

اشاره

میثاق امین در ارائه سلسه گفت‌وگوهای خود با اندیشمندان درباره موضوعات مختلف، این بار محضر آیت‌الله علی عابدی شاهرودی را مفتنم شمرد که تحصیل کرده حوزه مبارکه مشهد مقدس و قم است و هم اکنون خود از برجستگان حوزه به شمار می‌رود. با توجه به تخصص معظم له در فقه و اصول به ویژه در فلسفه و کلام، یکی از مسائل کلامی که اهمیت ویژه‌ای دارد، موضوع این گفت‌وگو قرار گرفت و دیدگاههای فرق مهم اسلامی بررسی شد. در اینجا ضمن آرزوی طول عمر و توفیق روز افزون برای این عالم وارسته، توجه خوانندگان ارجمند را به این گفت‌وگو جلب می‌کنیم. درخور توضیح است که کل این گفت‌وگو بیش از پنج ساعت در چندین جلسه به طول انجامید، که قسمت اول آن در شماره هفتم گذشت و قسمت دوم و آخر آن نیز در این شماره تقدیم محضر خوانندگان گرامی می‌شود.

کلام الاهی و بیان کلامی

در گفت‌وگو با آیت الله علی عابدی شاهرودی

(۲)

□ استاد، در نوبت پیشین نظریه معتزله مطرح شد، توضیح داده شد و نیز ادله آنها بیان گردید. لطفاً نظریه متکلمان اشعری را در اثبات صفات زائد بر ذات به عنوان معانی قائم بر ذات، بیان بفرمایید.

○ اختلاف دیدگاهی که بین اشاعره و معتزله هست، در باب صفات دو خصوصیت دارد. یک خصوصیت این است که اختلاف در صفات وجودی است [= صفات حقیقی]. اختلاف در صفات اضافی یا افعالی نیست. مقصود از صفات وجودی عالم، قادر، حی و مرید و سمیع و بصیر است که در اصطلاح متکلمان، چه معتزله و چه اشاعره، صفات حقیقی و وجودی‌اند. خصوصیت دوم این است که: مورد بحث و مورد نفی و اثبات معانی به عنوان صفات برای



واجب است.

معتزله می‌گویند معانی که بتوان این معانی را جزء ذات واجب در نظر گرفت و با این معانی خدا را توصیف کرد، وجود ندارد. معتزله نافی گزاره «خدا داناست» و «خدا تواناست» نیستند. این گزاره‌ها را نفی نمی‌کنند، بلکه می‌گویند محتوای این گزاره‌ها به این معنا نیست که خارج از ذات یک دسته معانی به نام صفات وجود دارد که به دلیل وجود این معانی و ثبوت این معانی برای خدا، خدا موصوف به عالم بودن و قادر بودن است. متکلمان اشاعره، طبق دلایلی که در اینجا خواهد آمد، در برابر معتزله می‌گویند چنین معانی می‌باید باشد. دلیل مقتضی وجود چنین معانی است، گرچه این معانی ازلی هستند. چون علم خداوند قدیم است، این معانی نمی‌توانند حادث باشند. اگر به حدوث زمانی حادث باشند، نتیجه حدوث علم خداوند است. این دو خصوصیت بیانگر مورد نفی و اثبات در دو دیدگاه معتزله و اشاعره است. در متن مواقف، چنان که خواهد آمد، دیدگاه فلاسفه و شیعه یکجا ذکر شده است. فلاسفه و شیعه به عینیت ذات و صفات معتقدند. البته ما آن را جداگانه به عنوان دیدگاه فلاسفه و امامیه بیان خواهیم کرد.

در مقصد چهارم از کتاب مواقف و شرح مواقف، آمده است: متکلمان اشاعره به این نظر گرویدند که خدا صفت‌هایی موجود و قدیم و زائد بر ذات دارد. از این رو، خدا عالم است، یعنی به علمی که دارد عالم به معلومات است. خدا قادر است، یعنی به قدرتی که دارد بر مقدرات تواناست. خدا مرید است، یعنی به اراده‌ای که دارد موضوعات اراده را اراده کرده است. در همین جا در متن مواقف آمده است که فلاسفه و شیعه به نفی صفات گرویده‌اند. تعبیر به نفی صفات در باب فلاسفه و شیعه تعبیر دقیقی نیست. فلاسفه و شیعه قائل به نفی صفات زائده هستند و صفات زائد بر ذات را نفی می‌کنند. این از جهت سلبی است. از جهت ایجابی هم می‌گویند خداوند دارای صفت علم، قدرت و حیات است، اما این صفات عین ذات خداوند هستند و ذات خداوند عین این صفات است. همه کمالات در خدا عین ذات اوست. این جنبه ایجابی است. از این رو، بین دیدگاه فلاسفه و شیعه از یک سو و دیدگاه معتزله، چنان که خواهد آمد، تمایز وجود دارد.

معتزله گرچه گزاره‌های «خدا عالم است» و «خدا قادر است» را می‌پذیرند، اما آنچه مبنای اصلی آنهاست، سلب صفات به معنای نظر متکلمان اشاعره از خداوند است. آنان برای تثبیت



محتوای گزاره فقط به سلب صفات به آن معانی کلامی اشعری اکتفا می‌کنند و محتوای دیگری به این گزاره‌ها در جهت ایجابی نمی‌دهند. تنها می‌گویند خدا عالم است بر حسب ذات خود، قادر است بر حسب ذات خود. فلاسفه و شیعه هم می‌گویند خدا عالم است، قادر است بر حسب ذات خود. تفاوت آنها با معتزله این است که فلاسفه و امامیه، چنان که می‌آید، می‌گویند این ذاتی که ما می‌گوییم خدا بر حسب ذات قادر است و عالم است، به دلیل شدت کمال و فرط تمامیت از حیث ذات خود نه حیث خارج از ذات، صفت علم را دارد. صفت قدرت را از حیث ذات داراست. صفت حیات را از حیث ذات داراست. به این دلیل می‌گویند این صفات از حیث وجود با خدا یک وجود است. تنها تفاوت در مفاهیم صفات و ذات است که توضیحش در مبحث فلاسفه و امامیه می‌آید.

شارح در دنباله کلام مؤلف کتاب مواقف می‌گوید: فلاسفه و شیعه به نفی صفات زائد بر ذات گرویدند. از این رو گفته‌اند او عالم است به ذات و قادر است به ذات و همچنین دیگر اسما. بعد در متن مواقف آمده است که البته شیعه در اطلاق اسمای حسنی به ذات اختلاف دیدگاه دارند. برخی قائل‌اند که هیچ یک از اسما را نمی‌توان بر خدا اطلاق کرد. برخی نیز گفته‌اند می‌باید اطلاق کرد. سپس مواقف ادامه می‌دهد که معتزله از جهتی از فلاسفه و شیعه در این قول متمایزند، زیرا معتزله در باب هر صفت دیدگاه خاصی دارند. آنان علاوه بر دیدگاه عمومی در کل صفات که قائل به نفی صفات‌اند، در تک تک صفات نیز بیان خاصی دارند.

□ استاد، گزاره‌ای که مورد نظر متکلمان اشاعره است و استدلالهایی که

برای اثبات این گزاره آورده‌اند، چگونه قابل اثبات است؟

○ این استدلالها در کل به سه دلیل بازگشت دارد. استدلال نخست استدلالی است که قدمای اشاعره بر آن اعتماد کرده‌اند و از راه تمثیل منطقی موسوم به قیاس است. در باب قیاس دو اصطلاح است. یک اصطلاح منطقی خالص که وقتی فلاسفه و منطقیون قیاس می‌گویند آن معنا را مقصود کرده‌اند. قیاس در معنای فلسفه و منطق عبارت است از ضابطه خاصی برای استدلال که هیچ استدلالی در خارج از این ضابطه امکان پذیر بلکه تصور پذیر نیست. این ضابطه عبارت است از دو فرم قیاس اقترانی و قیاس استثنایی که بیش از این فرم و ضابطه‌ای برای استدلال وجود ندارد. فرم قیاس اقترانی در اشکال چهار گانه تلخیص می‌شود و فرم قیاس استثنایی تنها یک صورت منطقی دارد، گرچه ترکیباتش متعدّدند.

ولی قیاس در اصطلاح فقهی و اصطلاح کلامی به معنای تمثیل منطقی است. بدین معنا که خصوصیتی یا حکمی در جایی ثابت است و می‌خواهیم در آنجا که برای ما مجهول است که این حکم ثابت است یا نیست، از راه قیاس این حکم را ثابت کنیم. شیوه عادی این قیاس خارج از ویژگیهای فنی این است: برای مثال، می‌گوییم: انار ترش است و انار ترش برای این بیماری به نام X ضرر دارد. بعد می‌گوییم انار ترش برای بیماری زیانمند است. به چه دلیل زیانمند است؟ یکی یکی خصوصیات را در نظر می‌گیریم و نفی می‌کنیم. می‌گوییم به دلیل ترشی آن برای بیماری مضر است. بعد می‌گوییم پس سبب ترش هم، پرتقال ترش هم و هر چیز ترش هم برای این بیماری مضر است. حکم مضر بودن را که در انار به خصوصیت ترش بودن استناد دادیم، این را از راه قیاس به دیگر موارد تعمیم می‌دهیم.

در فقه امامیه قیاس به این صورت مورد استناد نیست، چون امر ظنی است و نمی‌توان با امور ظنی حکم شرعی را به اثبات رساند. فقط یک قیاس در فقه امامیه مستثناست و آن قیاس منصوص العله است؛ قیاسی که علت در آن منصوص است. در آنجا به دلیل منصوص بودن علت و احاله حکم به علت می‌توان بر اساس وجود علت در هر موردی حکم کرد. مثلاً اگر شارع بگوید که خمر حرام است به علت مسکر بودن. فقیه و مجتهد از آن رو که شارع علت را آورده است، علت را تنقیح می‌کند و از راه تنقیح علت را تعمیم می‌دهد و می‌گوید هر ماده‌ای که مسکر باشد حرام است. این بحث بسیار دشواری هم در فقه و هم در اصول است. به ویژه در آنجا که علت حکم از طریق اجتهاد از منابع دینی استنباط شود.

اما در باب کلام از جمله کسانی که به قیاس به این شیوه تمسک جسته‌اند معتزله هستند. در اینجا اشاعره بر اساس آن مبنایی که معتزله قبول دارند، از همان راه استدلال کرده‌اند که می‌باید صفات زائد بر ذات قائل شد. و مبنای معتزله مقتضی است که ما صفات زائد بر ذات را بپذیریم. نخست استدلال از راه قیاس غائب به حاضر است که قدمای اشاعره بر آن اعتماد کردند. در بیانی که از مقاصد خواهد آمد، این قیاس بیشتر توضیح داده می‌شود. و در اینجا به همین متن و شرح مواقف اکتفا می‌کنیم که قیاس غایب به حاضر است، زیرا علت (ملاک) یکی است و شرط در غیاب و حضور اختلاف ندارد.

بی‌شک علت عالم بودن یک موجود در موقعیت حاضر که در معرض ماست، همانا صفت علم است. چرا جسم جامد عالم نیست و جسم زنده عالم است؟ زیرا در جسم جامد مثل سنگ



صفتی به نام علم یا آگاهی وجود ندارد، اما در انسان که موجود زنده است و جماد نیست آگاهی وجود دارد و به دلیل آگاهی عالم است. ما در شاهد، یعنی در موقعیت حاضر، وقتی صفت علم یا عالم بودن را به کسی انتساب می‌دهیم، می‌بینیم علت انتساب این صفت یا علت تحقق این گزاره «این شخص داناست»، صفت علم و آگاهی است. وقتی هم می‌گوییم آن کس می‌تواند مثلاً این شیء سنگین را که دیگران نمی‌توانند بردارد، به این دلیل است که دیگران قدرت ندارند و این قدرت دارد.

□ استاد، طبعاً علم که صفت عالمیت را به انسان می‌بخشد، بانفس او رابطه

خاصی دارد. ارتباط این علم با عالم به تمام امور بودن خداوند را چگونه

تفسیر می‌فرمایید؟

○ بی‌شک علت عالم بودن شیء در شاهد علم است، نه چیز دیگر. متکلمان اشاعره می‌گویند: در غایب نیز چنین است. وقتی می‌گوییم خدا عالم است، به همان ملاک لازم است بگوییم خدا عالم است که در اموری که محسوس و در معرض ماست می‌گوییم. ما به دلیل وجود آگاهی می‌گوییم عالم است. درباره خدا نیز که غایب در اصطلاح کلامی یا غیب در اصطلاح فلسفی است، می‌گوییم: خدا به دلیل وجود علم در او عالم است. این استدلال اول متکلمان اشاعره است. به امر مبنا که در دسترس و حاضر است، در اصطلاحی کلامی در باب قیاس شاهد گفته می‌شود. به امری که می‌خواهیم حکم آن امر را بر اساس این مورد اثبات کنیم غایب گفته می‌شود. حد عالم در اینجا در شاهد آن است که علم را دارا باشد. عبارت خود متن این است که «من قام به العلم»؛ کسی که علم به او قائم شده است، یعنی علم دارد. این تعریف علم در شاهد است. پس در غایب نیز چنین است. برای مرحله سوم، این استدلال اول از راه دیگری، یعنی راه شرط، تعقیب می‌شود که در بحث مقاصد به تفصیل خواهد آمد.

همچنین در شاهد شرط صدق مشتق، ثبوت مبدأ اشتقاق است. قدرت مبدأ اشتقاق و قادر مشتق است. شرط صدق مشتقات عالم، قادر و حی بر یکی از ما ثبوت مبدأ اشتقاق است. در یک مثال متعارف، در صورتی می‌گوییم شخص سرمایه‌دار است که سرمایه‌ای در اختیار داشته باشد، یا شخصی جمیل است که جمال در اختیار داشته باشد، کسی هنرمند است که صفتی به نام هنرمندی داشته باشد. در مثالهای دقیق علمی یا فلسفی یا کلامی بدین شیوه می‌توان تنقیح مناط کرد و استدلال را تعقیب کرد. صدق محمولات اشتقاقی بر موضوعات



منوط به این است که مبدأ اشتقاق برای موضوعات صادق باشد. تا مبدأ اشتقاق ثابت نباشد، نمی‌شود مشتق را بار کرد.

پس در مسئله کنونی که مورد بحث ماست، می‌بینیم که: صدق مشتقات منوط به وجود مبادی اشتقاق است. پس در خداوند نیز لازم است که صدق مشتقات [= عالم و قادر] از این طریق باشد. یعنی مبدأ اشتقاق که علم است برای خدا ثابت است، پس عالم است. مبدأ اشتقاق که قدرت است ثابت است، پس قادر است. بنابراین، خلاف مدعای معتزله طبق این دلیل اثبات می‌شود. پس شرط صدق مشتق در موجودی که از ما غایب است چنین است. دیگر صفات را نیز به همین منوال قیاس کن. سپس صاحب مواقف می‌گوید: اما این استدلال ضعیف است. گرچه قدمای اشاعره بر این استدلال اعتماد کرده‌اند، استدلال ضعیف است.

□ استاد، گویا این چنین نیست که اگر ما حکمی را بر صفتی بار کردیم، هر جایی که آن صفت باشد، آن حکم نیز بار می‌شود، بلکه با وجود اینکه در یک جا صفتی حکمی دارد، همان صفت در جایی دیگر حکم خلاف آن را دارد. چرا؟

○ میر سید شریف جرجانی به این صورت ضعف این استدلال را توضیح می‌دهد. اینکه چگونه مقتضای صفات در غایب و شاهد مختلف است. بنابراین، اگر مقتضای صفات مختلف شد، استدلال از کار می‌افتد، زیرا قدرت در شاهد در انسانها به این دلیل است که صفت قدرت برای آنها ثابت است. [= قدرت در انسانها وجود دارد]، اما این قدرت منشأ ایجاد اشیا نیست. از این قدرت ایجاد اشیا ساخته نیست؛ بر خلاف قدرت واجب که اشیا را ایجاد می‌کند. صفت یک صفت است. در جایی خاصیت این صفت ایجاد است و در جایی این خاصیت را ندارد.

پس حال که مقتضای صفت در دو مورد متفاوت شد، می‌توان گفت: در مورد شاهد مثلاً گزاره «انسان عالم است» به دلیل وجود صفت علم است. اما در همین گزاره در باب خداوند وقتی می‌گوییم «خداوند عالم است»، به دلیل وجود صفت علم آن چنان که در انسان قائل هستیم نیست، بلکه به دلیل خود ذات است. چون مقتضای صفات قابل تفاوت است. در استدلال هم می‌توان گفت: حکم شاهد و غایب یکسان نیست. در شاهد «مشتق عالم» به ملاک صفت علم ثابت است و در غایب به ملاک ذات ثابت است. همچنین اراده در شاهد یعنی در انسانها و ممکنات مخصص و مرجح امور نیست، بلکه اراده ما تابع مخصصات و



مرجحات است. وقتی انسان بخواهد فعل انجام بدهد، بر حسب مرجحاتی که بیرون از اراده هستند، فعل انجام می‌دهد. اگر مرجح وجود نداشته باشد و دو طرف کار یکسان باشد، اراده متوقف خواهد شد. مثل مواردی که انسان در تصمیم‌گیری مردد است. چرا مردد است؟ برای اینکه هر چه می‌اندیشد فکر او به جایی منتهی نمی‌شود؛ نه این طرف کار می‌چربد، نه آن طرف کار. هر دو در یک موقعیت همترازی هستند. از این رو، انسان قدرت تصمیم‌گیری را از دست می‌دهد و دچار تحیر می‌شود. اما وقتی معلوم شد این طرف رجحان و سود و منفعت دارد و آن طرف کاملاً زیانمند است، بی‌درنگ این طرف را انتخاب می‌کند.

در شاهد یعنی در مورد ما انسانها اراده، قدرت تخصیص و ترجیح را ندارد، بلکه تابع مخصصات و مرجحات خارجی است. اما در واجب متکلمان اشاعره قائل‌اند که: اراده، خود مرجح می‌باشد. پس اراده‌ای که صفت است، هم در ممکن هم در واجب، هم در شاهد و هم در غایب، در یک جا تابع مخصصات خارجی است و در یک جا مستقل از مخصصات و خود بر حسب خود مرجح موارد است، بدون اینکه نیاز به مرجح داشته باشد. اگر اختلاف یک صفت از حیث مقتضا در دو مورد پذیرفته شد، استدلالی که مبتنی بر عدم اختلاف مقتضای صفات است، از کار می‌افتد. عبارت شارح این است: پس هرگاه در یکی بر حسب یک صفت چیزی بود که در دیگری نیست، قیاس صحیح نیست. چون در قیاس صحیح می‌باید حکم از جامع بر حسب اختلاف موارد تخلف نکند، به ویژه که گاهی ثبوت صفات در شاهد نفی می‌شود، زیرا آنچه در مورد شاهد یعنی آنچه در مورد دسترس ثابت است، عالمیت، قادریت و مریدیت است، نه عالم و قادر و مرید.

□ بنابراین، قیاس یاد شده که استدلال نخست متکلمان اشاعره بود، از سوی صاحب موافق و شارح آن تضعیف می‌شود. سپس سعد الدین تفتازانی صاحب متن و شرح کتاب المقاصد پاسخ می‌دهد و این استدلال را تقویت می‌کند و می‌پذیرد. لطفاً درباره این استدلال که شاید بتوان از آن به عنوان استدلال دوم قلمداد کرد توضیحی بفرمایید.

○ اگر مفهوم عالم، حی و قادر همان مفهوم ذات باشد، حمل آنها بر ذات مفید نیست و این سخن ما که «خدا واجب است و قادر است»، به منزله این است که بگوییم خدا خداست؛ او اوست. شما که می‌گویید عالم است، بدین معنا نیست که خداوند دارای علم است، لازمه گفتار

شما این است که خداوند خداوند است؛ ذات او ذات اوست. این حمل مفید نیست. فرق است بین اینکه: بگوییم: خدا خداست و بگوییم: خدا داناست. چنان که فرق است بین اینکه: بگوییم: خدا هست و بگوییم خدا تواناست. اگر مفهوم عالم، حی و قادر همان مفهوم ذات باشد، حمل آنها بر ذات مفید نیست و این سخن ما که خدا واجب است، قادر است و عالم است، به منزله حمل شیء بر خود است. لکن لازم باطل است، یعنی اینکه حمل عالم و قادر بر ذات مفید نباشد باطل است. پس اینکه مفهوم عالم و قادر همان مفهوم ذات باشد، درست نیست، زیرا حمل این صفات فایده درست می‌دهد، برخلاف حمل ذات بر ذات. پس صفات همان ذات نیست، جزء ذات هم نیست. چون ذات بسیط است. از این رو، زیادت صفات بر ذات ثابت شد که استدلال دوم بود.

صاحب مواقف بر این استدلال اشکال دارد. اشکال صاحب مواقف بر استدلال دوم این است که از استدلال جز زیادی مفهوم صفت بر ذات استفاده نمی‌شود. آنچه مقصود است زیادی حقیقت صفت بر ذات است. این باید به وسیله دلیل اثبات شود تا مبنای کلامی اشاعره در قبال معتزله اثبات گردد. آنچه از این استدلال به دست می‌آید این است که مفاهیم صفات با مفهوم ذات تفاوت دارند. این مورد قبول است. اشکال این است که از استدلال جز زیادت مفهوم بر نمی‌آید که اختلافی در آن نیست. اما زیادت مصداق این مفاهیم بر حقیقت ذات از استدلال دوم نتیجه نمی‌شود.

استدلال سوم بر زیادت صفات بر ذات این است: اگر علم خود ذات باشد با آنکه قدرت هم خود ذات است و صفات دیگر نیز چنین‌اند، لازم می‌آید که علم همان قدرت باشد و قدرت همان حیات باشد و حیات همان اراده و... این همانی مفاهیم صفات با هم لازم می‌آید که ضروری البطلان است. این استدلال سوم است. صاحب مواقف بر این استدلال سوم اشکال کرده است و می‌گوید این استدلال فقط زیادت مفاهیم صفات را بر حقیقت صفات می‌رساند که مورد اختلاف نیست. اما زیادت حقیقت صفات را بر ذات افاده نمی‌کند. این مورد بحث است و آنچه در استدلال سوم مطلوب است، اثبات زیادی حقیقت صفات بر ذات است.

شارح مواقف می‌گوید: منشأ این دو استدلال فرق نگذاشتن بین مفهوم شیء و واقع آن است. میر سید شریف جرجانی می‌گوید: چون در این استدلال بین مفهوم و واقع فرق گذاشته نشده، چنین نتیجه‌گیری شده است. اگر بین مفهوم و واقع فرق گذاشته می‌شد، این



نتیجه‌گیری به دست نمی‌آید. آنچه ثابت است، زیادت مفاهیم صفات بر ذات است که از این استدلال بر می‌آید. از استدلال، زیادت واقع صفات بر ذات ثابت نمی‌شود.

□ استاد در جلسه گذشته بحث زیادت صفات بر ذات ناتمام ماند. لطفاً تا

آنجا که وقت اجازه می‌دهد، آن مباحث را تکمیل فرمایید. در ضمن وجه

مشترک این مکاتب در چه موضوعی است؟

○ بله، در بخش گذشته بحث درباره دیدگاه متکلمان اشاعره در صفات خداوند بود. از مواقف و شرح مواقف در این باره بحث آورده شد. به دلیل اینکه بحث هنوز ناقص است. ما به مقاصد و شرح مقاصد نیز مراجعه کردیم و بر طبق آن این بحث را به صورت ذیل تکمیل کردیم. در مقاصد، جزء چهارم، صفحه ۶۹، در مبحث اول در باب اینکه صفات زائد بر ذات‌اند، تحت این عنوان بیانی بدین گونه دارد: صفات خداوند بر ذات او زائدند. بدین معنا که ذات، حقیقتی وجوبی است که برای آن معانی که عبارت باشند از صفات ازلی ثابت است. در «خداوند عالم است»، معنای عالم بودن ثبوت علم برای اوست. ثبوت علم برای خداوند ثبوت معنای زائد بر ذات برای ذات است. همچنین خداوند قادر است، یعنی خصوصیتی و معنا و صفتی به نام قدرت هست که برای او ثابت است. در کل صفات وجودیه که مورد اختلاف معتزله و اشاعره است، معتزله قائل به نفی صفات‌اند و اشاعره قائل به اثبات صفات زائده هستند. آنان در یک جهت با یکدیگر مشترک‌اند، بلکه با فلاسفه و امامیه اشتراک دارند و آن جهت چیزی است که در گذشته توضیح داده شد.

وجه مشترک همه دیدگاه‌های فلسفی و کلامی در الاهیات این است که فیلسوفان امامیه و غیر امامیه، متکلمان معتزله و اشاعره، این گزاره‌ها را که خداوند عالم است، قادر است، حی است و مرید است، تصدیق می‌کنند و می‌گویند این گزاره‌ها برای خدا ثابت است. هیچ فیلسوف و متکلمی گزاره‌ها را از خداوند نفی نکرده است. حتی فلاسفه الاهی غرب نیز در این گزاره‌ها با فلاسفه و متکلمان اسلامی مشترک‌اند و اختلاف نظر وجود ندارد. برای نمونه در فلسفه اسپینوزا که فلسفه‌ای خاص بعد از رنسانس و هم شرح فلسفه دکارت، هم نقد و هم تتمه فلسفه اوست، در آنجا وقتی ذات خداوند را به زبان فلسفی توضیح می‌دهد می‌گوید خداوند یک جوهر نامتناهی است که بی‌نهایت صفات دارد که هر صفت از صفات بی‌نهایت جوهر نامتناهی خدایی، خود نامحدود و نامتناهی است. من تا اکنون در بین فلاسفه الاهی و

متکلمان الاهی، فیلسوف و متکلمی که الاهی باشد و این گزاره‌ها را نفی کند ندیده‌ام. اما تفاوت در این است: فلاسفه می‌گویند حقیقت این صفات عین ذات خداوند است. معتزله می‌گویند: در ذات خداوند مبادی مشتقات عالم، قادر و... به عنوان معانی وصفیه‌ای که زائد بر ذات باشند نیستند [= معانی وصفیه زائده بر ذات، تحقق ندارند]. ذات خدا به خودی خود عالم، قادر و حی است. بدین معنا که: این محمولات برای خداوند ثابت است. اما چیزی در ذات خداوند تحت عنوان مبادی مشتقات وجود ندارد که علم و قدرت و حیات باشد. چنین نیست که معنایی زائد بر ذات که به عنوان مبدأ این مشتقات است، خارج از ذات برای خدا ثابت باشد. معتزله می‌گویند: خداوند بر حسب ذات عالم است نه به دلیل وجود معنای علم. اشاعره می‌گویند: این گزاره‌ها برای خدا ثابت است. بدین معنا که معانی و ویژگی‌هایی تحت عنوان صفات برای خداوند، خارج از ذات به طور ازلی به اقتضای ذات برای ذات ثابت است. اما تفتازانی می‌گوید اتصاف واجب به صفات سلبی مقتضی ثبوت صفات زائد برای خدا نیست. اما در صفات ایجابی این را برای خدا قائلیم. همچنین اتصاف به اضافات و افعال مقتضی ثبوت صفات نیست.

□ استاد، اگر بخواهیم این بحث را به طور کامل ادامه دهیم، شایسته است به اختلاف متکلمان اشاعره، معتزله و فلاسفه نیز پردازیم. اگر امکان دارد، مختصری توضیح بیشتری بدهید.

○ اختلاف اشاعره و معتزله و فلاسفه در صفات حقیقیه و وجودیه است مانند عالم و قادر. وی^۱ می‌گوید: نزد اهل حق، یعنی متکلمان اشاعره، برای خدا صفت‌های ازلی و زائد بر ذات ثابت است. با اختلافی که در خود متکلمان اشاعره در برخی از این صفات وجود دارد و در اینکه مغایر ذات‌اند یا نیستند. البته آنان اتفاق دارند که صفات عین خود ذات نیستند. همچنین خود صفات عین یکدیگر نیستند. این اختلاف به دلیل فرط پرهیز آنها از قول به تعدد قدماست. درست است که می‌گویند: صفات ازلی است، اما نمی‌گویند: صفات قدیم است. قدیم منحصر به ذات خداوند است و ازلی مشترک بین خدا و صفات خداست. صفات خدا قدیم نیست. شاید بدین معنا که قدیم به نوعی مناسبت با ذات دارد و با صفات مناسبتی ندارد.

۱. نک: محقق تفتازانی در مقاصد و شرح مقاصد.

این نکته لازم است اثبات شود. یعنی بر حسب لغت یا عرف یا شرع می‌باید چنین دلیلی وجود داشته باشد که قدیم اختصاص به ذات دارد و ازلی مشترک بین ذات و صفات است. این به سبب فرط پرهیز آنها از قول به تعدد قدماست تا آنجا که برخی از اینکه گفته شود صفات قدیم است امتناع ورزیده‌اند، با آنکه صفات ازلی هستند و ازلی بودن در حکم قدیم است. با این وصف، اطلاق عنوان قدیم بر صفات نکرده‌اند. از این رو گفته می‌شود او با صفاتش قدیم است و ترجیح داده‌اند که بگویند صفات قائم‌اند یا به ذات موجودند. نمی‌گویند صفات در ذات هستند یا مجاور ذات هستند یا حالاً در ذات هستند. اتفاق کرده‌اند که صفات به عنوان اعراض نیز توصیف نمی‌شوند.

از جمله اعتراضاتی که بر متکلمان اشاعره وارد شده این است که نتیجه سخن شما این است که صفات عوارض خداوند هستند. چرا شما نمی‌گویید صفات ذات هستند؟ حال که ذات نیستند، پس جوهر نیستند و حال که جوهر نیستند، از احوال جوهر و از احوال ذات‌اند. ما دو عنوان بیشتر نداریم: یک عنوان جوهر، یک عنوان عرض. اگر چیزی جوهر نبود، عرض است. □ استاد، با توجه به تعریف اینها فرق این ازل با قدیم چه می‌شود؟

○ در حکم یکسان‌اند. یعنی ازلی و قدیمی هر دو آن است که مسبوق به عدم نیست، نه عدم زمانی نه عدم ذاتی. صفات خداوند هم مثل خداوند طبق این بیان و طبق همه بیانها مسبوق به عدم نیست. چنین نیست که خداوند در مرتبه‌ای از واقع یا در مقطعی از زمان فاقد این صفات بوده و بعد واجد این صفات شده است. چنان که ذات مسبوق به عدم ذاتی و زمانی نیست، صفات هم مسبوق به عدم ذاتی و زمانی نیست. در این جهت بین ذات و صفات اتحاد حکمی برقرار است.

□ به چه منظوری این را تفکیک کردند؟

○ چون تعدد قدما امر باطلی است. در عرف متشرعه یک قدیم بیشتر نداریم، چنان که یک خدا بیشتر نداریم. از آن رو که نمی‌باید چنین شبهه‌ای پدید بیاید که دو یا چند قدیم وجود دارد تا شبهه دیگری به وجود بیاید که دو خدا یا سه خدا وجود دارد. برای پرهیز از این اشکال گفته‌اند صفات ازلی هستند با آنکه مسبوق به عدم نیستند. اما اطلاق قدیم بر آن نمی‌شود.

□ یعنی اشکال را با لفظ حل کرده‌اند.

○ در اینجا تمام مقصود گزارش و شرح دیدگاههای معتزله، اشاعره، فلاسفه و امامیه

است و در پی سنجش نمی‌باشیم. از این رو، در هر دیدگاه می‌باید آنچه صاحبان آن دیدگاه تقریر کرده‌اند به درستی شرح گردد. بدین جهت در ادامه شرح دیدگاه متکلمان اشاعره می‌باید گفت: آنها درباره صفات ازلی، کوشیده‌اند این اشکال را مرتفع کنند. به نظر آنان حتی اگر بگوییم: صفات قدیم‌اند، باز تعدد قدما به معنای مشکل‌دار لازم نمی‌آید. زیرا تعدد قدما وقتی مشکل‌زاست که کسی چند ذات قدیم قائل شود. صفات ذات نیستند، وابسته به یک ذات‌اند. حتی صفات متکثر که ازلی هستند، در عین حالی که ازلی هستند و در حکم قدیم هستند، مقتضی تعدد قدما به معنای محال نیستند. توضیح اشاعره این است. زیرا تعدد قدما محال، تعدد ذوات قدیم محال است نه تعدد صفاتی که مستند بر یک ذات‌اند و مقتضای یک ذات‌اند. ذات مقتضی صفات ازلی است. آنان کوشیده‌اند اشکال را به این صورت دفع کنند. تفتازانی در ادامه می‌گوید فلاسفه و معتزله با زیادی صفات بر ذات مخالفت کرده‌اند و معتقدان به زیادی صفات بر ذات را صفاتیه نامیده‌اند که مقصودشان از صفاتیه اشاعره‌اند.

بحث معتزله را از درون متون خود آنها در گذشته آوردیم. در اینجا فقط عبارت تفتازانی را درباره دیدگاه معتزله نقل می‌کنیم و گرنه تحقیق در مبحث اول گذشت. عبارات معتزله در باب صفات مختلف است. یک عبارت این است که خداوند حی است، عالم است و قادر است لِنفسه (برای خود). عبارت دیگر این است که خدا حی و عالم و قادر است بِنفسه (به خودی خود). عبارت سوم این است که خداوند عالم و قادر و حی است، از آن رو که بر حالتی است که آن حالت اخص صفات اوست. عبارت چهارم این است که خداوند عالم است و قادر است و حی است نه لِنفسه و نه به علل زائد بر ذات. کلام فخر رازی در تحقیق اثبات صفات و تحریر محل نزاع بسا به مذهب اعتزال نزدیک شده است. این عبارت تفتازانی است که فخر رازی با اینکه از متکلمان اشاعره است، در مبحث صفات عبارتی دارد که گرایش او را به مکتب اعتزال بر طبق دیدگاه تفتازانی نشان می‌دهد. و اما استدلال تفتازانی برای زیادی صفات بر ذات. در این باره می‌توان چنین ادامه داد: تاکنون مدعا و تحریر مدعا و تحریر محل اختلاف مطرح شده بود. از اینجا به بعد ادله متکلمان اشاعره برای زیادی صفات بر ذات بیان می‌شود.

دلیل اول: این دلیل از تعریف خود عالم و قادر و حی استنباط‌پذیر است. زیرا وقتی می‌گوییم: خداوند عالم است و این عالم بودن را تحلیل می‌کنیم، خواهیم دید عالم بودن بیانگر دو چیز بلکه بیانگر سه چیز است. از یک سو بیانگر ذات است. [= ذاتی که موصوف به



این صفت است. [ذاتی که این محمول برای او ثابت است. از طرف دیگر، بیانگر مبدأ اشتقاق است.] = صفتی به نام علم در عربی یا دانایی در فارسی یا در هر زبان دیگر. [صفتی برای ذات در این توصیف یا در این گزاره منظور شده است.

امر سوم رابطه بین این ذات و صفت است. وقتی در شاهد یعنی موجوداتی که در تجربه حسی قرار دارند می‌گوییم: انسان عالم است، انسان دونده است یا صفاتی دیگر، در واقع سه چیز داریم: ذات و صفت که مبدأ اشتقاق است و رابطه بین ذات و صفت. پس تعریف عالم بیانگر این است که افزون بر ذات عالم چیزی به نام صفت وجود دارد که این خارج از ذات است و برای ذات ثابت می‌شود. هم در ممکنات و هم در واجب تفاوتی در تعریف عالم نیست. این در شاهد و غایب فرق نمی‌کند. برخلاف وجوهی که موجب عالمیت نیست، مثل عرضیت و حدوث. آنچه موجب عالمیت است، معنای علم است و آنچه موجب عالمیت نیست، نسبت به عالم بودن و عالم نبودن یکسان است، عرض بودن، حادث بودن و دیگر صفات از این گونه‌اند.

□ تفاوت علم خداوند و علم انسان و یا هر موجود دارای علم در کجا و در

چيست؟

○ در گزاره خداوند عالم است یا انسان عالم است، به یک معنا توصیف داریم. همان معنایی که در شاهد یعنی انسان وجود دارد، در غایب که خداست یعنی موجود غیبی وجود دارد. این شاهد و غایب را قبلاً توضیح دادیم. حال در اینجا توضیح بیشتری می‌دهیم. شاهد و غایب مربوط به قیاس تمثیل است که متکلمان معتزله و اشاعره این قیاس را در تقریر مطالب به کار برده‌اند.

قیاس تمثیل عبارت است از اثبات حکمی برای موردی به دلیل مناطی که در مورد دیگر وجود دارد. آن مناط در مورد اول منشأ حکم است، پس در مورد دوم نیز منشأ حکم است. این قیاس تمثیل است که بسیاری از اهل سنت در فقه به این قیاس قائل‌اند. امامیه به این شیوه از قیاس قائل نیستند، مگر قیاس منصوص العله. قیاس منصوص العله یکسره در امامیه منتفی نیست، گرچه مورد اختلاف است. آنچه بالاتفاق در امامیه مبنای استنباط فقهی قرار نگرفته، قیاسی است که علت منصوص ندارد. این قیاس مبنای استنباط در فقه امامیه نیست. این قیاس تمثیلی که بر اساس ملاک جامع است، در مسائل کلامی هم وارد شده است از این

رو گفته‌اند: می‌توان از این قیاس در مسائل کلامی نیز برای نفی و اثبات مطالب استفاده کرد. شاهد در اینجا به عنوان پایه در نظر گرفته می‌شود و غایب به عنوان نتیجه‌ای که براساس این پایه می‌توان آن حکم را در آنجا برد. می‌گویند: در شاهد ملاک عالم بودن صفت علم است، در غایب هم که خداوند است، ملاک عالم بودن صفت علم است. سپس تفتازانی از امام الحرمین جوینی چنین گزارش می‌کند: ناگزیر در قیاس باید جامعی باشد. چون یقیناً درست نیست درباره غایب که خداوند است حکم کنیم که او جسم محدود است. یعنی بگوییم موجودات شاهد که دارای فاعلیت‌اند، چون جسمانی و محدودند، پس موجود غایب هم که خداست، جسمانی و محدود است. این قیاس درست نیست، چون بدون جامع است. جوامع در قیاس چهار هستند: علت، شرط، حقیقت و دلیل. هر کدام از اینها که باشد کافی است. پس اگر علتی مبنای حکم در شاهد بود و در غایب هم وجود داشت، حکم تعمیم پیدا می‌کند.

برای توضیح یک مثال فقهی می‌آوریم: اگر شارع بدین صورت عبارت داشت: هر مایعی یا هر شیء آشامیدنی یا خوردنی که مسکر باشد، به دلیل سکرآور بودن حرام است. [که محتوای چنین عبارتی در بیان شارع هست.] آن گاه طبق آن قیاس می‌توان نتیجه گرفت: پس فقاع هم که مسکر است حرام است، هر چیز دیگر نیز اگر مسکر باشد حرام است و دیگر مایعات هم اگر مسکر باشند حرام‌اند. چون علت حرمت در این گزاره اول از سوی شارع بیان شده است. در جای دیگر که شارع اسم آن مورد را نیاورده، علت وجود دارد. اگر علت باشد، حرمت در آنجا نیز حضور دارد. پس جامع‌ها چهار تا هستند: علت، شرط، حقیقت و دلیل. هر کدام از این چهار جامع در هر کجا که باشد، طبق آن قانونی که اهل کلام در باب استدلال قائل‌اند، حکم در آنجا هست. بر این اساس، طبق گزارش تفتازانی از استدلال اشاعره دو مقدمه ترتیب داده می‌شود. مقدمه اول: هر گاه حکم به یکی از چهار جامع علت، شرط، حقیقت و دلیل بستگی داشته باشد، آن گاه حکم غایب مانند حکم شاهد ثابت است یا حکم فرع مانند حکم اصل ثابت است. مانند اینکه می‌گوییم فقاع حرام است، زیرا خمر به دلیل مسکر بودن حرام است، آن دلیل که مسکر بودن است در فقاع هم وجود دارد. پس حکم آن دلیل که حرمت است در فقاع نیز ثابت است.

مقدمه دوم: در شاهد یعنی در موجودات امکانی ثابت است که: عالم آن است که علم به آن قائم باشد. صفتی به نام علم برای ذات ثابت باشد. به سخن دیگر، این حکم که می‌گوییم:



ذات عالم است، معلل به علم است نه به چیزی دیگر. اگر از ما پرسیدند: شما از چه رو می‌گویید: زید دانش فقه دارد، عمرو دانش کلام دارد، فلان شخص دانشمند طبیعی است یا شخص دیگر علم طبابت دارد؟ پاسخ این است که در آن شخص صفتی و خصوصیتی از سنخ آگاهی به نام طب وجود دارد، در آن شخص دیگر این آگاهی وجود ندارد. آن طبیب است و این طبیب نیست. او فقیه است و این فقیه نیست. آن کلامی است و این کلامی نیست. اختلاف به دلیل صفات است و گرنه در ذات همه افراد یک نوع انسان‌اند و در ذات انسانی با هم مشترک‌اند. چرا می‌گوییم: این دارای حکمی و دیگری دارای حکم دیگری است؟ این به دلیل صفات مختلف یا به دلیل ویژگیهای گوناگونی است که در آنهاست. در شاهد چنین است. آنان در پی این تبیین چنین نتیجه می‌گیرند: هنگامی که می‌گوییم: خدا عالم است: [= صفتی دارد به نام علم که این صفت برای او ثابت است.] یعنی خدا آگاهی دارد که در آینده جهان چنین چیزی واقع خواهد شد. به دلیل وجود چنین آگاهی، می‌گوییم خداوند عالم به آینده جهان است. اگر چنین آگاهی در خداوند نباشد، چگونه می‌توان گفت خدا عالم به آینده جهان یا گذشته جهان یا به دیگر مصالح و مفاسد اشیاست. مقدمه دوم: در شاهد ثابت شده است که حقیقت عالم آن است که علم به آن قائم باشد و حکم به عالم بودن معلل به خود علم است نه به چیزی دیگر. از این رو، لازم است در اینجا در غایب نیز گزاره عالم بودن معلل به وجود صفت علم باشد. چرا خدا عالم است؟ برای اینکه به طور ازلی صفتی به نام علم دارد.

سپس تفتازانی می‌گوید:^۱ این یعنی آنچه ما از امام الحرمین جوینی گزارش کردیم، استدلالی بر مبانی معتزله است. امام الحرمین و دیگر متکلمان اشعری که چنین استدلالی را دارند، بر طبق مبانی معتزله احتجاجی صورت داده‌اند. نتیجه احتجاج این است که از طریق مبانی معتزله زیادی صفات را که برخلاف دیدگاه معتزله است اثبات می‌کند. به این گونه استدلال احتجاج گویند. این احتجاجی بر معتزله است. معتزله می‌گویند خداوند صفات زائد ندارد.

طبق بیان تفتازانی و گزارش از امام الحرمین و دیگر متکلمان که این استدلال را دارند، به معتزله گفته می‌شود: مگر شما قائل نیستید که هر جایی این ملاک وجود داشته باشد این حکم هست؟ جواب می‌دهند: آری، مبنای ما این است. اشاعره به آنان می‌گویند: در موجودات

۱. صفحه ۷۳ از جزء چهارم شرح المقاصد تحت عنوان «الرد علی الفلاسفة و المعتزلة فی عدم زیادة الصفات».

امکانی که به عنوان شاهد مطرح می‌شوند، گزارهٔ این و آن عالم است، معلل به وجود صفتی و برای ذات به نام علم است. در خدا هم چنین استدلالی برای اثبات آن گزاره وجود دارد.

پس چنان که در ممکنات صفتی به نام علم و زائد بر ذات داریم، در خدا هم صفتی به نام علم می‌باید داشته باشیم. تفاوت خداوند و ممکنات در این است که علم در ممکنات ناشی از ذات آنها نیست، ناشی از علل دیگری است. تفاوت دیگر این است که صفات در ممکنات حادث‌اند، مثل خود ممکنات. اما در خدا همهٔ صفات معلل به خود ذات خداوند هستند. عالم بودن معلل به صفات است و صفات معلل به ذات است. چرا خدا عالم است؟ چون علم دارد. چرا خدا دارای صفت علم است؟ چون خداست، مقتضی صفتی به نام علم است، مقتضی صفتی به نام قدرت است. اگر پرسیدیم: چرا خدا تواناست؟ جواب بر طبق مبنای کلام اشاعره این است: چون دارای قدرت یا توانایی است. اگر پرسش را به عقب بردیم و پرسیدیم: چرا خداوند قدرت دارد؟ جواب این است: چون خداست. پس قادر بودن، معلل به وجود قدرت است و وجود قدرت معلل به خود ذات است و ذات تعلیل‌پذیر نیست.

وقتی به ذات رسیدیم، جواب به طور کامل داده شده است. چرا خدا عالم است؟ چون خداست. اگر پرسیدیم: چرا خداست؟ جواب این است که خدایی امری ازلی و قدیم است. ذات خدا واجب‌الوجود است و خدایی عین ذات خداست. دیگر مانند عالم، قادر، مرید و سمیع و بصیر داخل در صفات نیست. خدایی بیانگر ذات واجب‌الوجودی است که همهٔ امور معلل به ذات اوست. بیرون از ذات، امور به ترتیب هر کدام معلل به علتی است. به قول فلاسفه سلسلهٔ علتها به علت العلل و مبدأ المبادی برمی‌گردد. چرا جهان طبیعت وجود دارد؟ پاسخ این است چون خدا ایجاد جهان طبیعت را اراده کرده است. اگر پرسیدیم: چرا خداوند ایجاد جهان طبیعت را اراده کرده؟ دیگر نمی‌توان گفت خداوند اراده را اراده کرده است، چون تسلسل پیش می‌آید. در آنجا جواب این است چون خداست.

در انسانها اگر پرسیدیم که چرا چنین رفتاری از فلان انسان سر زد، می‌گوییم چون چنین چیزی را خواست و تصمیم گرفت. می‌پرسیم چرا تصمیم گرفت، به یکی از مرجحات استناد می‌کنیم و می‌گوییم به دلیل اینکه تشخیص داد این کار خوب است. اگر انسان اخلاقی باشد، به دلیل اینکه تشخیص داد این کار نیک است. اگر انسانی اهل داد و ستد باشد، به دلیل اینکه این کار در واقع مزیتی برای اوست. اما در خدا این امور راه ندارد. افعال و ارادات الهی معلل



به امری خارج از ذات خدا نیست. چون اگر افعال و ارادات الاهی معلل به اموری خارج از ذات خدا باشد، به این معنا خواهد بود که خدا، مانند دیگر موجودات، تحت تأثیر عوامل و اغراض واقع می‌شود. یکی از احکام خدایی این است که خدا تحت تأثیر چیزی واقع نمی‌شود، از چیزی تأثیر نمی‌پذیرد و مؤثر به تمام معناست. هیچ خصوصیت انفعالی و تأثیری در خدا راه ندارد.

تفتازانی می‌گوید: این احتجاجی بر معتزله است که قیاس غایب بر شاهد را در فرض وجود شرایط آن درست می‌دانند. عبارت تفتازانی اشاره است به اینکه خود اشاعره این مبنا را قبول ندارند. گرچه در فقه ممکن است از این مبنا که قیاس فرع به اصل است استفاده شود، اما در مبانی اصول این را نپذیرفتند. ظاهر کلام تفتازانی این است، اما با این وصف لازم است تحقیق بیشتری انجام شود در اینکه آیا این عبارت تفتازانی به تمام معنا بیانگر دیدگاه متکلمان اشاعره است یا نیست یا اشاره‌ای است که چندان گویا نیست. ظاهر اشاره این است که اصل این مبنا از معتزله است و اشاعره از باب احتجاج این مبنا را اتخاذ کرده‌اند، برای اینکه امری که خلاف مطلوب معتزله است بر عهده آنها اثبات بشود.

تفتازانی در اینجا اشکالی مطرح می‌کند. این اشکال در مواضع هم هست که قبلاً گزارش شد. اشکال این است:^۱ خصوصیت می‌تواند در اصل شرط باشد و در فرع مانع. برای مثال، قدرت در غایب که خداست منشأ ایجاد است، اما در شاهد که انسان و دیگر ممکنات است منشأ ایجاد نیست، زیرا قدرت بشری و قدرت امکانی نمی‌تواند چیزی را از عدم به وجود بیاورد. پس شاهد و غایب با هم تفاوت دارند. حال که تفاوت دارند، قیاس غایب به شاهد درست نیست. به عبارت دیگر، اراده در غایب نیاز به مرجح و مخصص ندارد. اشاعره قائل‌اند که اراده الاهی مرجح و مخصص ندارد، برخلاف اراده امکانی و اراده بشری که نیاز به مخصص و مرجح دارد. بنابراین، حکم غایب و شاهد با یکدیگر تفاوت دارد.

تفتازانی می‌گوید: این احکام [= گزاره‌ها] در شاهد، به صفات، تعلیل شده‌اند، از آن رو که موصوف آنها امکانی است و در غائب [= خدا] چون واجب الوجود است، تعلیل این احکام به صفات درست نیست. عبارتش این است: این احکام در شاهد معلل به ثبوت علم و ثبوت اراده

۱. شرح المقاصد، الجزء الرابع، صفحة ۷۳ و ۷۴.

است. زیرا که: امکانی اند اما در غائب معلل نیستند. زیرا که واجب‌اند به وجوب ذات. از شروط قیاس همانندی اصل و فرع است و این احکام در شاهد و غایب مختلف است. علم در خدا واجب است، در انسان، ممکن. علم در خدا قدیم است، در انسان، حادث. پس نمی‌توان گفت چون عالم بودن انسان به دلیل صفت علم است، عالم بودن خدا هم به دلیل صفت علم است؛ بلکه می‌باید مانند معتزله گفت عالم بودن خداوند از آغاز به دلیل خود ذات است. تفاوت دیدگاه معتزله و اشاعره این می‌شود که معتزله در آغاز در پاسخ این پرسش: چرا خدا عالم است، ذات او را علت دانسته و اشاعره در پاسخ آن پرسش، صفت علم را علت دانسته‌اند.

تفتازانی پاسخ می‌گوید: وجوب منافات با تعلیل صفات به مبادی صفات ندارد. درست است که در خدا واجب است و در ممکنات ممکن، در خدا ازلی است و در ممکنات حادث، اما این تعلیل گزاره خدا عالم است را تغییر نمی‌دهد. در باب خدا و در باب ممکنات به یکسان گزاره معلل است. در ایضاح پاسخ شارح مقاصد می‌توان بر طبق مبنای شارح در شرح مقاصد گفت: می‌پرسیم: چرا خداوند عالم است؟ پاسخ: به دلیل اینکه صفت علم دارد. چرا انسان عالم است؟ پاسخ: به دلیل اینکه صفت علم دارد. تفاوت از اینجا به بعد حاصل می‌شود. چرا انسان صفت علم دارد؟ پاسخ: به دلیل عللی که موجب صفت علم برای انسان شده است. او کسب کرده، تحقیق کرده، به دنبال دانش رفته و به این علم رسیده است. در خدا این امور دیگر راه ندارد. چرا خدا دارای صفت علم است؟ زیرا ذات خدا مقتضی این امر است. تفاوت در این است. تفاوت در تعلیل خود گزاره نیست. بنابراین، قیاس شاهد و غایب بدون اشکال است. تفاوت وقتی است که در مبنا تفاوت باشد.

برای مثال، دو فرد انسان را در نظر می‌گیریم. می‌گوییم: چرا این به این امتیاز علمی دست یافت؟ می‌گوییم: به دلیل امکان مالی که داشت. چرا دیگری به آن امتیاز علمی دست یافت؟ می‌گوییم: به دلیل اینکه استاد بسیار خوبی داشت که دائم از او مراقبت می‌کرد. یک صفت که علم است دو علت دارد. در اینجا تفاوت دارد. نه می‌توانیم بگوییم هر که ثروت دارد علم دارد، نه می‌توانیم بگوییم هر که استاد خوبی دارد علم دارد. چرا؟ چون متفاوت است. هر علتی در یک جا نتیجه‌ای می‌دهد. گاهی ممکن است ثروت زیاد داشتن منشأ امور دیگری بشود. حتی گاهی ممکن است استاد خوب داشتن منشأ امری غیر از علم بشود. یعنی وجود استاد به دلیل آن خصوصیتی که در بشر هست که قدر نعمت حاضر را نمی‌داند، سبب می‌شود که با استاد



ارتباطی برقرار نکند. ماهی تا زمانی که در آب است قدر آب را نمی‌داند. اما دیگری که با این استاد فاصله دارد، به دلیل اینکه وصف استاد را شنیده است، مسافتهای طولانی را طی می‌کند و از محضر استاد استفاده می‌کند. ولی کسی که همیشه در محضر استاد است از او استفاده نمی‌کند. چون علل احکام مختلفی دارند، نمی‌توان شاهد را به غایب و فرع را به اصل قیاس کرد. اما اگر در جایی علت همیشه یکسان حکمی را نتیجه داد، چنین علتی می‌تواند مبنای قیاس غایب به شاهد باشد.

اکنون حاصل پاسخ شارح مقاصد و اهل کلام اشاعره به اشکال یاد شده که بر قیاس غائب به شاهد ایراد شده بود به این بیان است: در هر موردی، قدیم و حادث، ازلی و غیر ازلی، اگر پرسیدیم که چرا عالم است، یک پاسخ وجود دارد: به دلیل صفت علم. هر جا که صفت علم باشد، عالمیت نیز وجود دارد. برخلاف امکان مالی، برخلاف وجود استاد، برخلاف وجود مثلاً دانشگاه. اینها خود به خود منشأ علم نیست. اما وجود صفت علم منشأ گزاره او عالم است خواهد شد. پس اشکال وارد نیست.

وجه دوم این است: خدا عالم است بدین معناست که تصویری برای عالم بودن جز این نمی‌توان داشت. یعنی نمی‌توانیم عالم بودن را بدون ثبوت صفت علم برای یک موضوع تصور کنیم. اولین اندیشه‌ای که در ذهن ما از عالم بودن وارد می‌شود این است که صفتی به نام علم دارد. پس چون عالم بودن بدون صفت علم تصورپذیر نیست، در واجب و ممکن عالم بودن به شکل یکسان به معنای وجود صفت علم است و این از دیدگاه متکلمان اشاعره جز به این معنا نیست که: خدا صفات زائد بر ذات دارد، گرچه این صفات قائم به ذات‌اند، مقتضای ذات‌اند و به ازلیت ذات ازلی هستند. به این دلیل، اشکال شده است. معتزله ممکن است به این صورت اعتراض کنند. درست است که عالم بودن به معنای وجود صفتی برای خداست، اما این صفت عین ذات خداست، چنان که فلاسفه می‌گویند متکلمان اشاعره از این اشکال به بیان ذیل پاسخ می‌دهند: این پاسخ بر طبق شرح مقاصد، جزء چهارم، صفحه ۷۴، چنین است: از عینیت صفات با ذات چند محال نتیجه می‌گردد:

محال اول: حمل صفات بر ذات دیگر مفید نیست، زیرا صفات عین ذات‌اند. چنان که حمل انسان بر انسان مفید نیست یعنی یک گزاره بدون فایده است. گزاره واقعی آن است که اخبار کند از وجود محمولی جز موضوع، مغایر با موضوع، برای موضوع. وقتی می‌گوییم انسان

انسان است. این گزاره بدون فایده است. چیزی به ما افاده نمی‌کند. برخلاف انسان عالم است که معنای جدیدی جز معنای موضوع که در گزاره مندرج است به ما افاده می‌کند. انسان انسان است، همان معنای اول را به ما می‌دهد و معنای دومی را به ما افاده نمی‌کند. ولی انسان داناست، معنای جدیدی افاده می‌کند. اگر بگوییم علم عین ذات خداست، در آن صورت خدا عالم است مانند این است که بگوییم خدا خداست. این حمل شیء بر خود و بدون فایده می‌شود. همچنین لازم می‌آید که علم و قدرت هم عین یکدیگر باشد، چون علم عین ذات است و ذات عین قدرت است، پس علم عین قدرت است. پس محال اول این است که حمل صفات بر ذات مثل حمل انسان بر انسان بدون فایده می‌شود.

محال دوم این است که صفات عین یکدیگر می‌شوند: علم عین قدرت و قدرت عین علم می‌شود و هر دو عین حیات و این برخلاف واقع است. زیرا از دیدگاه یاد شده صفت علم، طبق بیانی که تفتازانی دارد، غیر صفت قدرت است.

محال سوم این است: اگر صفات عین ذات و نیز عین یکدیگر باشند، لازم است هر کسی که تصویری از خدا دارد به این صفات یقین داشته باشد و اختلافی در این صفات نباشد، با آنکه در این صفات اختلاف وجود دارد. پس این سه ایراد بر این دیدگاه وارد آمده است.

در پاسخ این استدلال دوم ایرادی بر استدلال مطرح شد، سپس جوابی از طرف فلاسفه داده شد که در مواضع آمده و در مبحث گذشته ذکر شد. آن پاسخ این است که ما می‌توانیم بگوییم صفات عین ذات‌اند، بدون اینکه این اشکالاتی که شما گفتید لازم بیاید. آنچه عین ذات است حقیقت صفت وجود خارجی صفت است، اما آنچه با ذات مغایر است، مفهوم صفت است. ذات و صفات بر حسب مفاهیم با یکدیگر مختلف‌اند و بر حسب وجود با یکدیگر متحدند. همان چیزی که فلاسفه می‌گویند. پس این اشکال که گزاره خدا عالم است بدون فایده است و از قبیل الف الف است و انسان انسان است، وارد نیست. خدا عالم است مفید فایده جدیدی است، زیرا معنای علم غیر معنای ذات است. آنچه فلاسفه می‌گویند این است که وجود خارجی علم عین وجود خداوند است. پس اشکال مرتفع شد. گزاره خدا عالم است به دقت به مثابه گزاره «انسان انسان است» نیست. گزاره خدا عالم است مفید معنای جدیدی است و این منافات ندارد با اینکه علم عین ذات خدا باشد. زیرا آنچه در گزاره بیان شده و با ذات اختلاف و تمایز دارد مفهوم علم است. آنچه گفته شده عین ذات است، وجود خارجی این



صفت است.

تفتازانی جواب می‌دهد سخن در عالم و قادر و دیگر صفات وجودی نیست که به حمل مواطاتی بر ذات حمل می‌شوند که بگوییم اینها عین ذات‌اند یا عین ذات نیستند. سخن در مبادی این محمولات است که علم و قدرت و حیات است. اگر این مبادی که علم و قدرت و حیات است عین ذات باشند، اشکال با اختلاف مفاهیم حل نمی‌شود. پس سخن در علم و قدرت و حیات است که مبادی این محمولات‌اند و حمل آنها حمل اشتقاقی است. هرگاه علم و قدرت و حیات عین ذات باشند، محالات گذشته بر می‌گردد و این پاسخی که فلاسفه می‌دهند یا پاسخی که در مواقف و شرح مواقف آمده است کافی نیست.

اشکال دیگر در آنجا به وجود می‌آید که ذات و صفات به مقایسه و اعتبار متغایر نباشند. اما اگر ذات از حیث تعلق به معلومات عالم بلکه علم باشد یا ذات از حیث تعلق به مقدورات قادر بلکه قدرت باشد، دیگر محال لازم نمی‌آید. معنای این نظر این است که ذات متعلق به معلومات است و از جهت تعلق به معلومات عالم است. متعلق به مقدورات است و از حیث تعلق به مقدورات قادر است. این گونه حمل هم مفید است و هم در واقع تمایز را بدون تکثر در ذات از حیث وجود نتیجه می‌دهد. زیرا از حیث وجود این همانی است.

تفتازانی می‌گوید: اینکه ذات عین تعلق به معلومات و مقدورات باشد، ضروری البطلان است؛ بلکه ذات عالم و قادر است، نه ذات علم و قدرت است. آنچه ما به عنوان حمل می‌توانیم بگوییم، عالم و قادر بودن است نه علم و قدرت بودن. نتیجه عالم و قدرت بودن از دیدگاه تفتازانی و دیگر متکلمان اشاعره این است که علم و قدرت برای ذات ثابت است، نه اینکه علم و قدرت عین ذات است. البته برای این اشتقاقها مأخذ اشتقاق یا مبدأ اشتقاق ضرورت دارد. پس لازم است که برای مبدأ اشتقاق معنایی ورای ذات ثابت باشد تا بر حسب آن معنا اشتقاق امکان‌پذیر باشد و محمول مواطاتی به نام عالم قادر و حی داشته باشیم. زیرا علم و قدرت اعتباری نیستند، بلکه معنای حقیقی هستند. برخلاف نسبت و اضافه که معنای اعتباری‌اند و صورت عینی ندارند، علم و قدرت معنای عینی دارند و اعتباری نیستند. با اعتبار ذهنی نمی‌توان معنای علم درست کرد و نمی‌توان گفت: ذات از حیث تعلق به معلومات علم است. علم صورت عینی واقعی و قدرت صورت عینی واقعی است.

حال از دیدگاه کلامی یاد شده، اگر علم و قدرت عین ذات باشند، محالات یاد شده لازم



خواهد آمد. افزون بر این، در هر تعلق باید خصوصیتی باشد تا بتوان گفت در اینجا این تعلق علم است، آن تعلق قدرت است. آن خصوصیت جز صفت علم چیز دیگری نیست. باری، این لغات اسمای ذات بدون ملاحظه معانی نیستند، بلکه اسمای اشتقاقی ذات بر حسب مبادی اشتقاق معانی این صفات اند. پس به ضرورت ثبوت این معانی برای واجب الوجود لازم است. تهی بودن آن صفات نقصان و گرایش به این است که او نمی‌داند و نمی‌تواند. اینجاست که معروض داشتیم عبارت تفتازانی تعریض یا اشاره است به اینکه سخن معتزله این است که ذات عالم نیست، ذات قادر نیست، یا نتیجه سخن معتزله این است، اما در آغاز بحث گفتیم که اصل گزاره خدا عالم است و قادر است، مورد اتفاق جمیع الاهیون از متکلمان و فلاسفه است. مشکل است که بگوییم: معتزله گزاره‌های «خدا عالم است» و «خدا قادر است» را به طور کامل نفی می‌کنند. از عبارت تفتازانی بر نمی‌آید که واقعاً بیان معتزله نفی این گزاره باشد.

بعد اضافه می‌کند که محال است این معانی خود ذات باشد. چون اگر عین ذات باشند، لازم است این معانی قائم به خود و واجب الوجود باشند، حال آنکه چنین نیستند. محالات گذشته لازم می‌آید. پس معانی صفات معانی غیر مستقله‌ای هستند که در ورای ذات اند و در عین حال وابسته به ذات اند. تفتازانی در بخش آخر سخن خود می‌افزاید: معتزله به پذیرش عالم بی‌علم و قادر بی‌قدرت که پسندیده نیست، اکتفا نکرده‌اند، بلکه به نفی صفات مباهات می‌کنند و اثبات صفات را برای ذات ناشی از عدم آگاهی می‌شمارند.

دلیل سوم که دلیل آخر متکلمان اشاعره است، نصوصی است از کتاب خداوند که بیانگر صفتی به نام علم است، مانند «انزله بعلمه»، «فعلم»، «انما انزل بعلم الله» و «ان القوة لله و ان الله هو الرزاق ذو القوة المتین». این ادله اشاعره بر اثبات صفات زائده برای خداوند بود. در بخش قبلی ادله معتزله را بر نفی صفات زائد آوردیم. در اینجا ادله اشاعره بدون اظهار نظر گذشت، مقصود گزارش و شرح دیدگاه معتزله و اشاعره بود. در قسمت بعدی به خواست خدا دیدگاه فلاسفه و امامیه گزارش و شرح خواهد شد.

□ استاد، احتمالاً این نشست جلسه آخر باشد. گویا قرار شد در این جلسه

به بررسی دیدگاه امامیه بپردازیم. لطفاً اگر مانعی نیست، شروع کنیم.

○ بله، در نشستهای گذشته دیدگاههای گوناگونی درباره صفات خدا گزارش و تشریح شد.

نخست دیدگاه معتزله بررسی شد و ادله آنها بر آن دیدگاه توضیح داده شد. این دیدگاه به



دیدگاه نفی صفات و نیز به دیدگاه نیابت ذات از صفات معروف شده است. گرچه تحت عنوان نیابت در متون معتزلی تاکنون عبارتی ندیده‌ام. برخی از متکلمان و فلاسفه‌ای که دیدگاه معتزلی را گزارش کرده‌اند، از عبارت نیابت استفاده کرده‌اند. اینکه به راستی آنان بدین معنا به نیابت قائل‌اند یا نیستند، نیاز به سنجش جداگانه‌ای دارد و چون نشستهای ما در این زمینه نبوده، از آن صرف نظر کرده‌ایم.

دیدگاه دوم دیدگاه اشاعره بود. چنان که دلایل دانشمندان کلام معتزلی از متون و شروح اصلی گزارش شد، دیدگاه دانشمندان کلام اشاعره نیز از متون و شروح آنها گزارش شد و دلایل آنها تشریح گردید.

مرحله سوم گزارش و تشریح فلاسفه اسلامی و امامیه است که درباره صفات خدا دیدگاه مشترک دارند. چنان که در موافق هم گزارش داشتیم که فلاسفه و شیعه قائل به صفات زائده نیستند و قائل به نفی صفات زائده از خدا هستند. گرچه در این دیدگاه مشترک تفسیرهای گوناگونی وجود دارد که همگرا هستند و واگرا نیستند. قدر مشترک همه این تفسیرها این است که خدا معنا یا صفتی که زائد بر ذات باشد یا معنا یا صفتی که داخل در ذات و موجب تبعض ذات و تعدد حیثیت ذات باشد نیست. قدر مشترک همه این دیدگاهها و تفاسیر در فلاسفه اسلامی و امامیه این است که خدا احدی الذات و احدی المعناست. حکیم سبزواری این دیدگاه مشترک را گزارش می‌کند و در منظومه فلسفی خود می‌گوید:

کما هو الواحد انه الاحد لیس له الاجزا و الاجزاء حد

چنان که او یگانه است، احد نیز هست. یگانه است و شریک و نظیر و مماثل و ضد برای او نیست. احد است بدین معنا که اجزا و زوائد و ابعاض در او راه ندارد. ذات حقیقی و بسیطی است پاکیزه از هر گونه اقسام و ابعاض و نیز بر کنار از صفات زائد و معانی زائد.

□ استاد، متون دینی ما، یعنی متون روایی از جمله اصول کافی نیز با صبغه عقلی به این گونه موضوعات پرداخته‌اند.

○ بله، شرحی که در اینجا و نیز تبیینی که در این نشست از این دیدگاه مشترک ارائه می‌شود، بر پایه متون و شروح فلسفی و دینی و کلامی است. متون دینی در اصول کافی، توحید صدوق و کتب متکلمان امامیه ما و متون و شروح فلسفی از تألیفات فارابی و ابن سینا تا شیخ اشراق و خواجه نصیر طوسی تا معلم سوم میرداماد و سپس اسفار ملاصدرا که جامع

تشریحاتی است که در این دیدگاه در کل مراحل فلسفی از آغاز فلسفه اسلامی تا زمان ملاحظه‌های شیرازی به انجام رسیده است. همچنین این تبیین بر پایه متون و شروحاتی است که بعد از اسفار به انجام رسیده است؛ از آن جمله دیدگاه‌های آقا علی حکیم مدرس تهرانی زنوزی، حکیم سبزواری و نیز حکمای پس از آنها تا حکمای اسلامی امامی معاصر. این تشریح بر پایه این متون و شروح به انجام رسیده است.

برای دادن گزارشی از این دیدگاه، لازم است آن را به دو جهت سلبی و ایجابی تقسیم کنیم. جهت سلبی جهت تنزیهی است و جهت ایجابی جهت اثباتی. تنزیه و اثبات هر دو در یک جهت به پیش می‌روند. نمی‌توان تنزیه را به قیمت از میان بردن اثبات ادامه داد. نیز نمی‌توان اثبات را به قیمت در هم شکستن تنزیه به پایان رساند. اثبات به طور محض و نامحدود است. تنزیه هم به طور محض و نامحدود. قانونی از معصومان در باب تشبیه و تنزیه رسیده است. این قانون را به عنوان مبنای تشریح بر طبق خود حدیث ارائه خواهیم کرد. قانون دیگری باز در اینجا هست.

در آغاز اصول کافی ابوجعفر کلینی از امام صادق (ع) پرسیده می‌شود: «آیا می‌توان به خداوند شیء گفت؟» پاسخ امام (ع) این است که چون بین نفی و اثبات واسطه نیست و تناقض محال است، اگر یک طرف نقیضین اثبات شد، طرف دیگر کنار می‌رود و اگر یک طرف نفی شد، طرف دیگر اثبات می‌شود. اگر شیء بر خداوند گفته نشود، نقیض شیء که لا شیء است اطلاق خواهد شد و تعطیل و ابطال ذات واجب لازم خواهد آمد. برای خروج از تعطیل می‌باید عنوان شیء را بر خدا اطلاق کرد. اما با این توضیح: «انه شیء بحقیقة الشیئیة». خداوند شیء است به حقیقت شیئییت. برخلاف اشیا دیگر که شیء اند نه به حقیقت شیئییت.

در اینجا امام (ع) قانونی تعلیم می‌دهد که در باب صفات خداوند نیز جاری است. چون تناقض محال است. اگر ما یک طرف را برداشتیم، طرف دیگر اثبات می‌شود. یک طرف را اثبات کردیم، طرف دیگر نفی می‌شود. اگر ما گزاره «عالم است» نداشته باشیم یا اطلاق «عالم است» درست نباشد، نقیض آن برقرار می‌شود. نقیض عالم، غیر عالم است. نقیض گزاره «عالم است»، «عالم نیست» می‌باشد و تعطیل در علم نتیجه خواهد شد. جهل به خداوند منسوب خواهد شد. پس تنزیه و اثبات تحت یک قانون اساسی به نام قانون امتناع تناقض است. مثل همه امور دیگر. چون تناقض محال است، نفی و اثبات می‌باید در حوزه این قانون



باشد. با این توضیح وارد جهات سلبی و اثباتی صفات خداوند می‌شویم. اولین جهت تنزیهی و سلبی نفی محدودیت از خداست. خداوند ذاتی است، حقیقتی است، شیئیستی است، هستی‌ای است که هیچ‌گونه محدودیت ندارد. به هیچ شیوه‌ای نمی‌توان برای هستی و حقیقت او مرز قائل شد. نامحدود و نامتناهی به تمام معناست. بقیه صفات بر این اساس برای خداوند اثبات می‌شود. این اولین جهت سلبی است که به ذات راجع می‌شود. جهت سلبی دوم در باب صفات است و جهت سلبی سوم در باب افعال است. چون بحث ما در باب افعال نیست، به این دو اکتفا می‌کنیم. در باب صفات اولین جهت سلبی این است: درست است که همه این گزاره‌هایی که بیانگر صفت کمالی هستند برای خدا ثابت‌اند. البته معروض داشتیم که در دیدگاه‌های کلامی اشاعره و معتزله نیز این گزاره‌ها اثبات شده است. این وجه مشترک همه‌الاهیون است. حتی در فلسفه غرب هم الاهیون از این جهت با ما مشترک‌اند. یعنی گزاره خدا عالم است، خدا قادر است، در همه دیدگاه‌های الاهیاتی و ما بعد الطبیعتی ثابت است. در این گزاره تردیدی نیست. در تبیین این گزاره اختلاف است. یک اختلاف در این است که این گزاره با صفات زائد است یا بی‌صفات زائد. همچنین حال که بدون صفات زائد است، بین فلاسفه و معتزله اختلاف وجود دارد. بین خود فلاسفه نوعی اختلاف دیدگاه وجود دارد.

پس اولین وجه سلبی صفات این است که صفات کمالی ابعاض و اجزای ذات نیستند. اگر هر صفتی بخشی از ذات خداوند را تشکیل دهد، ترکیب در ذات لازم می‌آید. لکن ذات بسیط است، احدی الذات، احدی المعناست. پس از صفات ترکیب نشده است، در عین اینکه صفات برای او ثابت است. وجه سلبی دوم این است که نه فقط صفات ابعاض و اجزای ذات نیستند، در بیرون از ذات به عنوان معانی و ویژگیهای زائد بر ذات و ثابت برای ذات برقرار نیستند. این به معنای نفی صفات زائد است. صفات نه به عنوان ابعاض ذات قابل طرح‌اند، نه به عنوان ویژگیهای زائد بر ذات.

□ استاد، بفرمایید که این کمالات که از آن به صفات کمالیه یاد می‌شود، می‌شود این‌گونه صفات را مصداقی تبیین کرد یا همه این مباحث ذهنی است و اگر مصداقی بی‌معناست، چگونه باید اثبات کرد و اگر ذهنی است چه نتیجه‌ای دارد.

○ حال سراغ قانون دیگری در توضیح وجه ایجابی می‌رویم. بعد از اینکه جنبه سلبی تنزیهی را در باب صفات بیان کردیم که خداوند نه اجزایی به نام صفات دارد نه ویژگیهای زائدی به نام صفات. در عین حال این گزاره‌ها به ضرورت ازلی برای خدا ثابت است. خدا به ضرورت ازلی داناست، به ضرورت ازلی تواناست، به ضرورت ازلی شنوا و بیناست. همچنین به ضرورت ازلی چنان که ذات نامتناهی و نامحدود است، دانایی ذات هم بی‌پایان و بی‌مرز است، توانایی ذات هم بی‌پایان و بی‌مرز است، شنوایی و بینایی نیز بی‌پایان و بی‌مرز است. آنچه به خدا برمی‌گردد، بی‌پایان و بی‌مرز است. هیچ‌گونه محدودیتی در ذات و صفات امکان‌پذیر نیست، زیرا اندک محدودیت خدایی را محدود می‌کند. خدایی نامحدود است. اگر محدود شد، ذات محدود می‌شود. اگر محدود شد، مخلوق و ممکن الوجود می‌شود و تناقض لازم می‌آید.

قانونی که فلاسفه اسلامی به عنوان پایه برای وجه اثباتی صفات بیان کردند این است: ما دو قسم کمالات داریم: یک کمالات موجود بما هو موجود؛ یک کمالات نسبی. کمالات نسبی و اضافی آن کمالاتی هستند که نسبت به بعضی از موقعیتها کمال‌اند و نسبت به بعضی از موقعیتها نقص‌اند. چنان که از معصومان وارد شده است اگر مور بخواهد خدا را از دیدگاه خود توضیح بدهد، کمالاتی از سنخ کمالات خودش قائل می‌شود. اینها برای مور کمال است و برای موجود زنده دیگر نقص است. صفاتی که ما می‌بینیم برای انسان کمال است، اگر به کمالات موجود برنگردد قابل انتساب به خداوند نیست. نوعی کمالات جسمانی در ما هست. اینها کمالات موجود بما هو موجود نیست. نوعی کمالات نفسانی هم هست که کمالات موجود بما هو موجود نیست. کمالات موجود، یعنی کمالاتی که وقتی حقیقت وجود مطرح می‌شود، این کمالات بر حسب طبیعت وجود ثابت است، مثل واحدیت، سببیت، علم، قدرت. اینها کمالات موجود بما هو موجودند.

باز این کمالات موجود دو دسته‌اند: کمالاتی که مخصوص وجود واجب هستند؛ کمالاتی که مخصوص وجود واجب نیستند. کمالات دسته اول، علم نامحدود و وجوبی و همه صفات نامحدود و وجوبی است. پس گزاره‌های عالم است، قادر است و همه گزاره‌هایی که صفات را اثبات می‌کنند، گزاره‌هایی را اثبات می‌کنند که کمالات موجود بما هو موجودند، نه کمالات نسبی و اضافی. کمالات موجود بما هو موجود که برای ذات ثابت است نیز نه به وجه بعضیت



و جزئیت است، نه به وجه زیادی صفات، بلکه به وجه عینیت است. بدین معنا که حقیقت علم از حیث مصداق و واقعیت خارجی با حقیقت ذات یکی است. مفهوم علم با مفهوم ذات دو مفهوم است. مفهوم قدرت نیز از مفهوم علم تمایز دارد. اما از حیث حقیقت و مصداق به یک حقیقت و مصداق برمی‌گردد. به بیان دیگر، حقیقت صفات کمالی که کمالات موجود بما هو موجودند، همان حقیقت واقعیت و وجود است. از این رو، صفات برای خدا ثابت‌اند، اما این به وجه جزئیت و زیادت نیست، بلکه به وجه عینیت است. برهان مدعا نیز این است که کمالات موجود بما هو موجود اگر برای واجب ثابت نباشد لازم خواهد آمد که وجود واجب محدود باشد، زیرا هر کمالی که از وجود سلب می‌شود به نسبت آن کمال فقدان در وجود لازم می‌آید. فقدان مساوی با محدودیت است. در آغاز قانونی داشتیم که وجود واجب و ذات واجب نامحدود است. پس چون سلب کمالات از واجب موجب محدودیت است، کمالات برای واجب، بدون محدودیت ثابت است. در واقع قانون عدم محدودیت از یک طرف همه صفات کمالی را برای واجب اثبات می‌کند و از سوی دیگر این صفات کمالی را به وجه تنزیهی اثبات می‌کند. این صفات نه جزء هستند نه زائد بر ذات، بلکه عین ذات‌اند.

این گزارش و تشریح اجمالی از دیدگاه فلاسفه و امامیه بود. گزارش و تشریح تفصیلی، مبحث دیگری می‌خواهد که نخست: نهادهای الاهیات و علم ما بعد طبیعی خاص در آن تفسیر و تثبیت شود. دوم: منبعهای این دانش ما بعد طبیعی در مبحث ارائه گردد و سوم: قانون تنزیه و اثبات هم بر پایه استدلال عینی و ترانسندنت استنتاج پذیرد و هم بر پایه نصوصی که کتاب خدا تعلیم داده است و معصومان(ع) آن را تفسیر و تبیین کرده‌اند به مرحله استنباط رسد.

اکنون برای روشن تر شدن مبنای فلاسفه و امامیه درباره ذات و صفات، دو بخش تفسیر می‌شود. بخش نخست را از متون دین گزارش می‌کنیم و به تفسیرش می‌پردازیم و بخش دوم را از نوشتارهای پایه در فلسفه اسلامی. هر دو بخش به اختصار شرح خواهد شد.

گزارش و شرح بخش نخست درباره ذات و صفات الاهی از متون دینی

در کتاب کافی، کتاب التوحید تحت عنوان «باب آخر و هو من الباب الاول» حدیث اول از علی بن ابراهیم از مختار بن محمد بن مختار الهمدانی و محمد بن الحسن از عبدالله بن

الحسن العلوی جمیعاً از فتح بن یزید الجرجانی از ابی الحسن (ع) آمده است [گویا مقصود امام هادی (ع) دهمین امام است، گرچه برخی از مشایخ نظر داده که مقصود امام رضا (ع) هشتمین امام است].

این حدیث بسیار گسترده است و محور آن نفی تشبیه می‌باشد و از آنجا آغاز می‌شود که فتح بن یزید جرجانی می‌پرسد: خدا واحد است، انسان [= یک فرد انسان یا طبیعت انسان] نیز واحد است. آیا وحدانیت تشابه نیافته است؟ امام (ع) به تفصیل پاسخ می‌دهد و معنای واحد را درباره خدا از معنای واحد درباره انسان جدا می‌کند و این همان اصل در متون دینی است که بیان می‌کند: وحدت خدا وحدت حقیقیه است، اما وحدت در دیگر اشیا وحدت عددیه است و بدین جهت از کثرت جدایی ندارد. واحدیت خدا حقیقی است بی هیچ کثرت و ترکیب، اما واحدیت انسان در بر دارنده کثرت و ترکیب است و حقیقت واحدیت نیست. همچنین در دیگر صفات، این قانون که تمایز معانی را تقریر می‌کند جاری است.

سپس در حدیث دوم که علی بن محمد از مشایخ ابی جعفر کلینی به طریق ارسال از امام رضا (ع) گزارش می‌کند، محتوای حدیث اول توسعه داده می‌شود و اثبات صفات الاهی از طریق سلب اعداد آنها تبیین می‌گردد. برای نمونه در بخشی از این حدیث آمده است: «و ائما سمی الله عالماً لانه لا یجهل شیئاً»؛ همانا خدا دانا نامیده شده، از آن رو که به هیچ چیز جهل ندارد [= درباره هیچ چیز نادانی ندارد]. آن گاه در تنمه می‌آید: «فقد جمع الخالق و المخلوق اسم العالم و اختلف المعنی علی ما رأیت.» مقصود از این بخش همراه با تنمه این است که: ذات خدا از فرط کمال، از هر صفتی کفایت می‌کند و از این رو علم او از طریق سلب جهل تفسیر می‌پذیرد تا روشن شود که خدا به چیزی بیرون از ذات خود نیاز ندارد و به این دلیل که ذات خدا به خودی خود برای همه توصیفات کمالیه کافی است، به ذات خود قادر است عالم است و... نه به ویژگی‌هایی خارج از ذات. و این شیوه توصیف خدا شیوه‌ای است که تنزیه و اثبات را یکجا بدون هیچ تشبیه در بر دارد. چنان که درباره خود ذات از متون دینی گزارش شد که خدا شیئی است نه مانند اشیا، بلکه شیئی است به حقیقت شیئیت.

در تنمه بخش نخست، محتوایی گزارش می‌شود که در حدیث دهم از باب ششم و در حدیث هفتم از باب هفتم و در حدیث هشتم از همین باب در کتاب توحید صدوق آمده است. آن محتوا که پایه تبیین ذات و صفات الاهی بر طبق اصل توحید است به این گزارش می‌آید:



در توحید سه مذهب هست: ۱. مذهب اثبات با تشبیه ۲. مذهب نفی و ۳. مذهب اثبات بی تشبیه. مذهب اثبات با تشبیه روا نیست و مذهب نفی روا نیست و طریق درست مذهب سوم است که اثبات بدون تشبیه است. از این رو، درباره ذات خدا می توان گفت: شیء است اما بدین شیوه که ذات او فراتر از حد تعطیل و حد تشبیه می باشد.

بدین جهت در کلام خدا در قرآن آمده است: «قل ای شیء اکبر شهادة قل الله شهید بینی و بینکم» پس خدا شیء است نه چون اشیا، زیرا در نفی شیئیت از خدا، ابطال و نفی ذات نتیجه می شود. به این دلیل فراگیر که پایه معرفة الربوبیه است، مذهب نفی درست نیست. مذهب تشبیه نیز درست نیست، چون هیچ چیز مانند خدا نیست: «لیس کمثله شیء». و راه درست، اثبات بی تشبیه است. این قانون عام در سراسر الاهیات است که اثبات همیشه باید با تنزیه باشد، چه در ذات، چه در صفات و چه در افعال.

گزارش و شرح بخش دوم بر طبق نوشتارهای پایه در فلسفه اسلامی

الف) ملاصدرا در اسفار جزء ششم، فصل چهارم از موقف دوم، صفحه ۱۴۰ در شرح این گزاره: «و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه» که از کلام امام(ع) در خطبه اول نهج البلاغه (خطبه آفرینش) گزارش کرده است می گوید: امام(ع) نفی آن رده از صفاتی را مقصود کرده که وجود آنها متغیر با وجود ذات است. وگرنه ذات خدا به خودی خود، مصداق همه نعوت کمالیه و اوصاف الاهییه است، بدون اینکه چیزی زائد بر ذاتش باشد سپس می گوید: پس علم، قدرت، اراده، حیات و سمع و بصر او به وجود ذات احدیه او موجودند [= به عین وجود او موجودند نه به وجود زائد بر ذات] با آنکه مفهومهای آنها متغیر و معانی آنها متخالف است. زیرا کمال حقیقت وجودیه در جامعیت معانی کثیره کمالیه در عین واحدیت وجود است. آن گاه در آخر ص ۱۴۲ و اول ص ۱۴۳ می گوید: پس این صفات الاهییه از حیث معنا و مفهوم، کثرت دارند، اما از حیث هویت و وجود یگانه اند [زیرا وجود واجب بالذات به خودی خود وجود همه کمالات وجوبی است]. وی در فصل ۵، ص ۱۴۵ از جزء ۶ اسفار چنین توضیح می دهد: معنای عینیت صفات با ذات این نیست که: مفاهیم صفات، عین مفهوم ذات است، بلکه معنایش این است که: همه صفات کمالیه موجودند به وجود واحد الاهی. بدین معنا که در واقع، ذات خدا، متمایز از صفت نیست، به گونه ای که هر کدام از ذات و صفت، شخص جداگانه ای باشد و هیچ صفتی



از صفات او متمایز از صفت دیگر نیست.

ب) حکیم سبزواری در شرح منظومه الحکمة، الفریدة الثالثة، ص ۱۵۳ در متن منظومه می‌گوید:

انّ الحقیقیة من صفاته بشُعَبَتِهَا هِی عین ذاته

معنای متن یاد شده این است صفات حقیقیه خدا (چه حقیقیه محضه و چه حقیقیه ذات الاضافه) عین ذات خدا هستند.

در متن پس از آن می‌گوید: «اذ ذاته مطابق للحمل...». وی در شرح آن در بخش آخر ص ۱۵۳ می‌افزاید: بیان این متن چنین است: زیرا ذات خدا به ذات خود به طور کامل، مستحق حمل صفات کمالیه بر اوست. جمال و شکوه خدا در مرتبه ذات او به خود ذات اوست. حکیم سبزواری در فصل مربوط به انظار متکلمان درباره صفات در ص ۱۵۶ الاهیات شرح منظومه الحکمة، در ذیل اقوال بیانی دارد که محتوایش این است: حقیقت هر صفت از صفات الاهی، همان وجود است نه مفهوم. از این رو حقیقت همه صفات الاهی وجود خداست، بدون هیچ کثرت، بلکه به طور بسیط محض.

اشاره دوباره به وجه جامع و مشترک در سه مدرسه معتزله، اشاعره، فلاسفه و امامیه اکنون که به تفصیل تا آنجا که گفت‌وگو در چند نشست بار داد، مشخصه‌های سه مدرسه یاد شده درباره ذات و صفات الاهی بیان شد، از آن پس که پایه امکان استدلالهای تراگذر ما بعد طبیعی در بن گفتار تقریر گشت، در بخش اخیر گفت‌وگو به وجه مشترک مدرسه‌های کلامی و فلسفی اشاره می‌شود، گرچه در گذشته از آن بیان داشتیم.

وجه مشترک این است: هر سه مدرسه کلامی و فلسفی اتفاق نظر دارند بر کمال نامحدود ذات خدا و بر اینکه هیچ نقص و قصور در ذات الاهی راه ندارد و او بی‌نیاز مطلق است و وجود او وجود واجب بالذات است و حدوث و امکان نه در ذات او تصور دارد نه در صفات وجودیه او. افزون بر این در آغازهای گفت‌وگو اشاره رفت که همه مدرسه‌های فلسفی الاهی کلاسیک غرب نیز بر کمال نامحدود وجود الاهی و صفات الاهی اتفاق دارند، گرچه در تفسیرها و تبیینها اختلاف هست. از آنسلم و توماس اکوئیناس تا دکارت، اسپینوزا، لایبنیتس، کانت و مالبرانش در تصدیق به کمال نامحدود وجود و صفات الاهی متفق می‌باشند. گو اینکه

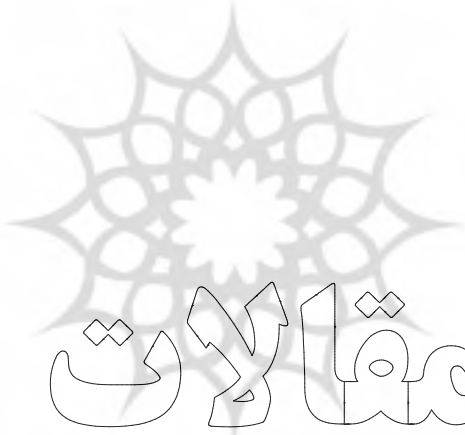


در بیرون از این مدرسه‌های یاد شده دیدگاه‌های دیگری هست که استوار نیستند و بدین جهت از گزارش آنها صرف نظر شد. گذشته از اینکه گفت‌وگو در جهت تبیین همه دیدگاهها تنظیم نشده بود. از خدای بزرگ توفیق همگان را در پرستش خدا و در خدمت به آفریده‌های خدا خواستارم.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



مقالات

پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی