

## فلسفه ابن سینا

## امیر شیرزاد

اضافه نیستند.

صفات ثبوتی حقیقی خود بر دو قسم اند: قسمی از آنها که تقرر و تحقق آنها در موصوف مستلزم هیچ نوع تعلق و اضافه بچیزی نیست، «حقیقی محض» نامیده می‌شود و دسته دوم که تحقق آنها در موصوف مستلزم تعلق بچیزی است، به «حقیقی ذات الاضافه» موسوم می‌باشد. بعنوان مثال در یک انسان عالم، هم صفت حیات و هم صفت علم تحقق دارد و لذا این هر دو وصف ثبوتی حقیقیند اما تفاوت آندو در این است که درباره علم او می‌توان پرسید: «به چه چیز علم دارد؟ ولی درباره حیات او نمی‌توان سؤال کرد: «به چه چیز حیات دارد؟»

از همینجا روشن می‌شود که صفت علم مستلزم «اضافه» است ولی حیات، مستلزم اضافه نیست.

و نیز تفاوت حقیقی ذات الاضافه مثل علم با اضافیه محضه مثل اخوت نیز آشکار است؛ زیرا صفات حقیقی ذات الاضافه، در موضوع، تحقق و تقرر دارند در حالیکه اضافیه محض چیزی جز یک نسبت و اضافه نیست.

ابن سینا در «اشارات و تنبیهات»، صفات را به «صفات مقرر» و «اضافه محض» تقسیم می‌کند و سپس صفات مقرر را به «صفت مقرر غیر مضاف» و «صفت مقرر مضاف» تقسیم می‌نماید و آنگاه صفات مقرر مضاف را دو قسم می‌نماید؛ یکی آن صفتی که با تغییر در اضافه‌اش، خودش تغییر نمی‌کند و دیگر آن وصفی که با تغییر در اضافه‌اش، تغییر می‌کند.

وی در توضیح هر یک بذکر مثالهایی می‌پردازد. برای صفت مقرر غیر مضاف، سفید بودن جسم را مثال می‌زند زیرا، «سفیدی» صفتی موجود در شیء است که «به چیزی» مضاف نیست.

برای صفت مقرر مضاف که با تغییر در اضافه، خود وصف دچار تغییر نمی‌شود، «قادر بودن برای حرکت دادن جسم» را مثال می‌زند؛ زیرا قدرت صفتی است که مقرر در موصوف است و از طرفی همواره، به «چیزی» تعلق می‌گیرد و لذا مضاف است و نیز اگر در اضافه‌اش تغییری

## طرح کلیات بحث صفات الهی

پس از اثبات مبدا نخستین و توحید و بساطت ذات الهی، بحث صفات واجب الوجود در دو بخش مطرح می‌شود.

بخش اول؛ عهده‌دار مباحث کلی است که در آن به «اقسام صفات»، «ملاک اتصاف خداوند به صفات»، «معیار سلب برخی اوصاف» و «تبیین رابطه ذات با صفات» و مباحثی دیگر از این قبیل، پرداخته می‌شود و در حکم مبانی عمومی مبحث صفات الهی است.

بخش دوم؛ عهده‌دار بررسی در هر یک از صفات بطور منفرد است مانند بحث علم، قدرت، اراده، حیات و... که در هر یک بدلائل اثبات آن و تبیین چگونگی آن و پاسخ به اشکالات وارده، پرداخته می‌شود.

شیخ‌الرئیس بوعلی سینا در هر دو زمینه، مباحث مهمی را در کتب خود طرح کرده است و ما در ادامه مباحث گذشته، به طرح و بررسی این مطالب می‌پردازیم و سخن را با مباحث کلی صفات پی می‌گیریم.

## اقسام صفات

حکما در تقسیم نخستین، صفات را بدو بخش «ثبوتی» و «سلبی» تقسیم می‌کنند. صفات «ثبوتی» حاکی از اتصاف موصوف به صفت و صفات «سلبی» بیانگر نفی آنها از موصوف می‌باشد.

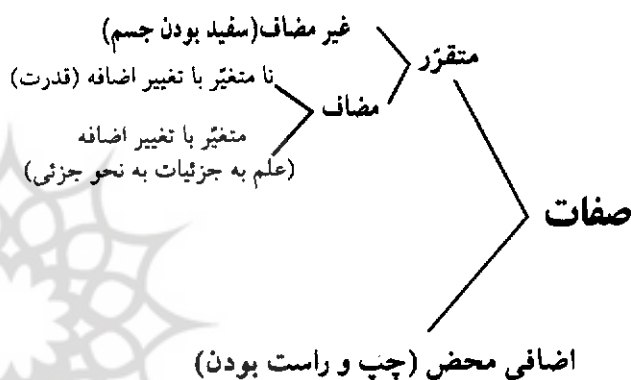
در تقسیم دوم، صفات ثبوتی بصفتان حقیقیه و اضافیه تقسیم می‌شود. صفات ثبوتی اضافیه در اشخاص و اشیاء همچون اَبوت، اخوت، بنوت، مجاورت و در چپ و راست بودن است که واقعیتی جز «اضافه» ندارند و بعبارت دیگر، واقعیت آن، همان «نسبت و اضافه» حاصل بین دو شیء است.

لیکن صفات ثبوتی حقیقی، صفاتی هستند که در موضوع، متحقق و مقرر می‌باشند و صرف نسبت و

حاصل شود در خود وصفِ قادر بودن، تغییری حاصل نمی‌شود. بعنوان مثال، اگر سنگی که قادر به حرکت آن هستیم نابود شود، هیچ دگرگونی‌ای در وصف قادر بودن ما حادث نمی‌شود.

برای صفت متقرر مضاف که با تغییر در اضافه، تغییر در خود وصف هم حاصل می‌شود «علم به جزئیات» را مثال می‌زند. علم به یک امر جزئی مثل علم به خورشید گرفتگی از طریق حواس، صفتی متقرر در موصوف است و نیز به شیء خاصی - خورشید گرفتگی - تعلق یافته است و لذا مضاف است و با تغییر در اضافه، در علم نیز تغییر حاصل می‌شود، زیرا وقتی خورشید از گرفتگی خارج شد، علم جدیدی برای شخص حادث می‌گردد.

و اما مثال برای صفات اضافی محض، یمین و شمال بودن شیء است که جز نسبت، واقعیتی ندارند.<sup>۱</sup> تصویر تقسیم فوق چنین است.



متوقف نباشند. مانند صفات قادر و عالم و فاعل بودن، صفات اولیه‌اند:

«و اراد بالاحوال الاولیة، الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شیء غیر ذاته ککونه قادراً و عالماً و فاعلاً»<sup>۳</sup>

در سطور گذشته، ضمن تقسیم دیگری که از بوعلی نقل شد صفاتی همچون قادر بودن بعنوان صفت متقرر و مضاف معرفی شد و همین صفات در این تقسیم‌بندی، صفات اولیه محسوب شدند. بنابراین، صفات اولیه فقط شامل صفات حقیقی محض مثل حیات نخواهد بود بلکه شامل صفات متقرر و مضاف نیز می‌شود و بر این اساس، صفات ثانویه صفاتی خواهند بود که در مقابل صفات متقرر اعم از مضاف و غیر مضاف قرار خواهد گرفت و با توجه به نمودار قبلی، این صفات، همان صفات اضافی محض خواهند بود.

خواجه طوسی، صفات ثانویه را به صفاتی که وجودشان متوقف بر وجود چیزی غیر از ذات است، تعریف کرده و ظاهر و باطن و اول و آخر بودن را بعنوان مثال ذکر کرده است:

«ویقابلها الاحوال الثانية المتوقفة علی وجود الغير ککونه اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً»<sup>۴</sup>

تقسیم دیگری که بوعلی در «تعلیقات» از صفات، ارائه کرده است این است که صفات بر چهار قسم است: نخست، صفاتی که ذاتی شیء است؛ مثل حیوان بودن برای انسان که ذاتی انسان است:

«احدها کما یوصف الانسان بانه حیوان اوجسم و هذه الصفة ذاتی له»<sup>۵</sup>

دوم، صفاتی که برای شیء عرضی است و در موصوف موجود است؛ مثل سفیدی برای جسم:

«والثانی کما یوصف الشیء بانه ابيض فانه صفة عرضیة و یوصف الشیء بالبلیاض لوجوده فیه»<sup>۶</sup>

سوم، صفاتی که در موصوف موجود است و نیز اضافه‌ای به امر خارجی دارد؛ مثل عالم بودن آدمی به یک معلوم خارجی:

«والثالث کما یوصف بانه عالم فان العلم هیئة موجودة فی النفس معتبراً معها الاضافة الی امر من خارج و هو المعلوم»<sup>۷</sup>

وجه شباهت دسته دوم و سوم در این است که هر دو

این سینا در نمط پنجم «اشارات و تنبیهات» از برخی صفات حق بعنوان «صفات و احوال اولیه» یاد میکند که علی‌القاعده در مقابل «صفات و احوال ثانویه» قرار می‌گیرد. وی یادآور می‌شود که واجب‌الوجود بذاته، واجب‌الوجود در جمیع صفات و احوال اولیه‌اش است:

«ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود فی جمیع صفاته و احواله الاولیة»<sup>۸</sup>

با توجه به اینکه موضوع بحث بوعلی در این فصول از نمط پنجم، «فاعلیت حق تعالی» است و در مقام اثبات وجوب فاعلیت خداوند است، معلوم می‌شود که وی، فاعل بودن خدا را جزء صفات اولیه محسوب می‌کند.

همچنین این موضوع از مثالهایی که خواجه طوسی در شرح خود برای صفات اولیه ذکر کرده، روشن می‌شود؛ زیرا وی مثالهایی همچون قادر و عالم و فاعل بودن را بعنوان صفات اولیه نام برده است.

خواجه طوسی در تعریف صفات اولیه می‌گوید: صفاتی که در وجودشان جز بر ذات، بر هیچ چیز دیگری

۱- ر.ک. اشارت و تنبیهات، ج ۳، نمط هفتم، فصل ۱۹، ص ۳۱۱.

۲- همان، نمط پنجم، فصل دوازدهم، ص ۱۳۱.

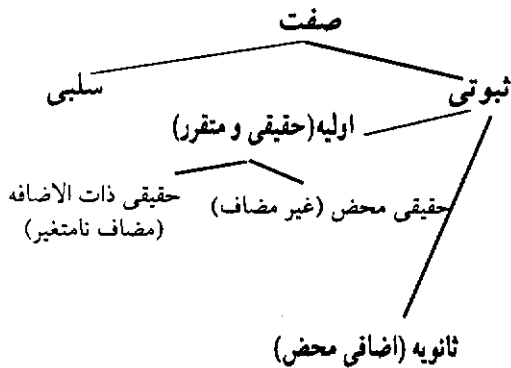
۳- همان، ص ۱۳۲. ۴- همان، ص ۱۳۲.

۵- تعلیقات، ابن سینا، ص ۱۸۷.

۶- همان. ۷- همان.

همچنین خداوند دارای صفات عرضی (مثل بیاض برای جسم) نیست:

«لیس له صفات ذاتیه... ولا صفات عرضیه کالبیاض»<sup>۱۲</sup>  
 در بحثهای آینده همچنین روشن میشود که خداوند دارای صفت مقرر و مضافی که با تغییر اضافه، دچار تغییر میشود، نیست.  
 از اینرو، با هدف صفات «ذاتی» و «عرضی» و «مضاف متغیر» از مجموعه صفات الهی نمودار صفات الهی بشکل زیر خواهد بود:



شاخصهای اساسی در انتساب صفت به خداوند خداوند تعالی، واجب الوجود بذاته و لذاته است و واجب الوجود بحکم وجوب ذاتیش دارای احکامی است. حکما، مهمترین این احکام را معمولاً در بحث مواد ثلاث تحت عنوان «خواص واجب» مطرح می‌کنند. شناخت این احکام می‌تواند ما را در دستیابی به شاخصهای کلی در نحوه «انتساب صفت به خداوند» یاری کند. در اینجا به آن دسته از احکام و نیز قواعدی که با بحث ما مناسبت دارد، اشاره می‌کنیم:

شاخص اول:

در واجب الوجود بذاته هیچگونه کثرت و ترکیبی نیست (وحدت صفات)

وجود هرگونه ترکیب و کثرت در واجب الوجود مستلزم انتفاء وجوب است. براهین این ادعا در مقاله پیشین ذکر شد.

اینک با توجه به این نکته، می‌گوییم: «هرگونه صفتی که موجب نوعی تکرر در واجب باشد از ذات خدا منتفی است و نحوه اتصاف خداوند به صفات، بایستی بگونه‌ای

امری خارج از شیء آند و تفاوت آنها در این است که در دسته دوم اضافه به خارج نیست ولی در دسته سوم اضافه به خارج هست:

«فالعلم امر من خارج کالبیاض فی الجسم الا انه یخالف البیاض فان الابيض لا یصیر بالبیاض مضافاً الی شیء من خارج و العالم یصیر بهیئة العلم مضافاً الی امر من خارج و هو المعلوم»<sup>۸</sup>

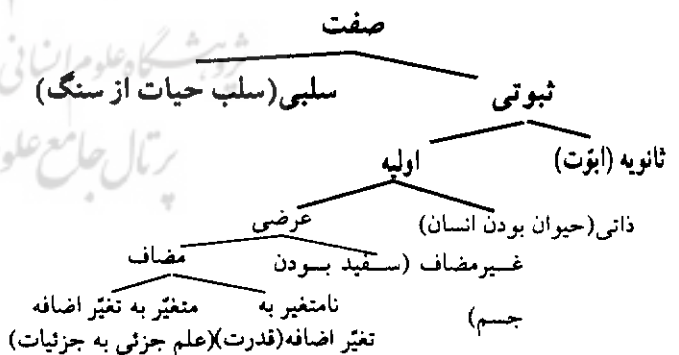
چهارم؛ صفاتی‌اند که نفس اضافه‌اند و جز اضافه واقعیته ندارند؛ مانند ابوت:

«و الرابع مثل الاب و الیمین فان الابوة لیست هی هیئة توجد فی الانسان ثم تعرض لها الاضافة كما كان فی هیئة العلم و كذلك الامر فی التیامن بل هما نفس الاضافة»<sup>۹</sup>

شیخ‌الرئیس در ادامه می‌گوید: صفاتی خارج از این چهار قسم هست که در واقع، «لاصفتی» - عدم صفت - است؛ مانند موات بودن برای سنگ که چیزی جز امتناع حیات در سنگ نیست:

«و هیئتا صفات خارجة عن هذه الاربعة و هی بالحقیقة لا صفتیه كما یوصف الحجر بالموات فلیس الموات الا امتناع وجود الحیة فی الحجر»<sup>۱۰</sup>

در واقع بازگشت این قسم بصفت سلبی و عدمی است. حال با توجه به قسم اخیر که بصفت سلبی و عدمی بازگشت می‌کند و تقسیمهای قبلی، - چنانچه ضرورتی ایجاب کند که بخواهیم یک تقسیم کلی از صفات، ارائه نماییم - می‌توان نظر این‌سینا را چنین جمع‌بندی کرد:



لیکن باید توجه داشت که در مورد حق تعالی، صفات ذاتی (همچون حیوان بودن برای انسان) معنی ندارد زیرا اولاً خداوند دارای ماهیت نیست. ثانیاً وجود چنین ذاتیاتی مستلزم ترکیب ذات از اجزاء ذاتی است و در خداوند ترکیب راه ندارد:

«فواجب الوجود لیس له صفات ذاتیه حتی تكون الصفات موجودة فیه»<sup>۱۱</sup>

۸ - همان.

۹ - همان.

۱۰ - همان.

۱۱ - همان.

۱۲ - همان.

تبیین گردد که مستلزم هیچ نوع ترکیب نباشد.»

ابن سینا در اینمورد اظهار می‌دارد:

«الاول لا يتكثر لاجل تكثر صفاته»<sup>۱۳</sup>

و نیز می‌گوید در ذات خدایتعالی، صفات مختلف وجود ندارد:

«لا تصح ايضاً أن تكون فيها صفات مختلفة»<sup>۱۴</sup>

وی در «الهیات شفاء» پس از بحث مبسوطی نتیجه می‌گیرد که شناخت صفات خداوند بنحو صحیح موجب هیچ کثرتی نیست:

«فاذا عقلت صفات الاول الحق على هذه الجهة

لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته اجزاء او كثرة بوجه من الوجه»<sup>۱۵</sup>

حاصل ذات و صفات ذات محال نیست بلکه آنچه محال است، کثرت و تعدد در ذات واجب الوجود بالذات است. این اندیشه، از آن اشاعره است.

در این میان، حکما بر این نظرند که اولاً حقتعالی حقیقتاً دارای صفات کمالی است؛ زیرا معطی شیء فاقد آن نخواهد بود، ثانیاً انصاف خداوند بصفتان متعدد، منافاتی با بساطت ذات الهی نداشته و موجب کثرت و ترکیب نخواهد گردید زیرا این صفات در حقتعالی بنحو وحدت موجودند.

از کلمات بوعلی نیز همین مطلب استفاده می‌شود. بر مبنای این نظر، اولاً، هر حقیقت کمالی که در جهان مشاهده می‌شود باید به وجودی بالذات ختم شود. برهان این ادعا همان برهانی است که بر اثبات وجود واجب بالذات اقامه می‌شود. بیان ابن سینا چنین است:

«يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات وفي الاختيار اختيار بالذات وفي الارادة ارادة بالذات وفي القدرة قدرة بالذات حتى يصح ان تكون هذه الاشياء لا بالذات في غيره»<sup>۱۶</sup>

ثانیاً، نسبت این حقایق بالذات به یکدیگر در واقع و مصداق، نسبت تغایر و چندگانگی نیست، بلکه همه اینها حقیقت واحد و مصداق واحدی دارند. بعبارت دیگر همان واقعیتی که قدرت بالذات است، علم بالذات و حیات بالذات و... است.

از اینرو، بوعلی در «تعلیقات» علم و قدرت را عین یکدیگر دانسته و می‌گوید:

«و نحن انما نعني بقولنا انه قادر بالفعل ان قدرته علمه فهو من حيث هو قادر عالم اي علمه سبب لصدور بالفعل عنه... فقدرته علمه»<sup>۱۷</sup>

قدرت و حیات نیز حقیقت واحدی هستند:

«فتكون قدرته حياته و حياته قدرته و تكونان واحدة فهو حي حيث هو قادر و قادر من حيث هو حي»<sup>۱۸</sup>

این وحدت در همه صفات ذاتی حق، صادق است:

«لان كل واحد من صفاته اذا حقق تكون الصفة الاخرى بالقياس اليه»<sup>۱۹</sup>

● آنچه درباره خدا می‌توان گفت «انصاف ذات به صفات» است و نه «قابلیت ذات برای صفات» و لذا تعبیر به «فاعلیت» و «قابلیت» در «انصاف» تعبیر بمسامحه است و در واقع نه فاعلیتی است و نه قابلیتی.

تبیین چگونگی وجود صفات بنحو وحدت

اتصاف خداوند تعالی بصفتان کمالی متعدد از یک سو، و نفی هرگونه ترکیب و کثرت در حقتعالی از سوی دیگر، این پرسش را مطرح می‌سازد که چگونه خداوند واجد همه این صفات متعدد است بدون اینکه مستلزم کثرتی باشد؟ و آیا اصولاً چنین چیزی ممکن است؟

برخی چنین امری را ناممکن دانسته‌اند و لاجرم گروهی از ایشان برای گریز از هرگونه کثرت، صفات را انکار کردند و ذات حق را جز «حقیقت ذات» ندانستند، حقیقت ذاتی که هیچ وصفی ندارد و اگر صفتی برای او لحاظ شود جز بمعنای «ترتب اثر آن صفت بر ذات الهی» نیست. این اندیشه، منسوب به معتزله است.

در مقابل، برخی قائل بصفتان الهی شدند و اظهار داشتند که هر صفتی، حقیقتی خاص است که بذاته از حقیقت صفات دیگر، متفاوت است، همانطور که حقیقت ذات مغایر با حقایق اوصاف است.

بر مبنای این اندیشه، خداوند واجد صفات است، اما ذات و صفات و نیز هر صفتی نسبت به صفت دیگر، حقیقتی مختلف است و این صفات متکثر، لازم و قدیم بقدم ذات الهی هستند. بر حسب این نظر، چنین کثرتی که

۱۳ - تعلیقات، ابن سینا، ص ۴۹.

۱۴ - همان، ص ۱۸۱.

۱۵ - الهیات شفاء، ابن سینا، مقاله ۸ فصل ۷، ص ۳۹۵، تصحیح «حسن زاده آملی». نیز ر.ک. به نجات، الهیات مقاله دوم، فصل فی تحقیق وحدانیه الاول... ص ۶۰۴، انتشارات دانشگاه تهران.

۱۶ - تعلیقات، ابن سینا، ص ۵۲.

۱۷ - تعلیقات، ابن سینا، ص ۵۳.

۱۸ - همان، ص ۴۹.

۱۹ - همان؛ نیز ر.ک. الهیات شفاء، مقاله ۸، فصل ۷، ص ۳۹۴، تصحیح

فالثا، این «صفات» نسبت به «ذات الهی» نیز متغایر نیستند؛ یعنی همان وجودی که واجب بالذات است قادر بالذات و عالم بالذات و حی بالذات و... است:

«... و معناه ان یکون یجب ان یکون واجب الوجود وجوداً بالذات و مختاراً بالذات و قادراً بالذات و مریداً بالذات حتی تصح هذه الاشياء بالذات فی غیره»<sup>۲۰</sup>

اکنون باید دید که مغایرت نداشتن صفات با ذات چگونه تحلیل می‌شود.

توضیح آنکه وقتی چیزی متصف به امری می‌شود از دو حال خارج نیست یا این است که آنرا از ناحیه شیء دیگری دریافت کرده است و یا اینکه آنرا از ناحیه خودش دارد.

قسم اول؛ مانند این است که بگوئیم «آب گرم است» زیرا آب، گرما را از خودش ندارد بلکه از ناحیه غیر، بدست آورده است.

واضح است که چنین اوصافی در خداوند راه ندارد زیرا محذورات بسیاری از قبیل ترکیب وجدان و فقدان، ترکیب قوه و فعل، مادیت، احتیاج و... بر آن مترتب است. اما قسم دوم، یعنی صفاتی که شیء بدان متصف است و آنرا از خود دارد نیز بدو گونه قابل ترسیم است، یا اینکه آن امر در حد ذات شیء (بمعنای اعم) متقرر است و یا اینکه در حد ذات شیء نیست لیکن بگونه‌ای است که همواره با شیء است و هرگز از آن منفک نمیگردد و به دیگر سخن، «لازم شیء» است، مانند اینکه می‌گوییم «چهار، زوج است» زیرا اگر چه زوجیت داخل در تعریف چهار نیست اما هرگز از آن قابل انفکاک نمی‌باشد و همچنین زوج بودن از ناحیه غیر به چهار داده نشده است. حال باید دید وقتی می‌گوییم خداوند در اتصاف به صفاتش، محتاج دیگری نیست و صفاتش از خودش است، مراد، کدام قسم از دو نحوه مذکور است؟ یعنی آیا صفات او را باید از قبیل ذاتی برای ذی‌الذاتی و یا حتی عین ذات، قلمداد کنیم و یا آنرا از قبیل لازم ذات محسوب نمائیم؟

### بیان ابن سینا

آنچه که از برخی کلمات بوعلی استفاده می‌شود، بیانگر حالت اول است؛ یعنی وی، همان وجودی را که واجب بالذات می‌داند، مختار و قادر و مرید بالذات نیز می‌داند.

«و یجب ان یکون واجب الوجود وجوداً بالذات و مختاراً بالذات و قادراً بالذات و مریداً بالذات»<sup>۲۱</sup>

● غضب خداوند غضب دائمی است زیرا علم او به آنچه مورد غضب است متوقف به حدوث آن امر نیست بلکه او در ازل و ابد به همه چیز آگاه است.

او همچنین در بحث تفاوت بین صفات مخلوقات و صفات باریتعالی با ذکر مثال علم می‌گوید: علم در اینجا امری عرضی است و لیکن در خداوند از جمله صفات ذات است و سپس تصریح می‌کند که علم در حقتعالی خود ذات است:

«فان العلم هنا عرضی و هو له من صفات ذاته بل هو ذاته فلذلک یوصف بانه العالم»<sup>۲۲</sup>

و نیز می‌گوید:

«فداته عقله لذاته»<sup>۲۳</sup>

بعقیده ابن سینا، اختلافات صفاتی همچون فاعل و غایت و قادر و خیر بودن خداوند، اختلافات اعتباری است و گر نه در متن واقع همه اینها «نفس وجود واجب تعالی» هستند:

«بل هذه المعانی هی واحدة و هی نفس هذا الوجود، ای نفس الوجوب و النظام و الخیریه و سائر الصفات التي له بحسب الاعتبارات التي يعرفها له من ادركه و عرفه»<sup>۲۴</sup>

از این بیانات استفاده می‌شود که صفت در حقتعالی عین ذات است و در مقام تمثیل، علی‌القاعده، همانند اتصاف انسان به ذاتیاتش می‌باشد.

با اینهمه بوعلی در مواردی تصریح می‌کند که صفات حقتعالی از این قسم نیست بلکه لازم ذات است.

او در بحث تقسیم صفات، برخی صفات را ذاتی تلقی می‌کند و به حیوان و یا جسم بودن انسان مثال می‌زند:

«... احدها كما یوصف الانسان بانه حیوان او

جسم و هذه الصفة ذاتية له»<sup>۲۵</sup>

آنگاه می‌گوید واجب الوجود این نوع صفات را ندارد:

«فواجب الوجود لیس له صفات ذاتية حتی

«حسن‌زاده‌آملی» و الهیات نجاه مقاله دوم فصل فی وحدانیه الاول، ص ۶۰۱.

۲۰ - همان، ص ۵۲. ۲۱ - تعلیقات، ابن سینا، ص ۵۲.

۲۲ - تعلیقات، ابن سینا، ص ۱۵۸.

۲۳ - همان، ص ۱۵۹. ۲۴ - همان، ص ۱۶۰.

۲۵ - همان، ص ۱۸۷.



و در ادامه، صراحت دارد که صفات الهی لازم ذات هستند:

«الا علی الوجه الذی ذکرنا و هو ان تکون تلک الصفات من لوازم ذاته<sup>۲۷</sup>»

وی وجوب وجود را نیز از لوازم ذات حق قلمداد میکند:

«... هو وجوب الوجود اذ هو اخص لوازمه<sup>۲۸</sup>»

و حتی «وجود» را نیز لازم حق می‌شمارد:

«الوجود فی واجب الوجود من لوازم ذاته<sup>۲۹</sup>»

اکنون باید دید که آیا بین این دو دسته از کلمات بوعلی منافاتی هست؟ و یا می‌توان بین آنها جمع کرد؟

توجه به یک نکته، چه بسا در تبیین این موضوع مفید باشد و آن اینکه از نظر بوعلی، دستیابی ما به حقائق اشیاء، خصوصاً حقایق بسیط، ممکن نیست. از اینرو، معرفت کنه حقیقت ذات الهی و شناخت وجود خاص حق تعالی که مابین با همه موجودات دیگر است برای ما محال می‌باشد و لذا حداکثر آگاهی ما نسبت به ذات حقتعالی از طریق درک لوازم آن ذات، همچون «وجوب وجود» است.<sup>۳۰</sup>

بنابراین، کنه وجود الهی که عین ذات حقتعالی است بر ما مجهول است و آنچه بر ما معلوم است عناوین «وجود و یا وجوب» است که کُنه ذات حقتعالی نبوده و لازم آن ذات است.

این مطلب درباره صفات الهی نیز جاری است یعنی آن «معنایی» که ما از صفات الهی مثل علم و قدرت و حیات و... می‌فهمیم، هیچیک عین ذات الهی نیستند. بلکه از لوازم ذات می‌باشند و اما آنچه که از درک آن عاجزیم (یعنی «کُنه» علم و قدرت و حیات خاص الهی) اینها عین ذات الهی اند و لازم ذات نیستند.

در اینجا تبیین دیگری نیز قابل ارائه است و آن مبتنی بر معنای «ذاتی» و «عرضی» است. توضیح اینکه «ذاتی» عبارت از آن معنایی است که در حد ماهیات اخذ می‌شود؛ مثل جسم و حیوان و ناطق بودن برای انسان و «عرضی» عبارت از آن معنای محمولی است که در حد ماهیت، معتبر نیست؛ مثل سفیدی برای انسان.

بر این مبنا، «وجود» برای هر ماهیتی، عرضی خواهد بود زیرا در تعریف هیچیک از ماهیت اخذ نمی‌شود و بهمین دلیل حکما می‌گویند وجود عارض ماهیت است. مفاهیمی همچون «امکان»، «معلولیت»، «وحدت» «فعلیت» و... نیز همین حکم را دارند یعنی همه این معانی نسبت به ماهیات عرضی خواهد بود.

از اینرو، وقتی گفته می‌شود «انسان، واحد یا ممکن یا معلول یا... است»، اولاً، این معانی برای انسان عرضی است. ثانیاً به برهان ثابت می‌شود که این اوصاف از نظر عقل، از واقعیت انسان قابل تفکیک نیست و «لازم» اوست. پس، این امور از «لوازم واقعیت انسان» است.

حال می‌توان به متن واقعیت نظر کرد و ملاحظه نمود که آیا در متن واقعیت، انسان بودن و واحد بودن و معلول بودن و... واقعیاتی هستند که هر یک ما بآزاء خارجی مغایر با یکدیگر و وجودات فی نفسه ممتاز از هم دارند و یا یک واقعیت بیشتر نیست؟!

با اندکی تأمل روشن می‌شود که در متن واقع، یک واقعیت، بیشتر وجود ندارد که در لحاظهای مختلف عقلی عناوین گوناگون از آن انتزاع می‌شود.

لذا می‌توان گفت: واقعیت معلول بودن، وحدت، فعلیت و برخی عناوین دیگر در عین بهمان واقعیت «انسان» است.

حاصل اینکه؛ این معانی در تحلیل ذهنی، «لازم» ذات، و در واقعیت عینی، «عین» ذات می‌باشند.

البته باید توجه کرد که مراد از «ذات خداوند» ماهیت نیست. زیرا خداوند تعالی ماهیت ندارد<sup>۳۱</sup> و ماهیت او همان «وجود مؤکد» است و معلوم است که معانی علم و قدرت و حیات با معنی وجود مغایرت دارد. لیکن در مقام واقعیت، عین ذات الهی و عبارت دیگر عین وجود مؤکد هستند یعنی وجود حقتعالی بذاته علم و قدرت و حیات و... می‌باشد و مراد از عینیت صفات باذات نیز جز این نیست.

پس، در آنجا که بوعلی از صفات حق به لوازم ذات تعبیر می‌کند ناظر به تحلیل ذهنی است:

«و هو ان تکون الصفات من لوازم ذاته<sup>۳۲</sup> و در آنجا که صفات را نفس ذات می‌داند ناظر به متن واقعیت است:

«بل هذه المعانی هی واحدة و هی نفس هذا الوجود<sup>۳۳</sup> و در آنجا که صفات را برای حقتعالی همچون حیوانیت برای انسان، که ذاتی اوست، نمی‌داند، ناظر به این است که خداوند ماهیت ندارد تا مرکب از ذاتیات جنس و فصل باشد و نیز بمغایرت مفهومی باذات، اشاره دارد:

۲۶ - تعلیقات، ابن سینا، ص ۱۸۸.

۲۷ - همان.

۲۸ - همان، ص ۳۴.

۲۹ - همان، ص ۷۰.

۳۰ - ر.ک. مقاله پیشین از نگارنده، بحث امتناع اکتناه ذات الهی.

۳۱ - ر.ک. به مقاله پیشین از نگارنده بحث نفی ماهیت از خدای تعالی.

۳۲ - تعلیقات، ابن سینا، ص ۳۴.

۳۳ - همان، ص ۱۶۰.

«... كما يوصف الانسان بانه حيوان... فواجب الوجود ليس له صفة ذاتية»<sup>۳۴</sup>

و در آنجا که صفت را برای خداوند از قبیل سفید بودن جسم - بفرض آنکه سفیدی جسم بخاطر جسم بودن جسم باشد - می‌داند ناظر به این مطلب است که صفت خداوند، از خارج ذات نیست:

«و فرق بين ان يوصف الجسم بانه ابيض، لان البياض يوجد فيه من خارج «و بين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازم ذاته و انما وجد فيه لانه هو لو كان ذلك في الجسم و اذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه و لوازمه على هذا الوجه استمر هذا المعنى و هو انه لاكثره فيه»<sup>۳۵</sup>

### اشکال «اتحاد فاعل و قابل» و پاسخ آن

با توجه به آنچه گذشت معلوم شد که صفات حقتعالی از ناحیه غیر به او داده نشده است بلکه از خود ذات حقتعالی است.

در اینجا اشکالی به ذهن خطور می‌کند و آن اینکه: پس، خداوند خودش فاعل صفات خودش و نیز دریافت کننده صفات خودش می‌باشد یعنی او نسبت به صفاتش هم دهنده و هم گیرنده، هم فاعل و هم قابل است و چنین چیزی یعنی اتحاد فاعل و قابل محال است زیرا فاعل «واجد» است که اعطا می‌کند و قابل، «فاقد» است که دریافت می‌کند و جمع آنها جمع «وجدان» و «فقدان» و محال است. بعلاوه قابل بودن، مستلزم انفعال و تغیر است که در ذات خدا، ممکن نیست.

پاسخ این اشکال با توجه به مباحث گذشته روشن است؛ زیرا وقتی گفته می‌شود «صفات خداوند از خود اوست» مراد این نیست که خودش بخودش اعطاء صفات می‌کند تا محذورات بالا طرح شود، بلکه منظور این است که ذات حق، نفس همان صفات است و صفات غیر قابل انفکاک از ذات هستند.

از اینرو، آنچه درباره خدا می‌توان گفت «اتصاف ذات به صفات» است و نه «قابلیت ذات برای صفات» و لذا تعبیر به «فاعلیت» و «قابلیت» در «اتصاف» تعبیر بمسامحه است و در واقع نه فاعلیتی است و نه قابلیتی.

ابن سینا «قابل» را دو گونه می‌داند: یکی، قابلی که چیزی را از خارج قبول می‌کند و مستلزم انفعال و مادیت است و دیگر، قابلی که از ذات خودش چیزی را داراست:

«القابل يعتبر فيه و جهان: احدهما ان يكون يقبل شيئاً من خارج ثم انفعال و هیولی يقبل ذلك الشيء الخارج، و قابل من ذاته لما هو فی ذاته لا من خارج

فلا يكون ثم انفعال»<sup>۳۶</sup>

و اگر قابلیتی درباره خدا جائز است، دومی است: «فان كان هذا الوجه الثاني صحيحاً، فجائز ان يقال على الباری»<sup>۳۷</sup>

در واقع، در چنین ترسیمی فاعل و قابلی نیست: «و ليس هناك قابل و فاعل بل من حيث هو قابل فاعل»<sup>۳۸</sup>

بعبارت دیگر «عنه» و «فیه»، فاعلیت (از اوئی) و قابلیت (در اوئی) در حقتعالی امر واحدی است: «و فی الاول عنه و فیه شيء واحد»<sup>۳۹</sup>

این حکم، مختص حقتعالی نیست و در همه بسائط و لوازم آن جاری است:

«و هذا الحكم مطرد فی جميع البسائط فان حقائقها هی إنها تلزم عنها اللوازم و فی ذاتها تلك اللوازم على آتھا من حيث هی قابلة فاعلة فان البسيط عنه و فیه شيء واحد لاكثره فيه و لا یصح فيه غیر ذلك»<sup>۴۰</sup>

با توجه به توضیحات داده شده، این نتیجه بدست می‌آید که:

اتصاف حقتعالی بصفات متعدد، مستلزم هیچگونه ترکیب و کثرتی نیست.

### شاخص دوم:

در واجب الوجود بذاته هیچگونه قوه و انفعالی نیست. (فعلیت و ثبات صفات)

ملاک دوم در صفات واجب الوجود، بالفعل بودن آنهاست. بعبارت دیگر، هر کمالی که برای خداوند تعالی «ممکن» باشد خداوند آنرا بصورت «بالفعل» داراست. مراد از «امکان» در اینجا امکان عام است و امکان عام سلب ضرورت طرف مخالف است.

توضیح اینکه واژه «امکان» گاه بمعنی سلب ضرورت وجود و عدم بکار می‌رود، مثل اینکه می‌گوییم: «انسان ممکن است» و منظور این است که هیچیک از وجود و عدم برای انسان ضروری نیست یعنی انسان نه واجب الوجود است و نه ممتنع الوجود، بلکه ممکن الوجود (امکان خاص) است.

و گاهی بمعنی «سلب ضرورت طرف مخالف» بکار می‌رود؛ مثل اینکه می‌گوییم «خدا ممکن الوجود است» و

۳۴ - همان، ص ۱۸۷. ۳۵ - تعلیقات، ابن سینا، ص ۱۸۱.

۳۶ - تعلیقات، ابن سینا، ص ۱۱۵.

۳۷ - همان. ۳۸ - همان، ص ۱۸۰.

۳۹ - تعلیقات، ابن سینا، ص ۱۸۱.

۴۰ - همان.

مقصود این است که طرف مخالف، یعنی عدم و نیستی برای خداوند ضروری نیست و به سخن دیگر، می‌خواهیم بگوییم: وجود برای خدا امری محال و ممتنع نیست. آنگونه که مثلاً اجتماع نقیض امری ممتنع و محال است. بنابراین، امکان در این معنا، فقط بمعنی ممتنع نبودن می‌باشد (امکان عام)، در حالیکه بمعنی اول، «ممتنع نبودن» و نیز «واجب نبودن» را افاده می‌کرد (امکان خاص). با این توضیح می‌گوییم: هر صفتی که برای خداوند، ممکن باشد و ممتنع نباشد خداوند آنرا بالفعل داراست و نمی‌توان فرض کرد کمالی برای خداوند، ممکن باشد اما خداوند آنرا بالفعل واجد نباشد. زیرا چنین فرضی مستلزم مادی بودن خداوند است و با تام بودن و تجرد حقتعالی منافات دارد.

بعنوان مثال، اگر ذات الهی را در نظر بگیریم و سپس علم را نسبت به او بسنجیم، در می‌یابیم که علم برای او محال نیست و از همینجا حکم می‌کنیم که خداوند بالفعل دارای علم است.

استدلالی که برای اثبات این ادعا اقامه شده، به طور خلاصه این است که اگر موجودی بالفعل دارای صفت ممکن نباشد بدین معنی خواهد بود که «می‌تواند» آن صفت را داشته باشد، ولی بالفعل آنرا واجد نیست. چنین «توانی»، در اصطلاح، «قوه» و «استعداد» نامیده می‌شود. این قوه و استعداد، «عرض» و محتاج موضوع است و موضوع آن «ماده نامبرده» است.

در نتیجه چنین موجودی، مادی خواهد بود. عبارت دیگر اگر موجودی، بالفعل دارای کمال ممکن خود نباشد، مادی و جسمانی است.

عکس نقیض این نتیجه این است که هر موجود مجرد و غیر مادی، تمام کمالات ممکن خود را بنحو بالفعل داراست و هیچ حالت منتظره‌ای برای آن متصور نیست. حاصل آنکه هر آنچه در موجود مجرد نیست همان

است که نمی‌تواند باشد و وجودش ممتنع است و هرآنچه که برایش ممتنع نیست همان است که بطور بالفعل برایش محقق است.

صدرالمآلهین در «اسفار» در مقام استدلال بر این مطلب، می‌گوید اگر موجود مجرد دارای حالت منتظره نسبت به کمال ممکن خود داشته باشد، مستلزم داشتن «قوه» و «امکان استعدادی» است و خروج از قوه به فعلیت مقتضی انفعال از عالم حرکات خواهد بود و این امور موجب جسم بودن موجود مجرد می‌شود که خلف است: «اذ لوکان للمفارق حالة منتظره کما لیه یمكن حصولها فیه لا مستلزم تحقق الامکان الاستعدادی فیه و الانفعال عن عالم الحركات و الاوضاع الجرمانية و ذلک یوجب تجسسه و تکدره مع کونه مجرداً نوریا هذا خلف»<sup>۴۱</sup>

حال با توجه به اینکه خدایتعالی مجرد و غیر مادی است، همین حکم درباره صفات و کمالات الهی جاری می‌شود.

از اینرو می‌گوییم: هر صفتی که مستلزم قوه و حالت منتظره در خدایتعالی باشد از ذات حق منتفی است و هر کمالی که برای خدا ممکن باشد بنحو بالفعل حاصل است.

حاج ملاهادی سبزواری نیز در «منظومه» یکی از شاخص‌های صفات حقتعالی را «عدم تجسّم» دانسته و می‌گوید:

و قس علیه کمالیس امتنع بلا تجسم علی الکوّن وقع<sup>۴۲</sup>

بوعلی نیز از جمله خواص واجب الوجود بذاته را تام بودن و حالت منتظره نداشتن دانسته و می‌گوید خداوند کفو و همتایی از نظر وجود ندارد و هیچ وجود و کمالی قاصر از ذات الهی نیست؛ بر خلاف انسان (مثلاً) که بسیاری از کمالات وجودش بنحو قوه و امکانی و قاصر از ذات اوست:

«فواجب الوجود تام الوجود لانه لیس شیء من وجوده و کمالات وجوده قاصراً عنه و لاشی من جنس وجوده خارجاً عن وجوده یوجد لغيره کما یخرج فی غیره مثل الانسان فان اشیاء کثیرة من کمالات وجوده قاصرة عنه و ایضا فان انسانیة توجد لغيره»<sup>۴۳</sup>

هم او می‌گوید خداوند فعل محض است و هیچ قوه‌ای در او نیست:

● بسیاری بسوعلی در «تعلیقات» این است که اگر صفتی مثل قدرت در خدا به امکان باشد لازم می‌آید که خداوند واجب و ممکن گردد و یا امکان، صفت واجب بذاته شود که محال است.

۴۱ - اسفار، ج ۱، ص ۱۲۲.

۴۲ - شرح منظومه حکیم سبزواری، بخش حکمت، ص ۱۴۶، انتشارات دارالعلم.

۴۳ - الهیات شفاء، مقاله اول، فصل ۶، ص ۴۹، تصحیح حسن زاده آملی.



«إذن ليس فيه قوة بل هو فعل محض»<sup>۴۴</sup>

پس، هیچ صفتی از صفات لذاته خداوند حالت منتظره ندارد:

«و هو واحد لانه تام الوجود، مابقی له شیء»

ينتظر حتى يتم<sup>۴۵</sup>»

و نیز:

«فلا إرادة منتظرة ولا طبيعة منتظرة ولا علم

منتظر، ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته

منتظرة»<sup>۴۶</sup>

نفی هر گونه قوه در حقتعالی مستلزم نفی هر گونه انفعال و تغییر و دگرگونی در خداوند است زیرا اگر امری از خارج بر خدا عارض شود و خداوند نسبت به آن منفعل باشد، بدین معنی خواهد بود که آن امر در خدا پیش از آن بنحو بالقوه موجود بوده است و چنین چیزی، با توجه به آنچه ذکر شد با «وجوب بالذات» منافی است:

بوعلی گوید:

«ان ورد علی ذات الباری شیء من خارج یکون

ثم انفعال و یکون هناک قابل له لانه یکون بعد مالم

یکن، و کل ما یعرض ان یکون له بعد مالم یکن فانه

یکون ممکنا فیه فیبطل ان یکون واجب الوجود بذاته

فیؤدی ذلک الی تغییر فی ذاته او تأثیر شی من خارج

فیه»<sup>۴۷</sup>

بعلاوه، چنین فرضی مستلزم آن است که علتی

خداوند را از حال بالقوه به فعلیت خارج کند و این محال است:

«و هو لا یتجدد له حال لم تکن له قبل، فانه یکون

فیه قوه ثم خرجت الی الفعل و یکون سبب اخارجها

الی الفعل»<sup>۴۸</sup>

از اینرو، انتساب صفت بگونه‌ای که مستلزم انفعال و

تغییر در حقتعالی باشد، باطل است:

«لیس فی الاول انفعال البتة، إذن لیس فیه قوة بل

هو فعل محض و هذه الانفعالات التي تنسب الیه کله

باطل فانه لا یتفعل عن شیء...»<sup>۴۹</sup>

حاصل آنکه، هر وصفی که خداوند بدان متصف است

بنحو «بالفعل» و بنحو «ثبات» می‌باشد و حقتعالی از

هر گونه «قوه» و «تغییر» منزّه است.

آیا قادر و مختار بودن خداوند مستلزم «قوه» نیست؟

فاعلی که فعلش مسبوق به علم و اختیار باشد، قادر

مختار است. از نظر حکما چنین فاعلی بر دو قسم است: یا

اینکه ذات خود در فاعلیتیش، تام است و یا اینکه در

فاعلیت خود ناقص است.

فاعل قادر و مختار تام بدلیل «تام بودنش» بهیچ امری

و راء ذات خود محتاج نیست و هیچگونه حالت منتظره‌ای برای انجام فعل ندارد. از اینرو، هم در فاعلیتیش «بالفعل» است و هم صدور فعل از او «ضرورت» دارد.

اما در فاعل ناقص، تحقق فعل مشروط به عوامل دیگری از قبیل قصد، انگیزه، ابزار کار و... است و فاعل برای انجام فعل دارای حالت منتظر است. از اینرو، هم «فاعل بالقوه» محسوب می‌شود و هم صدور فعل از او حالت «امکان» دارد.

پر واضح است که فعل جز از فاعل بالفعل صادر نمی‌شود و بهمین دلیل صدور فعل از فاعل بالقوه آنگاه ممکن است که از حالت بالقوه خارج و بمرتبه «فاعل بالفعل» رسیده باشد و چنین امری - خروج از قوه به فعل - نیازمند مرجح و سبب است.

همچنین آشکار است که ما انسانها در فعل اختیاری خود جملگی فاعل بالقوه هستیم زیرا هر یک از ما برای انجام فعل خود به عوامل متعدد و مختلف از تصور و تصدیق به فایده عمل گرفته تا وسایل و امکانات لازم، نیاز داریم و حتی از طریق فعل خود در جستجوی کمال و رفع نقص از خود می‌باشیم.

بر این اساس، صدور فعل از ما بعنوان فاعل قادر و مختار متصف به صفت امکان است یعنی اگر همه شرایط و عوامل انجام فعل فراهم شود فعل انجام می‌شود و در غیر اینصورت فعل محقق نمی‌شود.

همین امر موجب شده است تا فهم عمومی از «قادر مختار بودن» به «امکان فعل نسبت به فاعل» معنی شود و گمان رود که قادر و مختار کسی است که فعل نسبت به او حالت «امکان» دارد و بهمین دلیل تصور غالب بر این است که اگر صدور فعل از فاعل بنحو ضرورت باشد آن فاعل لزوماً قادر و مختار نیست.

حال اگر همین برداشت متعارف از قدرت و اختیار را به خداوند نسبت دهیم مستلزم آن خواهد بود که اولاً، خدایتعالی «فاعل ناقص و بالقوه» باشد و ثانیاً، فعل نسبت به او حالت «امکان» داشته باشد و ثالثاً، خداوند برای خروج از فاعلیت بالقوه، محتاج امری و راء ذات خود باشد. روشن است که چنین نسبتی با آنچه پیش از این گفته

۴۴ - تعلیقات، ابن سینا، ص ۱۵۰.

۴۵ - الهیات شفاء، مقاله نهم، فصل اول، ص ۴۰۱، تصحیح حسن زاده آملی.

۴۶ - همان، مقاله اول، فصل ۶، ص ۴۹.

۴۷ - تعلیقات، ابن سینا، ص ۱۱۷.

۴۸ - همان، ص ۱۵۱.

۴۹ - تعلیقات، ابن سینا، ص ۱۵۰، نیز رک. به اشارت و تنبیهات، ج ۳، نمط ۷، فصل ۱۹، ص ۳۱۴.

شد- یعنی نفی هر گونه قوه و انفعال در خدای تعالی -  
بهیچوجه سازگار نیست.

از همین رو، ابن سینا بصراحت یادآور می شود که  
فاعلیت حق تعالی، بالقوه نیست تا محتاج سبب باشد  
بلکه تام است:

«فلو كان الفاعل الاول فاعلاً على هذه الصورة  
(بالقوه) لم يكن لذاته فاعلاً وكان خروجه الى الفعل  
بسبب ۵۰»

همو می گوید مفهوم اختیار و قدرت درباره خداوند  
متفاوت با مفهوم آن در نزد عموم است و تفاوت اصلی آن  
در همین نکته است که اختیار و قدرت در ما، بالقوه است،  
در حالیکه در حق تعالی، قدرت و اختیار «بالفعل» و  
«دائمی» است.

بیان بوعلی چنین است:

«فاذا قلنا انه مختار و انه قادر، فانه نعتی به انه  
بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ولا نعتی به ما يتعارفه  
الناس منهما فان المختار في العرف هو ما يكون  
بالقوة و يحتاج الى مرجع يخرج اختياره الى  
الفعل... و الاول... لم يكن مختاراً بالقوه ثم صار  
مختاراً بالفعل بل لم يزل كان مختاراً بالفعل... و  
كذلك معنى قولنا انه قادر انه بالفعل كذلك لم يزل و  
لا يزال و لا یعنی به ما يتعارفه الجمهور في القادر منا  
فان القدرة فينا قوة فانه لا يمكن ان يصدر عن قدرتنا  
شيء ما لم يرجع مرجع ۵۱»

نیز می گوید:

«فلو وصف الاول بالقدرة على الوجه المتعارف  
لوجب ان يكون فعله بالقوه و لكان بقي هنا شيء لم  
يخرج الى الفعل فلا يكون تاماً و على الجملة فان  
القوة و الامكان في الماديات و الاول هو فعل على  
الاطلاق، فكيف يكون قوة! ۵۲»

حاصل آنکه، قادر و مختار بودن خداوند دارای  
معنایی متفاوت با معنی متعارف آن در نزد مردم است و از  
اینرو مستلزم قوه و انفعال نیست.

توضیح بیشتر مطلب در بحث قدرت و اختیار الهی  
خواهد آمد.

آیا رحمت و غضب و اجابت دعا مستلزم  
«انفعال» در خدا نیست؟

صفتی از قبیل رحمت و غضب و استجابت تقاضای  
دیگران در ما انسانها آمیخته با «قوه» و انفعال است.

چه بسا یک حادثه دلخراش، تأثیر و ترحم ما را  
برانگیزد و یا یک حادثه موجب خشم و غضب ما شود.

اوصافی از این قبیل به خدایتعالی نیز نسبت داده

می شود. حقتعالی برخی امور را ناپسند می شمرد و از  
بعضی غضبناک می گردد:

«و غضب الله عليهم و لعنهم و اعدلهم جهنم ۵۳»  
و برخی افعال را دوست دارد و از کسانی خشنود  
می شود:

«رضى الله عنهم و رضوانه اولئك حزب الله ۵۴»  
او به بندهاش نزدیک است، دعای او را می شنود و  
اجابت می کند:

و اذا سألك عبادى فانى قريب مجيب ۵۵  
حال آیا نسبت دادن این اوصاف به خدایتعالی موجب  
انفعال در او نیست؟ پاسخ روشن است: نفی هرگونه قوه و  
انفعال در خداوند راهی برای انتساب این اوصاف به  
حقتعالی بگونه ای که آمیخته با قوه و انفعال باشد،  
نمی گذارد.

از اینرو، رحمت بمعنی انفعال روحی که در اثر  
مشاهده حادثه ای برخلاف عادت و یا بر خلاف مقتضای  
طبیعت انسان حاصل می شود، در خدایتعالی نیست:

«الرحمة انفعال يعرض للانسان، اذا رای شيئاً  
مخالفاً لما جرت به عادته و لما اقتضاه طبيعه، و  
لا يصح هذا في الله فانه يفعل كل شيء بالحكمة  
المتقنة فلا مدخل للانفعال في الحكمة ۵۶»

خداوند از چیزی منفعل نمی شود تا غضب در او  
حاصل شود و آنرا ناخوش دارد:

«فانه لا يتفعل عن شيء فيغضب او يكره شيئاً ۵۷»  
غضب خداوند غضبی دائمی است زیرا علم او به آنچه  
مورد غضب است متوقف به حدوث آن امر نیست بلکه او  
در ازل و ابد به همه چیز آگاه است:

«فان كان يغضب فيجب ان يكون ابدأ غضبان لانه  
يكون ابدأ عالماً لا عند ما حل الشيء الذي اغضبه او  
يكون حصل له العلم به عند حدوثه ۵۸»

استجابت دعا نیز بجهت تأثیر حقتعالی نیست بلکه  
سبب اجابت دعا، همراهی اسباب بر حسب حکمت الهی  
است یعنی بر حسب علم ازلی حق تعالی، دعا و تقاضای  
بنده نسبت به چیزی، با عامل تحقق بخش آنچیز، با یکدیگر  
از خداوند صادر می شود و بر مبنای همان علم باری، دعا  
سبب آن امر می گردد.

۵۰ - تعلیقات، ابن سینا، ص ۱۵۸.

۵۱ - همان، ص ۵۱-۵۰.

۵۲ - همان، ص ۵۱ نیز ر.ک. ص ۵۳.

۵۳ - سورة فتح، ۶. ۵۴ - سورة مجادله، ۲۲.

۵۵ - سورة بقره، ۱۸۶.

۵۶ - تعلیقات، ابن سینا، ص ۱۱۸-۱۱۷.

۵۷ - همان، ص ۱۵۰. ۵۸ - همان، ص ۱۵۱.

از اینرو اگر دعاء انجام نگیرد آن شیء هم محقق نمی‌شود؛ همانطور که حق تعالی سبب سلامتی مریض را خوردن دارو قرار داده است و اگر دارو خورده نشود سلامتی هم حاصل نمی‌شود.  
بیان ابن سینا چنین است:

«سبب اجابة الدعاء توافي الاسباب معاً لحكمة الهية و هو ان يتوافي دعاء رجل مثلاً فيما يدعوه فيه و سبب ذلك الشيء معاً عن الباري فان قيل فهل كان يصح وجود ذلك الشيء من دون الدعاء و موافقته لذلك الدعاء؟ قلنا: لا لأنّ علتها واحدة و هو الباري و هو الذي جعل سبب وجود ذلك الشيء الدعاء كما جعل سبب صحة هذا المريض شرب الدواء و مالم يشرب الدواء لا يصح. وكذلك الحال في الدعاء...»<sup>۵۹</sup>  
بنابراین، امری از قبیل رحمت و غضب و استجابات دعا مستلزم هیچگونه انفعالی در حقتعالی نیست و بطور کلی باید گفت: هر وصفی در حقتعالی بنحو «بالفعل» و «ثبات» و بدور از «قوه» و «انفعال» است.

شاخص سوم:

در واجب الوجود بذاته هیچگونه «امکان» و «احتیاجی» نیست (وجوب صفات)

از مطالب گذشته روشن شد که هر وصفی که برای موجود مجرد ممکن باشد بنحو بالفعل برای آن محقق است و فرض فقدان آن ممتنع و محال است.

با تأمل در این معنا روشن می‌شود که نفس وجود مجرد برای داشتن این صفات کافی است و موجود مجرد برای اتصاف به این صفات، محتاج امری وراء ذات خود نیست.

برای تقریب به ذهن می‌توان از مثال محسوس بهره گرفت و گفت: ذرّه نور در مرتبه ذات خود در اتصاف به روشنایی کافی است، همانطور که نمک نیز برای شور بودن محتاج امری وراء ذات خود نیست و حال آنکه اشیاء دیگر برای روشن شدن و انواع غذاها برای شور شدن محتاج نمک هستند.

حال گوییم گر چه نفس وجود مجرد برای اتصاف به اوصاف کمالی است ولی این بدان معنی نیست که لزوماً موجود مجرد در داشتن این صفات، بهیچ نحو محتاج غیر نباشد.

توضیح اینکه موجود مجرد بحسب تحلیل عقلی، و در حد ذات خود، یا ممکن الوجود است یا واجب الوجود. اگر ممکن الوجود بذاته باشد، در وجود و هستی خود محتاج علت بوده و وجوب وجود خود را از ناحیه علت دریافت می‌کند و در وجودش، وجود وابسته و

متعلق بغير خواهد بود.

لذا وقتی در اصل هستی و وجود، وابسته بغير باشد، لاجرم در همه صفاتی که - ولو آنها را بحسب وجود خود دارد- نیز محتاج همان علت است. در نتیجه همانطور که در اصل هستی خود محتاج است در اوصاف خود نیز محتاج «همان علت» است.

اما اگر آن موجود مجرد، واجب الوجود بالذات باشد در اصل تحقق و هستی خود محتاج غیر نبوده و موجود به «وجوب ذاتی» خواهد بود و در نتیجه در همه اوصاف خود که آنها را بحسب ذات خود دارد، بهیچ نحو محتاج غیر نیست.

با این توضیحات، آشکار گردید که وقتی گفته می‌شود «وجود مجرد در صفات خود به امری وراء ذات خود محتاج نیست» مقصود آن است که این اوصاف چونان لوازم آن ذات هستند و از ذات منفک نمی‌شوند و هرگز مقصود آن نیست که اینها بهیچ نحو محتاج غیر نبوده و واجب الوجود بالذات می‌باشند.

بلکه باید گفت: از نظر وجوب، تابع وجود خود هستند یعنی اگر وجوب وجود آنها، بالفیر و ناشی از علت است، این صفات نیز وجوبشان بالفیر و بسبب همان علت است و اگر وجوب وجود آن، از سوی علتی نیست و بالذات است، وجوب صفات هم به «ضرورت بالذات ذاتش» خواهد بود.

این مطلب، مضمون همان قاعده معروف است که حکما می‌گویند:

«الواجب لذاته واجب من جميع جهاته»

یعنی واجب الوجود بالذات از همه جهات و صفاتش مثل علم و قدرت و حیات و... نیز واجب است.

ابن سینا در کتب مختلف خود این قاعده را طرح کرده است. وی در «الهیات شفاء» می‌گوید:

«ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته»<sup>۶۰</sup>

و در «تعلیقات» آورده است:

«فوجب ان يكون كل شيء فيه واجباً و بالفعل لانه واجب الوجود بذاته»<sup>۶۱</sup>

وی در مقام استدلال برای اثبات این قاعده می‌گوید: اگر واجب الوجود بالذات از جهاتی ممکن باشد پس وجود و عدم این امر ممکن، معلول علتی خواهد بود و در

۵۹ - تعلیقات، ابن سینا، ص ۴۷، نیز ر.ک. ص ۱۵۲ - ۱۵۰.

۶۰ - الهیات شفاء، ابن سینا، مقاله اول، فصل ۶، ص ۴۹ به تصحیح حسن زاده آملی.

۶۱ - تعلیقات، ابن سینا، ص ۵۳.

اینصورت ذات واجب، واجب مطلق نخواهد بود:

«فبقول ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود  
من جميع جهاته و الا فان كانت من جهة واجب  
الوجود و من جهة ممكن الوجود فكانت تلك الحجة  
تكون له و لا تكون له و لا تخلوا عن ذلك و كل منهما  
بعلة يتعلق الامر بها ضرورة فكانت ذاته متعلقة  
الوجود بعلة امرين و لا يخلو منها فلم يكن واجب  
الوجود بذاته مطلق»<sup>۶۲</sup>

بیان بوعلی در «تعلیقات» این است که اگر صفتی مثل قدرت در خدا به امکان باشد لازم می آید که خداوند واجب و ممکن گردد و یا امکان، صفت واجب بذاته شود که محال است:

«و اذا كان الاول واجباً بذاته و جعل القدرة له  
بالامكان، فقد صار شيئاً واحداً واجباً و ممكناً و  
يكون الامكان صفة لواجب الوجود بذاته  
وهذا محال»<sup>۶۳</sup>

همچنین می گوید اگر خداوند از جهتی واجب و از جهتی ممکن باشد، باید مرکب از فعل و قوه باشد و این از آنرو که در خداوند حد و انقسام نیست، محال است:

«...ولا يصح ان يكون من وجه واجب الوجود و  
من وجه غير واجب اي ان يكون فيه فعل و قوة معاً  
اذ لا حد هناك و لا انقسام»<sup>۶۴</sup>

### نسبت «وجوب صفات» با «زیادت» و یا «عینیت» صفات

با توجه به مطلب بالا روشن شد که «واجب الوجود بذاته از همه جهات و صفاتش واجب است» و پیش از این مطرح شد که «هر آنچه برای موجود مجرد ممکن است بالفعل و بالوجوب برایش حاصل است». مفاد مشترک در هر دو قاعده، «وجوب صفات برای موجود مجرد» است یعنی هر صفتی که برای خدا و یا برای مفارقات محض، ممکن به امکان عام باشد، بطور بالفعل در آنها تحقق دارد و چون، بنابر قاعده «الشيء مالم يوجب لم يوجد» فعلیت مساوق با «وجوب» است، پس صفات ممکن برای آنها وجوب خواهد داشت.

اکنون این پرسش مطرح می شود که تفاوت ایندو قاعده در چیست؟

ممکن است گفته شود که تفاوت آنها در این است که قاعده اول فقط درباره خدایتعالی جاری می شود، در حالیکه قاعده دوم علاوه بر خدایتعالی شامل سایر موجودات مجرد تام نیز می گردد.

واضح است که این مقدار تمایز، مبین تفاوت

محتوایی قاعده های فوق الذکر نیست. لذا برای توضیح بیشتر می توان گفت که تفاوت ایندو قاعده فلسفی در این است که نحوه وجوب صفت در قاعده نخستین با نحوه وجوب آن در مورد قاعده دوم تفاوت دارد. زیرا همانطور که قبلاً ذکر شد وجوب صفات در مجردات، سوای حق تعالی، بتبع وجود آنها، وجوبی غیر است در حالیکه وجوب صفات در حق تعالی، وجوبی بحسب همان ذات الهی است یعنی صفات مجردات محضه ناشی از همان علت وجود آنهاست ولی در خدایتعالی فرض چنین علتی، فرض نامعقولی است و لذا در صفات خداوند هیچ نحوه احتیاجی بغیر نیست.

از اینرو، مراد از وجوب در قاعده نخست، وجوب ذاتی است که جز در مورد خدای سبحان صادق نیست اما منظور از وجوب در قاعده دوم اعم از «وجوب ذاتی» و «وجوب غیری» است و لذا هم بر خدا و هم بر سایر مجردات تام صادق است.

بر مبنای این تحلیل از قاعده، هر نوع احتیاج صفات خداوند به امری وراء ذات الهی منتفی می گردد اما همچنان این بحث مطرح خواهد بود که آیا این صفات به «ذات الهی» محتاج هستند یا خیر؟

ممکن است گفته شود این قاعده نسبت به این پرسش ساکت است و دلالتی بر هیچیک از طرفین سؤال ندارد زیرا مفاد قاعده مزبور جز آن نیست که خداوند در صفاتش، همانند وجودش بهیچ چیز دیگری محتاج نیست و این معنی با هر دو فرض یعنی قائل شدن به «احتیاج صفات به ذات الهی» و نفی احتیاج آنها به ذات (به اعتبار عینیت صفات با ذات) سازگاری دارد.

توضیح آنکه اگر صفات الهی را حقائق متغایر و مختلفی بدانیم که با حقیقت ذات الهی متغایر است، در اینصورت بحکم واحد بودن واجب الوجود بذاته، این صفات در ذات خود، «ممکن» خواهند بود و وجوب آنها به وجوب ذات الهی بازگشت می کند یعنی این صفات، واجب بوجوب ذات و لازم ذات، و لاجرم محتاج به ذات الهی خواهند بود.

و اگر حقیقت صفات را با حقیقت ذات، متغایر ندانیم و قائل به عینیت ذات و صفات باشیم، در واقع، صفت، همان ذات بوده و در نتیجه احتیاج صفت به ذات الهی، معنایی نامعقول خواهد داشت.

۶۲ - نجات، ابن سینا، بخش الهیات، فصلی «فی ان الواجب تام...»، ص ۵۵۳. ویرایش و مقدمه محمد تقی دانش پژوه انتشارات دانشگاه تهران.

۶۳ - تعلیقات، ابن سینا، ص ۵۳.

۶۴ - همان، ص ۱۷۵.

لیکن بر هر دو فرض، هر نوع احتیاج بغير در صفات الهی منتفی است. از اینرو، هم حکما که قائل به «عینیت ذات و صفات» هستند و هم اشاعره که به «زیادت صفات بر ذات» قائلند، این قاعده را قبول دارند.

حاج ملاهادی سبزواری در بحث نسبت صفات به ذات الهی تصریح می‌کند که قاعده «واجب الوجود بذاته واجب الوجود فی جميع جهاته» برای ابطال نظریه «زیادت صفات» اشاعره کار ساز نیست زیرا این قاعده اعم از عینیت صفات و زیادت صفات است.

بیان او چنین است:

«لیس هذا تزییفاً لمذهب الاشعری اذ هو ایضاً یقول صفاته واجبة لذاته لقوله بقدمها، فهذه القاعدة اعنی کون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، اعم من العینة»<sup>۶۵</sup>

همو در «تعلیق بر اسفار» می‌گوید: این قاعده غیر از قاعده عینیت ذات و صفات است:

«...کذلک لیس عین قاعدة عینية الصفات لذاته،

فلاشعری القائل بزیادته ایضاً یقول واجب الوجود

بالذات واجب الوجود من جميع الجهات»<sup>۶۶</sup>

از آنچه تاکنون ذکر شد بر می‌آید که قاعده مورد بحث نسبت به عینیت صفات و یا زیادت آن حالت تساوی دارد. اما، همچنان این موضوع قابل تأمل است و با اینکه ما را از عنوان اصلی بحث اندکی دور میسازد لیکن آنرا پی می‌گیریم.

### استدلال ملاصدرا و بیان حکیم آشتیانی

راهی را که ملاصدرا برای اثبات قاعده «واجب الوجود بالذات، واجب الوجود از همه جهات است» پیموده، متفاوت با راهی است که بوعلی آنرا ارائه کرده است.

ملاصدرا برای اثبات این قاعده می‌گوید اگر واجب الوجود بذاته در بعضی از جهات و صفات خود، واجب نباشد لازم می‌آید که در «ذات الهی» جهت امکانی و فقدانی راه یابد یعنی ذات الهی در همان مرتبه ذاتش فاقد آنچه و وصف کمالی خواهد بود و در نتیجه ذات حقتعالی مرکب از وجدان و فقدان می‌شود و چنین ترکیبی در خدا راه ندارد. بنابراین، خدای متعال در همان مرتبه ذات خود واجد همه صفات و کمالات بنحو ضرورت است:

«ان الواجب تعالی لوکان له بالقیاس الی صفة

کمالیة، جهة امکانیة بحسب ذاته بذاته للزم التركيب

فی ذاته و هو «مما مستطوع علی استحالتة فیلزم ان

یکون جهة اتصافه بالصفة المفروضة الکمالیة وجوباً

و ضرورة لا امکاناً و جوازاً»<sup>۶۷</sup>

بیان رساتر ملاصدرا این است که اگر خداوند تعالی، فاقد مرتبه‌ای از مراتب وجود و کمالی از کمالات وجود باشد، ذاتش از این جهت، مصداق وجود و وجوب نخواهد بود و در نتیجه در ذات، جهت «امکان» و یا «امتناع» راه خواهد یافت و با راه یافتن «امکان» و یا «امتناع» نسبت به آن صفت کمالی در ذات حق تعالی، ترکیب وجود و عدم لازم خواهد آمد و این ترکیب منافی با وجوب وجود بذاته است:

«اذ لو فرض کونه فاقداً المرتبة من مراتب

الوجود و وجه من وجوه التحصل او عاد ما لکمال

من الکمالات الموجود بما هو موجود فلم یکن ذاته

من هذه الحیثیة مصداقاً للوجود فیتحقق حینئذ فی

ذاته جهة امکانیة او امتناعیة یخالف جهة الفعلیة و

التحصل فیتربک ذاته من حیثیتی الوجوب و غیره

من الامکان و الامتناع، و بالجمله یتنظم ذاته من

جهة وجودیة و جهة عدمیة، فلا یکون واحداً حقیقاً و

هذا مفاد... ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود

من جميع الحیثیات»<sup>۶۸</sup>

بر مبنای این استدلال واجب الوجود بالذات در همان

### ● تأمل نیکو در «لاحدی

حق تعالی»، ثمرات فلسفی

بسیاری را پیش روی

دانشایان حکمت می‌نهد

بگونه‌ای که شمار کثیری

از مسائل الهی، بوضوح

نمایان می‌شوند و از

طرفی، بسیاری از متون و

نصوص دینی معنای

شایسته خود را می‌یابند.

مرتبه ذاتش، واجد همه کمالات خواهد بود و مجالی برای اینکه صفات را مغایر و متأخر از مرتبه ذات و واجب بوجوب ذات بدانیم نمی‌ماند. زیرا چنانچه ذکر شد فرض تأخر صفات از ذات، حتی اگر واجب به وجوب ذات هم

۶۵- شرح منظومه حکمت، حاج ملاهادی سبزواری، غرر فی اقوال

المتکلمین فی هذا الباب، ص ۱۶۲ انتشارات دارالعلم.

۶۶- تعلیق حکیم سبزواری بر اسفار، ج ۱، ص ۱۲۲.

۶۷- اسفار، ج ۱، ص ۱۲۳. ۶۸- همان، ص ۱۳۵.



باشند، مستلزم نفی آنها از مرتبه ذات و ترکیب ذات از وجدان و فقدان خواهد بود که محال است.

پس، وجوب صفات حقیقتی عین همان وجوب ذات الهی است و این معنا، چیزی جز همان عینیت ذات و صفات نیست.

حکیم میرزا مهدی آشتیانی به این نکته توجه یافته است و در توجیه نظر حکیم سبزواری که گفته بود قاعده فوق با زیادت صفات اشاعره سازگار است، می‌گوید: شاید منظور او، ظاهر و مفهوم نخستین قاعده است که منافاتی با زیادت صفات ندارد لیکن نظر دقیق از این قاعده، مستلزم ناسازگاری آن با تغایر ذات و صفات است. بیان حکیم آشتیانی چنین است:

«قلت: لعل نظره (قده) ان ذینک القولین غیر متناکرین لظاهر هذه القاعدة و مفهومها الاولى... وان كان النظر الدقی يعطى مخالفتها لهذه القاعدة و منافاتهما لهذا الاصل فتدبر»<sup>۶۹</sup>

حاصل کلام اینکه؛ همه صفات و کمالات واجب الوجود بذاته همانند وجودش واجب الوجود هستند و این بدان معنی است که خداوند تعالی در صفات خود بهیچوجه محتاج امری وراء ذات خود نیست و در نظر دقیق بدان معنی است که صفات خداوند عین ذات الهی است. گرچه این مطلب از طریق استدلال بوعلی بدست نمی‌آید و حاصل استدلال ملاصدرا است.

بر خواننده، پوشیده نیست که منظور از صفات در اینجا صفاتی نیست که نحوه تحقق آنها، تعلق بغير است. چنین صفاتی بنحو تخصص از محل بحث خارجند. خواجه طوسی در «نقد المحصل» بدین نکته توجه دارد و می‌گوید:

«بل المراد انه واجب من جميع جهات تتعلق به وحده و لا تتوقف على الغير لكونه مصدراً و مبدءاً لا يكون الغير صادراً عنه او متأخراً منه فان بین الاعتبارین فرقاً»<sup>۷۰</sup>

### شاخص چهارم:

در واجب الوجود بذاته هیچگونه همتایی و

مشارکت با چیزی نیست (بیمانندی صفات)

از جمله شاخص هایی که باید در اتصاف واجب الوجود بذاته به صفاتش مد نظر باشد این است که واجب الوجود بذاته هیچگونه مشارکت و همتایی با هیچ امر دیگری ندارد.

بیان اجمالی مطلب این است که خداوند تعالی «واجب الوجود بذاته» است و هر چیز دیگری «ممکن

الوجود بذاته» است. در نتیجه، تنها حقیقتی «علت مستقل» است و هر امر دیگری، معلول و وابسته است.

از طرف دیگر، گفته شد که صفات حقیقتی عین ذات او هستند. بنابراین، همین تمایز «وجوب» و «امکان»، «علیت» و «معلولیت» که در باره ذات حق و اشیاء جاری است در باره صفات نیز صادق می‌باشد.

حاصل آنکه، هیچ چیزی همانند خداوند و صفات او نیست و او بی‌همتا و بی‌مانند است.

اما بیان تفصیلی مطلب از این قرار است که خداوند تعالی با هیچ چیزی از نظر «ماهیت» همانندی ندارد و همچنین با هیچ چیزی از نظر «حقیقت وجودی و کمالات وجودی» نیز مشارک نیست.

اما اینکه خداوند با هیچ ماهیتی همتا نیست از آن جهت است که خداوند تعالی ماهیت ندارد. براهین این موضوع در مقاله پیشین بطور تفصیل ذکر شد.<sup>۷۱</sup>

بنابراین، با فرض منتفی بودن ماهیت از خداوند، فرض همانندی او با ماهیتی از ماهیات، فرضی نامعقول خواهد بود. بعلاوه، اگر خداوند تعالی با ماهیتی از ماهیات ممکنات همتا باشد، مستلزم امکان وجود برای او خواهد بود زیرا وجود برای ماهیت، حالت امکان دارد و این بدان جهت است که وجود عین ماهیت و یا جزئی از ماهیت هیچ ممکن نیست.

بوعلی در «اشارات» گوید:

«واجب الوجود لا یشارک شیئاً من الاشیاء فی ماهیه ذلک الشیء لان کل ماهیه لما سواء مقتضیه لا مکان الوجود فلیس بماهیه لشیء و لاجزاء من ماهیه شیء.»<sup>۷۲</sup>

نفی همانندی خداوند در ماهیت، مستلزم نفی همانندی او در نوع، جنس، فصل، کم، کیف، این، متی و حرکت و هر امر دیگری از این قبیل است:

«فقد ظهر لنا ان لكل مبدء واجب الوجود غیر داخل فی جنس او واقع تحت حد او برهان و بری عن الكم و کیف و الماهیه و الاین و المتی و الحركة لانده و لا شریک له و لا ضده.»<sup>۷۳</sup>

بوعلی در تعلیقات گوید: «فقد بان ان واجب الوجود

۶۹- تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، حکیم میرزا مهدی آشتیانی، ص ۵۲۹، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۶۷.  
۷۰- تلخیص المحصل (ممرور به نقد المحصل)، خواجه طوسی، ذیل خواص واجب الوجود لذاته مسأله الواجب لذاته واجب... ص ۱۰۲.  
۷۱- ر.ک. به مقاله پیشین نگارنده: «بحث نفی ماهیت از خدا»  
۷۲- اشارات و تنبیهات، ج ۳، خط ۴، فصل ۲۴، ص ۶۱.  
۷۳- الهیات شفاء، ابن سینا، مقاله نهم، فصل اول، ص ۴۰۱، تصحیح حسن زاده آملی. نیز رک به ص ۳۷۹.

لاجنس له و لا فصل له اذ لا شريك له في الجنس و اذ لا فصل له و لا محل له فلا موضوع له.<sup>۷۴</sup>

نتیجه آنکه خداوند، مجانس (همانند در جنس) مماثل (همانند در نوع) مشابه (همانند در کیف) مساوی (همانند در کم) و... ندارد.

اما اینکه خداوند از نظر حقیقت وجودی و کمالات وجودی نیز همتا ندارد از آنجهت است که وجود خاص حقتعالی به حقیقت خاص خود متمایز از حقیقت وجود در سایر موجودات است و از آنجا که صفات الهی عین ذات الهی اند، لذا، همین حکم درباره صفات نیز جاری می شود. توضیح اینکه اولاً، وجود در همه موجودات - غیر از خدای سبحان - زائد بر ماهیت آنهاست و حال آنکه وجود در خداوند تعالی همان حقیقت ذات الهی است، لذا کمالات نیز در ماسوی الله زاید بر ذات آنهاست ولی در خداوند عین وجود الهی است:

«فهو غير مشارك في وجوده الذي يخصصه فوجوده و کمال وجوده هما معنى واحد فکمال وجوده هو انه غير مشارك في وجوده.»<sup>۷۵</sup>

ثانیاً، وجود و کمالات وجودی در حقتعالی بنحو وجوبی و بذاته است ولی در موجودات دیگر بگونه امکانی و معلول خدایتعالی است. مجد و علو و خیر، ذاتی خداوند است و همه موجودات در مجد و علو و خیر تابع او هستند:

«انما هو في ذاته كامل تام معشوق عاقل لذاته، ان له المجد والعلو وان ما بعده تابع لمجده و علوه، وانه خير وان ما بعده تابع لخيريته، لا ان الخيرية شيء غير ذاته و فيما بعده يحصل له الكمال من الاول.»<sup>۷۶</sup>

ثالثاً، صفات الهی آنگونه که شایسته آن ذات است بدو نسبت داده می شوند و با انتساب این صفات به ممکنات، متفاوت است. مثلاً علم در ما غالباً عرضی و انفعالی است، در حالیکه خداوند به ذات خود تعقل ذات می کند و تعقل ذات او مستلزم تعقل ماسوی است و این تعقل چون مبدء صدور فعل است قدرت نیز خواهد بود و همچنین است نسبت به سایر صفات.<sup>۷۷</sup>

رابعاً، صفات در حقتعالی بنحو اکمل و اشرف محققند. بیان بوعلی چنین است:

«وان صفاته التي يوصف بها هي له على وجه اعلى و اشرف من المفهوم من تلك الصفات فالحيات له على وجه اعلى و اشرف من مفهوم معنى الحياة و كذلك العلم»<sup>۷۸</sup>

اکمل بودن صفات خداوند نسبت به همه موجودات از دو حال خارج نیست یا چنان است که از نظر ذهنی

می توان تصور کاملتر از او هم داشت و یا اینکه اکمل بودن او بنحوی است که حتی در ذهن نیز نمی توان فوق آنرا تصور کرد. بیان بوعلی این است که هیچ کمالی فوق کمال الهی نیست زیرا او «غایت در کمال» است و لذا کمالی برتر از او، متوهم نیست زیرا تصور کمال برتر آنگاه ممکن است که کمال مفروض نخستین بمرتبه غایت کمال دست نیافته باشد و چون خدای سبحان غایت کمال است کمالی برتر از آن نمی توان فرض کرد:

«انما يتوهم كمال فوق كمال باعتبار ذوى الكمال و تفاوت بعضهم من بعض في اضافة الكمالات الى الكمال التام، فيكون التفاوت بحسب ذلك، و اذا كان الاول غاية في الكمال و ليس و رائه كمال يقاس به كماله، فلا يتوهم كمال فوق كماله»<sup>۷۹</sup>

حاصل این کلام آن است که کمالات الهی بهیچوجه آمیخته با کمترین قصور و عدمی نیست:

«الاول تام القدرة و الحكمة و العلم، كامل في جميع افعاله لا يدخل افعاله خلل البتة و لا يلحقه عجز و لا قصور»<sup>۸۰</sup>

بنابراین، همانگونه که وجود حقتعالی آمیخته با عدم نیست، علم او نیز آمیخته با جهل، و یا قدرت او همراه با عجز و یا حیات او ملازم با فناء و... نیست.

بتعبیر بوعلی، خداوند «مجرد الوجود» است یعنی وجودی که هیچ چیز دیگر غیر از وجود - مثل عدم یا ماهیت - در آنجا راه ندارد. بیان دیگر، وجود حقتعالی ملازم با سلب هر گونه عدم است یعنی «وجود بشرط لای از عدم و ماهیت» است.

«فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم...»

با توجه به اینکه صفات حق تعالی، همان وجود او هستند این حکم درباره همه کمالات او جاری است یعنی او مجرد العلم و مجرد القدرة و مجرد الحیاة و... نیز می باشد. بنابراین، ذات حقتعالی در اتصاف به صفاتش بگونه ای است که هیچ موجود دیگری آنگونه نیست؛ چرا که تحقق کمال در او بنحو تام و ناآمیخته با قصور است در حالیکه هر کمالی در هر موجود دیگری همراه با نقص و کاستی است و از اینرو، خداوند هیچ کفوی ندارد:

۷۴- تعلیقات ابن سینا ص ۱۸۷.

۷۵- تعلیقات، ابن سینا، ص ۱۵۸.

۷۶- همان، ص ۱۰۲.

۷۷- ر.ک. «الهیات شفاء ابن سینا»، مقاله هشتم، فصل ۷ و نیز «الهیات نجات» مقاله دوم، فصل ۲۰ ص ۶۰۰، انتشارات دانشگاه تهران.

۷۸- تعلیقات، ابن سینا، ص ۱۰۲.

۷۹- همان، ص ۶۲. ۸۰- تعلیقات، ابن سینا، ص ۶۲.

«وان الواجب الوجود لا يمكن ان يكون وجوده  
مكافئاً لوجود آخر»<sup>۸۱</sup>

### گامی فراتر از فلسفه ابن سینا

ابن حقیقت که «وجود و کمالات وجودی در خداوندی  
تعالی کمترین آمیختگی با نیستی و عدم ندارد»، بدین  
معنی است که وجود حق و کمالاتش بهیچ روی محدود  
نیست. زیرا فرض محدودیت وجود و کمال، مستلزم راه  
یافتن عدم در قلمرو آن وجود و کمال است. پس  
«حقتعالی از نظر وجود و کمالات وجودی نامحدود و  
نامتناهی است».

تأمل نیکو در «لاحدی حق تعالی»، ثمرات فلسفی  
بسیاری را پیش روی دانایان حکمت می‌نهد بگونه‌ای که  
شمار کثیری از مسائل الهی، بوضوح نمایان می‌شوند و از  
طرفی، بسیاری از متون و نصوص دینی معنای شایسته  
خود را می‌یابند. زیرا اقتضای «لاحدی و نامتناهی بودن  
یک ذات»، اولاً، آن است که برتر از او نه تنها چیزی نیست  
بلکه فرض آن هم محال و ممتنع است.

ثانیاً، نشان «استقلال» آن ذات است زیرا ذاتی، فوق آن  
متصور نیست تا بدان وابسته و محتاج باشد: انتم الفقراء  
الی الله و الله هو الغنی الحمید»<sup>۸۲</sup>.

ثالثاً، دال بر توحید آن حقیقت و وحدت حقه آن ذات  
است زیرا فرض تعدد و بیش از یکی بودن برای ذات  
نامحدود، عین محدود ساختن آن می‌باشد: شهد الله انه لا  
اله الا هو<sup>۸۳</sup>.

رابعاً، حاکی از بی‌همتایی و نفی هرگونه مثل و مانند  
داشتن، است زیرا با نامحدود بودن یک حقیقت، اصولاً  
ظرفی برای وجود حقیقت دیگر در عرض آن قابل فرض  
نیست تا آنکه سخن از مثل بودن آن بمیان آید:  
لیس کمثله شیء<sup>۸۴</sup>.

خامساً، دال بر تحقق همه کمالات وجودی در آن  
حقیقت است. زیرا فرض فقدان هر کمالی در آن ذات  
مستلزم راه یافتن نیستی و در نتیجه محدودیت آن است:  
ولله الاسماء الحسنی<sup>۸۵</sup>.

سادساً، موجب نفی ماهیت از آن حقیقت است. زیرا  
ماهیت جز از «حد وجودی یک شیء» انتزاع نمی‌شود.  
سابعاً، مستلزم آن است که او عین هیچ موجودی نباشد.  
زیرا هر موجودی جز او محدود و متناهی است و اگر او  
عین اینها باشد. متناهی و محدود خواهد بود:

غیرکل شیء لا بمزایله<sup>۸۶</sup>.

ثامناً، مقتضی آن است که هیچ موجودی از او خالی  
نباشد زیرا فرض فقد احاطه او در جایی نشان محدودیت

اوست: فاینما تولوفتم وجه الله<sup>۸۷</sup>، مع کل شیء لا بمقارنه<sup>۸۸</sup>.  
تاسعاً، گویای آن است که درک حقیقت آن ذات  
-آنگونه که او چنان است- برای همیشه و برای همه حتی  
برای سرسلسله جنبان اهل معرفت و عبودیت، حضرت  
ختمی مرتبت «ص» و لوبه علم حضوری، محال و ممتنع  
است و این آرزوی «رب ارنی انظر الیک» همواره پاسخ «لن  
توانی»<sup>۸۹</sup> را در پی خواهد داشت. زیرا برای موجود  
محدود، امکان احاطه بر نامحدود نیست: سبحان الله عما  
یصفون.<sup>۹۰</sup> گرچه برای اولیاء الهی، رؤیت حضرت حق  
بقدر سعه وجودیشان امری مسلم است. چنانکه علی  
(علیه السلام) فرمود: «ماكنت اعبد رباً لم اره»<sup>۹۱</sup>.

عاشراً، آنکه لاحدی آن حقیقت، گواه ظهور و بطون،  
اولیت و آخریت آن است:

هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن<sup>۹۲</sup>.

همانطور که خواننده عزیز ملاحظه می‌کند تبیین  
حقائق فوق و حقائق بسیار دیگر بواسطه تأمل در فهم  
«لاحدی ذات الهی» حاصل شده و می‌شود و این، البته از  
فلسفه بوعلی بمراتب بالاتر است و تبیین فلسفی آن  
دستآورد «اسفار اربعه» عرفانی و عقلی حکیم متأله  
ملاصدرای شیرازی معروف به صدرالمتألهین است که  
ملهم از متون دینی و نصوص علوی است و از جمله، در  
همین مورد است که مباحث عقلی و فلسفی مبین متون و  
نصوص دینی گردیده است؛ بی آنکه فلسفه از فلسفه  
بودنش عدول کرده باشد و یا متن دینی دستخوش تأویل  
گردیده باشد.

### توضیحی پیرامون صفات سلبی

اثبات هر صفتی بمعنی نفی مقابل آن است. وقتی  
می‌گوئیم خداوند عالم، قادر و حی است، جهل، عجز و  
موت از او سلب می‌شود.

حال باید دید ملاک سلب چیست و چه چیزهایی از  
خداوند تعالی نفی می‌شود؟ بر مبنای اندیشه سینوی،  
اساسیترین تمایز ذات حق از موجودات دیگر، «وجوب  
ذاتی» است. لذا هر آنچه با «وجوب ذاتی» منافی باشد از  
ذات حقتعالی نفی می‌شود.

از اینرو، در نظام فلسفی ابن سینا، تلاش بر آن است که

۸۱- همان، مقاله اول، فصل ۶، ص ۴۹.

۸۲- فاطر، آیه ۱۵. ۸۳- آل عمران، آیه ۱۸.

۸۴- شوری، آیه ۱۱. ۸۵- اعراف، آیه ۸۰.

۸۶- نهج البلاغه خطبه ۱. ۸۷- بقره ۱۱۵.

۸۸- نهج البلاغه خطبه ۱. ۸۹- اعراف ۱۴۳.

۹۰- صافات ۱۵۹. ۹۱- اسفار، ج ۸، ص ۳۰۷.

۹۲- حدید ۳.

### یضاف جمعاً<sup>۹۵</sup>

بر حسب نظر بوعلی، وقتی می‌گوئیم «خدا، واحد است» مراد، سلب انقسام و شریک از او است و وقتی می‌گوئیم «عقل و عاقل و معقول است» مقصود سلب امکان آمیختگی او با ماده، همراه با اضافه‌ای است و منظور از اول بودن، لحاظ نسبت این وجود در قیاس همه مخلوقات بعد از اوست و همچنین مراد از قادر بودن، مبدئیت او نسبت به ماسوی، و معنی حی بودن، لحاظ وجود عقلی او در اضافه یا کل معقول (مدرک فعال) و منظور از مرید بودن، مبدأ نظام خیر بودن آن وجود عقلی و غیر مادی و تعقل آن نظام و مقصود از جواد بودن، سلب هر نوع غرض لذاته در فعل او و معنی خیر بودن او، برائت او از هرگونه امر بالقوه، نقص و یا مبدء بودن او برای همه کمالات است.

سخن بوعلی چنین است:

«و اذا قال، له الواحد، لم یعن الاهدأ الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالکم او القول او مسلوباً عنه الشریک و اذا قال: عقل و عاقل و معقول لم یعن بالحقیقة الا ان هذا المجرد فی نفسه مسلوب عنه جواز مخالطة المادة و علائقها مع اعتبار اضافة ما. و اذا قال له: اول، لم یعن الا ان اضافة هذا الوجود الی الكل و اذا قال له: قادر لم یعن به الا انه واجب الوجود مضافاً الی ان وجود غیره انما یصح عنه علی النحو الذی ذکر و اذا قال له: حی لم یعن الاهدأ الوجود مضافاً الی ان الوجود العقلی مأخوذاً مع الاضافة الی الكل المعقول ایضاً بالقصد الثانی، اذا الحی هو المدرک الفعال و اذا قال له: مرید لم یعن الا کون واجب الوجود مع عقلیته ای سلب المادة عنه مبدأ لنظام الخیر کله و هو یعقل ذلک فیکون هذا مؤلفاً من اضافة و سلب و اذا قال له: جواد عنه من حیث هذه الاضافة مع السلب بزیادة سلب آخر و هو انه لا ینحو غرض لذاته و اذا قال له: خیر لم یعن الا کون هذا الوجود مبرراً عن مخالطة ما بالقوة و النقص و هذا سلب او کونه مبدأ لكل کمال و نظام و هذا اضافة<sup>۹۶</sup> □

از طریق تأمل در «وجوب وجود» مواردی که ملازم آن است و یا اموری که با آن ناسازگار است، بکمک دلایل فلسفی معلوم و مبرهن شود.

بعنوان مثال، بوعلی برای اثبات اینکه خداوند علت ندارد، توضیح می‌دهد که چنین فرضی مستلزم «نقی وجوب ذاتی» است. او پس از ذکر برهان چنین نتیجه می‌گیرد:

«فتبین انه ان کان لواجب الوجود بذاته فی ذاته علة، لم یکن واجب الوجود بذاته»<sup>۹۳</sup>

او، نفی شریک، ماهیت، ترکیب، جسمیت، قوه، حالت منتظره و بسیاری دیگر از اموری که از خداوند سلب می‌شود را از طریق ارجاع آنها به «امکان» اثبات می‌کند. نمونه‌هایی از این دست در بحث‌های قبلی طرح شد. با این توضیح مختصر، معلوم می‌شود که تمامی صفات سلبی خداوند به سلب امکان از حقتعالی بر می‌گردد و از همین جا روشن می‌شود که تعدد و کثرت صفات سلبی، موجب کثرت در ذات حقتعالی نیست. زیرا اولاً، امر سلبی مستلزم وجود ما بازائی در شیء نیست و ثانیاً، بازگشت همه آنها به یک سلب یعنی سلب امکان است.

### جمع‌بندی مطالب با بیان بوعلی

از مجموع مباحثی که تاکنون مطرح شد، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که پس از اثبات «وجود حق تعالی»، بحث صفات الهی طرح می‌گردد. این صفات یا از «لحاظ وجود حق با اضافه» و یا از «لحاظ وجود حق با سلب» حاصل می‌شود؛ مثلاً وقتی می‌گوئیم خداوند عالم است، وجود حق در اضافه با معلوم، و وقتی می‌گوئیم او جاهل نیست، وجود حق همراه با سلب، در نظر گرفته می‌شود و با تحلیلی که قبلاً ارائه شد معلوم گردید که هیچیک از این اضافات و سلوب مستلزم کثرت و ترکیب در خدائست. بیان بوعلی چنین است.

«فاذا حقت، تكون الصفة الاولى لواجب الوجود انه «ان» و «موجود»، ثم الصفات الاخرى بعضها یكون المعنى فیها هذا الوجود مع اضافة بعضها هذا الوجود مع سلب و لا واحد منها موجباً فی ذاته کثرة البتة و لا مفایرة<sup>۹۴</sup>»

وی می‌گوید که در بعضی صفات، اشیائی از خداوند سلب می‌شود و در بعضی صفات، اضافه است و در بعضی، هم سلب و هم اضافه است:

«فی بعض صفاته تسلب عنه اشیاء و فی بعضها انضیاف الی الاشیاء و فی بعضها یسلب عنه و

۹۳ - الهیات شفاء، ابن سینا، مقاله اول فصل ۶ ص ۵۰ تصحیح حسن زاده آملی.

۹۴ - الهیات شفاء، ابن سینا، مقاله هشتم، فصل هفتم، ص ۳۹۴، نیز ر.ک. نجات الهیات، مقاله دوم، فصل فی تحقیق وحدانیه الاول، ص ۶۰۲. ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران.

۹۵ - تعلیقات، ابن سینا، ص ۱۱۷.

۹۶ - الهیات شفاء، ابن سینا، مقاله هشتم، فصل هفتم، ص ۳۹۵ (تصحیح حسن زاده آملی) نیز ر.ک. نجات الهیات، مقاله دوم، فصل فی تحقیق واحدانیه الاول...، ص ۶۰۳، ویرایش و دیباچه محمد