

هم معنایی صفات

و بیصفتی ذات

حسین عشاقی*

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

خداوند است. در تقسیم‌بندی‌های فلسفی، صفات خداوند به دو دسته تقسیم می‌گردند؛ صفات فعلیه (صفات فعل) و صفات ذاتیه (صفات ذات). صفات فعلیه صفاتی هستند که در انتزاعشان و حملشان بر ذات خداوند، به غیر ذات حق وابسته‌اند، مثل «مُحیی» که لازم است میتی وجود داشته باشد و خداوند به او حیات دهد تا عنوان «مُحیی» برای خدا انتزاع و بر او حمل گردد. اما صفات ذاتیه صفاتی هستند که در انتزاعشان و حملشان بر ذات خداوند، به غیر ذات حق وابسته نیستند، مثل «حی» که به غیر ذات حق وابسته نیست.

با حمل صفات ذاتیه بر ذات حق، گزاره‌هایی نظیر «ذات حق، حی است»، «ذات حق، قادر است»، «ذات حق، عالم است» و... شکل می‌گیرند و اتصاف ذات حق به چنین اوصافی مورد اذعان قرار می‌گیرد. مقاله پیش رو درباره نحوه اتصاف ذات حق به این صفات است.

*.Email: oshshaq@yahoo.com

این مقاله برگرفته از طرح تحقیقاتی نویسنده در پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی است.

تاریخ تأیید: ۹۷/۳/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۶/۹/۱۳

چکیده

درباره رابطه «صفات ذاتی» با «ذات حق» سه دیدگاه مهم وجود دارد. اشاعره به زیادت وجود صفات بر وجود ذات حق و تخالف معانی آنها با هم و با ذات حق معتقدند، عموم فلاسفه به عینیت موجودیت حقیقی صفات با وجود ذات حق و در عین حال، به تخالف معانی آنها با هم و با ذات حق قائلند و عرفا به بیصفتی ذات حق، هم معنایی صفات و ذات، موجودیت بالعرض صفات متخالف المعنی به عین وجود حق و تأخر آنها از ذات حق باور دارند. بنظر میرسد بر خلاف دیدگاه اشاعره و فلاسفه، که هر دو گرفتار اشکالات عقلی و نقلی، حقانیت دیدگاه عرفا با شواهد عقلی و نقلی فراوان قابل اثبات است.

کلیدواژگان

صفات ذاتی
هم معنایی صفات
عرفا
اشاعره
ذات و صفات
بیصفتی ذات
فلاسفه

پیشگفتار

از جمله عناوین محموله بر ذات حق، صفات ذاتیه

گفتار اول؛ دیدگاه‌های صاحب‌نظران دربارهٔ صفات

ذاتیه

دربارهٔ نسبت صفات ذاتیه به ذات حق، سه دیدگاه مهم وجود دارد: دیدگاه اشاعره، دیدگاه فلاسفه و دیدگاه عرفا.

الف) دیدگاه اشاعره

اشاعره صفات ذاتیه خداوند را زائد بر ذات حق میدانند؛ بنابراین برای هر یک از صفات ذاتیهٔ حق، وجودی مغایر با وجود ذات حق قائلند و برای هر یک از این صفات تعریفی خاص ارائه میکنند. این بدین معناست که نزد اشاعره ماهیت هر صفت ذاتی و نیز مفهومش با ماهیت و مفهوم ذات حق متفاوت است؛ مثلاً در مورد حیات خداوند، هم وجودش با وجود خداوند متفاوت است، هم ماهیتش با ماهیت و حقیقت خداوند متفاوت است و هم مفهومش با مفهوم ذات حق متفاوت است.

ب) دیدگاه فلاسفه

عموم فلاسفه معتقدند صفات ذاتیهٔ حق، بعین وجود خداوند موجودند^۲. البته آنها نیز برای هر یک از این صفات تعریفی خاص ارائه میکنند و ماهیت (بمعنای ما به الشیء هوهو) هر یک از صفات ذاتیهٔ حق و مفهومش را با ماهیت و مفهوم ذات حق و نیز با ماهیت و مفاهیم سایر صفات، متفاوت میدانند. مثلاً نزد عموم فلاسفه حیات خداوند بعین وجود خداوند موجود است، اما ماهیت حیات حق همان ماهیت ذات حق نیست. ازینرو در مقام تعریف برای حیات خداوند تعریف خاصی ارائه میکنند که با حقیقت ذات حق، و نیز با حقیقت سایر صفات ذاتیهٔ او متفاوت است؛ و نیز مفهوم حیات با مفهوم ذات حق یکسان نیست.

ب۱: دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا در بین فلاسفه دربارهٔ نسبت صفات ذاتیه به ذات حق دیدگاه خاصی دارد که آن را در برخی کتابهایش باجمال مطرح کرده و در مبدأ و معاد با وضوح بیشتری به آن پرداخته است. او میگوید: جایز نیست واجب الوجود بالذات حامل اراده یا قدرتی باشد که ماهیتی مغایر با ماهیت حق دارد، یا حامل قوایی باشد که ماهیتشان مغایر با ماهیت معقولی باشد که همان ذات حق است. سپس ادعای خود را با این برهان اثبات میکند که اگر هر یک از این امور، ماهیتی مغایر با ماهیت حق داشته باشد، این ماهیت مغایر، یا خود واجب الوجود بالذات است که لازمه‌اش تعدد واجب الوجود است، یا ممکن الوجود است که لازمه‌اش اینست که واجب الوجود بالذات از جهتی ممکن باشد که عقیده‌ی باطل است، زیرا واجب الوجود بالذات از همهٔ جهات واجب الوجود است و هیچ حیثیت امکانی در آن راه ندارد^۳.

ابن‌سینا از این بحث نتیجه میگیرد که علم، اراده، قدرت و... نیز با یکدیگر هم‌ماهیت و هم‌معنا هستند، زیرا بر اساس برهان فوق، هر یک از این موارد بحسب ماهیت عین ماهیت و حقیقت حق هستند. او در ادامه اینگونه به یگانگی مفهومی این امور و نتایج مترتب بر آن تصریح میکند:

۱. جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۴۴: «ذهب الأشاعرة ومن تأسى بهم إلى أن له تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة مرید بإرادة و على هذا القياس فهو سمیع بسمع بصیر ببصر حی بحیة».

۲. شیرازی، شرح حکمة الإشراف، ص ۱۹.

۳. ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، ص ۲۱: «وَأما واجب الوجود فلا يجوز أن تكون ذاته حاملة لإرادة أو قدرة غير الماهية أو قوى مختلفة في الماهية هي غير الماهية المعقولة التي هي ذاته؛ فأنها إن كانت واجبة الوجود كان واجب الوجود اثنين، وإن كان ممكن الوجود كان واجب الوجود ممكن الوجود من جهة، و قد ابطلنا هذا».

■ دیدگاه‌های اشاعره

و فلاسفه درباره صفات ذاتی حق،
مواجه با اشکالات عقلی و نقلی فراوانی
است اما دیدگاه عرفا از اشکالات مذکور
مصون و در عوض مؤید به برهانهای
عقلی و نقلی است. این دیدگاه
مورد قبول ابن سینا و

صدرالمتألهین

نیز هست.

.....
◇
خداوند را دارای معنای واحد میدانند، و نیز همه آنها را دارای حیثیت یگانه‌یی میدانند که همان حیثیت ذات حق است. ظاهراً منظور از حیثیت ذات و حیثیت صفات نیز همان حقیقت و ماهیت ذات و صفات است. بنابراین در ادامه می‌گوید: ذات حق مستحق چنین نامهایی است، اما نه به ملاک حیثیتی و رای حیثیت ذاتش. پس نزد او حقیقت و ماهیت هر یک از این صفات همان ماهیت ذات او است، و با یکی بودن ماهیت صفات، معنای آنها هم واحد خواهد بود، زیرا یک حقیقت، یک معنا دارد.

صدرالمتألهین در ادامه عبارت فوق، ادعای اتحاد مفهومی صفات ذاتیه را به اتحاد مفهومی صفات اضافی و سلبی نیز تعمیم میدهد و در مورد صفات اضافی می‌گوید:

أن صفاته الإضافية... لا تختلف بحسب معانيها في أنفسها حتى توجب تكثر اعتبارات و اختلاف حیثیات فی ذات الأول... والتعددات

۴. همانجا.

۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۱۳۹: «هذه الأسماء والصفات وإن كانت متحدة مع ذاته تعالی بحسب الوجود والهوية، فهي متغايرة بحسب المعنى والمفهوم».

۶. همو، المبدأ والمعاد، ج ۱، ص ۱۲۳-۱۲۲.

فبان أن المفهوم من الحياة و العلم و القدرة و الجود و الإرادة المقولات علی واجب الوجود مفهوم واحد، وليست لصفات ذاته ولا أجزاء ذاته.^۴ در مجموعه این عبارات و بویژه در عبارت اخیر، ابن سینا به چند نکته تصریح میکند:

۱. حیات، علم، قدرت، جود و اراده‌یی که بر واجب‌الوجود حمل می‌گردند، همه یک مفهوم و با یکدیگر هم معنا هستند (آن‌المفهوم من الحياة و العلم... مفهوم واحد)، چون همه آنها هم معنا با ذات حقند.
۲. اینگونه امور حقیقتاً صفت ذات حق نیستند و بالتبع ذات حق صفتی ندارد (ولیس لصفات ذاته)، زیرا معقول نیست معنایی صفت خودش باشد.
۳. اینگونه امور جزء ذات حق هم نیستند، و گرنه ذات حق مرکب خواهد بود.

ب ۲: دیدگاه صدرالمتألهین

گرچه دیدگاه معروف صدرالمتألهین درباره نسبت صفات ذاتیه به ذات حق، همان نظر معروف فلاسفه است و به اتحاد مصداقی صفات و اختلاف مفهومی آنها تصریح کرده است^۵، ولی در برخی آثارش دیدگاه دومی را نیز ابراز کرده که به دیدگاه ابن سینا نزدیک است و به آن تمایل دارد. مثلاً در مبدأ و معاد می‌گوید: ان صفاته الحقيقية لا تتکثر ولا تتعدد ولا اختلاف فيها إلا بحسب التسمية بل یكون کلها معنی واحداً و حیثیة واحدة هی بعینها حیثیة الذات فإن ذاته بذاته مع کمال فردیته یتحق هذه الأسماء لا بحیثیة أخرى وراء حیثیة ذاته.^۶

در این عبارت صدرالمتألهین همان چیزی را ابراز میکند که ابن سینا در مبدأ و معادش ابراز کرده بود، گرچه صراحتی که در عبارات ابن سینا بود در عبارات صدرالمتألهین نیست. او در اینجا همه صفات حقیقیه

و التجددات الواقعة فيها إنما هي بالقياس إلى الأشياء المتعلقة بها... و أما بالنسبة إلى الذات الأحدية المتعالية فليست إلا واحدة غير متجددة. فإذن إضافته تعالى إلى الأشياء إضافة واحدة بحسب المعنى و المفهوم.^٦

حاصل بیان ملاصدرا اینست که صفات اضافی خداوند بحسب معانیشان اختلاف ندارند و گرنه موجب اختلاف حیثیات در ذات میشود. تعدد اینگونه صفات به اشیاء بیرون ذات مربوط میشود بلکه نسبت به خود ذات احدی تعددی نیست و اضافه او به اشیاء گوناگون، بحسب معنا و مفهوم، یکی است. بنابراین در عبارت (مربوط به صفات ذاتیه)، صدرالمتألهین مثل ابن سینا یگانگی صفات ذاتی حق را هم بحسب ماهیت و هم بحسب مفهوم میپذیرد. طبعاً این مبنا ملازم با بیصفتی ذات حق است؛ چنانکه در جای دیگری به این بیصفتی تصریح کرده است: «ان ذاته من حیث وجوده و هویتة مما یفنی الصفات و التعینات و المفهومات حتی مفهوم الذات و مفهوم الوجود^٧ و الهویة فلا إشارة إلیه و لا اسم و لا رسم»^٩.

او در باب علم خدا نیز مینویسد: فرق است بین علم واجب الوجود و علم سایر مجردات و آن اینکه چون وجود مجردات عین ماهیات آنها نیست، علم آنها که عین وجود آنها است نیز عین ماهیت آن مجردات نیست. ولی علم واجب عین ماهیت واجب الوجود است، زیرا وجود واجب بالذات عین ماهیت او است؛ پس علم او که عین وجود او است هم عین ماهیت او است.^{١٠}

از این بیان نیز روشن میگردد که از نظر صدرالمتألهین ماهیت علم خداوند عین حقیقت و ماهیت حق است و تغایری بین ماهیت علم خداوند

و ماهیت حق نیست. این بیان در سایر صفات ذاتی خداوند نیز جاری است، زیرا طبق دیدگاه صدرالمتألهین و سایر فلاسفه، همه صفات ذاتی عین وجود واجب بالذات است و وجود او نیز عین ماهیت اوست. پس حکم صدرالمتألهین درباره یگانگی ماهیت علم واجب با ماهیت ذاتش را میتوان تعمیم داد و نتیجه گرفت که قدرت، حیات و دیگر صفات ذاتیه خداوند، همه دارای همان ماهیتی هستند که ذات واجب دارد، و بالتبع ماهیت واجب و همه این صفات ذاتی دارای یک مفهوم واحد خواهند بود.

ج) دیدگاه عرفا

عرفا معتقدند خداوند در مرتبه ذاتش هیچ صفتی ندارد و آنچه فلاسفه و دیگران بعنوان صفات ذاتیه حق قرار میدهند، فقط در مرتبه «واحدیت» بمنصه ظهور و بروز میرسند؛ مرتبه‌یی که با دو رتبه، از مرتبه ذات حق متأخر است. عرفا همچون اشاعره، آنچه را که فلاسفه بعنوان صفات ذاتیه حق در مرتبه ذات حق قرار میدهند، اموری زائد بر ذات حق و متأخر از مرتبه ذات میدانند.

٧. همان، ص ١٢٤.

٨. باید توجه داشت که ملاصدرا در اینجا نمیگوید ذات حق مفنی خود ذات و خود وجود است بلکه میگوید مفنی مفهوم «ذات» و مفهوم «وجود» است، زیرا مفاهیم (حتی مفهوم وجود و مفهوم ذات) نیز گرفتار تعینند و اطلاق مقام ذات حق، با هیچ تعین و محدودیتی سازگار نیست.

٩. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ٢٧١.

١٠. همو، المبدأ و المعاد، ج ١، ص ١٤٢: «لما كان إنیته حقیقته أی وجوده ماهیته، فکما لا یزید علمه بذاته علی وجوده فکذلک لا یزید علی حقیقته بخلاف الجواهر المفارقة الذوات فعلموها بذواتها وإن لم یزد علی وجوداتها لما ذکرنا من المساوقة بین العلم و الوجود المفارقة، سواء كان بالذات أو بتجرید مجرد، لکن یزید علی ماهیتها، إذ لیست الإنیة فیها عین الماهیة».

ذات حق منعقد میگردند، و وضع ذات حق وضع همه صفات ذاتیه حق است.

گفتار دوم: ارزیابی آراء اشاعره، فلاسفه و عرفا
بعد از تبیین آراء سه‌گانه اشاعره، فلاسفه و عرفا اینک به ارزیابی این آراء میپردازیم.

الف) ارزیابی نظر اشاعره

دیدگاه اشاعره درباره نسبت صفات ذاتیه به ذات حق، باطل و ناپذیرفتنی است، زیرا چنین صفاتی خود، یا واجب الوجود بالذاتند یا ممکن الوجود بالذات. اگر واجب الوجود بالذات باشند، لازمه زیادت وجود آنها نسبت به ذات حق اینست که در گستره هستی، واجب الوجودهای متعددی محقق باشند، حال آنکه چنین لازمی بر اساس براهین توحید ذات، باطل و محال است. اگر ممکن الوجود باشند، باید خود ذات حق آنها را ایجاد کرده باشد، زیرا فاعل دیگری برای آنها نیست، اما فاعلیت ذات حق برای تحقق آن صفات ناممکن است، زیرا فاعلیت خود یکی از آن صفاتی است که باید آن را طبق دیدگاه اشاعره، صفاتی زائد بر ذات بدانیم، و لذا طبق فرض خود موجودی ممکن بالذات خواهد بود. در این صورت، فاعلیت خداوند نیز وابسته به فاعلیت خداوند خواهد شد که مستلزم تقدم شیء بر خود است که به تناقض محال منجر میگردد. بنابراین، در این فرض، فاعلیت خداوند محال خواهد بود و با محال بودن فاعلیت خداوند، همه صفات دیگری که باید به استناد فاعلیت خداوند

۱۱. عرفا وجود را منحصر در ذات اطلاقی حق دانسته و هرگونه کثرتی، حتی کثرت تشکیکی را در خود وجود منتفی میدانند. و لذا اسماء و صفات که به مرتبه ذات اطلاقی راه ندارد را نیز موجود بالعرض میدانند؛ «لیس بعد وجود الحق المطلق الا العدم»؛ قونوی، النصوص، ص ۶۹.

دیدگاه عرفا با نظر اشاعره تفاوتی نیز دارد، از جمله اینکه: اولاً، در دیدگاه عرفا هر صفتی موجود بالعرض است نه بالذات، یعنی اسناد موجودیت به آنها اسناد الی غیر ما هو له است.^{۱۱} ثانیاً، وجودی که بالعرض به آنها نسبت داده میشود، عیناً همان وجود شخصی ذات حق است، نه وجودی مغایر و ممتاز از وجود خداوند. اما در دیدگاه اشاعره، اولاً، هر یک از صفات ذاتیه حق موجود بالذات و حقیقی است. ثانیاً، وجودی که به هر صفت ذاتی نسبت داده میشود وجودی است مغایر و ممتاز از وجود خداوند. بنابراین مثلاً حیات در دیدگاه اشاعره و عرفا زائد بر ذات حق و متأخر از مرتبه ذات تلقی میشود، با این تفاوت که در دیدگاه اشاعره، حیات اولاً موجودی است حقیقی، ثانیاً موجودی است مغایر با موجودیت ذات حق اما در دیدگاه عرفا، حیات اولاً موجودی است بالعرض، ثانیاً وجودی که به حیات حق اسناد بالعرض دارد عیناً همان وجودی است که به ذات حق اسناد بالذات و حقیقی دارد، زیرا عرفا به وجود دومی قائل نیستند تا بالعرض به حیات نسبت داده شود.

دیدگاه عرفا با نظر فلاسفه نیز از دو جنبه تفاوت دارد: اولاً، در دیدگاه عرفا اسناد موجودیت به صفات اسناد بالعرض و الی غیر ما هو له است، حال آنکه در دیدگاه عموم فلاسفه اسناد بالذات و الی ما هو له است. ثانیاً، در دیدگاه عرفا صفات متأخر از مرتبه ذات حق منعقد میگردند، زیرا موجود بالعرضند و هر موجود بالعرضی در مرتبه متأخر از موجود بالذات است، چراکه هر موجود بالعرضی وابسته به موجود بالذات است و تا حقیقتی نباشد، مجازی منعقد نمیشود. پس در دیدگاه عرفا مرتبه انعقاد صفات متعینه حق، متأخر از مرتبه ذات حق است اما در دیدگاه عموم فلاسفه، صفات ذاتی حق در مرتبه ذات حقد و بعین مرتبه

موجود گردند نیز محال خواهند شد. پس هیچ صفتی از صفات ذاتی حق، امکان تحقق نخواهد داشت.

ب) ارزیابی نظر معروف فلاسفه

گرچه عموم فلاسفه تلاش کرده‌اند با طرح موجودیت صفات ذاتیه حق بعین وجود ذات حق، از دیدگاه اشاعره فاصله بگیرند تا به اشکالات مترتب بر زیادتیی صفات ذاتیه گرفتار نشوند، اما متأسفانه طرح آنها نیز با انظار همراهِ است که افزون بر اشکالات مترتب بر زیادتیی صفات ذاتیه، آنان را در مشکلات دیگری نیز گرفتار میکند. شاید بدلیل همین اشکالات فراوان است که امثال ابن‌سینا و صدرالمتهین به دیدگاه دومی روی آورده‌اند که در بالا نقل کردیم. ما در ادامه بحث به بیان برخی از این اشکالات می‌پردازیم که خود براهینی بر بطلان دیدگاه فلاسفه است و سپس به ناتمامی ادله آنان بر مدعایشان می‌پردازیم.

۱. براهین امتناع اتحاد ذات و صفات حق

براهین متعددی دیدگاه فلاسفه را رد میکند. اولین برهان را میتوان بر اساس امتناع صدق مفاهیم متعدد بر مصداق یگانه اقامه کرد. برای توضیح این برهان، ابتدا مقدمه‌یی را که عموم فلاسفه از آن غفلت کرده‌اند، توضیح می‌دهیم.

امتناع صدق حقیقی مفاهیم متعدد بر مصداق یگانه فلاسفه صدق حقیقی مفهوم یگانه بر مصداق متعدد را، از آن جهت که متعدد است، محال و باطل میدانند، زیرا بدیهی است که هر مفهومی بر هر مصداقی، صدق حقیقی نمیکند و هر مصداقی نیز مصداق حقیقی هر مفهومی نخواهد بود. ازینرو لازم است بین هر مفهوم و مصداق حقیقیش، سنخیت و مناسبتی برقرار باشد تا

مصصح صدق مفهوم «الف» بر «ب» باشد نه بر «ج»، و توجیه‌گر مصداقیت «ب» برای «الف» باشد نه مصداقیت «ج». پس در هر مصداق حقیقی باید امری باشد که مصصح صدق حقیقی مفهوم و مصصح مصداقیت حقیقی مصداق است.

در این صورت، اگر مفهوم «الف» بر دو مصداق متغایر «ب» و «ج» صدق حقیقی داشته باشد، مصصح صدق و مصداقیت،

– اگر فقط در «ب» باشد، پس در «ج» نیست و بنابراین مفهوم «الف» بر «ج» صدق حقیقی ندارد
– اگر فقط در «ج» باشد، پس در «ب» نیست و بنابراین مفهوم «الف» بر «ب» صدق حقیقی ندارد
– اگر در جامع بین «ب» و «ج» باشد، پس مفهوم «الف» بر هر یک از «ب» و «ج» صدق حقیقی ندارد، بلکه صدق حقیقی بر جامع بین «ب» و «ج» است و مصداق حقیقی، آن جامع بین «ب» و «ج» است، نه خود «ب» و «ج»، و این خلاف فرض صدق حقیقی بر هر دو مورد «ب» و «ج» است.

پس نتیجه می‌گیریم که صدق حقیقی مفهوم یگانه بر مصداق متعدد، از آن جهت که متعدد است، محال و باطل است. فلاسفه نیز به این بطلان اعتراف نموده‌اند. اما آیا عکس این مسئله هم درست است؟ یعنی آیا صدق حقیقی مفاهیم متعدد بر مصداق یگانه نیز محال و باطل است، یا خیر؟ معمولاً فلاسفه دومی را جایز میدانند و می‌پذیرند که مصداقی واحد، مصداق حقیقی مفاهیم متعددی باشد، مثلاً زید مصداق مفاهیمی مثل انسان، عاقل، ضاحک و غیره است. اما به نظر نگارنده این مسئله نیز همانند مورد قبل، محال و باطل است، زیرا:

اولاً، نظیر همان بیان سابق در اینجا نیز جاری است، چون بدیهی است که مثلاً مفهوم «عاقل» بر

زید دانا، صادق است، اما مفهوم «دیوانه» بر او صادق نیست. پس لازم است در مفهوم «عاقل» مصححی باشد متناسب با مصداق که بر اساس آن، زید مصداق حقیقی مفهوم «عاقل» هست اما مصداق حقیقی مفهوم «دیوانه» نیست. با توجه به این نکته، میگوییم: اگر مفاهیم متعددی مثل دو مفهوم «الف» و مفهوم «ب»، از آن جهت که متعددنند بر مصداق یگانه‌یی مثل «ج» صدق حقیقی داشته باشند، در این صورت،

– اگر مصحح صدق حقیقی مفهوم، فقط در مفهوم «الف» است، پس مفهوم «ب» بر «ج» صدق حقیقی ندارد، حال آنکه این خلاف فرض صدق حقیقی مفهوم «ب» بر «ج» است.

– اگر مصحح صدق حقیقی مفهوم، فقط در مفهوم «ب» است، پس مفهوم «الف» بر «ج» صدق حقیقی ندارد، و این خلاف فرض صدق حقیقی مفهوم «الف» بر «ج» است.

– اگر مصحح صدق حقیقی مفهوم، در جامع مفهومی بین دو مفهوم «الف» و «ب» است، پس مفهومی که بر «ج» صدق حقیقی دارد مفهوم جامع بین آن دو مفهوم است، نه خود مفهوم «الف» و مفهوم «ب»، درحالی‌که فرض این بود که خود مفهوم «الف» و مفهوم «ب» بر «ج» صدق حقیقی دارند، نه جامع بین آن دو.

پس، صدق حقیقی مفاهیم متعدد بر مصداق یگانه نیز محال و باطل است.

ثانیاً، مفهوم حقیقی مرآتی است که محکی بیرونی را نشان میدهد، ازینرو در اینکه چه چیز را نشان دهد، مستقل نیست. بنابراین، ممکن نیست دو مفهوم متغایر باشند مگر اینکه بین محکی خارجی آن دو مفهوم نیز بگونه‌یی مغایرت باشد.

برهان اول

با توجه به مقدمه فوق، اینک میگوییم: اگر صفات ذاتی حق همه موجود بعین وجود ذات حق باشند و در عین حال مفاهیم گوناگون داشته باشند، لازم می‌آید مصداق واحد، مصداق حقیقی مفاهیم متعدد باشد، و چنانکه گذشت، این لازمی است محال و باطل.

برهان دوم

چنانکه پیشتر گفته شد، فلاسفه برای هر صفت تعریف خاصی ارائه کرده‌اند. لازمه این مطلب اینست که آنان برای هر یک از آن صفات، حقیقت و ماهیتی خاص قائل باشند، ولی این ناممکن است، زیرا اگر صفات ذاتیه حق، هر یک ماهیتی متفاوت – مغایر با ماهیت ذات حق، و نیز مغایر با ماهیات سایر صفات ذاتیه – داشته باشد، لازم می‌آید وجود هر صفتی نیز مغایر با وجود ذات حق، و نیز مغایر با وجود سایر صفات باشد، چون تمایز ماهیات ملازم با تمایز وجودات است؛ یا بهتر بگوییم تمایز ماهیات برخاسته از تمایز وجودات است، زیرا ماهیت حد وجود و منتزع از آن است. بعبارت دیگر، تا وجودی با وجودی دیگر متغایر نباشد، ماهیات منتزع از آنها مختلف نخواهند بود. پس اگر ماهیات صفات متغایر باشند، وجودهای آنها نیز متغایر و متعدد خواهند بود. این بدین معنا خواهد بود که بین دو بخش نظریه فلاسفه تنافی و تعارض برقرار است، زیرا لازمه تعدد ماهیات صفات، تعدد وجودات متعلق به آنها است، حال آنکه در نظر فلاسفه، آنها همه موجود به یک وجودند و وجودات متعددی ندارند. پس فرض یگانگی وجود صفات و در عین حال تغایر ماهیاتشان، جمع بین متناقضین است.

برهان سوم

ذات حق و نیز بسیاری از این اوصاف، با تعاریف

معروفه‌اش، لوازمی دارند که در دیگر اوصاف نیست. حال اگر ما ذات حق را مصداق حقیقی و مطابق بالذات این اوصاف قرار دهیم، لازمه‌اش ثبوت تناقضات زیادی در ذات حق است. مثلاً، ذات حق «وجود» است و «وجود» برای اینکه «وجود» باشد هیچ متعلقی لازم ندارد، حال آنکه بسیاری از صفات معروفه (بعنوان مثال، علم و قدرت) متعلقی لازم دارند که بدون آن متعلق حقیقتشان شیئی نیست نمی‌یابد. بر این اساس، اگر ذات حق هم مطابق «وجود» باشد و هم مطابق (مثلاً) علم، لازم می‌آید که یک ذات بدون هیچ حیثیت مکتوبی هم متعلق نداشته باشد و هم متعلق داشته باشد و این تناقض است. همچنین علم باید تابع معلوم باشد، یعنی باید آنگونه باشد که محکی آنست و گرنه لازم می‌آید علم، جهل باشد درحالی‌که هر نوع تبعیت در ذات حق با وجوب ذاتی آن منافات دارد. بنابراین اگر ذات حق مطابق علم باشد، لازم می‌آید یک ذات بدون هیچ حیثیت مکتوبی هم تابع نباشد و هم تابع معلوم باشد. یا مثلاً متعلق علم حق میتواند خود ذات حق باشد ولی متعلق قدرت حق نمیتواند خود ذات حق باشد، زیرا معنا ندارد که خدا بر خودش قادر باشد. حال اگر مصداق حقیقی و مطابق بالذات این دو صفت یک ذات بدون هیچ حیثیت مکتوبی باشد، لازم می‌آید یک ذات هم به خودش تعلق داشته باشد و هم به خودش تعلق نداشته باشد که این نیز تناقض دیگری است. این تناقضات در بسیاری جاهای دیگر نیز اتفاق می‌افتد، در این صورت باید اصلاً ذات حق را یک ذات تناقض‌آلود و محال دانست؛ تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً.

برهان چهارم

طبق فرض، از نظر عموم فلاسفه مفاهیم صفات ذاتیه

حق متفاوت و از یکدیگر متمایزند. از سویی، مصداق حقیقی و بالذات هر مفهومی عبارتست از مطابق همان مفهوم بدون هر کاستی یا افزونی، زیرا اگر مطابق بودن مصداق با مفهوم، در مصداق بودن مصداق، شرط لازم نباشد، لازم می‌آید هر چیزی مصداق هر مفهومی باشد و هر مفهومی بر هر چیزی صدق کند، و چنین لازمه‌ی آشکارا باطل و ناپذیرفتنی است. ازینرو، اگر بخشی از مفهوم در مصداق مطابق و محکی نداشته باشد - مثل اینکه زید بی علم مصداق مفهوم «زید عالم» باشد - در این صورت، مصداق مفروض حقیقتاً مصداق آن مفهوم نیست بلکه مصداق بخشی از آن مفهوم است و این خلاف فرض مصداق حقیقی بودن مصداق است. همچنین اگر در مصداق چیزی زائد و بیشتر از محکی و مطابق مفهوم باشد، این مصداق نیز مصداق حقیقی و بالذات آن مفهوم نیست، چون قدر زائد دخالتی در مصداق بودن مصداق ندارد و مصداق واقعی مصداق است حتی اگر قدر زائد در آن نباشد. پس چنین مصداقی به ملاک خودش مصداق نیست بلکه به ملاک بخشی از آن مصداق است و این نیز خلاف فرض مصداق بالذات بودن مصداق است. پس مصداق حقیقی و بالذات هر مفهومی عبارتست از مطابق همان مفهوم بدون هر کاستی یا افزونی. با توجه به مطالب فوق می‌گوییم: اگر ذات حق مصداق بالذات و حقیقی هر یک از صفات ذاتیه باشد، چون (طبق فرض) مفاهیم این صفات متفاوت و متمایزند، بازاء هر وصفی با مفهوم خاصش، مصداق بالذات و حقیقی خاصی خواهیم داشت متمایز از مصداق بالذات و حقیقی هر صفت دیگری، و این لازمه‌اش اینست که ذات حق - که عین هر یک از این اوصاف است - بیش از یکی، بلکه به تعدد اوصاف، متعدد باشد. بنابراین لازمه‌ی اینکه صفات

مفاهیم متعدد داشته باشند، تعدد و تکثر ذات حق و بطلان توحید ذاتی است که براهین توحید ذاتی نادرستی آن را نشان داده‌اند.

ظاهر اینست که در حدیثی که از امام صادق (ع) روایت شده، بهمین استدلال اشاره شده است: «لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ تِسْعَةٌ وَ تِسْعُونَ اسْمًا فَلَوْ كَانَ الْاسْمُ هُوَ الْمُسَمَّاهَا لَكَانَ كُلُّ اسْمٍ مِنْهَا هُوَ إِلَهًا؛ خداوند نود و نه اسم دارد، اگر هر اسمی همان ذات مسمی باشد، هر یک از آن مسمّاهای خدایی خواهد بود و کار به شرک ذاتی می‌انجامد»^{۱۲}. همچنین حدیثی که از امام رضا (ع) روایت شده است: «مَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ حَدَّثَهُ وَ مَنْ حَدَّثَهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَرْلَهُ»^{۱۳}؛ هر کس ذات حق را به صفتی متصف کرد، او را محدود به حدود آن صفت کرده است (زیرا او را مصداق حقیقی آن وصف محدود قرار داده است) و هر کس او را محدود به چنین حدودی کند، (بدلیل تعدد چنین صفات محدودی) او را متعدد و متکثر کرده است، و اگر او را متکثر قرار دهد ازلیتش را نفی کرده است (زیرا با تعدد این ذوات موصوفه، هر موصوفی برای امتیاز به مابه‌الامتیازی وابسته خواهد شد و موجود وابسته، ازلی نیست).

۲. ابطال ادله اتحاد ذات و صفات حق

تا اینجا روشن شد که اتحاد وجودی ذات حق و صفات متفاوت المعنی، باطل است. همچنین واضح گردید که صفتی که مفهومی مغایر با مفهوم و معنای ذات حق داشته باشد، ممکن نیست در مرتبه ذات حق راه یافته و بعین وجود حق، موجود باشد؛ براهین دال بر بطلان این اتحاد نیز بیان شد. اینک به نقد ادله فلاسفه بر اثبات دعوی اتحاد ذات و صفات می‌پردازیم. فلاسفه برای اثبات دعوی اتحاد ذات حق

و صفات متفاوت المعنی، به چند دلیل استناد کرده‌اند:

دلیل اول

اگر صفات کمالی نظیر علم، قدرت و حیات، در مرتبه ذات حق بعین وجود حق موجود نباشند، لازم می‌آید خداوند در مرتبه ذاتش از این کمالات خالی و عاری باشد اما چنین لازمی باطل و ناپذیرفتنی است زیرا خداوند مبدأ هر کمالی است، پس نباید از این کمالات خالی باشد^{۱۴}.

پاسخ

اولاً، این ادعا که صفاتی نظیر علم، قدرت و حیات، برای ذات خدا کمالند، ادعای درستی نیست، زیرا حقیقت «وجود» معیار کمالیت هر کمالی است؛ چون علم معدوم کمال نیست، پس ممکن نیست چیزی برای حقیقت «وجود» کمال باشد و گرنه دور محال لازم می‌آید. پس ذات حق، که چیزی جز حقیقت «وجود» نیست، به هیچ چیز کمال نمی‌یابد و ممکن نیست چیزی برای ذات حق کمال باشد. بنابراین ادعای اینکه «اگر صفات بعین وجود حق موجود نباشند، لازم می‌آید خداوند در مرتبه ذاتش از این کمالات خالی و عاری باشد» ادعای درستی نیست، چون این موارد برای ذات حق کمال نیستند تا نبوده‌اش برای او نقیصه باشد.

بنظر میرسد پندار کمال بودن این صفات برای ذات حق ناشی از قیاس خدا به انسان است؛ یعنی چون ما اینگونه صفات را کمال خود می‌یابیم، می‌پنداریم آنها

۱۲. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۱۴.

۱۳. صدوق، التوحید، ص ۵۷.

۱۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶،

ص ۱۲۵.

برای خدا هم کمالند. بهمین دلیل در روایات ائمه معصومین به ما هشدار داده شده که از چنین قیاسهایی پرهیز کنیم؛ از جمله از امام باقر (ع) روایت شده که فرمود: «لعل النمل الصغار تتوهم أن لله تعالى زبانتين فإن ذلك كمالها و يتوهم أن عدمهما نقصان لمن لا يتصف بهما، و هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به؛ شاید مورچگان کوچک میپندارند که خداوند نیز دو شاخک دارد، چون شاخک داشتن برای آنها کمال است و میپندارد نداشتن دو شاخک برای کسی که فاقد شاخک است، نقیصه است. عقلاء نیز در اوصافی که به خدا نسبت میدهند همین گونه اند»^{۱۵}.

ثانیاً، خداوند برای اینکه در مرتبه ذاتش (مثلاً) عالم باشد، یا به صدق مفهوم «عالم» (که معنایش با معنای ذات حق مغایر است) نیازمند هست یا به صدق چنین مفهومی نیازمند نیست. صورت اول لازمه اش اینست که ذات حق در کمالش به مفهوم بیگانه‌یی نیازمند باشد و آن هم به بیگانه‌یی نیازمند باشد که از ضعیفترین موجودات است (زیرا مفاهیم وجود تطفلی دارند) و چنین لازمه‌یی در مورد ذات حق پذیرفته نیست. لازمه صورت دوم نیز اینست که ذات حق عالم باشد بدون اینکه با صفتی متغایر المعنی متحد باشد. بنابراین، ادعای فلاسفه مبنی بر اینکه اگر این صفات با ذات حق متحد نباشند، ذات فاقد کمال میگردد، ادعای باطلی است، زیرا با اینکه علم متغایر المعنی در مرتبه ذات حق نیست اما او فاقد کمال علمی هم نیست بلکه عالم است به علمی که تفاوت مفهومی با ذات ندارد.

دلیل دوم

اگر خداوند در مرتبه ذاتش فاقد (مثلاً) علم باشد و کمال علمی او خارج از ذاتش محقق گردد، لازم می‌آید چنین علم زائدی معلول ذات حق باشد، چون اوست که علت

نهایی هر چیز بیرون ذات است. و چون ذات حق، طبق فرض، فاقد علم است، ذات فاقد نمیتواند مفیض این علم زائد باشد، پس باید یک ذات حق مفیض اشرف از ذات حق فاقد، وجود داشته باشد و این لازمه اش اینست که ذات حق از خودش اشرف باشد، چون ذات حق یکی بیشتر نیست و هیچ دوگانگی بین ذات حق مفیض و ذات حق فاقد، امکان ندارد. اما اینکه چیزی از خودش اشرف باشد باطل است، چون روشن است که اشرف واجد کمال همان اخس فاقد کمال نیست، پس فرض زیادتی علم نیز باطل است.^{۱۶}

پاسخ

این دلیل هم جواب نقضی دارد و هم جواب حلّی.

جواب نقضی: نظیر این دلیل درباره ماهیت صادر اول نسبت به ذات حق نیز جاری است اما نتیجه نهایی پذیرفته نیست. توضیح اینکه، میتوان گفت اگر ماهیت صادر اول عین ذات ذات حق نباشد، لازم می‌آید ماهیت صادر اول معلول ذات حق باشد، چون اوست که علت نهایی هر چیز بیرون ذات است. و چون ذات حق، طبق فرض، فاقد چنین ماهیتی است، پس باید مفیض آن، ذات حقی باشد که واجد چنین ماهیتی باشد، و چون ذات حق یکی بیشتر نیست، پس لازم می‌آید ذات حق مفیض از ذات حق فاقد اشرف باشد، با اینکه ذات حق یکی بیشتر نیست. اما چنین لازمه‌یی باطل است، پس ذات حق باید عین ماهیت صادر اول باشد.

با اینکه نظیر آن دلیل اینجا نیز جاری است ولی روشن است نتیجه اش پذیرفتنی نیست، چون ذات حق ماهیتی جز حقیقت «وجود» ندارد. از اینجا
 ۱۵. مجلسی، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۹، ص ۲۵۶.
 ۱۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۱۲۶.

روشن میشود که در دلیل مذکور خللی وجود دارد که در جواب حلی روشن میگردد.

جواب حلی: این ادعا که «ذات حق، چون فاقد علم زائد است مفیض آن علم زائد نیست» سخن باطلی است، زیرا اگر مراد از فقدان ذات حق اینست که ذات حق فاقد ماهیت علم زائد است، این فقدان درست است اما مضر به مفیض بودن او نیست، زیرا ماهیت مجعول بالذات و معلول حقیقی نیست تا لازم باشد علت مفیض واجد آن ماهیت باشد. اگر مراد از فقدان اینست که ذات حق فاقد وجود آن علم است، ادعای فقدان ذات نسبت به این وجود درست نیست، زیرا درست است که ذات حق عین وجود علم (که وجودی است محدود و متعلق به حقیقتی متعین و محدود) نیست، ولی وجود حق اعلی و اشرف از وجود علم است و وجود اعلی، واجد وجود ضعیف است؛ همانگونه که درست است که ذات حق عین وجود محدود صادر اول (از آن جهت که محدود است) نیست، ولی در عین حال، ذات حق وجودی است اعلی و اشرف از وجود محدود صادر اول، و وجود اشرف واجد وجود اخس است؛ ازینرو، با اینکه عین آن وجود محدود (از آن جهت که محدود است) نیست ولی علت وجود صادر اول هست. پس اینکه وجود علم با مرتبه محدود معلولیش در مرتبه ذات حق نیست، با مفیض بودن ذات حق نسبت به آن وجود معلولی منافاتی ندارد، بلکه خود همان ذات فاقد، علت است و نیازی به ذات مفیض اشرفی نیست تا مشکل اشرفیت ذات از ذات لازم آید.

دلیل سوم

بدیهی است ذاتی که به معیار خودش، واجد کمالی باشد، از همان ذات که توسط بیگانه‌یی واجد آن کمال باشد، اشرف و کاملتر است، زیرا دومی در کمالش به بیگانه نیاز

دارد و اولی همان کمال را بدون نیاز به بیگانه دارد و بدیهی است که بین نیاز از نیازمند، با فرض تساوی در سایر امور، اشرف و کاملتر است. از سویی، ذات حق باید کاملترین موجود ممکن باشد، زیرا اگر موجودی کاملتر از ذات حق باشد، باید آن کاملتر معلول ذات حق باشد (چون هر موجودی معلول ذات حق است) و این لازمه اش اینست که معلول ذات حق کاملتر از ذات حق باشد که ناپذیرفتنی است. پس ذات حق کاملترین موجود ممکن است.

اینک با توجه به این دو مقدمه میگوییم: ذات حق باید بملاک ذاتش کاملترین موجود باشد و این، به اینست که همه صفات کمالی حق بعین وجود حق موجود باشند نه به وجودی زائد، زیرا اگر صفات کمالیش خارج از ذاتش باشد، لازم می آید ذات حق کاملترین موجود ممکن نباشد. چون مجموعه ذات حق و آن صفات کمالی، کاملتر از ذات حق بتنهایی است، ذات حق بتنهایی کاملترین موجود ممکن نیست و این خلاف مقدمه فوق است. پس برای اینکه خداوند کاملترین موجود ممکن باشد، باید در مرتبه ذاتش واجد همه آن صفات کمالی باشد و همه کمالات حق باید بعین وجود ذات حق موجود باشند، نه به وجودی زائد^{۱۷}.

پاسخ

این دلیل گرچه فی حدنفسه، نتیجه میدهد که ذات حق بمعیار وجود خودش هر کمالی را داراست و در کمالش بهیچ بیگانه‌یی نیازمند نیست، ولی مشکل آنجاست که این برهان دخالت هر بیگانه‌یی را در تحقق کمال حق برای ذات حق ابطال میکند اما فلاسفه به چنین دیدگاهی معتقد نیستند. ازینرو، این برهان بجای اینکه مثبت دیدگاه فلاسفه باشد، نافی دیدگاه آنها است، زیرا آنها

۱۷. همانجا.

صفات ذاتیه حق را دارای ماهیتی متمایز و واجد مفهومهایی متغایر با ذات و حقیقت حق میدانند. در اینجا ما سؤال میکنیم که آیا مثلاً در قادر بودن ذات حق، لازم است مفهوم مغایر «قادر» بر ذات حق صادق باشد یا نیاز به صدق چنین مفهوم بیگانه‌یی ندارد؟ اگر ذات حق مشروط بر اینکه مفهوم مغایر «قادر» بر ذات حق صدق کند قادر باشد، لازم می‌آید که ذات حق بخودی خود، کاملترین موجود ممکن نباشد، زیرا با صدق مفهوم بیگانه‌ی قادر بر او، او کاملتر است از ذات حق بتنهایی که این مفهوم بیگانه بر او صادق نباشد، حال آنکه فرض این بود که او بخودی خودش و بدون دخالت هر بیگانه‌یی، کاملترین موجود ممکن باشد. اگر هم ذات حق بدون نیاز به صدق مفهوم مغایر «قادر» بر او، قادر باشد، پس قدرت حق دارای مفهومی مغایر و واجد ماهیتی متفاوت با ماهیت حق و مفهوم ذات او نیست و این خلاف دیدگاه فلاسفه است که به ماهیت و مفهومی مغایر با ذات حق قائلند.

افزون بر این، اشکال وابستگی کمال حق به صدق مفهوم بیگانه، به اشکال شدیدتری منجر میشود زیرا اگر «قادر» مفهومی مغایر با مفهوم ذات حق داشت (چنانکه فلاسفه بدان معتقدند)، مصداق بالذات و مطابق حقیقی هر دو مفهوم متغایر با مصداق بالذات و مطابق حقیقی مفهوم دیگر مغایر می‌بود، زیرا مصداقهای بالذات دو مفهوم متغایر، متغایرنند (چنانکه اثباتش در همین گفتار گذشت). بر این اساس، ذات حق برای اتصاف به کمالش، نه تنها وابسته به صدق مفهومی بیگانه است بلکه باید مصداق بالذات و مطابق حقیقی آن مفهوم بیگانه نیز در کنار ذات حق ضمیمه شود، زیرا صدق مفهوم در صورتی است که محکی و مطابق مفهوم دوم نیز در مصداق حضور داشته باشد، و گرنه صدق، حقیقی نخواهد بود؛ و طبق آنچه گذشت، مطابق حقیقی آن مفهوم بیگانه با مطابق حقیقی مفهوم ذات حق، مغایر

است. ازینرو، ذات حق، در صورتی متصف به مثلاً «قادر» خواهد بود که در متن واقع، مصداق بالذات و مطابق حقیقی مفهوم «قادر» ضمیمه ذات حق شود و این در حقیقت التزام به همان دیدگاه اشاعره است که به زیادت‌ی وجود صفات بر ذات حق قائلند. در حقیقت با فرض تغایر مفاهیم، باید از اتحاد ذات و صفات در وجود عقب‌نشینی کرد و به تعدد وجود صفات و وجود ذات ملتزم شد. بنابراین با التزام به تعدد مفاهیم ذات و صفات، فلاسفه نیز به ورطه‌یی گرفتار میشوند که اشاعره به آن گرفتار شده‌اند. آنها با حفظ تغایر مفهومی ذات و صفات، نمیتوانند بگویند کمال ذات حق بملاک نفس ذات او است؛ همچنین نمیتوانند معتقد باشند که ذات حق کاملترین موجود ممکن است. پس دلیل سومی که فلاسفه برای اثبات دعوی اتحاد ذات و صفات در وجود، آورده‌اند، نه تنها مثبت دیدگاه آنها نیست بلکه نافی دیدگاه آنها هم هست.

همچنین فلاسفه به تغایر ماهیات ذات و صفات معتقدند (زیرا برای هر صفتی از صفات ذاتیه حق تعریف خاصی ارائه میکنند) و با تغایر ماهیات، ممکن نیست وجودات متعلق به آنها یکی باشند، زیرا تغایر ماهیات برخاسته از تغایر وجودات است. پس با حفظ تغایر ماهوی ذات و صفات، فلاسفه نمیتوانند ادعا کنند موجودیت صفات بعین موجودیت ذات حق است، زیرا هیچ دو ماهیتی دارای وجود واحد نیستند. همچنین نمیتوانند معتقد باشند که کمال ذات حق بملاک نفس ذات او است یا اینکه، ذات حق کاملترین موجود ممکن است.

خلاصه کلام اینکه فلاسفه برای حفظ این مبنا که صفات ذاتیه حق بعین وجود حق موجودند، باید از تغایر ماهوی ذات و صفات و نیز از تغایر مفهومی ذات و صفات دست بردارند، و گرنه با حفظ این دو مبنا، دیدگاه آنها با دیدگاه اشاعره تفاوتی ندارد و آنها به همان اشکالاتی گرفتار میشوند که اشاعره گرفتار شده‌اند.

ج) ارزیابی نظر ابن سینا

پیروی از ابن سینا، معتقد شده که صفات ذاتیه حق همه هم معنی با ذات حقند. درباره این دیدگاه او میتوان گفت: اولاً صدرالمتألهین نیز همچون ابن سینا، نتیجه این یگانگی مفهومی را بیصفتی ذات حق میدانند و این در حقیقت بدین معناست که ذات حق هیچ صفتی ندارد. ثانیاً، او با پذیرش مبنای هم معنایی ذات و صفات و بتبع آن، پذیرش اینکه هیچ اسم و رسمی در مرتبه ذات حق نیست، تفسیری که در برخی مواضع برای عینیت صفات با ذات حق بیان کرده را باطل میکند.

توضیح اینکه، آنگونه که مشهور است، صدرالمتألهین در برخی عباراتش عینیت صفات با ذات حق را اینگونه تفسیر کرده است: معنای عینیت صفات نزد محققین حکما عبارتست از اینکه وجود خداوند در مرتبه ذاتش، مصداق مفهومات آن صفات باشد، با قطع نظر از انضمام معنایی به او، یا اعتبار کیفیتی یا حالتی مغایر در کنار او^{۱۹}.

او سپس این تفسیر را با مقایسه کردن واجب بالذات با ممکنات، بیشتر توضیح میدهد: در ممکنات، موضوعات امکانی مصداق مفهومی میشوند، اما اتصاف^{۱۸} ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۲۱: «فاذا لیس ارادته مغایرة الذات لعلمه و لا مغایرة المفهوم لعلمه، و قد بینا أن العلم الذی له، هو بعینه الارادة التي له، و كذلك سنین أن القدرة التي له، هي کون ذاته عاقلة للکل عقلاً هو مبدأ الکل، لا مأخوذاً عن الکل، و مبدأ بذاته لا متوقفاً علی وجود شیء، و أن القدرة، لیست صفة لذاته و لا جزئاً من ذاته، بل المعنى الذی هو العلم له، هو بعینه القدرة له».

۱۹. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۳۳۵: «إن معنى عینية الصفات عند محققى الحکماء هو عبارة عن کون وجوده تعالی فی مرتبة ذاته مع قطر النظر عن انضمام معنى أو اعتبار کیفیة أو حالة غیرها مصداقاً لحمل مفهومات تلك الصفات لا بأن یكون فی اتصافه بشیء منها مفتقراً إلى عروض هیئة وجودیة كما فی حمل الأبیض علی الجسم و لا إلى معنى سلبي كحمل الأعمی علی الإنسان أو معنى نسبي كحمل الفوقیة علی السماء أو اعتبار تحقق الذات بصورها عن الجاعل كما فی حمل الذاتیات علی الموضوع أو تعلق بالجاعل كما فی حمل الوجود علی ماهیات الممكنات».

دیدگاه ابن سینا مبنی بر اینکه صفات ذاتیه حق، همه هم معنی با ذات حقند، میرهن به برهانی متقن است. بنابراین حقانیت دیدگاه وی روشن و آشکار است و باید پذیرفت که همه صفاتی که فلاسفه مفاهیم آنها را مغایر با معنای ماهیت ذات حق میدانند، هیچ مفهومی جز مفهوم ذات حق ندارند. بتبع آن نسبت به همدیگر نیز متغایر المعنی نیستند، چون همه با یک معنا متحدند. اما در تکمیل ارزیابی دیدگاه او باید به دو نکته توجه کرد.

نکته اول اینست که او بعد از اینکه با برهان مذکور یگانگی ذات و صفات در مفهومشان را اثبات میکند، نتیجه این یگانگی را بیصفتی ذات حق میدانند، یعنی اینکه صفات هیچ معنایی جز معنای ذات حق ندارند. بازگشت این سخن به اینست که در حقیقت، ذات حق هیچ صفتی ندارد، چراکه معقول نیست که چیزی بدون هیچ اختلافی، صفت خودش باشد. بنظر میرسد ابن سینا با این استنتاج به دیدگاه عرفا بسیار نزدیک شده است؛ عرفا نیز هم معنایی صفات و ذات را تعبیر دیگری از بیصفتی ذات حق میدانند.

نکته دوم اینکه درست است که ابن سینا همه صفات را متحد المعنی و عین معنای ذات حق قرار میدهد، ولی ظاهراً این معنای واحد را همان معنای علم میدانند و سایر معنای صفات را به معنای علم ارجاع میدهد^{۱۸}؛ گویی او ذات حق را یک ذات علمی قرار داده و بعد، سایر معنای صفات را به این ذات علمی ارجاع میدهد. اما باید گفت، بر اساس آنچه در این باب گفته شده، حقیقت حق جز همان حقیقت «وجود» نیست و بنابراین ممکن نیست هیچ حقیقت متعینی، از جمله ذات علمی، ذات و ماهیت حق باشد.

د) ارزیابی نظر صدرالمتألهین

چنانکه گذشت صدرالمتألهین نیز در برخی آثارش

■ انعقاد اسماء

وصفات متفاوت المعانی

در مرتبه متأخر از ذات حق است،

زیرا همه آنها موجود بالعرضند،

گرچه وجود منسوب به

آنها عیناً همان وجود

تعددناپذیر حق

است.

موضوع امکانی به آن مفهوم، و مصداقیت آن برای آن مفهوم، نیاز به ضمیمه‌ی دارد؛ گاهی نیاز دارد به عروض عرض وجودی بر آن موضوع - مثل حمل «سفید» بر جسم که نیاز به عروض سفیدی بر جسم دارد، گاهی نیاز دارد به انضمام معنایی سلبی - مثل حمل «کور» بر انسان که نیاز به عروض کوری دارد، گاهی نیاز دارد به انضمام معنایی نسبی - مثل حمل «فوق» بر آسمان که نیاز به عروض فوقیت دارد، گاهی نیاز دارد به انضمام وجود، یعنی وجودی که فاعلی آن را صادر میکند - مثل حمل ذاتیات ماهیت بر ماهیت که نیاز دارد به موجودیت ماهیت از ناحیه جاعل - و گاهی نیاز دارد به تعلق به جاعل، مثل حمل «موجود» بر ماهیت که نیاز به تعلق به جاعل دارد. پس در حمل هر عنوانی بر موضوعات امکانی، افزون بر ذات موضوع، به یکی از موارد فوق نیاز است. اما در حمل هر یک از صفات ذاتیه حق بر ذات حق، به هیچیک از این موارد نیاز نیست، بلکه ذات حق بدون هر گونه انضمامی، بخودی خود مصداق آن صفات متخالف المعنی است.

این تفسیر درباره عینیت صفات با ذات حق مورد قبول صدر المتألمین نیز هست، اما دیدگاه کمتر شناخته شده‌ی نیز دارد که بتبع ابن سینا و عرفا اتخاذ شده و این

تفسیر مشهور را باطل میسازد، زیرا اولاً، بر مبنای آن دیدگاه نامعروف، و بتصریح خود صدر المتألمین، ذات حق، صفات و تعینات و مفهومات متعدد - حتی مفهوم ذات و مفهوم وجود - را فانی میسازد و هیچ اسم و رسمی باقی نمیگذارد. بنابراین طبق این مبنا، ذات حق نه تنها مصحح حمل مفاهیم اسماء و صفات بر ذات حق نیست، بلکه بعکس، ذات حق مفنی هر صفت متعین و هر مفهومی و نافی هر اسم و رسمی است. بنابراین هیچ صفتی در مقام ذات حمل نمیشود و هیچ اتصافی برای ذات حق رخ نمیدهد تا گفته شود در حمل آن مفاهیم بر ذات او، و در اتصاف ذات به آن اوصاف، به چیزی ورای ذات نیاز نیست. ثانیاً، اگر وجود حق در مقام ذاتش، بدون انضمام هر ضمیمه‌ی، مصداق حقیقی مفاهیم متخالف صفات باشد، در این صورت یا ذات بدون انضمام، بدون هر گونه تکثری در درون، مصداق این مفاهیم متعدد است، یا ذات بدون انضمام، با حیثیات متعددی در درون ذات. در صورت اول صدق حقیقی مفاهیم متعدد بر مصداق یگانه لازم می‌آید که بطلانش نشان داده شد. در صورت دوم نیز تعدد واجب الوجود بالذات لازم می‌آید، زیرا مصداقهای بالذات این مفاهیم متعدد در درون ذات، باید متعدد باشد، و گرنه باز صدق حقیقی مفاهیم متعدد بر مصداق یگانه لازم می‌آید. پس مصداقهای بالذات این مفاهیم متعدد در درون ذات، متعددند. از سوی دیگر، آنچه در مرتبه ذات واجب الوجود قرار دارد، واجب الوجود بالذات است، زیرا ممکنات متأخر از مرتبه ذات حقتند. بنابراین لازمه شق دوم، تحقق واجبهای متعدد در مرتبه ذات حق است که به براهین توحید ذاتی، محال و باطل است.

بنابراین افزون بر اینکه صدر المتألمین با پذیرش آن دیدگاه نامعروف، این تفسیر خود از عینیت صفات و ذات را باطل میکند، این تفسیر واقعاً نیز باطل است.

هـ) ارزیابی نظر عرفا و اثبات آن

دیدگاه عرفا درباره صفات شامل سه بخش است:

۱. خداوند در مرتبه ذاتش، اصلاً هیچ صفتی ندارد.^{۲۰}
۲. اگر بنا باشد محمولی بر خداوند در مرتبه ذاتش حمل شود، این محمول با موضوعش، یعنی ذات حق، هیچ تفاوتی نخواهد داشت، حتی تفاوت مفهومی؛ و مثلاً مفهوم گزاره «ذات حق، قادر است» عبارتست از گزاره «ذات حق، ذات حق است»^{۲۱}. آنچه را فلاسفه و دیگران بعنوان صفات ذاتیه حق قرار میدهند، در مرتبه «واحدیت» بمنصه ظهور و بروز میرسند، مرتبه‌یی که با دورته، از مرتبه ذات حق متأخر است.^{۲۲}

با ابطال دیدگاههای مخالف، حقانیت دیدگاه عرفا روشن میگردد، با این حال هر یک از اجزاء سه‌گانه دیدگاه عرفا بطور مستقل نیز قابل اثبات است که در ادامه به آن میپردازیم.

۱ - اثبات بیصفتی خداوند در مرتبه ذاتش

بیصفتی خداوند در مرتبه ذاتش، با براهین زیر قابل اثبات است:

برهان اول: اگر خداوند در مرتبه ذاتش واقعاً صفتی مثل قدرت (با معانی معروفش نه هم‌معنا با ذات) داشته باشد، در این صورت، یا بین این وصف و آن موصوف بحسب واقع فرقی هست که موجب گردد قدرت وصف ذات حق و ذات حق متصف به قدرت باشد (نه عکس آن)، یا اینکه بین این وصف و آن موصوف بحسب واقع هیچ فرقی نیست. اگر بین این وصف و آن موصوف بحسب واقع هیچ فرقی نباشد، از وصف بودن قدرت برای ذات حق بحسب واقع، ترجیح بدون مرجح لازم خواهد آمد، زیرا با اینکه طبق فرض، بین ذات موصوف و این وصف بحسب واقع هیچ فرقی نیست، با این حال بحسب واقع، یکی وصف است نه موصوف، و دیگری

موصوف است نه وصف، و این ترجیح بلا مرجح است و محال. اما اگر بین این وصف و آن موصوف بحسب واقع فرقی هست که موجب میگردد قدرت، وصف ذات حق و ذات حق متصف به قدرت باشد (نه عکس آن)، در این صورت لازم می‌آید وصف، بحسب واقع، اجمالاً مغایر با موصوف باشد، و روشن است وصف مغایر با ذات موصوف وابسته به ذات موصوف و متکی به آن است. و بدیهی است که وصف وابسته به موصوف در مرتبه موصوف نیست، بنابراین خداوند در مرتبه ذاتش که مقدم بر وجود وصف است، وصفی ندارد و اگر وصفی باشد، در رتبه متأخر از ذات منعقد میگردد. این همان ادعای عرفا است.

برهان دوم: طبق فرض، هر یک از صفات ذاتیه با معانی معروفشان بلحاظ مفهومی، مقید به قیود و محدود به حدودی هستند که به تمایز مفهومی آن صفات از یکدیگر منجر میشود. مصداق حقیقی و بالذات هر مفهوم محدود و مقید نیز محدود و مقید است. ازینرو اگر ذات حق مصداق حقیقی و بالذات هر یک از این صفات ذاتیه محدود باشد، لازم می‌آید ذات حق نیز موجودی مقید و محدود باشد، حال آنکه ذات حق موجودی مقید و محدود نیست و گرنه مرکب خواهد شد.

برهان سوم: برخی صفات ذاتیه در تحقیقشان به برخی صفات دیگر وابسته‌اند، مثل حیات و قدرت حق که مبتنی بر علمند. اگر این صفات در مرتبه ذات و بعین ذات حق موجود باشند، لازم می‌آید آن صفت وابسته، به خودش وابسته باشد، زیرا قدرت وابسته عیناً همان علم ناوابسته است، و این لازمه‌اش تقدم شیء بر نفس، و

۲۰. قونوی، النصوص، ص ۴۱.

۲۱. حسینی طهرانی، توحید علمی و عینی، ص ۷۴.

۲۲. فناری، مصباح الأنس، ص ۹۳: «اول متعین فی المراتب الإلهیة حضرة أحدیة الجمع المذكور ثم مرتبة الالوهیة والواحدیة التی تلیه».

تناقض است. پس ممکن نیست که این صفات (با معانی معروفشان) در مرتبه ذات و بعین ذات حق موجود باشند.

مؤیدات نقلی

بیهفتی خداوند در مرتبه ذاتش در کلمات ائمه معصومین با صراحت آمده است، از جمله در نهج البلاغه از حضرت امیرالمومنین (ع) روایت شده است که فرمود: «كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَ فَقَدْ قَرَنَهُ وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ وَمَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ وَمَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ». کمال خالص سازی (که خداوند از هر بیگانه‌یی خالص و منزّه شود) به اینست که صفات از او نفی گردد، زیرا هر صفتی شهادت میدهد که با موصوف مغایر است، (اگر هیچ تغایری بین صفت و موصوف نباشد، از صفتیت صفت و موصوفیت موصوف، ترجیح بلامرجح لازم می‌آید) و هر موصوفی شهادت میدهد که با صفتش مغایر است (و گرنه ترجیح بلامرجح لازم می‌آید). پس هر که ذات حق را به صفتی وصف کند، قرینی را کنار او نهاده است، هر که کنار او قرینی قرار دهد، او را گرفتار دوگانگی صفت و موصوف کرده است، هر که او را گرفتار دوگانگی کند، او را بخش‌بخش کرده است و هر که او را بخش‌بخش کند، گرفتار نادانی شده است.^{۳۳}

همچنین از حضرت ثامن الائمه علی بن موسی الرضا (ع) در این زمینه روایت شده است که: «أَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ وَنِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَمَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ وَشَهَادَةِ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِصِفَةٍ وَلَا مَوْصُوفٍ وَ شَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ وَمَوْصُوفٍ بِالِاقْتِرَانِ وَشَهَادَةِ الْإِقْتِرَانِ

بِالْحَدِيثِ وَ شَهَادَةِ الْحَدِيثِ بِالِامْتِنَاعِ مِنَ الْأَزْلِ الْمُتَمَتِّعِ مِنَ الْحَدِيثِ». اصل معرفت خداوند به یگانه کردن اوست، و نظام یگانه‌کردنش به نفی صفات است از او. (پس خداوند صفتی ندارد) زیرا عقلها گواهی میدهند که هر صفتی و موصوفی، مخلوق است (زیرا صفت در تحققش به موصوف، و موصوف در کمالش به صفت وابسته است)، اما خداوند بهیچ وجه وابسته نیست، پس هیچ صفتی و موصوفی، همان خدا نیست. (بنابراین هر صفتی و موصوفی مخلوق است) و هر مخلوقی خالق دارد که آن خالق نه صفت چیزی است و نه موصوف به صفتی است (و نیز خداوند صفتی ندارد)، زیرا هر صفتی و موصوفی به اقتران به همدیگر گواهی میدهند و اقتران صفت و موصوف به هم، به حادث بودن آنها گواهی میدهد (زیرا هر یک بوجهی به دیگری وابسته است و هیچ وابسته‌یی خدا نیست. پس هر یک حادثی است متکی به علت)، و حادث بودن چیزی گواهی میدهد که آن چیز از ازلی بودن امتناع میورزد، همانگونه که موجود ازلی از حادث بودن امتناع میورزد.^{۳۴}

چنانکه روشن است ائمه معصومین (ع) در این روایات، با صراحت اتصاف ذات حق به صفت را نفی و سپس بر آن دلیل اقامه میکنند. اگر گفته شود مراد از صفت در این روایات صفت زائد است – چنانکه صدرالمتألهین اینچنین حمل کرده است^{۳۵} – نه مطلق صفت، پس این روایات شاهدهی بر مدعای شما نیست، پاسخ اینست که صفت اگر حقیقتاً صفت باشد، لازمه‌اش زیادتی و مغایرت با موصوف

۳۳. نهج البلاغه، ص ۳۹.

۳۴. صدوق، التوحید، ص ۳۵.

۳۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶،

ص ۱۳۰.

است، زیرا اگر بحسب واقع بین صفت و موصوف صدرصد عینیت و یگانگی باشد و در متن واقع بین آن دو هیچ مغایرت واقعی نباشد، از صفتیت صفت بحسب واقع، ترجیح بلامرجح لازم می‌آید، زیرا طبق فرض، هیچ مرجحی در متن واقع وجود ندارد که (مثلاً قدرت) صفت ذات حق باشد نه عکس آن، اما در متن واقع، قدرت صفت ذات حق است، نه بالعکس. بنابراین صفت حقیقتاً ممکن نیست در متن واقع صفت موصوفی باشد مگر اینکه بین آن و موصوفش یک فرق واقعی و مغایرت حقیقی (نه اعتباری) وجود داشته باشد. پس هر صفت حقیقی بدون هیچ استثنائی با موصوفش اجمالاً بحسب واقع مغایرت دارد و تقسیم صفت به صفت زائد و صفت غیر زائد، باطل است.

۲- اثبات هم‌معنایی صفات با ذات حق

عناوینی که در اصطلاحات فلاسفه بعنوان صفات ذاتی حق تلقی می‌گردند، اگر در لسان شرع بر ذات حق حمل شده باشند، در حقیقت هم‌معنا با ذات حقند و این هم‌معنایی را میتوان با برهانهای زیر اثبات نمود.

برهان اول: اگر صفات کمالی حق، مفهومی متفاوت از ذات حق داشته باشند، اتصاف ذات حق به آن کمال، یا به صدق آن مفهوم مغایر بر ذات حق وابسته است، یا وابسته نیست. اگر کمال (مثلاً) علمی حق به صدق مفهوم مغایری بر ذات حق وابسته باشد، لازم می‌آید ذات حق در کمال ذاتیش وابسته به بیگانه باشد، آنهم بیگانه‌یی که از شیئیت ضعیفی برخوردار است؛ زیرا مفهوم شیئیت تطفلی دارد. بنابراین لازمه این فرض وابستگی حق در کمال ذاتیش به شیئی ضعیف الوجود است و چنین لازمه‌یی بطلانش بدیهی

است.

اما اگر کمال علمی حق به صدق مفهوم مغایری بر ذات حق وابسته نیست؛ پس ذات حق عالم است به علمی که مفهوم مغایری با ذات حق ندارد. بنابراین اختلاف مفهومی صفات ذاتیه حق با ذات حق و با یکدیگر، باطل است و هر آنچه در لسان شرع بعنوان صفت ذاتی بر خداوند، بحسب مرتبه ذاتش، حمل میشود، همه هم‌معنای ذات حقند و تفاوتی جز در تعبیر و لفظ ندارند. بر این اساس گزاره «ذات حق، عالم است» به معنا و مفهوم «ذات حق، ذات حق است» خواهد بود.

این برهان در سایر محمولهایی که صفات ذاتیه حق شمرده میشوند نیز جاری است. پس هیچیک از آن صفات ذاتیه، مفهومی متفاوت با مفهوم «ذات حق» ندارند.

برهان دوم: علمی که بعنوان کمال حق بر ذات حق حمل میگردد، یا مفهوم و معنایش با مفهوم حقیقت «وجود» متفاوت است، یا تفاوتی با مفهوم حقیقت «وجود» ندارد. اگر متفاوت باشد، مصداق بالذات و مطابق حقیقی مفهوم علم، همان مصداق بالذات و مطابق حقیقی مفهوم حقیقت «وجود» نخواهد بود؛ زیرا مصداقهای بالذات و حقیقی مفاهیم متعدد، متغایرنند. بنابراین خواهیم داشت: علم حق، «وجود» نیست. اما هر چه «وجود» نیست، «عدم» است، زیرا «وجود» و «عدم» نقیضیند و محال است موضوعی نه وجود باشد نه عدم وگرنه ارتفاع نقیضین لازم می‌آید. پس اگر مفهوم علمی که بر ذات حق حمل میگردد، با مفهوم حقیقت «وجود» متفاوت باشد، چنین علمی «عدم» و نیستی خواهد بود در حالیکه روشن است که «عدم» و نیستی ممکن نیست کمال علمی ذات حق باشد و این خلاف فرض ما است که

چنین علمی کمال حق است. پس این شق از تردید، باطل است. بنابراین باید بگوییم مفهوم علمی که بر ذات حق حمل می‌گردد با مفهوم حقیقت «وجود» متفاوت نیست. از سویی، در جای خودش اثبات شده که ذات حق، هم بحسب تقرر وجودی و هم بحسب تقرر ماهوی، چیزی جز همان حقیقت «وجود» نیست. بنابراین وقتی مفهوم علم حق با مفهوم حقیقت «وجود» متفاوت نیست با مفهوم «ذات حق» نیز که همان حقیقت «وجود» است، متفاوت نخواهد بود. بر این اساس گزاره «ذات حق، عالم است» به معنا و مفهوم «ذات حق، ذات حق است» خواهد بود.

این برهان نیز در مورد سایر محمولهایی که صفات ذاتیه حق شمرده میشوند هم جاری است. پس هیچیک از آن صفات ذاتیه، مفهومی متفاوت با مفهوم «ذات حق» ندارند و این همان مدعای ما است.

مؤیدات نقلی

هم معنایی صفات با هم و با ذات حق، نیز در کلمات ائمه معصومین (ع) بخوبی و بصراحت مطرح شده است. از جمله هشام بن الحکم از امام جعفر صادق (ع) روایت میکند که فرمود: «أَنَّ السَّمِيعَ الْبَصِيرَ الْعَالِمَ الْخَبِيرَ بِلَا اخْتِلَافِ الذَّاتِ وَلَا اخْتِلَافِ الْمَعْنَى»؛ یعنی خداوند شنوا، بینا، دانا و خبیر است، بدون اینکه این اوصاف ذوات مختلفی یا معانی مختلفی داشته باشند.^{۲۶} همچنین از امام محمد باقر (ع) روایت شده است که: «مِنْ صِفَةِ الْقَدِيمِ أَنَّهُ وَاحِدٌ أَحَدٌ صَمَدٌ أَحَدِي الْمَعْنَى وَ لَيْسَ بِمَعَانٍ كَثِيرَةٍ مُخْتَلِفَةٍ قَالَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ يَزْعُمُ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ أَنَّهُ يَسْمَعُ بِغَيْرِ الَّذِي يَبْصُرُ وَيَبْصُرُ بِغَيْرِ الَّذِي يَسْمَعُ قَالَ فَقَالَ كَذَبُوا وَالْحَدُّوا وَ شَبَّهُوا تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَلِكَ إِنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ يَسْمَعُ بِمَا

يَبْصُرُ وَيَبْصُرُ بِمَا يَسْمَعُ»؛ یعنی از مشخصات خدای قدیم اینست که او «واحد» و «احد» و «صمد» است، اما با معانی یگانه، نه اینکه اینها معانی متعدد و مختلف داشته باشند.^{۲۷} راوی میگوید فدایت شوم گروهی از اهل عراق گمان میکنند که خدا میشوند نه با آن حقیقتی که با آن مبینند، و مبینند نه با آن حقیقتی که با آن میشوند. امام فرمود باطل گفته‌اند و گرفتار الحاد شده‌اند و خدا را شبیه مخلوقات دانسته‌اند. خداوند از اینگونه توصیفات بالاتر است. او شنوای بینا است، اما میشوند با همان حقیقتی که با آن مبینند و مبینند با همان حقیقتی که با آن میشوند.

۳- اثبات تأخر صفات از مرتبه ذات حق

روشن است که وقتی صفات، متخالف المعنی و دارای مفاهیمی متمایز از مفهوم «ذات حق» باشند، مفاهیم آن صفات به حدودی محدودند تا از اغیار متمایز باشند، و قبلاً روشن شد که مصداقهای حقیقی مفاهیم محدود و مقید، مثل خود مفاهیم محدود، محدود و مقیدند. بنابراین این صفات هم بحسب مفهوم و هم بحسب مصداقهای حقیقیشان، اموری محدود و مقیدند. روشن است که امور محدوده، هیچیک در مرتبه ذات اطلاقی حق نیستند بلکه همه در مرتبه متأخر از ذات حقتند. پس هر آنچه بعنوان صفات ذاتی در لسان اهل نظر مطرح است، همه از ذات حق متأخرند و مصداق حقیقی هیچیک از آنها خود ذات حق نیست، بلکه اسناد آن صفات به ذات حق، اسنادی مجازی و الی غیر ما هو له است.

همچنین چون این صفات متعدد و متکثرند، ظرف انعقاد اینگونه صفات متعدد نیز مرتبه‌ی است که در

۲۶. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۸۳.

۲۷. صدوق، التوحید، ص ۱۴۴.

دیدگاه اشاعره تقدم ذات حق بر صفات، تقدم موجود حقیقی بر موجودات حقیقی دیگر است.

مؤیدات نقلی

تأخر صفات متخالف المعنی از مرتبه ذات حق نیز در کلمات ائمه معصومین (ع) بخوبی و بصراحت مطرح شده است. از جمله در ادعیه ماه رجب مربوط به مبعث رسول اکرم (ص)، از حضرت جواد الائمه (ع) وارد شده است که فرمود: «بِاسْمِكَ الْأَعْظَمِ الْأَعْظَمِ الْأَجَلِّ الْأَكْرَمِ الَّذِي خَلَقْتَهُ فَاسْتَقَرَّ فِي ظِلِّكَ فَلَا يَخْرُجُ مِنْكَ إِلَّا غَيْرَكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيَّ مُحَمَّدٌ وَأَهْلُ بَيْتِهِ الطَّاهِرِينَ»؛ یعنی خدا یا قسم میخورم به اسم بزرگترین بزرگترین بزرگترین باشکوهترین شریفترین که تو آن را آفریدی و او در سایهات استقرار یافت و ازینرو از تو به بیگانه نرسید؛ از تو درخواست دارم که بر محمد و آلش درود بفرستی^{۲۸}.

بر اساس این فراز، حتی بزرگترین اسم خدا در ظل ذات حق مستقر است، نه در مرتبه ذات، ولذا او نیز مخلوق است؛ «الَّذِي خَلَقْتَهُ». روشن است که مخلوق وابسته به ذات حق، در رتبه ذات حق نیست. بنابراین حتی بزرگترین اسم خدا نیز نسبت به ذات اطلاقی حق، متأخر از ذات حق است. پس بطریق اولی، سایر اسماء حق نیز نسبت به ذات حق، متأخرند.

همچنین از حضرت امام زین العابدین (ع) وارد شده است که فرمود: «صَلَّتْ فِيكَ الصِّفَاتُ، وَتَفَسَّخَتْ دُونَكَ النُّعُوتُ»؛ یعنی صفات در مرتبه ذات تو گم شده و نعوت در مرتبه پایین تو منفسخ و مضمحل گشته اند^{۲۹}. بر اساس این فراز از دعای حضرت،

۲۸. طوسی، مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، ج ۲، ص ۸۱۵.

۲۹. الصحیفة السجادية، ص ۱۴۸.

آن کثرت و امور متکثره مجال بروز و ظهور داشته باشند. لذا بر اساس دیدگاه عرفا محل انشاء اسماء و صفات حق، مرتبه «واحدیت» است (که اولین مرتبه ظهور کثرات است)، مرتبه‌یی که با دو رتبه، از ذات حق متأخر است؛ این مقام، بعد از مرتبه ذات حق و بعد از مرتبه احدیت (که مرتبه ظهور ذات برای ذات است و هیچ کثرتی در آن قابل ظهور نیست)، قرار دارد.

بر اهل بصیرت روشن است که یکی پنداشتن دیدگاه عرفا با دیدگاه اشاعره از سر خامی است، زیرا بین دو دیدگاه از جهاتی فرق هست، از جمله اینکه: ۱. در دیدگاه عرفا هر صفتی موجود بالعرض است نه بالذات، حال آنکه در دیدگاه اشاعره هر صفتی موجود بالذات و حقیقی است.

۲. در دیدگاه عرفا اتصاف ذات حق به این اوصاف متخالف المعنی، اتصاف بالعرض و مجازی است، که موضوع و موصوف حقیقیش اسم جامع «الله» است که خود یکی از ظهورات ذات حق است، حال آنکه در دیدگاه اشاعره اتصاف ذات حق به این اوصاف متخالف المعنی، اتصاف حقیقی است.

۳. در دیدگاه عرفا، وجودی که بالعرض به اسماء و صفات نسبت داده میشود عیناً همان وجود شخصی ذات حق است، نه وجودی مغایر و ممتاز از وجود خداوند، ولذا شرک وجودی لازم نمی آید، حال آنکه در دیدگاه اشاعره وجودی که به هر صفت ذاتی نسبت داده میشود وجودی است مغایر و ممتاز از وجود خداوند.

۴. بر اساس دیدگاه عرفا تقدم ذات حق بر صفات، تقدم موجود حقیقی و بالذات است بر موجوداتی مجازی و بالعرض؛ بنابراین نوع تقدم و تأخر، تقدم و تأخر به حقیقت و مجاز است؛ حال آنکه بر اساس

صفات و نعوت حق حتی در مرتبه‌ی پایینتر از مرتبه ذات حق، منفسخ و مضمحل میگردند؛ گویی تعبیر «ذونک» به مرتبه احدیت که پایینتر از مرتبه ذات حق، و بالاتر از مرتبه واحدیت است، اشاره دارد و بیان میکند که اسماء و صفات حق حتی در مرتبه احدیت که مادون مرتبه ذات است، نیستند؛ زیرا مرتبه احدیت مرتبه‌ی است که فقط ذات حق برای خود ذات حق ظهور میکند و هیچ امر دیگری در آن مجال ظهور و بروز ندارد. پس صفات و نعوت حق، حتی قبل از رسیدن به مرتبه ذات حق، منفسخ و مضمحل میگردند، و برای انفساخ و اضمحلال آنها لازم نیست به حد و مرز ذات حق برسند. این نشان میدهد که ظهور اسماء و صفات حق با دو رتبه، متأخر از ذات حق است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

روشن گردید که هر یک از دیدگاه‌های اشاعره و فلاسفه درباره صفات ذاتی حق، مواجه با اشکالات عقلی و نقلی فراوانی است اما دیدگاه عرفا از اشکالات مذکور مصون و در عوض مؤید به برهانهای عقلی و نقلی است. این دیدگاه مورد قبول ابن سینا و صدر المتألهین نیز هست. دیدگاه عرفا شامل چند مؤلفه است:

۱) خداوند در مرتبه ذاتش هیچ وصف حقیقی ندارد.
 ۲) محمولهایی مثل عالم، قادر، حی و... که در لسان شرح یا عرف به ذات حق اسناد داده میشوند، اگر بنا بر این باشد که اسنادشان به ذات حق اسناد حقیقی باشد، آن محمولها همه هم معنا با معنای ذات حق خواهند بود و ممکن نیست در این فرض، با معنای متفاوت، به ذات حق اسناد حقیقی داشته باشند. بنابراین در این فرض، مثلاً گزاره «ذات حق، قادر است» بمعنای «ذات حق، ذات حق است» خواهد بود. همچنین اگر بنا بر این باشد که این محمولها با معنای متفاوت با معنای ذات حق، به

ذات حق اسناد داده شوند، در این صورت اسناد این صفات متفاوت المعنی به ذات حق، اسنادی بالعرض و مجازی است که موضوع و موصوف حقیقیش «الله» اسمی است نه خود ذات حق.

۳) انعقاد اسماء و صفات متفاوت المعانی در مرتبه متأخر از ذات حق است، زیرا همه آنها موجود بالعرضند، گرچه وجود منسوب به آنها عیناً همان وجود تعددناپذیر حق است.

منابع

- نهج البلاغة، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.
 الصحيفة السجادية، قم، الهادی، ۱۳۷۶.
 ابن سینا، المبدأ و المعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
 جرجانی، میر سید شریف، شرح المواقف، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.
 حسینی طهرانی، محمد حسین، توحید علمی و عینی، تهران، حکمت، ۱۴۱۰ق.
 شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
 صدوق، التوحید، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
 طوسی، محمد بن الحسن، مصباح المتعبد و سلاح المتعبد، بیروت، مؤسسه فقه الشیعة، ۱۴۱۱ق.
 قونوی، صدرالدین، رسالة النصوص، قم، آیت اشراق، ۱۳۹۰.
 کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۲.
 مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۴ق.
 ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۲، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳.
 ----- الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۶، تصحیح، تحقیق و مقدمه احمد احمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱.
 ----- المبدأ و المعاد، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱.