

مقدمه

مسئله رابطه صفات با ذات الهی را می توان از فروعات توحید ذاتی قلمداد کرد؛ زیرا توحید ذاتی دارای دو شعبه است: الف) بساطت و نفی جزء (احدیت)؛ ب) نفی شریک (واحدیت)؛ و این مسئله از فروعات بساطت (احدیت) است. همچنین می توان آن را مرتبه ای مستقل از مراتب توحید، به نام توحید در صفات یا توحید صفاتی دانست. پرسش اصلی در این باره این است که آیا رابطه صفات حقیقی خداوند با ذات او از سنخ رابطه صفات انسان با ذات اوست تا زاید بر ذات او باشند یا صفات عین ذات خداوند تا ذات الهی در عین بساطت دارای همه صفات کمالی حقیقی باشد؟ تفسیر لغوی و اصطلاحی صفت، تبیین مهم ترین دیدگاهها در مسئله و نیز تبیین ادله عقلی و نقلی دیدگاه عینیت از نگاه صدرالمتألهین، مهم ترین مباحث این نوشتار را تشکیل می دهد و پرسش های فرعی این نوشتار قلمداد می شوند.

این مسئله در آیات قرآنی و روایات نبوی ریشه دارد و در قرون اولیه هجری، میان اندیشمندان مسلمان مطرح بوده است. در طول تاریخ علم کلام، فلسفه و عرفان، شاهد پرداختن به این مسئله در مباحث خداشناسی و نیز شاهد ارائه دیدگاه های گوناگون درباره آن هستیم. از سوی دیگر گرچه صدرالمتألهین در کتب فلسفی خویش به این مسئله پرداخته و شارحان کتب وی نیز آن را بسط داده اند، نگارنده تاکنون به آثار مستقلی که این مسئله را به صورت منظم و منسجم به شکل فعلی در پرتو آثار پرشمار او ارائه کرده باشند، برخورد کرده است.

از مهم ترین یافته های این پژوهش می توان به تبیین دقیق مسئله مبنی بر خروج اتحاد مفهومی و مصداقی از کانون بحث، اختصاص مسئله به صفات حقیقی خداوند، ارائه تفسیر دقیق دیدگاه «عینیت» مبنی بر وحدت ذات الهی و انتزاع معقولات ثانی فلسفی از ذات واحد بسیط، اشاره به تفاسیر چهارگانه صفات سلبی، نقد و بررسی براهین فلاسفه پیشین توسط صدرالمتألهین، ارائه براهین جدید بر اثبات دیدگاه «عینیت» با استمداد از مبانی فلسفی او مبنی بر اصالت وجود، و تشکیک سربانی وجود اشاره کرد.

تبیین مسئله

خداوند سبحان مطابق آیات، روایات و براهین عقلی متصف به صفات کمالی همچون علم، قدرت، حیات و امثال اینهاست. از سوی دیگر، نوع صفات از جمله همین صفات کمالی در ما انسان ها با موصوفشان مغایرند و دو وجود جدا دارند که یکی عارض بر دیگری است. از طرف سوم، ذات الهی بسیط محض است و هیچ گونه ترکیبی در او راه ندارد؛ زیرا ترکیب مستلزم امکان بوده، منافی با وجود خداست. اکنون مسئله این است که آیا اتصاف خدا به صفات کمالی، همانند اتصاف ما به آنهاست که مستلزم تغایر وجودی صفت با موصوف است و با بساطت الهی منافات دارد، یا چنین نیست؟

رابطه صفات با ذات الهی در اندیشه صدرالمتألهین

mali.esm91@yahoo.com

محمدعلی اسماعیلی / کارشناسی ارشد فقه و اصول جامعة المصطفی العالمية

سیدمحمد مهدی احمدی / استادیار گروه فقه و اصول جامعة المصطفی العالمية

دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۱۲

چکیده

مسئله رابطه صفات با ذات الهی از مسائل بسیار مهم خداشناسی در علم کلام و فلسفه است. پرسش این است که آیا صفات حقیقی خداوند عین ذات اویند یا زاید بر ذات او؟ در میان اهل سنت، اشاعره معتقدند صفات خداوند زاید بر ذات اوست، درحالی که معتزله، ذات را نایب صفات، و آثار صفات کمالی را برای ذات ثابت می دانند. طرح این دو دیدگاه ناشی از ناتوانی در تصور صحیح دیدگاه عینیت است و از مهم ترین لوازم فاسد آنها می توان به لزوم خلو ذات الهی از صفات کمالی، محدودیت، امکان، تعدد قدا و... اشاره کرد. شیعیان امامی، فلاسفه، ماتریدیه و برخی از معتزله با رد دیدگاه زیادت و نیابت، به عینیت صفات کمالی حقیقی با ذات الهی معتقدند. صدرالمتألهین با الهام از آیات و روایات، ضمن تفسیر و اثبات عقلی دیدگاه عینیت، به نقد مهم ترین ادله فلاسفه نیز پرداخته است. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین رابطه صفات با ذات الهی با محوریت اندیشه های صدرالمتألهین می پردازد.

کلیدواژه ها: رابطه صفات با ذات، صفات حقیقی، عینیت صفات، صدرالمتألهین.

تبیین دیدگاه‌ها

در اینجا تنها صفات حقیقی خداوند کانون بحث است، نه صفات سلبی، اضافی و فعلی. توضیح چهار اصطلاح صفات سلبی و حکم هر کدام و نیز تبیین صفات اضافی و فعلی در ادامه می‌آید. درباره رابطه صفات حقیقی با ذات الهی دیدگاه‌هایی ارائه شده که مهم‌ترین آنها بدین قرارند:

الف) زیادت صفات بر ذات: اشاعره معتقدند صفات الهی زاید بر ذات اوست؛ همان‌گونه که صفات انسان نیز زاید بر ذات اوست. تنها فرق صفات الهی با صفات انسان در قدم صفات الهی و حدوث صفات انسان است. البته این نظریه، جزو ابتکارات ابوالحسن اشعری نیست، بلکه او در این دیدگاه از «کلابیه» پیروی کرده است (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۸۲؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۴۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۷۲؛ عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۱۱۹؛ سبحانی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۱۱۴)؛

ب) نیابت صفات از ذات الهی: گروهی از معتزله معتقدند از سویی صفات الهی زاید بر ذات او نیستند، و از سوی دیگر ذات خداوند سبحان فاقد آثار و کارکردهای صفات کمالی نیز نیست تا نقص در ذات الهی لازم آید، بلکه دیدگاه درست در نگاه آنها این است که کارکردها و آثار صفات الهی برای ذاتش ثابت و محقق است؛ اگرچه هیچ‌گونه صفتی غیر از ذاتش برای او ثابت نیست. بنابراین ذات خداوند نایب صفاتش است، و همه کارکردهای ذات واجد صفات را داراست (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۸۲؛ اشعری، (بی تا ب)، ص ۴۲)؛

ج) عینیت صفات با ذات الهی: دیدگاه مشهور میان شیعه و فلاسفه، عینیت صفات کمالی با ذات الهی است. این دیدگاه در حقیقت به دو نکته بازمی‌گردد: نخست آنکه صفات کمالی عین ذات اویند؛ دوم آنکه هر کدام از صفات کمالی او نیز عین هم‌اند. البته تفاسیری گوناگون از این دیدگاه ارائه شده است که در مباحث بعدی به آنها می‌پردازیم (ر.ک: شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۲؛ حلی، ۱۳۸۲، ص ۴۵؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۹؛ دوانی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۰؛ صدرالمتهلین، ۱۳۶۳، ص ۲۵۴)؛

د) حدوث صفات و زیادت صفات بر ذات: کرامیه معتقدند صفات الهی حادث بوده و زاید بر ذات الهی‌اند. تفاوت دیدگاه اشاعره با کرامیه در حدوث و قدم صفات است و هر دو گروه در زیادت آنها اتفاق نظر دارند (ر.ک: شهرستانی، بی تا، ص ۱۰۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۷، ص ۸۱).

ه) نفی صفات الهی: شیعیان اسماعیلی صفات الهی را به صورت مطلق از خداوند نفی می‌کنند و در مقام شناخت خداوند به شناخت ذات و هویت او می‌پردازند، نه شناخت صفات او (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۷، ج ۸، ص ۱۹۷ به نقل از ابن‌الولید، ۱۴۰۳، ص ۲۷)؛

و) دیدگاه احوال: برخی از معتزله معتقدند خداوند دارای صفت نیست؛ چه به صورت زیادت بر ذات و

چه به صورت عینیت با ذات، بلکه برای خدا احوالی قابل‌اند که این احوال نه موجودند و نه معدوم؛ نه معلوم‌اند و نه مجهول. این دیدگاه به ابوهاشم جبائی نسبت داده شده است (ر.ک: شهرستانی، بی تا، ص ۶۷).

رابطه صفات با ذات الهی در اندیشه صدرالمتهلین*

پیش از تبیین دیدگاه صدر، شایسته است به حقیقت صفت و فرق آن با اسم از نگاه وی و نیز به برخی تقسیمات صفات الهی در ضمن دو مطلب اشاره شود: ۱. اینکه صفت از ریشه «وص ف» در دو معنا کاربرد دارد: گاه به معنای مصدری به کار می‌رود که در این صورت به معنای «توصیف کردن» بوده، قائم به و اصف است، و گاه به معنای حالتی است در موصوف، که منشأ توصیف قرار می‌گیرد. این دو کاربرد در کلمات لغت‌شناسان کاملاً مشهود است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۱۶۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۳۵۶؛ راغب، ۱۴۱۲، ص ۸۷۳).

صفت در اصطلاح کلامی، فلسفی و عرفانی ارتباط معنایی نزدیکی با اسم دارد و با تبیین فرق این دو، معنای اصطلاحی صفت نیز روشن می‌شود. فخررازی با تفکیک اسم از صفت در اصطلاح متکلمان، معتقد است صفت بر ذات مسما همراه اتصاف به وصفی از اوصاف دلالت می‌کند؛ همانند عالم و قادر که بر ذات متصف به علم و قدرت دلالت دارند. در مقابل، اسم بر ذات مسما من حیث هی دلالت می‌کند؛ همانند زید و بکر که بر ذات مسما دلالت دارند (ر.ک: فخررازی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۷).

صدرالمتهلین^۱ با پذیرش دیدگاه عرفا درباره فرق اسم و صفت، معتقد است ذات شیء که عبارت از هویت و نحوه وجود آن است، دارای نعوت کلی اعم از ذاتی و عرضی است که مفاهیم آنها بر آن هویت صدق می‌کنند. آن مفاهیم مشتق قابل صدق بر ذات، «اسما» نامیده می‌شوند و مبادی آنها «صفات» هستند. بنابراین تفاوت میان اسم و صفت همانند فرق بین مرکب و بسیط در خارج است؛ زیرا مفهوم ذات در اسم گنجانده شده، در حالی که در صفت داخل نیست. بنابراین ذات احدی خداوند همراه با اعتبار صفت معینی از صفات یا تجلی خاصی از تجلیات ذاتی یا فعلی خویش، «اسم» نامیده می‌شود. توضیح اینکه هر گاه ذات خدا را همراه صفاتی همچون علم، قدرت و حیات ملاحظه کنیم، اسم «عالم، قادر، حی و...» حاصل می‌شود و هرگاه خود علم، قدرت، حیات و امثال اینها را بدون ملاحظه ذات الهی اعتبار کنیم، صفات الهی قلمداد می‌شوند. بنابراین مفهوم ذات، در اسم گنجانده شده، درحالی که در صفت داخل نیست (ر.ک: صدرالمتهلین، ۱۳۶۳، ص ۳۲۷؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۱۶۷؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۴۱). این تفکیک در کلمات برخی از پیروان حکمت متعالیه نیز مشهود است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۱، ج ۸، ص ۳۵۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۲۶). صدرالمتهلین^۲ یادآور می‌شود

که گاه از صفت به «اسم» تعبیر می‌شود. توضیح اینکه مطابق تفکیک پیشین، هر کدام از ذات و صفت در اسم مأخوذند؛ لکن گاهی ذات مأخوذ در اسم، ملاحظه نمی‌شود؛ زیرا اسمای الهی متعدد و متکثرند، درحالی‌که ذات الهی واحد است. حال اگر ذات نیز در اسم ملاحظه شود، تعدد و تکثر اسما مستلزم تعدد ذات نیز می‌گردد. بنابراین مطابق این کاربرد، اسم و صفت هیچ فرقی با هم ندارند (ر.ک: صدرالمتألہین، ۱۳۸۶، ص ۱۶۷؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۳۶)؛ لکن توجه به این نکته بجاست که کاربرد اسم و صفت تابع قرارداد است و برهان‌بردار نیست؛ علاوه بر اینکه مطلب مزبور از خلط مفهوم با مصداق و سرایت دادن احکام مفهوم به مصداق ناشی شده است؛ زیرا تعدد ذات مأخوذ در اسمای الهی از سنخ تعدد مفهومی است، درحالی‌که وحدت ذات الهی از سنخ مفاهیم نیست. آنچه در این نوشتار موردنظر است، اسم و صفت مطابق تفکیک صدرالمتألہین است که با کاربردهای متکلمان و فلاسفه در این مسئله نیز متناسب است؛

۲. برای صفات الهی با ملاک‌های مختلف، اقسام پرشماری بیان کرده‌اند: صفات ثبوتی و سلبی، صفات ذاتی و فعلی، صفات حقیقی و اضافی، صفات ذاتی و خبری، و مانند اینها. آنچه با این مسئله ارتباط دارد، تقسیم صفات به ذاتی و فعلی و ثبوتی و سلبی و نیز تقسیم صفات ثبوتی به حقیقی و اضافی است. در تقسیم صفات به ذاتی و فعلی، دست‌کم دو ملاک بیان شده است: ملاک اول توسط تفتة الاسلام کلینی^۱ ارائه شده، مبنی بر اینکه هر دو چیزی که خداوند به هر دوی آنها متصف گردد، صفت فعلی است؛ در مقابل، با اثبات هر کدام از صفات ذاتی، ضدش از خداوند نفی می‌شود (ر.ک: کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۱۱). ملاک دوم را برخی فلاسفه ارائه کرده‌اند، و آن این است که هرگاه در انتزاع صفتی، ثبوت ذات کافی باشد، آن صفت جزو صفات ذاتی است؛ در مقابل، در انتزاع صفات فعلی، علاوه بر ثبوت ذات، لازم است غیری نیز ملاحظه شود (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۲۲). به نظر می‌رسد این دو ملاک با یکدیگر تلازم دارند، در صورتی‌که اتصاف خداوند به هر دو طرف صفات فعلی را به امکان اتصاف تفسیر کنیم؛ لکن اگر آن را به اتصاف فعلی تفسیر نماییم، ملاک اول اخص از ملاک دوم است؛ زیرا خداوند به طرف مقابل برخی صفات فعلی همچون جود، اتصاف فعلی پیدا نمی‌کند؛ بنابراین طبق ملاک اول از دایره صفات فعلی بیرون می‌رود.

صفات سلبی در مقابل صفات ثبوتی که از آنها به «وجودی و سلبی» و گاه نیز به «ایجابی و سلبی» و یا «صفات جلال و صفات جمال» نیز تعبیر می‌شود، چند کاربرد دارند:

الف) گاه منظور از صفات ثبوتی، صفاتی همچون حیات، قدرت و علم است که خداوند بدان‌ها متصف می‌شود؛ و منظور از صفات سلبی، صفاتی همچون جوهریت، ترکیب و زمانی بودن است که

خداوند بدان‌ها متصف نیست و از خداوند سلب می‌شوند. این کاربرد در کلمات متکلمان رایج است؛ زیرا متکلمین صفات سلبی را صفاتی می‌دانند که از خداوند سلب می‌شوند (ر.ک: جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵ق، ص ۱۸۸).

ب) گاه منظور از صفات سلبیه، اسما و صفاتی است که مفاد سلب و نظایر آن مانند نفی و عدم، با معنای کلمه همراه است، اگرچه اسم و صفت بالاتفاق بر خدا اطلاق شود؛ مانند وصف غنا که عدم فقر است، و اسم غنی که احتیاج از او منتفی است (ر.ک: صدرالمتألہین، ۱۳۷۸، ص ۳۸).

ج) گاه نیز منظور از صفات سلبیه، سلب نقایص است که به سلب‌السلب بازمی‌گردند. چنان‌که حکیم سبزواری^۲ می‌نویسد: «ووصفه السلبی سلب السلب جا* فی سلب الاحتیاج کلاً أدرجا» (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۵۴۸). فرق این کاربرد با کاربرد اول این است که بنابر کاربرد اول، خود جوهریت، جسمیت، ترکیب و امثال اینها صفات سلبی‌اند؛ درحالی‌که مطابق کاربرد سوم، نفی جوهریت، نفی جسمیت، نفی ترکیب و امثال اینها صفات سلبی قلمداد می‌شوند؛

د) گاه نیز اسمایی که در شرع اطلاق آنها بر خدا وارد شده، «ثبوتیه» نامیده می‌شوند، و گرنه سلبیه‌اند (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۶، ص ۷-۱۰).

البته کاربرد دوم نیز به کاربرد سوم بازمی‌گردد. اصطلاح شایع در کلمات فلاسفه، به‌ویژه پیروان حکمت متعالیه و خود صدرالمتألہین^۳ معنای سوم است (ر.ک: صدرالمتألہین، ۱۳۷۸، ص ۳۸؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۷۵)، و طبق این معنا صفات سلبی به صفات ثبوتی بازمی‌گردند و داخل در محل بحث‌اند.

صفات اضافی بیان‌کننده اضافه و نسبتی‌اند که میان ذات و غیرذات برقرار می‌شود؛ مانند عالمیت و قادریت (ر.ک: صدرالمتألہین، ۱۳۷۸، ص ۳۸؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۵۴۴)؛ در مقابل، صفات حقیقی به صفاتی گفته می‌شود که واقعی و حقیقی‌اند و بیانگر اضافه و نسبت نیستند. صفات حقیقی محضه صفاتی‌اند که در مفهوم آنها نیز اضافه و نسبت اخذ نشده است، مانند حیات، ولی در مفهوم صفات حقیقی ذات اضافه، اضافه و نسبت اخذ شده است، مانند علم و قدرت (ر.ک: صدرالمتألہین، ۱۳۷۸، ص ۳۸؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۷۵؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۵۴۴؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۰۹).

از سوی امامیه و اهل سنت تقسیمات دیگری را نیز برای صفات الهی آورده‌اند که پرداختن به آنها خارج از هدف این نوشتار است (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۶۷؛ قیروانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹۲؛ عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۸۱).

تبیین دیدگاه صدر المتألهین ❖

تصویر عینیت صفات حقیقی با ذات الهی مهم‌تر از اثبات آن است و منشأ بیشترین مخالفت‌ها با این دیدگاه، تصویر غلط آن است. صدر المتألهین ❖ که جزو طرف‌داران دیدگاه عینیت است، تصویری معقول از آن ارائه می‌دهد که ما آن را در ضمن نکاتی تبیین می‌کنیم:

نکته اول اینکه تغایر مفهومی صفات با ذات الهی و نیز تغایر مفهومی خود صفات با یکدیگر کانون بحث نیست، و معنای عینیت صفات با ذات الهی، اتحاد مفهومی و ترادف آنها نیست. صدر المتألهین ❖ دیدگاه نفی تغایر مفهومی را به بسیاری از عقلای مدقق نسبت می‌دهد (ر.ک: صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۵؛ حکیم اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ص ۹). وی ظاهراً به دیدگاه ابن‌سینا ❖ نظر دارد که عینیت صفات با ذات را به نفی تغایر مفاهیم آنها تفسیر می‌کند و معتقد است حیات، علم، قدرت، جود و اراده که بر خداوند صدق می‌کنند مفهومی واحد دارند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۱). صدر المتألهین ❖ در نقد ایشان یادآور می‌شود که مطابق مترادف‌انگاری صفات، اطلاق یکی از آنها بر ذات، موجب بی‌فایده بودن اطلاق صفات دیگر بر ذات است (ر.ک: صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۵؛ حکیم اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ص ۹). البته نفی ترادف‌انگاری، بالوجدان نیز مشهود است.

نکته دیگر اینکه گاه دو شیء، نه اتحاد مفهومی، بلکه اتحاد مصداقی دارند؛ مانند اتحاد عرض با جوهر در وجود خارجی و نیز اتحاد جنس با فصل؛ لکن اتحاد مصداقی نیز بیرون از کانون بحث در دیدگاه عینیت است؛ زیرا علاوه بر اینکه یکی شدن دو چیز عینی فی حد ذاته محال است، اتحاد مصداقی صفات با ذات، منافاتی با زیادت صفات بر ذات ندارد و این دو با یکدیگر قابل جمع‌اند. توضیح اینکه منظور از اتحاد مصداقی این است که دو وجود جدا در ضمن یک مصداق موجود باشند؛ مانند وجود فی‌نفسه لئسه جوهر با وجود لئیره اعراض، چه عرض را از مراتب وجود جوهر بدانیم چه ندانیم؛ یا مانند وجود مبهم جنس با وجود متحصل فصل که این دو در ضمن یک مصداق موجودند، چه ترکیب آنها را اتحادی بدانیم، چه انضمامی؛ زیرا منظور از اتحاد مصداقی، صرف تحقق در ضمن یک مصداق است و ترکیب انضمامی را نیز دربر می‌گیرد. روشن است که اتحاد مصداقی، صفات با ذات الهی مورد قبول اشاعره نیز هست؛ زیرا آنها نیز صفات زاید خدا را همراه ذات او در ضمن یک مصداق موجود می‌دانند؛ چنان‌که اتحاد مصداقی صفات با ذات درباره‌ی ما انسان‌ها نیز تحقق دارد و اعم از عینیت است. این نکته با مراجعه به سخنان محققان بسیار روشن است (ر.ک: شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۶۵؛ سبحانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۱۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۹۸). بنابراین

تفسیر عینیت به اتحاد مصداقی، آن‌گونه که برخی اشاعره پنداشته‌اند (ر.ک: جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۴۷) صحیح نیست.

نکته سوم اینکه کانون بحث در این مسئله، همه صفات خدا نیست. توضیح اینکه صفات اضافی خداوند بیانگر اضافه و نسبتی است که میان ذات و غیر ذات برقرار می‌شود. این اضافه و نسبت، خارج از ذات خداست. بنابراین صفات اضافی، زاید بر ذات الهی‌اند و زیادت آنها محل به وحدانیت خداوند نیست؛ زیرا به تعبیر صدر المتألهین ❖، کمال الهی، نه در این سلسله اضافات، بلکه در مبدئیت خداوند نسبت به این اضافات است (ر.ک: صدر المتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۰۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۲۰؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۳۸؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۷۵). صفات فعلی نیز برگرفته از مقام فعل بوده، زاید بر ذات الهی‌اند. صفات سلبی نیز مجموعه‌ای از سلوب‌اند که به سلب امکان بازمی‌گردند و سلب امکان، معنایی سلبی دارد و عین ذات الهی نیست؛ مگر به اعتبار بازگشتش به وجود وجود (ر.ک: صدر المتألهین، ۱۳۷۸، ص ۳۸؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۷۵). نتیجه اینکه صفات فعلی، سلبی و ثبوتی اضافی خداوند، بیرون از کانون بحث و زاید بر ذات الهی‌اند. تنها صفات حقیقی داخل در محل بحث‌اند؛ چه حقیقی محضه یا ذات اضافه (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۰؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۵۴۵؛ طباطبائی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۰۰).

درخور توجه اینکه این صفات اگر به لحاظ مبادی‌شان ملاحظه شوند، عین ذات الهی‌اند؛ زیرا صفات فعلی به قدرت بازمی‌گردند؛ صفات سلبی به سلب امکان برمی‌گردند و سلب امکان برگرفته از وجود وجود است. صفات اضافی خدا به قیومیت رجوع می‌کنند و روشن است که هر کدام از قدرت، وجود و قیومیت عین ذات الهی است (ر.ک: صدر المتألهین، ۱۳۸۷، ص ۱۷۵؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۰۸؛ قائینی خراسانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۶).

برخی از محققان و عرفای معاصر، تفصیل اقسام صفات الهی را در مسئله عینیت پذیرفته‌اند و معتقدند اگر مقصود از زیادت صفات اضافی و سلبی بر ذات الهی، زیادت مفهومی باشد، روشن است که تغایر مفهومی اختصاصی به صفات اضافی و سلبی ندارد، و اگر مقصود، زیادت حقیقی آنها بر ذات الهی است، این ادعا باطل است؛ زیرا همه اسما و صفات اضافیه و حقیقیه عین ذات الهی‌اند، و تفاوت میان «عالمیت» و «عالم»، تنها در اعتبارات مفهومی است. صفات سلبیه نیز در حقیقت به سلب امکان، و صفات حقیقیه به حقیقت واحده واجبیه می‌گردند (ر.ک: خمینی، ۱۳۸۳، ص ۶۰۸).

این ادعا پذیرفتنی نیست؛ زیرا گرچه کانون بحث در مسئله عینیت، حقایق و مصادیق صفات است نه مفاهیم عقلی آنها، صفات سلبی از حقایق سلبی حکایت دارند و صفات اضافی بیان‌کننده یک سلسله

اضافات و نسبت‌ها هستند، و این سلوب و اضافات، خارج از ذات مسلوب عنه و مضاف‌الیه‌اند. این درحالی است که صفات حقیقی از یک سلسله کمالات وجودی نفسی حکایت دارند. صدرالمتألهین در شرح اصول کافی درباره صفات سلبی و اضافی چنین می‌گوید:

«ولا شك ان السلوب والاضافات زائده علی الذات، وزيادتها لا توجب انفعا لا ولا تكثرا، لان اعتبارها بعد اعتبار المسلوب عنها و المضاف إليها» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۰۸).

این تعبیر درخور تأمل است؛ زیرا اعتبار عقلی صفات، مربوط به مقام اثبات است، درحالی‌که عینیت و زیادت آنها مربوط به مقام ثبوت است و اشکال امام خمینی^ع بر چنین تعبیراتی وارد است.

نکته چهارم اینکه منظور از «عینیت»، تفسیر صفات حقیقی به نفی اضداد آنها نیست. توضیح اینکه برخی متکلمان و محدثان، صفات کمالی الهی را با تفسیر سلبی، به نفی مقابلات آنها تفسیر کرده‌اند. در این صورت، همه صفات الهی به چند سلب بازمی‌گردند. در نتیجه، «عینیت» را به این صورت تفسیر کرده‌اند که چون صفات کمالی به یک سلسله از سلب‌ها بازمی‌گردند، و سلب، موجب کثرت در ذات نیست، پس صفات الهی، نه زاید بر ذات خداوند، بلکه عین ذات اویند. بر پایه این تفسیر، زیادت صفات بر ذات، منتفی به انتغای موضوع است. از جمله طرف‌داران این دیدگاه می‌توان به شیخ صدوق و علامه مجلسی^ع اشاره نمود (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۴۸؛ مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۷۰-۷۱). صدرالمتألهین^ع این تفسیر را نپذیرفته است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۰۸-۲۰۹). در نقد این تفسیر می‌توان گفت که لازمه آن، تعطیل شناخت خدا و خالی بودن ذات الهی از کمالات است. منشأ این تفسیر، این پندار است که اگر صفات کمالی را به امور سلبی بازنگردانیم، موجب کثرت در ذات الهی می‌شوند (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۴۸).

نکته پنجم اینکه منظور از عینیت صفات با ذات الهی، دیدگاه نیابت معتزله نیست که معتقدان کارکردهای صفات الهی برای ذات خدا ثابت‌اند؛ گرچه هیچ‌گونه صفتی غیر از ذاتش برای او ثابت نیست. (ر.ک: اشعری، بی‌تا ب، ص ۴۲؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۸۲؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۱). صدرالمتألهین^ع لازمه این دیدگاه را نفی اطلاق حقیقی صفات کمالی بر ذات الهی می‌داند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۰۹). مهم‌ترین دلیلی که معتزله را به پذیرش این دیدگاه واداشته این است که آنها خود را در برابر دوراهی قرار داده‌اند: یا باید برای خداوند صفاتی قایل باشیم، و چون حقیقت صفت، مقتضی مغایرت با ذات موصوف است، بنابراین در این صورت باید دیدگاه اشاعره مبنی بر زیادت صفات با ذات الهی را بپذیریم؛ یا صفات خداوند را از اساس انکار کنیم، که در این

صورت، ذات خداوند فاقد صفات کمالی خواهد بود، و این راه نیز علاوه بر لزوم نقص در ذات الهی، با آیات قرآنی منافات دارد. هنگامی که هیچ‌یک از دو راه گذشته پذیرفتنی نباشند، تنها راه، همان دیدگاه نیابت است، که طبق آن، ذات فاقد صفات کمالی، همان کارکرد ذات واجد صفات کمالی را دارد (ر.ک: اشعری، بی‌تا ب، ص ۴۲). منشأ اشتباه معتزله این پندار آنهاست که هر صفتی باید زاید بر ذات موصوف باشد (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۳)؛

نکته ششم اینکه منظور از عینیت صفات با ذات الهی در اندیشه صدرالمتألهین^ع این است که صفات حقیقی خداوند علاوه بر تغایر مفهومی و اتحاد مصداقی با ذات الهی با توضیحی که گذشت، وجودی جدا از وجود خدا ندارند؛ بلکه وجودشان عین وجود خداست، به گونه‌ای که خداوند در عین بساطت و نفی هرگونه ترکیبی، به آنها متصف می‌گردد و صفات حقیقی از حاق وجودش انتزاع می‌شوند. توضیح اینکه درباره صفات حقیقی خدا باید دو مقام ثبوت و اثبات را از هم تفکیک کرد. صفات حقیقی خداوند در مقام ثبوت با عین وجود ذات، موجودند و وجودی جز وجود ذات الهی ندارند. خداوند در عین بساطت و وحدت دارای جمیع صفات کمالی است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۲۰ و ۱۴۵). صدرالمتألهین^ع رابطه صفات حقیقی با ذات الهی را به رابطه وجود و ماهیت تشبیه می‌کند: رابطه وجود و ماهیت در عالم ذهن مغایرت و زیادت است، حال آنکه این دو در عالم خارج با یکدیگر عینیت دارند. مغایرت ذهنی به معنای تغایر مفهومی آنهاست؛ اما وجود بذاته موجود است و ماهیت، موجودیت بالذات ندارد. به همین ترتیب صفات خدا نیز با ذات، تغایر مفهومی و عینیت خارجی دارند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۱۶۲). با این حال در مقام اثبات، چون انسان در عالم کثرات قرار گرفته و ذهن او مشغول کثرات است، نمی‌تواند وجود و صفات وجودی را در یک مرتبه ادراک کند، بلکه هر کدام را جداگانه و در ضمن حیثیتی ویژه ادراک می‌کند، و در هنگام ادراک وجود، از ادراکات صفات وجودی غافل است؛ چنان‌که در هنگام ادراک هر کدام از کمالات وجودی از کمال وجودی دیگر غافل می‌شود. حاصل اینکه حکومت تعدد حیثیات بر ذهن انسانی، معلول قصور احاطه آن است و واقعی نیست؛ زیرا درواقع، حیثیت وجود همان حیثیت علم، و حیثیت علم همان حیثیت قدرت است، و اگر قصور ذهن انسانی نمی‌بود می‌توانست همه حیثیات را در نگاهی واحد بفهمد. شاهد مطلب اینکه برخی فیلسوفان و متکلمان، همه صفات کمالی را با تمسک به وجوب وجود الهی اثبات می‌کنند (ر.ک: حلی، ۱۳۸۲، ص ۳۴-۴۵).

در پرتو تفسیر یادشده از دیدگاه «عینیت»، می‌توان چند مطلب را استنتاج کرد:

مطلب نخست اینکه در مقام ثبوت، تعددی میان وجود خدا و صفات حقیقی او نیست، بلکه این دو عین هم‌اند و با یک وجود موجودند. بنابراین در مقام ثبوت نه تنها صفات حقیقی عین ذات الهی‌اند، بلکه حیثیت هر کدام از صفات نیز مغایر با حیثیت دیگر صفات نیست. توضیح اینکه برخی در تفسیر دیدگاه عینیت معتقدند صفات الهی گرچه وجودی جدا از وجود ذات ندارند، حیثیات آنها مختلف است؛ زیرا حیثیت صفت علم غیر از حیثیت صفت قدرت و غیر از حیثیت ذات است (ر.ک: مظفر، بی تا، ص ۹۹). اگر مقصود این قایل، تعدد حیثیات در عالم ثبوت باشد، روشن است که تعدد حیثیات در عالم ثبوت، مستلزم کثرت در ذات الهی می‌شود، و این تفسیر در بهترین حالت، همان اتحاد مصداقی را اثبات می‌کند. صدرالمতألهین تأکید می‌کند که هیچ‌گونه کثرتی در ذات الهی وجود ندارد، نه کثرت حقیقی نه کثرت اعتباری و نه کثرت در حیثیات؛ بلکه حیثیت ذات، بعینه همان حیثیت صفات است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۲۱).

مطلب دوم اینکه گرچه صفات حقیقی الهی در مقام اثبات تابع انتزاع ذهنی و اعتبار عقلی‌اند، در مقام ثبوت از حقیقتی حکایت می‌کنند. توضیح اینکه برخی از شارحان **نهج البلاغه** در تفسیر دیدگاه عینیت معتقدند صفات الهی، صرف اعتبارات عقلی‌اند که ذهن انسان برای خداوند اعتبار می‌کند و واقعیتی و رای این اعتبار عقلی ندارند. بر پایه این تفسیر، صفات الهی واقعیتی و رای اعتبارات عقلی ندارند تا زاید بر ذات الهی باشند؛ پس زیادت صفات بر ذات، منتفی به انتفای موضوع است. ابن میثم بحرانی از طرفداران این تفسیر است (ر.ک: بحرانی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۲۰۶). همچنین علامه مجلسی از دیدگاه این دیدگاه را مطابق ظاهر برخی روایات دانسته است (ر.ک: مجلسی، ۱۳۳۲، ج ۴، ص ۶۲). برخی از محققان این تفسیر را به فخر رازی نسبت داده‌اند (ر.ک: طهرانی، ۱۳۶۵، ص ۵۱۵). اما این دیدگاه پذیرفتنی نیست؛ زیرا گرچه صفات حقیقی الهی در مقام اثبات، تابع انتزاع ذهنی و اعتبار عقلی‌اند، در مقام ثبوت از حقایقی حکایت دارند که عین ذات الهی‌اند، و انتزاع آنها از ذات الهی نیازمند منشأ انتزاعی است که مصحح حمل آنها بر خدا و اتصاف خداوند به آنهاست؛

مطلب سوم اینکه تعدد حیثیات صفات حقیقی الهی در مقام اثبات، ناشی از قصور احاطه ذهن انسانی است و تعدد در مقام اثبات مستلزم تعدد در مقام ثبوت نیست؛ بلکه ذات الهی در عین بساطت، واجد همه صفات حقیقی است.

براهین عقلی

برای اثبات دیدگاه «عینیت»، ادله عقلی فراوانی مطرح شده است. برخی از آنها تنها عهده‌دار ابطال

دیدگاه زیادت‌اند، و برخی دیدگاه عینیت را ثابت می‌کنند. صدرالمتألهین برخی براهین اقامه شده برای اثبات عینیت را نقد، و براهینی دیگر اقامه می‌کند. در اینجا به بررسی مهم‌ترین آنها می‌پردازیم:

برهان معروفی که فلاسفه بر اثبات عینیت و نفی زیادت اقامه کرده‌اند این است که اگر صفات حقیقی خدا عین ذات او نبوده، زاید بر ذات الهی باشند، لازمه‌اش این است که ذات الهی، هم فاعل آنها باشد و هم قابل آنها. وجه ملازمه این است که چون واجب بالذات واحد است همه ممکنات، معلول اویند. بطلان تالی با وجوه پرشماری تقریر شده است. یکی از آنها این است که حیثیت فعل، حیثیت وجدان است، و حیثیت قبول، حیثیت فقدان، و این دو با یکدیگر جمع نمی‌شوند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۲۶؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۶۶).

صدرالمتألهین این برهان را وافی نمی‌داند و معتقد است که «قبول» گاه به معنای انفعال تجدیدی به کار می‌رود و گاه به معنای مطلق اتصاف. معنای نخست با فعل قابل جمع نیست، لکن معنای دوم با فعل امکان اجتماع دارد؛ و آنچه درباره صفات الهی مطرح است، قبول به معنای دوم است؛ زیرا می‌توان صفات حقیقی خدا را از لوازم ذات الهی قلمداد کرد تا «عنه» و «فیه» در آنها یکی باشد. وی معتقد است کسانی که صفات خدا را واجب‌الوجود می‌دانند، بعید نیست همین مطلب مدنظرشان باشد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۲۸؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۶۸).

گفتنی است که این اشکال ایشان، مختص در برهان یادشده نیست بلکه بر هر برهانی که صفات الهی را نیازمند ایجاد مفروض کند، وارد است، از جمله این تقریر که اگر صفات حقیقی خدا عین ذات خدا نبوده، زاید بر ذات الهی باشند، صفات مزبور یا واجب‌الوجوداند یا ممکن‌الوجود؛ در صورت اول تعدد قدما رخ می‌دهد و در صورت دوم اگر علت آنها موجودی غیر از ذات الهی باشد، تعدد واجب‌الوجود رخ می‌نماید و اگر علت آنها خود ذات الهی باشد لازم می‌آید که فاقد چیزی، معطی آن چیز باشد. این اشکال حتی بر برخی براهین صدرالمتألهین نیز وارد است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۳۳، تعلیقه). نگارنده معتقد است برهان فلاسفه قابل دفاع است و می‌توان برای نفی و ابطال لازم ذات بودن صفات خدا چنین گفت که لوازم بر سه قسم‌اند: ۱. لوازم ماهیت که مطابق اصالت وجود به لوازم وجود ذهنی و وجود خارجی بازمی‌گردند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۷-۵۸)؛ ۲. لوازم وجود ذهنی و ۳. لوازم وجود خارجی. از سوی دیگر، نحوه و موطن وجود لازم، تابع نحوه و موطن وجود ملزوم خویش است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۱۷۴). در پرتو این دو مطلب می‌توان گفت: صفات حقیقی خداوند از قبیل لوازم ماهیت و لوازم

وجود ذهنی نیستند؛ زیرا لوازم ماهیت مانند خود ماهیت اعتباری‌اند؛ علاوه بر اینکه خداوند ماهیت ندارد؛ و لوازم وجود ذهنی، ذهنی محض‌اند. بنابراین صفات حقیقی خدا تنها باید از سنخ لوازم خارجی باشند و در نتیجه نحوه وجود آنها نیز همچون نحوه وجود ملزوم آنها، خارجی است، و از آنجاکه وجودات خارجی شخصی‌اند نه کلی، صفات حقیقی نیز باید شخصی باشند. حال این وجودهای خارجی شخصی در کنار وجود ذات الهی، آیا ممکن‌الوجوداند یا واجب‌الوجود؟ در صورت دوم تعدد واجب رخ می‌نماید که منافی وحدت خداست و در صورت اول اگر علت آنها موجودی غیر از ذات الهی باشد، تعدد واجب‌الوجود رخ می‌نماید و اگر علتشان خود ذات الهی باشد، لازم می‌آید که فاقد چیزی، معطی آن باشد. این متمیم از کلام صدرالمتهلین^۱ در نقد دیدگاه مشائین درباره علم الهی قابل استخراج است و همان‌گونه که درباره صور علمیه (علم الهی در اندیشه مشاء) جاری می‌شود، درباره صفات ذاتی حقیقی نیز که مورد بحث ماست، جاری می‌گردد (ر.ک: صدرالمتهلین، ۱۳۸۶، ص ۱۷۴). در هر صورت، صدرالمتهلین^۲ پس از نقد برهان معروف فلاسفه، خود به اقامه براهینی می‌پردازد که مهم‌ترین آنها بدین قرارند:

۱. اگر صفات حقیقی خدا عین ذات او نبوده، زاید بر ذات الهی باشند، لازم می‌آید که ذات الهی در مرتبه ذات، فاقد صفات حقیقی باشد و کمالش به امور زاید بر ذاتش باشد؛ درحالی‌که خداوند مبدأ همه کمالات و واجد همه خیرات است (ر.ک: صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۳۳؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۷۲؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۳؛ طهرانی، ۱۳۶۵، ص ۵۱۶). این برهان را بدین صورت نیز می‌توان تقریر کرد که اگر صفات حقیقی خدا عین ذات خدا نباشند، لازم‌اش خلو ذات از آنها و لازمه خلو ذات، محدودیت ذات الهی است، و هر محدودی ممکن‌الوجود است؛

۲. اگر صفات حقیقی خدا عین ذات الهی نباشند، لازم‌اش این است که ذات الهی، اشرف از ذات الهی باشد؛ زیرا ذات الهی از آن جهت که علت و مفیض آنهاست، شرافت دارد بر ذات از آن حیث که قابل آنهاست (ر.ک: صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۳۴؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۷۲)؛

۳. عینیت صفات کمالی با ذات الهی تصورپذیر و جزو کمالات است؛ زیرا اتصاف ذات به صفتی از صفات کمالی اگر به نحو عینیت باشد، کامل‌تر از اتصاف به آن به نحو زیادت است؛ چراکه در صورت اول، خود ذات واجد آن صفت است، لکن در صورت دوم، خود ذات فاقد آن است. از سوی دیگر، بنابر قاعده مشهور «کلّ ما أمکن للواجب بالذات بالإمكان العام فهو واجب له تعالی» آنچه برای خداوند سبحان به نحو امکان عام ثابت باشد، واجب و ضرور خواهد بود. پس

عینیت صفات کمالی برای ذات الهی واجب و ضرور است (ر.ک: صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۳۴؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۳؛ طهرانی، ۱۳۶۵، ص ۵۱۶)؛

۴. برهان دیگر بر اثبات «عینیت» از وحدت حقه خداوند استخراج است. توضیح اینکه وحدت خداوند وحدت حقه است نه وحدت عددی. فرق این دو در این است که واحد به وحدت حقه حقیقی نه تنها ثانی خارجی ندارد، فرض ثانی نیز برایش محال است؛ بر خلاف واحد عددی که فرض ثانی برایش ممکن است، و حتی می‌تواند ثانی خارجی داشته باشد. توضیح اینکه این گزاره که «واجب‌الوجود بالذات که واحد به وحدت حقه حقیقی است، ثانی ندارد» می‌تواند دارای سه مرتبه معنایی باشد:

الف) واجب‌الوجود بالذات مفهومی کلی است و ممکن است مصادیق پرشمار داشته باشد، لکن در خارج تنها یک مصداق از مصادیقش وجود خارجی دارد و بقیه ممتنع بالغیرند؛

ب) واجب‌الوجود بالذات نه تنها یک مصداق خارجی دارد، محال است بیش از یک مصداق خارجی داشته باشد. بنابراین بقیه مصادیقش ممتنع بالذات‌اند، برخلاف معنای پیشین که بقیه مصادیق را ممتنع بالغیر قلمداد می‌کرد؛

ج) واجب‌الوجود بالذات نه تنها یک مصداق خارجی دارد، بلکه فرض ثانی نیز برایش محال است. توضیح اینکه بنابر دو معنای پیشین، فرض ثانی برای واجب‌الوجود بالذات ممکن بود؛ زیرا مطابق معنای اول، بقیه مصادیق، ممتنع بالغیر بودند و هر ممتنع بالغیری ممکن بالذات است و بنابراین وجود بقیه مصادیق ممکن است. همچنین بر پایه معنای دوم گرچه بقیه مصادیق، ممتنع بالذات‌اند و وجود ممتنع بالذات محال است، لکن چون فرض محال محال نیست، می‌توان وجود آنها را فرض کرد. بنابراین فرض ثانی برای واجب‌الوجود بالذات، طبق دو معنای پیشین ممکن است، با این تفاوت که بنا بر معنای اول، فرض ثانی از قبیل فرض وجود ممکنی است که واقع نشده است (ممتنع بالغیر)؛ درحالی‌که بر پایه معنای دوم، فرض ثانی از قبیل فرض وجود ممتنع بالذات است. حال طبق معنای سوم اساساً فرض نیز برایش محال است. واحد به وحدت عددی شامل دو مرتبه اول و دوم وحدت می‌شود؛ زیرا واحد به وحدت عددی یا ثانی خارجی دارد و یا اگر ثانی خارجی نداشته باشد، فرض داشتن ثانی خارجی برایش ممکن است، بر خلاف واحد به وحدت حقه حقیقی که اساساً فرض ثانی برایش محال است (ر.ک: صدرالمتهلین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۴۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۱، ج ۷، ص ۹۱؛ همو، ۱۴۲۸، ص ۳۰۹؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۶، ص ۳۸۹؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۱۴). اثبات وحدت حقه خداوند، از عهده این نوشتار بیرون است و نگارنده در نوشتاری دیگر به صورت مبسوط بدان پرداخته است (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۹۲).

تأمل در وحدت حقّه الهی، عینیت صفات حقیقی با ذات الهی را نتیجه می‌دهد؛ زیرا اگر صفات حقیقی خداوند که از سنخ کمالات‌اند خارج از ذات الهی باشند، ذات الهی محدود خواهد بود؛ چراکه مفروض این است که مقام ذات الهی بدون ملاحظه صفات خارج از ذاتش، فاقد صفات کمالی حقیقی بوده، نسبت به آنها محدود است؛ درحالی‌که از ویژگی‌های وحدت حقّه، نفی محدودیت وجودی است (ر.ک: رساله آنّه الحق: ۶۲) و چون فرض ثانی برای واحد به وحدت حقّه محال است، ماهیت نیز نخواهد داشت؛ زیرا ماهیت از حدود وجود انتزاع می‌گردد و با فرض نفی محدودیت، جایی برای حدود و انتزاع ماهیت باقی نمی‌ماند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۷، ص ۸۸؛ اسماعیلی، ۱۳۹۱)؛

۵. برهان دیگر بر اثبات «عینیت» از برهان صدیقین قابل استخراج است. توضیح اینکه همان‌گونه که وجود یا مستقل است یا تعلقی، و وجود تعلقی باید به وجود مستقل بازگردد - چنان‌که در جای خود تبیین شده است - (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۱۵۹). صفات کمالی نیز یا وجوب بالذات دارند یا تعلقی‌اند و اگر تعلقی باشند باید به واجب بالذات بازگردند. به تعبیر دیگر، همان‌گونه که لازم است در وجود، وجود بالذات تحقق داشته باشد تا موجودات دیگر وجود پیدا کنند (چون وجود آنها عین ذات آنها نیست)، صفات کمالی چون علم، قدرت، اختیار و اراده نیز چنین‌اند؛ یعنی این صفات در موجودات ممکن بالعرض موجودند و اینها باید به علم و قدرت ذاتی منتهی شوند؛ وگرنه در ممکنات به صورت غیر ذاتی تحقق نمی‌یافتند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۱۷۳). این برهان در عبارات ابن‌سینا^۱ نیز دیده می‌شود (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۵۲)؛

۶. بر پایه مبانی حکمت متعالیه اصالت با وجود است؛ به این معنا که تحقق خارجی، تشخص، منشیت آثار و خارجیّت و غیره، همه از آثار وجودند، اما ماهیت، امری انتزاعی و غیراصیل است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۰؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۱۳۴). از سوی دیگر وجود، حقیقت واحد بسیطی است که مراتب تشکیکی (تشکیک سریانی) دارد. از پائین‌ترین مرتبه وجود گرفته تا بالاترین مرتبه وجود که همان واجب‌الوجود بالذات است، همه در اصل وجود مشترک‌اند؛ گرچه در مراتب وجودی با یکدیگر تفاوت دارند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۸۵). دیدگاه تشکیک سریانی وجود، در مقابل دیدگاه وحدت مفهومی وجود در حکمت مشاء و نیز در مقابل دیدگاه وحدت سنخی وجود که برخی آن را به حکمت متعالیه نسبت می‌دهند، و همچنین در مقابل وحدت اطلاقی وجود در عرفان نظری قرار دارد (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۵۴-۱۶۱؛ امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۱۳۹). از طرف سوم، وجود غیر ندارد؛ زیرا در مقابل وجود، دو چیز قرار دارد:

ماهیت و عدم. عدم، شیئیتی ندارد و لاشیئیت محض است، و ماهیت نیز با توجه به اصالت وجود، امری اعتباری است که عقل انسان، آن را از حد وجود انتزاع می‌کند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۳). با توجه به این سه مبنا می‌توان گفت صفات کمالی یا ناشی از وجودند یا ناشی از مقابل وجود، و در مقابل وجود چیزی جز ماهیت و عدم نیست. با توجه به اصالت وجود، آنچه در خارج تحقق دارد، همان وجود است نه ماهیت. عدم نیز لاشیئیت محض است و نمی‌تواند منشأ صفات کمالی وجودی باشد، پس صفات کمالی ناشی از خود وجودند؛ به این معنا که خود وجود مقتضی آنهاست، و با توجه به مراتب تشکیکی وجود، صفات کمالی نیز مراتب تشکیکی خواهند داشت، و در نتیجه واجب‌الوجود بالذات دارای بالاترین مرتبه صفات کمالی خواهد بود. این صفات کمالی نه خارج از وجود او، بلکه عین وجودش هستند. روشن است که حقیقت مرتبه، به اصل وجود بازمی‌گردد. نتیجه اینکه وجود با تفاوت درجاتش، عین علم و قدرت و اراده و دیگر صفات وجودی است؛ اما چون وجود برخی اشیا در غایت ضعف بوده، مخلوط با نیستی‌ها و تاریکی‌هاست، صفات مزبور ظاهر نمی‌شوند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۵۰). این برهان در سخنان پیروان حکمت متعالیه به صورت روشن‌تری آشکار است (ر.ک: امام خمینی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۳؛ طهرانی، ۱۳۵۶، ص ۵۱۵).

براهین دیگری نیز برای اثبات عینیت صفات حقیقی با ذات الهی اقامه شده‌اند که از پرداختن به آنها چشم‌پوشی می‌کنیم (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۱۸۹؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۳۲۵؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۲۲؛ طهرانی، ۱۳۶۵، ص ۵۱۵).

شواهد نقلی

دیدگاه عینیت را از برخی آیات و روایات نیز می‌توان استنباط کرد. در اینجا به تبیین برخی از آنها می‌پردازیم: خداوند می‌فرماید: «وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» (یوسف: ۷۶). بالاتر از ذاتی که دارای علم است و علمش زاید بر ذات اوست، ذاتی است که خودش علم است و علمش عین ذات اوست، و چون واجب بالذات واجد همه کمالات است، پس واجد علم عین ذات نیز خواهد بود. بنابراین اگر صفات خدا زاید بر ذات او باشند، پس بالاتر از او علیمی خواهد بود، و بدین ترتیب خدا از آن علیم پایین‌تر قرار خواهد گرفت (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۱۷۳؛ فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۲۶).

امیرالمؤمنین^۲ در توصیف خدا می‌فرماید: «و کمال الإخلاص له نفی الصّفات عنه، لشهادة کلّ صفة أنّها غیر الموصوف، و شهادة کلّ موصوف أنّها غیر الصّفة» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۴، خ ۱، ص ۱۹). این جمله

گرچه در ظاهر، کمال اخلاص را در نفی مطلق صفات می‌داند، تعلیل وارد در ذیل کلام، صراحت دارد بر اینکه مقصود از نفی صفات، خصوص صفات زاید بر ذات است؛ زیرا غیریت با ذات، تنها برای صفات زاید بر ذات ثابت است نه برای صفاتی که عین ذات باشند. بنابراین مقصود از این فرمایش امام علیه السلام صفاتی است که وجودشان غیر از وجود ذات الهی است؛ وگرنه ذات الهی مصداق همه صفات کمالی است بدون قیام چیز زایدی بر ذات الهی که صفت کمالی الهی فرض شود. بنابراین علم و قدرت و اراده و حیات و سمع و بصر الهی، همه با وجود بسیط الهی موجودند، اگرچه مفاهیم آنها متغایر است (ر.ک: صدرالمتألہین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۰).

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «لم یزل الله ربنا والعلْمُ ذاته ولا معلومَ والسمع ذاته ولا مسموعَ والبصر ذاته ولا مبصرَ والقدرة ذاته ولا مقدور...» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۳۹). دلالت این حدیث بر عینیت، صریح و روشن است (ر.ک: صدرالمتألہین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۰۸). آیات و روایات فراوان دیگری نیز بر اثبات عینیت یا نفی زیادت دلالت دارند که جهت پرهیز از تطویل کلام، از ذکر آنها صرف‌نظر می‌کنیم (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۳۹؛ مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۶۲).

در پرتو تأمل در روایات اهل‌بیت علیهم السلام از جمله روایات پیشین، روشن می‌شود که علاوه بر نفی زیادت، دیدگاه «عینیت» مورد نظر آنهاست. عجیب اینجاست که علامه مجلسی علیه السلام ادعا می‌کند هیچ‌کدام از احادیث، صراحت در عینیت ندارند، و بیشتر آنها بر نفی «زیادت صفات» دلالت دارند. به نظر وی اینکه آیا صفات، عین ذات الهی‌اند به این معنا که صادق بر ذات الهی‌اند یا اینکه قائم مقام صفات مخلوقات‌اند یا اینکه اموری اعتباری‌اند که در خارج وجود ندارند و برای خدا ثابت‌اند، از این روایات به دست نمی‌آید؛ اگرچه ظاهر برخی از آنها یکی از دو معنای اول است (ر.ک: مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۶۲). با این حال، با ملاحظه احادیث پیش گفته بطلان ادعای علامه روشن است (ر.ک: همان، تعلیقه علامه طباطبائی). البته گفتنی است که ظاهراً علامه مجلسی علیه السلام درباره این مسئله دیدگاه ثابتی ندارد؛ زیرا در سخن مزبور، یکی از دو معنای اول را مطابق ظاهر احادیث می‌داند و در جایی دیگر، عینیت صفات با ذات را به تبع شیخ صدوق علیه السلام به ارجاع صفات کمالی به سلوب تفسیر می‌کند (ر.ک: مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۷۰-۷۱). در جایی دیگر ارجاع صفات کمالی به سلوب را مخالف دیدگاه امامیه و مستلزم تعطیل می‌داند و بدون هیچ‌گونه تعلیقی بر این دیدگاه، از کنار آن می‌گذرد (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۰).

نقد و بررسی اشکالات

اشکالاتی بر دیدگاه «عینیت» الهی مطرح شده که در ادامه به بررسی مهم‌ترین آنها می‌پردازیم:

اشکال اول اینکه اگر صفات خداوند عین ذات الهی باشند، حمل صفات بر ذات از باب حمل الشیء علی نفسه خواهد بود، و نیز اگر هر صفتی عین صفت دیگر باشد، حمل یکی از صفات بر دیگری از باب حمل الشیء علی نفسه خواهد بود، و هیچ‌کدام از این دو حمل، مفید معنای معرفت‌بخش نیست (ر.ک: فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۲۵؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۴۶)؛

اشکال دوم اینکه اگر صفات خداوند سبحان عین یکدیگر و همه آنها عین ذات واجب باشند، باید نقیض هر کدام، نقیض صفت دیگری هم باشد (ر.ک: فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۲۵).

اشکال سوم اینکه اگر صفات عین ذات باشند، باید از الفاظ و مفاهیم هر کدام همان چیزی فهمیده شود که از مفهوم دیگری فهمیده می‌شود؛ درحالی‌که در حمل «قادر» بر خداوند سبحان، چیزی فهمیده می‌شود که مغایر با مفهوم «عالم» است (ر.ک: همان، ص ۲۲۶).

اشکال چهارم اینکه اگر عالم بودن پروردگار عین قادر بودن او باشد، لازم است که هر آنچه علم او به آن تعلق می‌گیرد و می‌تواند معلوم خداوند باشد، مقدور او هم باشد، و در این صورت لازم می‌آید که امور واجب لذاته و ممتنع لذاته، مقدور او باشند؛ ولی عقلاً حکم به عدم مقدور بودن آنها برای خداوند می‌کنند (ر.ک: همان).

این چهار اشکال و اشکالاتی از این دست که در سخنان فخررازی دیده می‌شود (ر.ک: همان، ص ۲۲۵-۲۲۷) ناشی از عدم تأمل در دیدگاه «عینیت» است. آنچه در دیدگاه عینیت مورد نظر است، نه اتحاد مفهومی بلکه وحدت مصداقی است. همه این اشکالات مبتنی بر اتحاد مفهومی صفات با ذات، و نیز اتحاد مفهومی خود صفات با یکدیگر است.

اشکال دیگری که مطرح شده این است که اگر صفات خداوند عین ذات او باشند، پس از اثبات ذات، در وجود صفات جای تردید باقی نمی‌ماند و نیازی به دلیل جداگانه برای اثبات ندارند؛ درحالی‌که ممکن است کسی اصل ذات حق را بپذیرد، اما درباره علم یا قدرت او تردید داشته باشد، و این حکایت از غیریت و زیادت صفات بر ذات دارد. لازمه عینیت آن است که در ضمن اثبات یکی از صفات، ذات و بقیه صفات نیز اثبات شوند، درحالی‌که اثبات ذات ما را از اثبات صفات بی‌نیاز نمی‌کند و نیز اثبات برخی صفات، بی‌نیازکننده از اثبات بقیه صفات نیست (ر.ک: همان، ص ۲۲۵).

این اشکال ناشی از خلط مقام ثبوت و مقام اثبات است. توضیح اینکه صفات خدا در مقام ثبوت عین ذات‌اند و نیز عین هم‌اند؛ لکن در مقام اثبات، ذهن انسان از احاطه بر همه حیثیات در نگاه واحد، ناتوان است، و تعدد در مقام اثبات، مستلزم تعدد در مقام ثبوت نیست. مدعای ما عینیت در مقام ثبوت

منابع

- ابن الولید، علی، ۱۴۰۳ق، *تاج العقائد و معدن الفوائد*، ج دوم، بیروت، مؤسسة عزالدین.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم، ۱۴۰۸ق، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اسماعیلی، محمدعلی، ۱۳۹۱، «آیا خداوند ماهیت دارد؟»، *کلام اسلامی*، ش ۸۲، ص ۱۴۵-۱۷۲.
- _____، ۱۳۹۲، «اثبات وحدت حقّه و نفی وحدت عددی خداوند در پرتو عقل و نقل»، *معارف عقلی*، ش ۲۶، ص ۷-۴.
- اشعری، أبو الحسن، بی تا الف، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، تصحیح و تعلیق و تقدیم از حموده غرابه، قاهره، المکتبه الازهریة للتراث. (نرم افزار کلام اسلامی)
- _____، بی تا ب، *مقالات الاسلامیین*، نرم افزار المکتبه الشامله.
- امینی نژاد، علی، ۱۳۹۰، *حکمت عرفانی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- بحرانی، ابن میثم، ۱۴۲۷ق، *شرح نهج البلاغه*، قم، انوار الهدی.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۷ق، *شرح العقائد النسفیة*، تحقیق حجازی سقا، قاهره، مکتبه کلیات الازهریة.
- _____، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق از عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی.
- جرجانی، میر سید شریف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعلسانی، قم، الشریف الرضی.
- جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵ق، *شرح المصطلحات الکلامیة*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، *تفسیر موضوعی، توحید در قرآن*، ج دوم، قم، اسراء.
- جوینی، عبدالملک، ۱۹۸۷م، *لمع الأدلة فی قواعد أهل السنة و الجماعة*، تحقیق فوکیه حسین محمود، ج دوم، بیروت، عالم الکتب.
- حسن زاده، حسن، ۱۳۷۶، *کلمه علیا در توقیفیت اسماء*، ج سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۲، *کشف المراد*، تقدیم و تعلیق جعفر سبحانی، ج دوم، قم، مؤسسه الامام الصادق.
- حکیم اصفهانی، ۱۴۱۸ق، *الطلب و الإرادة*، قم، جامعه مدرسین.
- خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۲۷ق، *کفایة الأصول*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- خمینی، روح الله، ۱۳۸۳، *شرح چهل حدیث*، ج سی و یکم، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۴۱۸ق، *لب الأثر فی الجبر و القدر*، تقریر جعفر سبحانی، ج دوم، قم، مؤسسه الامام الصادق.
- دوانی، جلال الدین، ۱۳۸۱، *سبع رسائل*، رساله اثبات الواجب الجدیة، تهران، میراث مکتوب.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، دمشق، دارالقلم.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۲۶ق، *الإلهیات*، ج ششم، قم، مؤسسه الامام الصادق.
- _____، ۱۴۲۷ق، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، مؤسسه الامام الصادق.

است، و آنچه در اشکال ذکر شده تعدد در مقام اثبات است؛ زیرا بحث استدلال و اثبات مربوط به مقام فهم و اثبات است نه مقام ثبوت.

اشکال دیگر این است که ذات الهی برای ما مجهول‌الکنه است و راه شناخت الهی منحصر در شناخت از راه صفات اوست، و اگر صفات عین ذات خدا باشند لازم می‌آید که صفات او نیز مجهول‌الکنه باشند و در نتیجه راه شناخت الهی مسدود خواهد شد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۰۹). در پاسخ می‌توان گفت همان‌گونه که کنه ذات الهی برای ما مجهول و دسترس‌ناپذیر است، کنه صفات او نیز چنین است؛ زیرا دسترس به کنه آنها مستلزم احاطه بر ذات یا صفات الهی است. آنچه دسترس‌پذیر است، شناخت خداوند از راه مفاهیم ایجابی کمالی همراه با سلب نقایص آنهاست (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۰۹).

اشکال دیگر اینکه مشتق در لغت وضع شده بر ذاتی که متصف به مبدأ است. بنابراین مبدأ، غیر از ذات و زاید بر وجود ذات است، و اگر صفات الهی زاید بر ذاتش نباشند و بلکه عین ذاتش باشند، لازم می‌آید که مشتق بر او صدق نکند (ر.ک: اشعری، بی تا الف، ص ۳۰؛ جوینی، ۱۹۸۷، ص ۹۹؛ سبحانی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۱۱۶). پاسخ این است که همان‌گونه که مشتق بر ذات متصف به مبدأ صدق می‌کند؛ بر خود مبدأ نیز صدق می‌کند؛ مانند «الوجود موجود» و «البیاض ابیض»؛ بلکه بر خود مبدأ به طریق اولی صدق می‌کند، زیرا مبدأ، علت اتصاف ذات است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۰۹؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۲؛ مصباح، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۳۷). به علاوه مسائل عقلی را نمی‌توان از مباحث لفظی استنتاج کرد (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۲؛ مصباح، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۳۶). همچنین این دلیل مبتنی بر دیدگاه مرکب دانستن مفهوم مشتق است، و در جای خود ثابت شده که مفهوم مشتق بسیط است (ر.ک: خراسانی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۰۰).

نتیجه نهایی

صفات حقیقی اعم از حقیقی محضه و حقیقی ذات اضافه، از ذات واحد بسیط الهی انتزاع می‌شوند و با اینکه تغایر مفهومی آنها با ذات و با یکدیگر محفوظ است، از کثرت عینی به دورند. دیدگاه‌های «زیادت» و «نیابت» از ناتوانی در تصور صحیح دیدگاه «عینیت» ناشی شده‌اند و دارای لوازم فاسد بسیاریند که از جمله آنها خلو ذات الهی از صفات کمالی، محدودیت و امکان ذات خداوند، و نیز تعدد قدماست. از نگاه صدرالمتألهین، نقص عمده براهین فلاسفه برای دیدگاه «عینیت»، خلط دو معنای قبول مبنی بر انفعال تجدیدی و مطلق اتصاف است.

لاهیجی، ملا عبدالرزاق، ۱۳۸۳، گوهر مراد، تهران، سایه.
 مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۲، بحار الأنوار، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
 —، ۱۴۰۴ق، مرآة العقول، تحقیق سیدهاشم رسولی، چ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
 مصباح، محمدتقی، ۱۴۱۸ق، المنهج الجديد فی تعلیم الفلسفة، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
 مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، مجموعه آثار، چ هفدهم، قم، صدرا.
 مظفر، محمدرضا، بی تا، الفلسفة الاسلامیه، قم، دارالکتاب.
 مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
 یزدان پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۹، مبانی و اصول عرفان نظری، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

—، ۱۴۲۸ق، مفاهیم القرآن، قم، مؤسسة الامام الصادق.
 سبزواری، ملاهادی، ۱۳۸۳، اسرار الحکم، قم، مطبوعات دینی.
 —، ۱۳۸۴، شرح المنظومة، چ سوم، تهران، ناب.
 شاه آبادی، محمدعلی، ۱۳۸۷، رشحات البحر، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 شهرستانی، محمدبن عبدالکريم، ۱۳۶۴، الملل و النحل، چ سوم، قم، الشریف الرضی.
 —، بی تا، الملل و النحل، پاکستان، مکتبه عثمانیه کوئته.
 شیرازی، قطب الدین، ۱۳۸۳، شرح حکمة الاشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
 صدر المتألهین، ۱۳۸۳، شرح أصول الکافی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 —، ۱۳۶۰، اسرار الآيات، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
 —، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
 —، ۱۳۷۸، المظاهر الإلهیه، مقدمه و تصحیح و تعلیق از سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
 —، ۱۳۸۶، الشواهد الربوبیه، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
 —، ۱۳۸۷، المبدأ و المعاد، تقدیم و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
 —، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقیلة الاربعه، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، التوحید، تهران، مکتبه الصدوق.
 طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۳ق، بديهة الحکمة، تحقیق عباسعلی سبزواری، چ بیستم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
 —، ۱۳۸۵، نهاية الحکمة، با تعلیقات غلامرضا فیاضی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
 —، ۱۴۱۱ق، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
 —، ۱۴۲۸ق، الإنسان و العقیلة، چ دوم، قم، مکتبه فدک.
 طهرانی، سیدهاشم، ۱۳۶۵، توضیح المراد (تعلیقه علی شرح تجرید الاعتقاد)، چ سوم، تهران، مفید.
 عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، شرح الأصول الخمسة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۵، در آمدی بر نظام حکمت صدرائی، تهران، سمت.
 فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۴ق، ترتیب کتاب العین، قم، باقری.
 فخررازی، محمدبن عمر، ۱۹۸۶م، الاربعین فی اصول الدین، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه، قاهره.
 —، ۱۳۹۶ق، لوازم البینات، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه.
 —، ۱۴۰۷ق، المطالب العالیة من العلم الإلهی، بیروت، دارالکتاب العربی.
 قائینی خراسانی، سیدمحمدتقی، بی تا، مفتاح السعادة فی شرح نهج البلاغه، تهران، مکتبه المصطفوی.
 قیروانی، ابن ابی زید، بی تا، الفواکه الدوانی علی رسالة ابن ابی زید القيروانی، نرم افزار المکتبه الشاملة.
 کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۱۹ق، اصول الکافی، تصحیح و تعلیق محمدجعفر شمس الدین، چ دوم، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی