذات با صفات را برنمی‌تابند (قمی، ۱۳۶۲، ص ۶۹).

دوم آن که انتزاع مفاهیم متعدد از ذات بسیط، امکان‌پذیر است و منافاتی با احدیت ذات ندارد و مستلزم اشتغال آن بر کثرت نمی‌شود. این مقدمه، بستر پذیرش اختلاف مفهومی صفات را فراهم آورده

است.

از آنجا که باورمندان به عینیت صفات با ذات، آن را همواره در مقام تقابل با آراء اشاعره و معتزله بیان کرده‌اند، به زعم خویش، صرفاً لوازم فاسد این اقوال را برجسته نموده و پیرامون پیش‌فرض‌ها و لوازم اندیشه خود، سخن چندانی مطرح نکرده‌اند؛ لذا به روشنی مشخص نیست آیا ایشان در مقام بیان نظریه خود، به مبادی تصویری و تصدیقی آن، توجه لازم را داشته‌اند یا خیر؟

حتی محقق طوسی در *تجربید الاعتقاد*، این مسأله را مهمل گزارده است. در سراسر مقصد سوم این کتاب که ناظر به اثبات وجود صانع تعالی و معرفت به افعال و آثار اوست، هیچ تحلیل خاصی پیرامون عینیت صفات با ذات مشاهده نمی‌شود. خواجه صرفاً در مسأله نوزدهم، آن هم به قصد نقد آراء اشاعره و معتزله می‌گوید: «وجوب وجود»، با «معانی»، «حالات» و «صفات زائد در اعیان» ناسازگار است؛ یعنی وجوب ذاتی حق، هر سه امر مذکور را از ذات وی نفی می‌نماید» (طوسی، ۱۴۰۷ هـ ص ۱۹۳-۱۹۴).

از شرح علامه حلی بر این عبارت می‌توان فهمید نفی معانی از ذات، در تقابل با دیدگاه اشاعره و نفی حالات از خدای تعالی، در تقابل با قول گروهی از معتزله همچون ابوهاشم جبائی است. اما درباره امر سوم، حتی سخن شاگرد خواجه نیز نارسا است. او ابتدا خاطرنشان می‌کند بعضی از متکلمان معتزلی، به صفاتی زائد بر ذات باری قائل شده‌اند و پس از تضعیف این دیدگاه، در توضیح عبارت «صفات زائد بر اعیان» می‌گوید: از آنجا که خدای تعالی، واجد صفات کمال است و این صفات، عین ذات مقدس او می‌باشند و مغایرت آن‌ها با ذات، امری اعتباری است؛ جناب خواجه، صفات را مقید به «زائد در عین» نمود تا مشمول صفات ذاتی نشود (حلی، ۱۴۱۳ هـ ص ۲۹۶).

چنانکه ملاحظه می‌شود علامه شارح، مراد از زیادت صفات بر ذات در نزد برخی متکلمان معتزلی و فرق آن با قول اشاعره را مشخص نکرده و حتی نامی از قائلان این نظریه هم نبرده است. همچنین مقصود از مغایرت اعتباری صفات با ذات در بیان حلی به طور دقیق مشخص نیست. البته راقم این سطور در طریق فهم این مطلب به نکته قابل توجهی در کلمات شارحان مدقق کتب حلی دست یافت. از جمله، صاحب *توضیح المراد* در این باره می‌نویسد: گروهی از اصحاب اعتزال نظیر معتزله بغداد، قائل به صفات کمال برای خداوند بوده‌اند، لیکن صفاتی بدون محل که نه عین ذات و نه عارض بر ذات هستند (حسینی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۵۲۰). وی همچنین مراد حلی از مغایرت ذات با صفات را مغایرت مفهومی دانسته است، چنانکه برخی مترجمان *کشف المراد* نیز به این نکته توجه نموده‌اند (شیروانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۲).

ظاهراً حلی، عین عبارات این گروه از معتزله را ملاحظه نکرده و صرفاً بر پایه شنیده‌های خود در شرح

قسمت سوم کلام خواجه، سخن گفته است. او شاید به همین خاطر در باب حادی عشر، صرفاً «معانی» و «حالات» را از ذات حق نفی می‌نماید و به امر سوم هیچ اشاره‌ای نمی‌کند (حلی، ۱۳۶۵، ص ۵)؛ لیکن شارح اندیشمند باب حادی عشر، ضمن شرح کلام او می‌نویسد: صفات کمالی خدای متعال، عین ذات اوست و او عالم بالذات، قادر بالذات و ... است، لذا تعابیری همچون ذات، عالم و قادر که متظاهر در زیادت صفات بر ذات می‌باشند، با لحاظ اعتبار در ذهن ادا می‌شوند و نه مغایرت در ظرف خارج (فاضل مقداد، ۱۳۶۶، ص ۹۰).

به هر حال، این مغایرت اعتباری که از آن به مغایرت مفهومی تفسیر شده است، متضمن قبول نوعی کثرت اعتباری در ذات مقدس الهی است؛ مگر آن که قائلان آن، کثرت مفاهیم را منافی احدیت ذات بسیط ندانند یا به بیانی، انتزاع مفاهیم گونه‌گون از ذات بسیط (پیش فرض دوم) را جایز انگارند. آری، ظاهراً مشکل عمده این نظریه که سبب دوری جستن برخی اهل دقت - اعم از فلاسفه مدقق همچون ابن‌سینا یا متوغلین در نقل همچون شیخ احسائی - از آن گردیده، منتهی شدن آن به پذیرش نوعی کثرت هر چند اعتباری، در ذات بحث بسیط حضرت حق است. از این نکته نیز غفلت نشود که دیدگاه مبتنی بر «تفاوت مفهومی صفات حقیقی» پس از تقریرات گونه‌گون متکلمان شیعه تا قرن هفتم، به نحو مذکور در آثار خواجه و شاگرد وی منعکس شده است و چه بسا تقریرهای پیشینیان یا معاصرین ابن‌سینا از این نظریه، حاوی ایرادات بارزتری بوده باشد.

نظریه ترادف مفهومی صفات حقیقی خداوند

برخی اهل نظر، در اصل وجود چنین نظریه‌ای در باب صفات حقیقی خداوند تردید دارند و یا حداکثر قائلان احتمالی آن را، افرادی کوتاه‌فکر و به دور از علوم معقول می‌انگارند؛ حال آن که فیلسوف برجسته‌ای چون ابن‌سینا در آثار متعددی به این قول اقبال نموده است. در میان متأخرین نیز شیخ احسائی با پیش‌فرض‌های بیشتری افزون بر آنچه در نظام سینوی مطرح بوده، به احیاء این نظریه و تطبیق آن بر نصوص دینی همت گمارده است. این قلم برای رفع و دفع استبعاد مذکور، اهم سخنان این دو متفکر را گزارش و به اعتبار مبادی صوری و تصدیقی تحلیل می‌نماید.^۲

۱- به طور نمونه، نقد طباطبایی بر این نظریه و سخنان شارحان نه‌بایه /الحکمه در شرح آن، حاکی از همین ادعا است.
۲- در این نوشتار صرفاً مبادی پیشین نظریه ترادف مفهومی صفات حقیقی مورد تحلیل قرار گرفت. نگارنده در نظر دارد در پژوهشی مستقل لوازم این نظریه و پاسخ به اشکالات ناظر به وجه معناداری آن را مورد بررسی قرار دهد.

کلمات ابن‌سینا در باب ترادف مفهومی صفات حقیقی خداوند

شیخ‌الرئیس در اواخر مقاله هشتم *الهیات شفاء* می‌نویسد: «اراده واجب‌الوجود چه به لحاظ مصداق و چه از حیث مفهوم، مغایرتی با علم او ندارد. در گذشته نیز بیان نمودیم که علم او، عین اراده اوست» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.ب، ص ۳۶۷).

بوعلی این مطلب را با همان عبارات^۱ در *الهیات نجات* نیز مطرح کرده است (همو، ۱۳۷۹، ص ۶۰). از قضا در آنجا، عنوان فصل نیز بر این مدعا دلالت دارد: «فصلی در تحقیق وحدانیت خداوند از آن حیث که علم او از حیث مفهوم، با قدرت، اراده و حیات وی مغایرت ندارد و لذا ذات یکتای حضرت حق به اعتبار هیچ یک از صفات، تجزیه‌پذیر نیست» (همان، ص ۶۰).

ملاحظه می‌شود در هر دو کتاب، بر وحدت معنایی علم و اراده تأکید شده است. شاید برخی این سخن شیخ را ناظر به نزاع فیلسوفان با متکلمان در باب مسأله «اراده واجب تعالی» ذیل صفات ذات یا صفات فعل انگارند، لیکن با اندکی توجه به عبارات قبل و بعد نقل مذکور، انگاره تخصیص تضعیف می‌شود. علاوه بر این، ابن‌سینا در عبارت یادشده تصریح می‌کند که در گذشته، وحدت خارجی یا مصداقی علم و اراده مورد بحث قرار گرفته است؛ پس او در اینجا به دنبال طرح مطلب جدیدی می‌باشد که آن، عبارت از عدم مغایرت مفهومی صفات ذاتی است. همچنین عنوان فصل حاوی این مطلب در نجات، خود بیانگر آن است که صفات قدرت و حیات نیز از حیث مفهوم، با علم و اراده ذاتی واجب تعالی فرقی ندارند. چه بسا با عنایت به این مطلب که اهم صفات کمالیه، علم و قدرت است و سایر کمالات، قابل ارجاع به این دو صفت هستند؛ بتوان اذعان کرد که عبارت نجات همراه با عنوان فصل مربوطه، به تنهایی برای انتساب نظریه «ترادف صفات حقیقی حق تعالی» به شیخ‌الرئیس کفایت می‌کند.^۲

اما برای اتقان این انتساب، می‌توان کلماتی از سایر آثار ابن‌سینا را نیز شاهد آورد. از جمله، فرازهایی از مبحث ناظر به وحدت واجب تعالی در اوائل تعلیقات که در آن، «کثرت‌پذیری»، چه به لحاظ مفهوم و چه از حیث تشخص در ذات واجب تعالی ممتنع دانسته شده است. استدلال شیخ در

۱- عین عبارت شیخ در *شفاء و نجات* چنین است: «فواجب الوجود لیست ارادته مغایرة الذات لعلمه، و لا مغایرة المفهوم لعلمه. فقد بینا ان العلم الذی له، هو بعینه الارادة التی له».

۲- عجیب آن‌که مترجم *الهیات نجات*، با وجود ارائه ترجمه صحیح و بدون دخل و تصرف، از عنوان و مطالب فصل مربوطه (بشری، ۱۳۸۵، ص ۱۹۴ و ۱۹۷) - که در جای خود شایان تقدیر است - در اثر دیگری انتساب این قول به ابن‌سینا را به کلی منکر شده و نیز صدرا را به اعتبار انتساب چنین قولی به پیشینیان، مورد مذمت قرار داده است (همو، ۱۳۸۱، ص ۳۸۰ و ۳۸۳).

آنجا بر پایه اقسام وقوع کثرت و ترکیب در اشیاء سامان یافته است. او می‌گوید: ترکیب در اشیا یا از طریق تكثر در معنا و مفهوم شیء یا کثرت از حیث تشخیص است، ولی هیچ یک از این دو درباره ذات واجب صادق نیست؛ زیرا در ذات واجب، تمام معانی واحد است و این‌گونه نیست که هر صفتی، معنای مستقلی داشته باشد. نیز کثرت از طریق تشخیص نیز در ذات واجب راه ندارد، چون تشخیص واجب‌الوجود عین ذات اوست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۶۱).

تألیف دیگر شیخ که در آن ترادف مفهومی صفات حقیقی به نحو دقیق‌تری بیان شده، کتاب معروف مبدأ و معاد است که برخی از آن به رساله یاد کرده‌اند. عنوان فصل چهاردهم این اثر عبارت است از: «تحقیق در وحدانیت واجب‌الوجود که علم او با قدرت، اراده، حکمت و حیات او، مغایرت مفهومی ندارد، بلکه همه آن‌ها مفهومی واحد می‌باشند و ذات بحت بسیط به واسطه آن‌ها تجزی نمی‌پذیرد» (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۹). ابن‌سینا پس از توضیحاتی پیرامون عینیت خارجی صفات، با تأکید بیشتری بر دیدگاه خاص خود می‌نویسد: «اراده واجب تعالی با علم او، چه به حسب مصداق خارجی و چه به حسب مفهوم، مغایرتی ندارد و در گذشته نیز بیان نمودیم که علم او، عین اراده اوست ... قدرت نیز، صفت دیگری برای ذات واجب نیست و جزئی از ذات او هم نمی‌باشد، بلکه در ذات او به همان معنای علم است. بنابراین، روشن شد مفاهیم حیات، علم، قدرت، جود و اراده که بر واجب تعالی اطلاق و حمل می‌گردد، در واقع یک مفهوم است و صفاتی مختلف و اجزائی متعدد در ذات او محسوب نمی‌شوند» (همان، ص ۲۱).

آری، این بیانات، با صراحت تمام و بدون هیچ تردیدی، انتساب نظریه «ترادف مفهومی صفات حقیقی خداوند» به ابن‌سینا را نشان می‌دهد. ناگفته نماند صاحب/سفار در مجلد ششم این کتاب، پس از بیان دیدگاه خود مبتنی بر تغایر مفهومی و اتحاد مصداقی صفات و تطبیق آن بر فرازهایی از خطبه اول نهج‌البلاغه می‌گوید نظریه ترادف مفهومی صفات ذاتی «توهم کثیری از منتسبین به علم» است. سپس بدون ذکر نامی از این گروه کثیر، استدلالی را از قول ایشان مطرح می‌دارد و پس از بیان موجزی در رد آن، فصل را به پایان می‌رساند.^۱ صدرا همین استدلال را در مجلد سوم/سفار، در خلال

۱- خلاصه این استدلال بدین قرار است: ذات واجب تعالی، مجهول‌الکنه است، ولی معانی صفات، در نزد ما معلوم و متغایر است. اینک چگونه می‌توان این مفاهیم گونه‌گون را بر آن ذات مجهول‌الکنه حمل نمود، با آن‌که وجوب وجود، خود نافی همه تعینات و مفاهیم است و آن ذات، مبرا از هر اسم و وصف و رسم و نعت و ماهیت می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۳ ص ۱۴۴). ابن‌سینا در آثار خود چنین استدلالی را مطرح نکرده است. ظاهراً چنین بیانی بر پایه برخی نگرش‌های عرفانی در باب اسماء و صفات الهی اظهار شده است.

بحث از اتحاد عاقل و معقول بیان کرده است، اما در آنجا نیز ذکری از ابن‌سینا یا کتابی از وی نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۵۱). جالب آن که شارح ناقد عرشیه، ضمن نقل عبارت مزبور از اسفار و نقد آن، لازمه دیدگاه صدرا را پذیرش قول اشاعره (تعدد قدما) پنداشته است (احسائی، ۱۴۲۷هـ ج ۱، ص ۲۰۹-۲۱۰).

اما با کمال تعجب ملاحظه می‌شود صدرا فصل بعد را با عنوان «فی ایضاح القول بأن صفات الله الحقیقیة کلها ذات واحدة لكنها مفهومات کثیرة» آغاز می‌کند و در همان ابتدا، قول مزبور را به کثیری از اهل معقول و متعمق نسبت می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۴۵). برخی نویسندگان به استناد این تعبیر فاخر و بدون التفات به تعبیر موهن قبلی نوشته‌اند: «این‌گونه تعبیرات از کسی مثل ملاصدرا گواهی است بر این که منظورش ابن‌سینا است» (ذبیحی، ۱۳۹۲، ص ۳۹۲).

آری، شاید صدرا از دیدگاه خاص بوعلی درباره صفات ذاتی خداوند مطلع بوده باشد، لیکن سخن استاد معاصر برای اثبات این ادعا، بیشتر به یک حدس می‌ماند تا دلیل؛ چه اگر وصف «کتیرا من العقلاء المدققین» مناسب ابن‌سینا است، تعبیر سبک «کثیر من المنتسبین إلی العلم» - که سبزواری در تعلیقه خود بر اسفار، ایشان را به خلط بین مفاهیم و مصادیق صفات متهم نموده است (سبزواری، ۱۹۸۱م، ص ۱۴۴) - نمی‌تواند در شأن همو باشد. به هر حال، این که مقصود صدرا از افراد کثیر - خواه منتسبین به علم و خواه اندیشمندان متعمق - چه کسانی بوده‌اند، بر نگارنده معلوم نشد.

کلمات احسائی در باب ترادف مفهومی صفات حقیقی خداوند

در باب آراء و افکار شیخ احمد احسائی، سخنان ضد و نقیض فراوانی گفته و نوشته شده است. او از این حیث شباهت قابل توجهی به ابن‌عربی دارد؛ چه در عین دارا بودن تابعین و ارادتمندان مخلص، از مخالفان و ناقدان سرسخت نیز بی‌بهره نیست. اما مطلب حائز تأسف آن که در اکثر آثاری که در ایران معاصر پیرامون اندیشه‌های احسائی به چاپ رسیده است، خللی اساسی به لحاظ عدم ارجاعات لازم به کتب و رسائل دست اول شیخ یا لاقلاً آثار شاگردان بی‌واسطه وی دیده می‌شود و لذا غالب گزارش‌ها در باب شخصیت و آراء احسائی، ناصحیح و توأم با افراط و تفریط است.

شیخ احمد در مواضع مختلفی از آثار خویش، به وحدت معنایی و مفهومی صفات ذاتی حق تعالی رأی می‌دهد. او در شرح‌های مبسوط و انتقادی خود بر دو اثر مهم ملاصدرا المشاعر و العرشیه، به طور متفرق و به تناسب مطالب، بر موضع مذکور تأکید ورزیده است. احسائی در برخی رسائل خویش - که در پاسخ به سؤالات علمای معاصر خود یا به درخواست بعضی از شاگردان خویش نگاشته است -

- نیز از صفات الهی سخن گفته است. از این میان رساله‌ای با عنوان فی جواب شیخ رمضان برای فهم سخنان شیخ در باب صفات الهی اهمیت فراوان دارد، چه برخی مطالب متفرق در آن کتاب‌ها در این رساله گرد هم آمده‌اند.^۱

این قلم ضمن تأکید بر مطالب این رساله تلاش دارد ارجاعات مفیدی از سایر کتب شیخ ارائه نماید. در این راستا آثار شاگردان بی‌واسطه و برتر احسائی (سید کاظم حسینی رشتی و میرزا حسن گوهر) نیز مورد توجه قرار می‌گیرد.

احسائی پس از تقسیم صفات خداوند به ذاتیه و فعلیه می‌گوید: اگر صفاتی همچون علم و قدرت که انصاف ذات به نقیض آن‌ها جایز نیست را به عنوان صفات ذات و اسمایی دال بر معبود به کار بریم، همگی مترادف یکدیگر خواهند بود، ولی همین صفات در مقام تعلق به امور امکانی، به اعتبار کثرت متعلقات، معانی متعدد می‌یابند. مثلاً صفت علم، خود دو ساحت دارد: یکی علم ذاتی که قدیم و ازلی خوانده می‌شود و دیگر علم فعلی که غیر ذات و حادث نامیده می‌شود و خود بر دو قسم حادث امکانی و حادث کونی است. اما همان‌گونه که از کیفیت ذات الهی نمی‌توان سخنی گفت، از علم ذاتی نیز سخن گفتن میسر نیست، مگر برای تنزیه ذات و نفی تشبیه؛^۲ مثلاً بگوییم: «خدا در ذات خود جاهل نیست» و یا گفته شود: «علم ذاتی خدا همانند علم مخلوقات نیست» (احسائی، بی‌تا ب، ص ۲۶۳ و ۲۱۹-۲۹۰).

البته صفات ذاتی کارکرد دیگری نیز دارند و آن، نفی خلو ذات از کمالات است: «همچنانکه کنه ذات واجب تعالی را نتوان فهمید، صفاتش را نیز نتوان فهمید؛ چه صفات وراء ذات نیست ... فرقی میانه ذات و علم، غیر از عبارت نیست و کنه ذاتش را که نمی‌توان فهمید، پس این اوصاف ذاتیه را به هیچ وجه نمی‌توان فهمید. پس تو را واجب باشد که اثبات کنی صفات کمال برای او، چون پرسند که چون است بگو نمی‌دانم؛ چه اگر او را بدانم، کنه ذات واجب را دانسته‌ام و آن، محال است» (حسینی رشتی، بی‌تا، ص ۴۵-۴۶).

شیخ در پاسخ به پرسشی در باب نظریه «نفی صفات از ذات» می‌گوید: «مقصود از عبارت «کمال توحیده نفی الصفات عنه» در فرمایشات معصومین علیهم‌السلام، نفی مطلق صفات از ذات باری نیست، بلکه واجب تعالی در مقام ذات، به صفاتی همچون حیات، علم، قدرت و ... متصف است، اما

۱- برای مشاهده متن، ترجمه، شرح و پاسخ به برخی ایرادات وارده به محتوای این رساله بنگرید به: پورموسویان، ۱۳۸۴، ص ۱۹۷، ۲۰۶ و ۳۰۴-۳۲۳.

۲- عین عبارت شیخ: «و اما الذاتی، فلا نعرفه و لا نتکلم فی حقه الا بالتنزیه و نفی التشبیه لأنه هو الله لا اله الا هو».

در عین حال، هیچ‌گونه مغایرت خارجی، نفس‌الامری، ذهنی، وجودی، مفهومی، فرضی و اعتباری؛ بین صفات و ذات واجب تعالی متصور نیست. این صفات، الفاظ مترادفی هستند که بر ذات بحت و حقیقت بسیط دلالت دارند؛ یعنی الله، علم، قدرت و سایر صفات کمالی، از حیث مفهوم، معنا، مصداق و وجود؛ حقیقتی واحد می‌باشند»^۱ (احسائی، بی‌تا، ب، ج ۲، ص ۳۰۱-۳۰۲؛ همو، ۱۴۲۷ هـ ج ۱، ۱۹۷).

احسائی با عبارات صریح، مؤکد و بسی صریح تر از بیان ابن‌سینا، ترادف مفهومی صفات ذاتی خداوند را بیان داشته است، در عین حال، هیچ شاهدهی بر تأثیرپذیری وی از ابن‌سینا در این مسأله در دست نیست؛ حتی برخی عبارات او در شرح *العرشیه* دال بر بی‌خبری وی از دیدگاه خاص ابن‌سینا در باب صفات حقیقی خداوند است (همو، ۱۴۲۷ هـ ج ۱، ص ۲۴۳-۲۴۴، ۲۴۶-۲۴۷، ۲۶۸-۲۶۹ و ...).

نظریه احسائی پیرامون صفات ذاتی خداوند، به رغم اهمیت آن و با توجه به حساسیت‌هایی که نسبت به این شخصیت وجود داشته است، همچون دیدگاه ابن‌سینا چندان مورد توجه و نقد و بررسی واقع نشده است. دلیل این بی‌تفاوتی از اصطلاح خاص احسائی در باب علم حادث الهی نشأت می‌گیرد، چه این اصطلاح، آن قدر سر و صدا برانگیخت که اذهان غالب خوانندگان آثار شیخ را به خود مشغول داشت. توضیح بخشی از این اصطلاح که در فهم دقیق‌تر صفات ذاتی در تفکر احسائی به کار می‌آید، در اینجا اهمیت دارد.

شیخ احمد در مقام شرح حدیث «لَمْ يَزَلِ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ رَبَّنَا وَ الْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ كَا مَعْلُومٍ وَ السَّمْعُ ذَاتُهُ وَ كَا مَسْمُوعٍ وَ الْبَصَرُ ذَاتُهُ وَ كَا مُبْصَرٍ وَ الْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَ كَا مَقْدُورٍ فَلَمَّا أَحْدَثَ الْأَشْيَاءَ وَ كَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ وَ السَّمْعُ عَلَى الْمَسْمُوعِ وَ الْبَصَرُ عَلَى الْمُبْصَرِ وَ الْقُدْرَةُ عَلَى الْمَقْدُورِ ...» (کلینی، ۱۴۰۷ هـ ج ۱، ص ۱۰۷؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۸ هـ ص ۱۳۹) می‌گوید: این که در حدیث آمده «خدا همیشه بوده و علم، عین ذات او است در حالی که معلومی هم نبود»، منظور امام علیه السلام از این علم، همان علم ذاتی است و الله، علم، قدرت، سمع، بصر و ... الفاظ مترادفی هستند که دلالت بر حقیقتی دارند. خداوند از این الفاظ و دلالت آن‌ها منزّه است، چنانکه امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند «اینها صفتهایی هستند که ما را به سوی او رهنمون می‌شوند نه آن که حقیقت او را بر ما منکشف نمایند»؛^۲ اما مراد از علم در فرمایش: «علم از خدا بر

۱- برای اطلاع از تفاوت میان لفظ، مفهوم، معنا و مصداق؛ بنگرید به: فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۵-۱۵۷.

۲- «صفت استدلال علیه لا صفت تکشف له». این عبارت، در یکی از خطبه‌های حضرت امیر علیه السلام آمده است که احسائی بخش زیادی از آن خطبه را در تألیفات مبسوط خود نقل کرده است بنگرید به: احسائی، ۱۴۲۸ هـ ج ۱، ص ۱۹۲. این خطبه پس از جستجوی فراوان، در کتب روایی موجود یافت نشد، اما محقق شرح المشاعر آن را به کتابی با عنوان دفع الشبه عن الرسول، ص ۵۲ و ۱۰۴ ارجاع داده است (همان، پاورقی).

معلوم واقع می‌شود»، علم حادث است - نه علم ذاتی - و مقصود حضرت از وقوع علم، اشراقی است که به حدوث معلوم، حادث شده است؛ چه معنای اشراق، چیزی جز همان فعل ایجادی نیست. نمونه این واقعیت در وجود هر انسانی قابل مشاهده است. به طور مثال زید به حسب ذات خود شنواست پیش از آن که کسی سخن گفته باشد. حال اگر شخصی عبارتی بر زبان آورد و زید سخن او را بشنود، به حدوث سخن او، شنیدن زید نیز حادث خواهد شد. در واقع این شنیدن، به مثابه اشراقی است که از شنوایی زید سر زده است... (احسائی، ۱۴۲۷هـ. ص ۲۹۰-۲۹۱).

احسائی با ذکر شواهدی از نصوص دینی، دیدگاه خود در باب علم را به سایر صفات ذاتی نیز تسری می‌بخشد. او می‌گوید: برای سایر صفات ذاتی نیز همانند علم، صفات فعلیه‌ای مطابق همان الفاظ هست و آن اسامی که خدا خود را به آن‌ها نامیده است همین صفات فعلیه است نه صفات ذاتی که مترادف یکدیگرند؛ چرا که صفات فعلیه، مبادی آفرینش، تکالیف، معرفت و قابل حمل بر خداوند می‌باشند (همان، ص ۲۹۱).

شیخ پس از فرازی چنین نتیجه می‌گیرد: «تفاوت میان صفات ذاتی و فعلی، اعتباری نیست تا تصور شود که صفات الهی به اعتبار انتساب به ذات، ذاتی و به اعتبار انتساب به فعل، فعلی خوانده می‌شوند؛ بلکه صفات ذاتی، که با اسامی متعدد عین ذات مقدس می‌باشند، همه به نحو ترادف و در جهتی واحد، بدون تفاوت در معنا و مفهوم، بر حقیقتی بسیط دلالت دارند» (همان، ص ۲۹۳).

پیشینه‌های نظریه ترادف مفهومی صفات حقیقی

برخی نویسندگان معاصر بر فقدان برهان مستقل برای اثبات ترادف مفهومی صفات ذاتی خداوند در آثار ابن‌سینا تصریح نموده‌اند در این میان برخی به اشتباه آن را ادعایی فاقد هر گونه دلیل (بیرمردی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۹) و گروهی به درستی آن را مبتنی بر اصول پیشینی شیخ‌الرئیس دانسته‌اند (شهیدی، ۱۳۸۸، ص ۱۰؛ نبیچی، ۱۳۹۲، ص ۳۹۵-۳۹۶)؛ و برخی دیگر به دلیل خوانش صدرایی از واژه «وجود» در کلمات شیخ، استدلال‌های ابن‌سینا در اثبات عینیت مصداقی صفات واجب تعالی را دلایل اثبات ترادف مفهومی صفات انگاشته‌اند (سلیمانی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۳-۱۴۵). واقع مطلب آن که بوعلی پس از اثبات عینیت خارجی صفات با ذات، بلافاصله دعوی ترادف مفهومی صفات را نیز مطرح کرده است. حال این پرسش پیش می‌آید که ابن‌سینا با آن قوت فلسفی، چرا مطلبی را بدون برهان بیان کرده است؟ آیا او این مطلب را بدیهی می‌دانسته یا بر پایه مبادی نظری پیشینی چنین نتیجه‌گیری نموده است؟ از آنجا که حالت اول مردود است و نمی‌توان از بداهت ترادف مفهومی صفات سخن گفت، باید در جستجوی پاسخ پرسش دوم تلاش نمود.

همین امر درباره شیخ احسائی نیز قابل طرح می‌باشد، چه آشنایان با آثار ابن‌سینا به خوبی می‌دانند وی در جای‌جای آثار خویش، خواننده را به مبادی پیشینی خود و تفاوت مبنایی خود با سایر متفکران ارجاع می‌دهد. اساساً احسائی اول کسی است که قواعد حکمی خود را در رساله مستقلی با عنوان «الفوائد» گرد آورد و بعدها به خواهش ملامشهد شبستری، شرح مفصلی بر آن نگاشت که با عنوان شرح الفوائد بارها به چاپ رسیده است.

گفته شد نظریه «اختلاف مفهومی صفات ذاتی خداوند» نزد متکلمان، لااقل مبتنی بر دو پیش‌فرض است: یک پیش‌فرض تصویری دال بر اعم‌بودن مفهوم صفت نسبت به عرض و دیگر، تصدیقی مبتنی بر جواز انتزاع مفاهیم متعدد از ذات بسیط. حال اگر نظرات ابن‌سینا و احسائی را در باب این دو مطلب جویا شویم تا حدود زیادی دلیل گرایش آنان به نظریه «ترادف مفهومی صفات حقیقی» روشن می‌شود؛ چه در هیچ یک از آثار ابن‌سینا و احسائی، در طریق ارائه نظریه مزبور، برهانی مبتنی بر اصول بدیهی یافت نشد؛ بلکه هر دو متفکر دیدگاه خود را بر پایه مبادی تصویری و تصدیقی خاصی تبیین نموده‌اند. البته احسائی تلاش نموده است دیدگاه خود را با پاره‌ای از نصوص دینی نیز مطابقت دهد.

پیش‌فرض تصویری متکلمان از منظر ابن‌سینا و احسائی

بوعلی در پذیرش پیش‌فرض اول - به نحو فی‌الجمله و نه بالجمله - با متکلمان هم‌داستان است، گرچه برخی احیاگران فلسفه مشائی در قرون اخیر، کاملاً با این ایده موافق نبوده‌اند و صفت را همواره تابع ذات و اول تعیین برای آن انگاشته‌اند؛^۱ لیکن ابن‌سینا ظاهراً چنین باوری ندارد. او در نمط هفتم اشارات، صفات اشیاء را به چهار دسته تقسیم می‌کند: «حقیقی محض»، «اضافی محض»، «حقیقی دارای اضافه لایتغیر» که با تغییر مضاف، ذات موصوف تغییر نکند و «حقیقی دارای اضافه متغیر» که ذات موصوف به تبع تغییر مضاف، تغییر نماید (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۱-۱۳۲). از این میان، آنچه بیش از سه قسم دیگر، قابل تطبیق بر صفات ذاتی اهل کلام به نظر می‌رسد، «صفات حقیقی محض» است. ابن‌سینا صفت متقرر در ذات شیء که فاقد هر گونه نسبتی به غیر، به جز تعلق به ذات موصوف است،

۱- قاضی سعید قمی در کلید بهشت می‌نویسد: «اگر کسی معنی ذات و صفات را کما یبغی فهمیده باشد، هرگز نمی‌گوید که صفت عین ذات می‌تواند بود، بلکه این قول را قبیح و بی‌معنا می‌داند، چرا که صفت عبارت از امری است که تابع و فرع ذات باشد و ذات، عبارت از حقیقی است که اصل و متبوع باشد، پس اگر صفت، عین ذات بوده باشد چنانکه می‌گویند لازم می‌آید که تابع، عین متبوع و یا لازم، عین ملزوم باشد و شناعت این قول بر جمیع عقلا ظاهر است ...» (قمی، ۱۳۶۲، ص ۶۹-۷۰).

را صفت حقیقی می‌خواند؛ اما از آنجا که او ابتدا، همه صفات را قابل تغییر دانسته، مثال وی برای تغییر این دسته از صفات (تبدیل شیء سفید به سیاه)، قدری غلط‌انداز است و همین امر به انضمام برخی کلی‌گویی‌ها، مسبب اختلاف قابل توجهی بر سر فهم و تفسیر این قطعه از متن اشارات شده است؛ به طوری که:

- برخی گفته‌اند: ابن‌سینا صرفاً صفات حقیقی دارای اضافه متغیر (قسم چهارم) را از خداوند نفی نموده و سایر صفات را برای خداوند پذیرفته است (بشری، ۱۳۸۳، ص ۱۸۷).

- به باور برخی اساتید، بوعلی فقط صفات حقیقی محض و صفات حقیقی دارای اضافه لایتغیر (اقسام یکم و سوم) را شایسته حق تعالی می‌داند: «برای موصوفی که مجرد محض و منزله از هر تغییری است، صفاتی صلاحیت دارند صفت او شوند که دو ویژگی اساسی داشته باشند: یکی عدم تغییر در خود صفت، دیگری عدم تغییر در متعلق صفت» (ذبیحی، ۱۳۹۲، ص ۳۸۳-۳۸۴؛ ذبیحی و ایرجی‌نیا، ۱۳۸۸، ص ۳۲).

- برخی شارحان اشارات، سخنان شیخ را دال بر نفی همه اقسام صفات از واجب تعالی، به جز صفات حقیقی دارای اضافه لایتغیر دانسته‌اند؛ با این توضیح که: «موجودی که در آن تغییر و دگرگونی راه ندارد، تنها به صفات حقیقی صاحب اضافه‌ای موصوف است که با دگرگونی مضاف‌الیه، دگرگونی و تغییر در ذات و صفات آن به وجود نیاید. بنابراین ذات واجب‌الوجود که از هر گونه تغییری برکنار است، به صفات حقیقی محض و صفات حقیقی صاحب اضافه‌ای که با تغییر مضاف‌الیه، تغییر در ذات و صفات آن پدید آید موصوف نخواهد بود و همچنین به صفاتی که اضافات محض باشند نیز متصف نیست» (ملک‌شاهی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۹۷).

به هر حال سخنان ابن‌سینا در این موضع قدری مجمل است و برای فهم بهتر دیدگاه وی و عبور از این اختلاف نظر، ناگزیر باید به سایر آثار شیخ رجوع نمود. از قضا، وی در اواخر تعلیقات بحثی ناظر به اقسام صفات دارد که کمتر مورد توجه محققان قرار گرفته است. مفاد تقسیمات صفات در تعلیقات، تقریباً همان چیزی است که در اشارات آمده است، اما تقریر مطلب در آن کتاب به گونه‌ای است که قدری ابهامات ناظر به تقسیمات مطروحه در اشارات را مرتفع می‌سازد. ابن‌سینا در آنجا می‌گوید: خداوند، صفات ذاتی به معنای امور وجودی منطوی در ذات خویش ندارد، مگر آن که آن صفات را از لوازم ذات محسوب داریم، نه عارض بر ذات همچون سفیدی که عارض بر جسم می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ-الف، ص ۱۸۸-۱۸۷).

بیان بوعلی حکایت از آن دارد که وی قائل به صفات حقیقی برای خداوند متعال می‌باشد، لیکن نه به معنای صفات ذاتی لایتغیر در نزد متکلمان؛ چرا که - بنابر مطلب منقول از اشارات - مطلق صفات

در نزد شیخ قابل تغییر می‌باشند، لذا برای تبیین لایتغیر بودن صفات ایزد متعال، عنوان «لوازم ذات» را پیش کشیده است. طبعاً وقتی برای ذات ازلی، تغییری متصور نباشد، برای صفات لازمه آن ذات نیز تغییری متصور نخواهد بود؛ بنابراین توضیحات ابن‌سینا در باب صفات حقیقی، کاملاً منطبق بر صفات ذاتی مورد نظر برخی متکلمان شیعی نیست و چه بسا اختلاف نظر شارحان سخن وی نیز، هر یک به نوعی قابل توجیه باشد.

شیخ احسائی نیز از حیثی دیگر بر سر مفهوم صفت با متکلمان، اختلاف نظر دارد. او نه تقسیمات گونه‌گون ابن‌سینا از صفات را مطرح کرده است و نه همچون قاضی سعید قمی اتحاد صفت و موصوف را ناممکن انگاشته است؛ بلکه همچون متکلمان شیعی، صفت را مفهومی اعم از عرض می‌داند و لذا در آثار شیخ احمد، صفات خداوند در وهله اول به صفات ذاتی و فعلی تقسیم می‌شود. او از قضا برای تفکیک صفات ذاتیه از صفات فعلیه، ملاک جامعی نیز ارائه می‌دهد که تقریباً همان دیدگاه برخی متکلمان شیعی است. به باور احسائی، ملاک ذاتی بودن یک صفت آن است که سلب آن از خدا یا اثبات ضد آن برای خدا مستلزم نقص در ذات باری باشد؛ نظیر حیات، علم و قدرت. اما صفات فعلیه قابل سلب از خداوند یا اسناد ضد آن برای اوست؛ همچون «اراده» که هم قابل اثبات است و هم قابل سلب (ریس، ۸۲؛ مائده، ۴۱) و نیز «نفع رساندن» که خداوند به ضد آن نیز توصیف می‌شود: یا ضار یا نافع (احسائی، بی‌تا، الف، ص ۱۰؛ همو، بی‌تا، ب، ص ۳۰-۳۰؛ حسینی رشتی، بی‌تا، ص ۴۲-۴۳). البته شیخ بنا بر برخی احادیث، برای صفات ذاتی حق نیز، از حیثی مقام فعلی و حادث لحاظ می‌کند... این تقسیم در فهم برخی ایده‌های اختصاصی احسائی نقش بسزایی دارد؛ که به اجمال بدان اشاره شد.

پیش‌فرض تصدیقی متکلمان از منظر ابن‌سینا و احسائی

اساس مخالفت با نظریه «اختلاف مفهومی صفات ذاتی» به عدم پذیرش پیش‌فرض دوم برمی‌گردد. نگارنده پس از جستجوی فراوان در آثار مشهور ابن‌سینا، عبارت صریحی دال بر نفی انتزاع مفاهیم متعدد از امر بسیط نیافت؛ اما در رساله «اقسام علوم عقلی» متنی دیده می‌شود که در آن شیخ به صراحت حمل معانی متفاوت بر شیء بسیط را جایز نمی‌داند. از قضا این مطلب، پس از تأکید بر ترادف مفهومی صفات حقیقی واجب تعالی ادا شده است^۱ و^۲ (ابن‌سینا، ۱۳۲۶ هـ ص ۱۱۳).

۱- عین عبارت ابن‌سینا در رساله مورد نظر: «الألفاظ المستعملة فی صفاته مثل الواحد و الموجود و القديم و العالم و القادر یدل کل واحد منها علی معنی آخر و لا يجوز ان یکون الشیء الواحد الذی لا کثرة فیه بوجه له معان کثیرة کل واحد منها غیر الآخر».

۲- برای مقایسه این مطلب با نظر سایر حکما بنگرید به: شهیدی، ۱۳۸۱، ص ۱۹-۱۷.

به نظر می‌رسد نقل‌های ناظر به ترادف مفهومی صفات، به خودی خود، مبین ارتباط جدی مفاهیم با مصادیق مربوطه در فلسفه سینوی می‌باشد، نگاهی مشتمل بر انتاج احکام وجودشناسانه از مباحث معرفت‌شناسانه و ارتباط وثیق میان آن دو که امروزه مخالفان فراوانی، هم در شرق و هم در غرب دارد. اما در عین حال برای اتقان ادعای فوق، علاوه بر آن نقل‌ها، نمونه‌هایی از براهین مشهور سینوی، شاهد آورده می‌شود:

نمونه اول - یکی از براهین مثبت وجود هیولای اولی در اجسام مادی، برهان قوه و فعل است که ظاهراً برای اولین بار در الهیات *شفاء* مطرح شده است... شیخ در آنجا پس از تأکید بر دو حیثیت فقدان و وجدان در جسم، چون بنابر دیدگاه فلسفی خود نمی‌تواند امر بسیطی را منشأ انتزاع این دو حیث بدانند، بدون تدارک مقدمه‌ای دیگر، به راحتی نتیجه می‌گیرد که حقیقت جسم، مرکب از امری بالقوه به نام هیولا و امری بالفعل به نام صورت می‌باشد^۱ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.ب، ص ۶۷).

نمونه دوم - می‌دانیم بوعلی برای اثبات قاعده الواحد، در اشارات برهان ابتکاری ارائه نموده است؛ اما اساس این برهان صرفاً بر یک بحث مفهومی استوار است. شیخ می‌گوید: اگر از علت الف، معلول ب صادر شود، آنگاه مفهوم «مصدر ب» بر الف صادق خواهد بود. بر همین سیاق اگر از علت الف، معلول ج صادر شود، آنگاه می‌توان الف را «مصدر ج» نیز نامید. اما صدق دو مفهوم متمایز بر علت الف، بیانگر وجود دو جهت یا دو حیث وجودی متفاوت در الف می‌باشد که از هر حیثی، یکی از مفاهیم مذکور انتزاع گردیده است... (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۰۸).

آری، این‌گونه براهین یا تبیین‌ها حاکی از آن است که شیخ از حیث معرفت‌شناسی، چندان به وجود حائلی میان مفاهیم و مصادیق قائل نیست. در آثار فارابی نیز شاهد همین نوع نگاه به ارتباط مفاهیم و مصادیق می‌باشیم و چه بسا ابن‌سینا نیز در ربط مستقیم مفاهیم به مصادیق - همچون بسیاری از مسائل دیگر - تحت تأثیر او بوده است. اساساً بحث معقولات ثانی و انتزاعیات، در آثار شاگرد بوعلی نضج گرفت (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۹۰-۲۸۰) و بعدها سهروردی در آثار خود بیشتر به آن پرداخت (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۶-۳۶۴ و ج ۲، ص ۸۰-۸۱). ملاصدرا نیز در پی ایشان با تقریری خاص، سایه امور اعتباری را بر سر همه ماهیات کشاند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۴؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۷ و ج ۲، ص ۲۹۶ و ج ۵، ص ۲)؛ لذا برخی صدرائیان متعصب، به دلیل همین رویکرد فارابی و بوعلی در نوع مباحث فلسفی، آنان را ذهن‌گرا، اثباتی و مفهوم‌زده خوانده‌اند که همواره با عینک مفهوم به تحلیل مصداق می‌پردازند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۰۸).

۱- البته این برهان از حیثی دیگر، مصادره به مطلوب می‌نماید بنگرید به: رضایی و هدایت‌افز، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰-۱۲۱.

با این توصیفات طبیعی است که ابن‌سینا، انتزاع مفاهیم متعدد - حتی دو مفهوم - را از بسیط الحقیقه برنتابد و وقوع چنین امری را دال بر منقسم الحقیقه بودن آن ذات پندارد؛ در این صورت او چگونه می‌تواند صفات کمالی متعددی را با مفاهیم گونه‌گون، قابل انتزاع از ذات حق بداند؟ باید توجه داشت شیخ به هیچ وجه، منکر تفاوت مفهومی صفات کمالی علم، قدرت، حیات و ... در ذهن نیست، لیکن در مقام تطبیق بر مصادیق، این تفاوت را صرفاً در عرصه ممکنات ساری و جاری می‌داند؛ اما همین صفات در مقام انتزاع از ذات بسیط احدی المعنی، دیگر نه تنها مصداق واحدی دارند، بلکه مفاهیم آن‌ها نیز با یکدیگر تفاوتی نخواهند داشت. به تعبیر برخی معاصرین: «اگر این مفاهیم به طور مطلق لحاظ شوند، مفاهیم آن‌ها مختلف است، اما با لحاظ این جهت که اینها همه حاکی از یک ذات‌اند، تغایری ندارند؛ مفهومی که بیانگر قدرت اوست، بیانگر علم او نیز هست و به عکس، لحاظ حیثیت ذات در اطلاق مفاهیم تصرف می‌کند. با این بیان، گویا ابن‌سینا مفهوم را در مصداق می‌گنجاند و هر دو را به هم پیوند می‌زند و از آنجا که در واجب تعالی مصداق ذات و صفات متحدند، در مفهوم نیز این چنین هستند، چون این مفهوم با توجه به ذاتی که از آن حکایت می‌کند برای ما مفهوم شده است نه به طور مطلق و رها» (ذبیحی، ۱۳۹۲، ص ۳۹۸).

شیخ احسائی نیز در باب این پیش‌فرض، تمام‌قد در کنار ابن‌سینا و در مقابل متکلمان قرار دارد. او قدری از بوعلی هم فراتر رفته، قائل به تناسب ذاتی مفاهیم با مصادیق، لاقلاً در مباحث ناظر به الهیات است. شارح مورد اعتماد احسائی نه تنها انتزاع مفهوم واحد از دو مصداق متباین را ممتنع عقلی می‌داند، بلکه انتزاع دو مفهوم مختلف از حقیقت بسیط و فاقد جهات ترکیب را نیز ناممکن می‌شمارد (گوهر، ۱۳۷۳، ص ۱۷).

میرزای گوهر در راستای شرح آراء احسائی، از قضا دو قاعده مذکور را بر روی مفاهیم صفات ذاتی خداوند اعمال می‌نماید: «صفات خدا، عین ذات اوست و ذات او، عین صفات او، بدون این که اختلافی در مصداق یا در مفهوم و اعتبار باشد؛ زیرا اختلاف در مصداق، مقتضی است که قائل به تعطیل ذات و یا قائل به تعدد قدما بشویم. اختلاف در مفهوم و اعتبار نیز، تعدد مصداق را لازم می‌آورد؛ زیرا انتزاع دو مفهوم از یک مصداق بسیط و عکس آن، یعنی انتزاع یک مفهوم بسیط از دو مصداق محال است؛ چه اگر مفهوم، درست باشد باید طبق شیء خارجی باشد و اگر نادرست باشد، حکم کردن بر شیء خارجی درست نخواهد بود...» (همان، ص ۱۸).

بر پایه این دیدگاه، تعدد مفاهیم در ذهن، دو منشأ دارد: یکی تعدد مصادیق خارجی و دیگر، جهات ترکیب در مصداق واحد.

نتیجه گیری

- ۱- انتساب نظریه «اختلاف مفهومی صفات ذاتی در عین اتحاد مصداقی» به قاطبه حکما و متکلمان شیعی، از مشهورات بی پایه است.
- ۲- برخی گزارش‌های صاحب اسفار و نیز تصریح علامه طباطبایی از وجود باورمندانی به نظریه «ترادف مفهومی صفات ذاتی یا حقیقی خداوند» بدون اشاره به فائلان آن حکایت دارد. بنابر منابع در دسترس، لااقل ابن‌سینا و شیخ احسائی، علاوه بر اذعان به اتحاد مصداقی صفات ذاتی یا حقیقی خداوند، بر ترادف مفهومی این صفات نیز تأکید داشته‌اند. البته عبارات احسائی، نسبت به بیان شیخ‌الرئیس مؤکدتر و با تکیه بر نصوص دینی ارائه شده است و شاگردان احسائی نیز - برخلاف پیروان فلسفه سینوی - این دیدگاه را تشریح کرده‌اند.
- ۳- منشأ این نوع نگاه به صفات ذاتی حضرت حق، قدری به تصور ایشان از مفهوم «صفت» و بیش از آن به تصدیق «امتناع انتزاع مفاهیم متعدد از ذات بسیط» باز میگردد. بر این اساس، اهل نظر در صورت عدم رضایت از این قول، بایستی در نقد این پیش‌فرض‌ها بکوشند نه در طرح لوازم نظریه.
- ۴- با آن‌که ابن‌سینا حدود ده قرن پیش، در آثار متعدد خود بر ترادف مفهومی صفات الهی تأکید کرده است؛ اما انتساب این نظریه به بوعلی از شهرت لازم برخوردار نیست، شاهدهی نیز بر تأثیرپذیری احسائی از آراء ابن‌سینا در باب نظریه مزبور یافت نشد، حتی برخی سخنان شیخ احمد به گونه‌ای دال بر بی‌خبری وی از حضور این نظریه در آثار ابن‌سینا دارد.

منابع و ماخذ

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸هـ)، **التوحید**، تصحیح سید هاشم حسینی تهرانی، قم، جامعه مدرسین
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، **الاثارات و التنبيهات**، قم، نشر البلاغه
- _____ (۱۳۲۶هـ) **تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات**، قاهره، دار العرب، چاپ دوم
- _____ (۱۴۰۴هـ الف)، **التعلیقات**، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الأعلام الإسلامی
- _____ (۱۴۰۴هـ ب)، **الشفاء** (الهیات)، تحقیق سعید زائد، قم، مکتبه آیت الله المرعشی
- _____ (۱۳۶۲)، **المبدأ و المعاد**، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی
- _____ (۱۳۷۹)، **النجاه من الغرق فی بحر الضلالات**، مقدمه و تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم
- احسانی، احمد (بی تا الف)، **حیات النفس**، کرمان، سعادت
- _____ (۱۴۲۸هـ)، **شرح رساله المشاعر**، مقدمه و تحقیق توفیق ناصر البوعلی، بیروت، مؤسسه البلاغ
- _____ (۱۴۲۷هـ)، **شرح العرشیه**، مقدمه و تحقیق صالح احمد الدباب، بیروت، مؤسسه البلاغ، چاپ دوم
- _____ (بی تا ب)، **مجمع الآثار**، بی جا
- بهمنیار بن المرزبان، ابوالحسن (۱۳۷۵)، **التحصیل**، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم
- پورموسویان، سید احمد (۱۳۸۴)، **کیفیت غیبت امام عصر عجل الله فرجه الشریف**، مشهد، حسینیه باقری، چاپ سوم
- پیرمرادی، محمدجواد (۱۳۸۹)، **«اصالت وجود و تعارض‌زدایی دیدگاه‌های فلاسفه و متکلمان مسلمان در تبیین معناشناسی صفات الهی»**، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، فصلنامه علمی - پژوهشی خردنامه صدرا، شماره ۶۲

- تبریزی، رجبعلی (۱۳۷۸)، *رساله اثبات واجب، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر نشر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم
- حسینی تهرانی، سید هاشم (۱۳۶۵)، *توضیح المراد*، تهران، مفید، چاپ سوم
- حسینی رشتی، سید کاظم (بی تا)، *اصول دین*، بی جا
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۵)، *الباب الحادی عشر*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی
- _____ (۱۴۱۳هـ)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و مقدمه و تحقیق و تعلیقات حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ چهارم
- دهقانی، محسن (۱۳۸۸)، *فروع حکمت* (ترجمه و شرح نهاییه الحکمه)، قم، بوستان کتاب
- ذبیحی، محمد و ایرجی نیا، اعظم (۱۳۸۸)، «*صفات الهی از نگاه ابن سینا و توماس آکوئیناس*»، قم، پردیس فارابی دانشگاه تهران، فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه دین، سال ششم، شماره دوم
- ذبیحی، محمد (۱۳۹۲)، *فلسفه مشاء* (با تکیه بر اهم آراء ابن سینا)، تهران، سمت، چاپ ششم
- رضائی، محمدجواد و هدایت افزا، محمود (۱۳۹۲)، «*دیدگاه سهروردی در باب هیولای مشائی*»، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، پردیس خواهران، دو فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت سینوی، شماره ۴۹
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، با مقدمه و تصحیح هانری کرین و سید حسین نصر، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم
- سبزواری، ملاحادی (۱۹۸۱م)، *تعلیقہ بر اسفار الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ سوم
- سلیمانی، فاطمه (۱۳۹۳)، «*معناتشناسی اوصاف الهی از نگاه ابن سینا در پاسخ به مسأله زبان دین*»، اصفهان، دانشگاه اصفهان، دوفصلنامه علمی - پژوهشی الهیات تطبیقی، شماره ۱۱
- شهیدی، سعیده سادات (۱۳۸۸)، «*عینیت مفهومی اوصاف الهی در فلسفه ابن سینا*»، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، پردیس خواهران، دو فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت سینوی، شماره ۴۲

- شیروانی، علی (۱۳۸۲)، *ترجمه کشف المراد*، قم، دارالعلم
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه*، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ سوم
- _____ (۱۳۶۳)، *المشاعر*، تهران، طهوری، چاپ دوم
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۲)، *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷هـ)، *تجريد الاعتقاد*، تحقیق حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی
- فاضل مقداد، ابن‌عبدالله السیوری (۱۳۷۶)، *شرح باب حادی عشر*، ترجمه و شرح حسن مصطفوی، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶)، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، تدوین و نگارش مرتضی رضایی و احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- قمی، قاضی سعید (۱۳۶۲)، *کلید بهشت*، مقدمه و تصحیح سید محمد مشکات، قم، الزهرا(س)
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷هـ)، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم
- گوهر، حسن (۱۳۷۲)، *مخازن*، ترجمه محمد عیدی خسروشاهی، تهران، بهبهانی
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳هـ)، *بحار الأنوار لدرر الأخبار الأئمه الأطهار*، تصحیح جمعی از محققان، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، چاپ دوم
- _____ (بی‌تا)، *حق‌الیقین*، تهران، اسلامیه
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۲)، *فلسفه و کلام اسلامی*، ترجمه ابوالفضل محمودی و محمد محمدرضایی، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم
- ملک‌شاهی، حسن (۱۳۸۸)، *ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات*، تهران، سروش، چاپ ششم
- یثربی، سید یحیی (۱۳۸۸)، *تاریخ تحلیلی - انتقادی فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

- _____ (۱۳۸۵)، *ترجمه و شرح الهیات نجات*، قم، بوستان کتاب
- _____ (۱۳۸۳)، *فلسفه مشاء*، قم، بوستان کتاب
- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۹)، *حکمت اشراق*، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

Archive of SID