

تبیین وجود شناختی صفات فعل از دیدگاه حکمت متعالیه

حسن عزیزی¹
مهدی دهباشی²
موسی ملایری³

چکیده

نحوه وجود صفات الهی و نوع ارتباط آنها با ذات مقدس حق از اصلی‌ترین مسائل خداشناسی است که نظریات گوناگونی در باره آن از طرف مکاتب فلسفی، کلامی و فرقه‌های مذهبی بیان شده است. اگر چه این مسأله هم در باب صفات ذات مطرح است و هم در باب صفات فعل. اما بررسی آن در قلمرو صفات فعل از اهمیت و صعوبت بیشتری برخوردار است. این صفات طبق نظر مشهور فیلسوفان مسلمان، زائد بر ذات و صرفاً انتزاعاتی ذهنی‌اند. با این حال، تحلیل جامع و مستقل قابل‌اعتنایی در این باره ارائه نشده است. در تحقیق حاضر از طریق تحلیل مفهوم اضافه، ثابت شده است که اضافه دارای وجود خارجی است بنا براین، صفات فعل نیز باید دارای وجود خارجی باشند. اما وجودی انگاشتن صفات فعل ما را با مشکل بزرگی روبرو می‌کند که همین مشکل معتزله را به نفی صفات واداشت. برای رفع این مشکل در حکمت متعالیه با استفاده از مبنای اصالت و تشکیک وجود، نوعی رابطه را می‌توان بین خداوند سبحان و این صفات وجودی تعریف کرد که درعین حفظ تنزیه و بساطت حق، وجود این صفات نیز حقیقی تلقی شده و ذات مقدس حق را حقیقتاً مصداق این صفات دانست.

کلمات کلیدی: صفت، صفت فعل، صفات اضافی، تقسیمات صفات.

azizhassan1010@yahoo.com

¹ دانشجوی مقطع دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات اصفهان

mdhbashi2002@yahoo.com

² استاد دانشگاه اصفهان

malayeri50@yahoo.com

³ دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

مقاله فوق از رساله دکتری آقای حسن عزیزی با راهنمایی استاد دهباشی و مشاوره دکتر ملایری استخراج شده است.

تاریخ پذیرش: 92/7/25

تاریخ دریافت: 92/3/4

طرح مسأله

جهان هستی فعل خداست و صفات و ویژگیهای آن نشان از صفات و ویژگی فعل خداوند دارند؛ صفاتی را که از طریق ارتباط بین ذات خدا با موجودات جهان انتزاع می‌شوند صفات فعل می‌گویند. صفات فعل را صفات اضافی نیز می‌نامند. در مقابل این صفات نسبی و اضافی، صفات ذاتی قرار دارند که آنها را صفات حقیقی می‌نامند. (ملاصدرا، 1981م، ج 6، ص 119-123؛ جوادی آملی، 1368ش، ص 333-342)

به صورت خلاصه این صفات را می‌توان به این صورت تعریف کرد که صفات فعلی خدا اوصافی کمالی است که از نوعی نسبت اضافه بین خدا و مخلوقات او حکایت دارند؛ مانند خالق؛ مدبر و رزاق. (جوادی آملی، 1387ش، ص 291)

اما چگونه می‌توان این صفات و نظایر آنها مانند: رضا، سخط، مغفرت، احیا و اماته را به ذات خدایی نسبت داد که از انفعال و دگرگونی میرا است؟ این مسأله گروهی را ملزم به این کرده است تا تلویحاً وجود این صفات را انکار نمایند. در مقابل این قول، گروهی معتقدند این امور صفتند اما صفت فعل خداوند. از طرف دیگر با تحلیلی که از معنای صفت فعل ارائه می‌دهند، موصوف حقیقی آنها را خداوند نمی‌دانند. عده‌ای دیگر می‌گویند هر چند موصوف حقیقی این صفات خداوند است، ولی این امور مفاهیمی اعتباری‌اند. (طباطبایی 1414ق. ص 285؛ تعلیقه مصباح یزدی 1367ش، ص 320-321)

در حکمت متعالیه نه تنها وجود این صفات انکار نمی‌شوند. بلکه ذات الهی موصوف حقیقی صفات فعل دانسته می‌شود، اما حقیقی یا اعتباری بودن این صفات مسأله‌ای است که تبیین روشنی از آن ارائه نشده است. بنا بر این مبنا، مهمترین مسائلی که باید به حل آنها پرداخت عبارتند از:

الف) صفات در حکمت متعالیه به چه نحو و با چه معیارهایی دسته بندی می‌شود و صفات فعل در کدام گروه جای می‌گیرد؟

ب) نحوه وجود این صفات چگونه است و به چه نحو می‌توان آنها را تحلیل کرد که هم بساطت ذاتی خداوند محفوظ بماند و هم صفات متناسب به ذات باشند؟

تقسیم صفات خداوند از دیدگاه ملاصدرا

صفات خداوند سبحان را می‌توان از سه جنبه وجود شناختی، معنا شناختی، و نسبتی که صفات با هم و با ذات دارند تقسیم کرده و هر قسم را نیز باز به اقسام جزئی‌تر تقسیم کرده و احکام و مسائل هر قسم را مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار داد.

صفات خداوند را به اعتبار وجود و ثبوتشان در ذات یا نفی و سلب از آن، به دو دسته کلی؛ ثبوتی و سلبی و صفات ثبوتی نیز به دو قسم حقیقی و اضافی تقسیم می‌شود. ملاصدرا در *اسفار* می‌نویسد: «الصفة إما أيجابية ثبوتية و اما سلبية تقدسية... والثانية (صفة الجمال) تنقسم الى حقيقية كالعلم و الحياة و اضافية كالخالقية و الراقية و التقدم و العلية.» (ملاصدرا، 1981م، ج 6، ص 105 و 106)

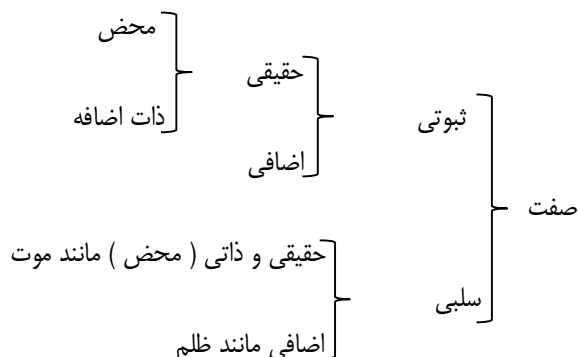
با این بیان برای خداوند سه قسم صفات وجود دارد:

1. صفات ثبوتی حقیقی مجرد از نسبت و اضافه مانند علم و حیات.
2. صفات ثبوتی اضافی مانند خالقیت و رازقیت و تقدم و علیت.
3. صفات سلبی همانند قدوسیت و فردیت.

صفات فعل خداوند که ما در این تحقیق به بررسی آن می‌پردازیم در قسم دوم از اقسام فوق یعنی صفات ثبوتی اضافی قرار دارند.

صدر المتألهین با همین معیار و مبنا تقسیم دیگری را در کتاب‌های *شرح اصول کافی* و *مبدأ و معاد* با عباراتی مشابه بیان می‌کند ولی در آنها به یک قسم دیگر از صفات به نام صفات اضافی محض اشاره می‌کند که در *اسفار* بیان نکرده است، او می‌نویسد: «ان الصفات علی ثلاثة اقسام: منها سلبية محضة كالتدوسية و الفردية و منها اضافية محضة كالمبدئية و الراقية، و منها حقيقية سواء كانت ذات اضافة كالعالمية و القادرية، أو لا كالحياة و البقاء.» (ملاصدرا، 1366ش، ج 3، ص 208؛ همو، 1354ش، ص 74)

از اینکه برای صفات سلبی و اضافی قید محض را آورده است معلوم می‌شود که برای آنها قسم دیگری وجود دارد که محض نیست. کما اینکه حاجی سبزواری نیز صفات اضافی را به دو قسم تقسیم کرده است. مضاف حقیقی و مضاف مشهوری (سبزواری، 1369-1379ش، ج 3، ص 546)، و بر این منوال می‌توان صفات سلبی را نیز به حقیقی و اضافی تقسیم کرد. پس با این بیان می‌توان صفات را با مبنای حکمت متعالیه بنحو زیر تقسیم کرد:



بنابراین، برای خداوند سبحان پنج قسم از صفات به شرح زیر وجود دارد:

1. صفات ثبوتی حقیقی محض مانند وجوب وجود و حیات که نه نسبتی در آن هست و نه لازمه نسبتی دیگر است. (ملاصدرا، 1981م، ج 6، ص 105) این صفات را نفسی نیز می‌گویند، زیرا در معنای این صفات هیچ نسبت و اضافه‌ای به خارج از ذات وجود ندارد. (طباطبایی، 1374ش، ج 8 ص 460)
2. صفات ثبوتی حقیقی ذات اضافه مانند علم به غیر و قدرت بر آن که هر چند خود آن ذاتاً نسبت نیست، ولی ملزوم نسبت است، این صفات را نفسی ذات اضافه نیز می‌نامیم. زیرا اصل اینگونه صفات نفسی بوده و این صفات نفسی، اضافه به خارج دارند. (همانجا)
3. صفات ثبوتی اضافی حقیقی، مانند مبدئیت و رازقیت که نسبت محض است. این صفات، اضافی محض نیز نامیده می‌شوند.
4. صفات سلبی حقیقی (محض) مانند قدوسیّت.
5. صفات سلبی اضافی مانند ظلم.

تقسیم چهارگانه صفات

ملاصدرا در اسفار از جهت دیگری به تقسیم و تعریف صفات خدا می‌پردازد و می‌نویسد؛ صفات به طور کلی به چهار قسم زیر تقسیم می‌شوند:

1. صفت محسوس عین موصوف، مانند صفت برای جسم.
2. صفت محسوس غیر موصوف، مانند صفت سیاه برای جسم.
3. صفت معقول عین موصوف، مانند صفت عالم برای عقل.

4. صفت معقول غیر موصوف، مانند صفت عالم برای انسان. (ملاصدرا، 1981م، ج6، ص 109-110)

بر مبنای بسیط بودن صفت و جنس و فصل نداشتن آن، تقسیماتی که درباره آن صورت می‌گیرد اعتباری بوده و از جنس تقسیمات منطقی که جنس را به انواع و سپس انواع را به افراد و اصناف تقسیم می‌کنند، نمی‌باشد. بلکه هر گونه دسته بندی که در صفت صورت می‌گیرد از جنس تصنیف است که با فرض اعتبار خاصی برای شناخت موضوع مورد بحث، افراد آن، دسته بندی می‌شوند. در اینجا نیز وصف به اعتبار متعلقش دسته بندی شده است و این تقسیم نیز زیر مجموعه تقسیم گذشته است و جنبه وجود شناختی دارد. زیرا وصف یا وجودی حسی دارد یا عقلی و هر کدام از اینها یا عین موصوفند یا غیر موصوف، بنابراین چهار صنف صفت، زیر مجموعه صفات ثبوتی، با شرحی که در بالا بیان شده است بدست می‌آید. هدف این تقسیم دو چیز است:

اول: اینکه نشان دهیم قسمی از صفات که در موجودات محسوس وجود دارد، در خداوند نمی‌تواند مصداق داشته باشد زیرا موجودات محسوس به دلیل ضعفشان دارای آن صفاتند و خداوند برتر از آن است که دارای آن صفات باشد. «صفات الباری لیست من قبیل المحسوسات اذ هو اجل من أن یناله حس.» (همان، ص 109)

دوم: بیان اینکه خداوند را نباید مصداق صفات زائد بر ذات دانست و صفات او تماماً باید عین ذات او باشند، زیرا اگر صفات او عین ذاتش نباشند مستلزم محالات عقلی دور یا تسلسل خواهد بود. «اذلوكان كذلك يلزم أن يكون عارية في مرتبة ذاته عما هو صفة الكمال.» (همانجا)

ملاصدرا با این تقسیم بندی وارد بحث معناشناختی صفات خدا می‌شود که اساس و مبنای تفکر فلسفه دینی وی بوده و البته از طرف دیگر مبنای تفکر کلامی مذهب حقه امامیه است. او از طریق شقوقی که در اینجا برای صفات بطور کل و صفات خدای تبارک و تعالی بطور خاص بیان می‌کند، و نتایجی که از آن بدست می‌آورد مرز بین تفکر کلامی شیعه را با تفکر مبتنی بر تشبیه و تعطیل برجسته می‌کند و مبنای فلسفی خود را در نتایجی که می‌گیرد بنحو سازمندی نشان می‌دهد.

صفات اضافی

ملاصدرا در کتاب *مفاتیح الغیب* درباره صفات اضافی می‌نویسد که می‌توان این صفات را یک قسمی در کنار صفات ثبوتی و سلبی قرار داد که در این صورت، دیگر صفات اضافی داخل در صفات ثبوتی قرار نمی‌گیرند بلکه خود یک قسم در کنار آنها خواهند بود و با صفات سلبی، سه قسم مجزا از صفات

برای خداوند خواهند بود. او می‌نویسد: «و هاهنا قسم آخر یمكن ادراجه تحت الصفات الثبوتية حتى يكون قسم آخر و یمكن جعلها قسماً لها و هی الصفات الاضافية كالمبدئية و الاولیة و الراضیة و الرافة و الرحمة و نحوهما.» (ملاصدرا، 1363ش، ص 253)

در اینکه صفات اضافی محض و صفات حقیقی ذات اضافه، با هم چه تفاوت بارزی دارند در عبارتی که از کتب ملاصدرا بیان کردیم ملاک مشخصی بدست نمی‌آید. این مسأله درک صفات اضافی را چنانکه جلوتر توضیح خواهیم داد قدری با مشکل مواجه خواهد کرد.

صدرالمتألهین در شرح اصول کافی، صفات اضافی را به دو دسته تقسیم کرده و مبدئیت و راضیت را صفات اضافی محض و عالمیت و قادریت را حقیقی ذات اضافه معرفی کرده است: «و منها اضافية محضة كالمبدئية و الراضية و منها حقیقیة سواء كانت ذات اضافة كالعالمية و القادرية.» (ملاصدرا، 1366ش، ج 3، ص 208)

ولی در اسفار و جای دیگری از شرح اصول کافی، چنانکه در بالا ذکر شد، دو قسم صفات اضافی را در یک قسم ذکر می‌کند و مثالهایی که برای آن بیان می‌کند عبارتند از: مبدئیت، راضیت، خالقیت، تقدّم، علیّت، عالمیت، قادریت، کرم، جود، رحمت، غفران، عفو، رضا، مصوّریت است. (ملاصدرا، 1366ش، ج 3، ص 208؛ همو، 1981م، ج 6، ص 105 و 106)

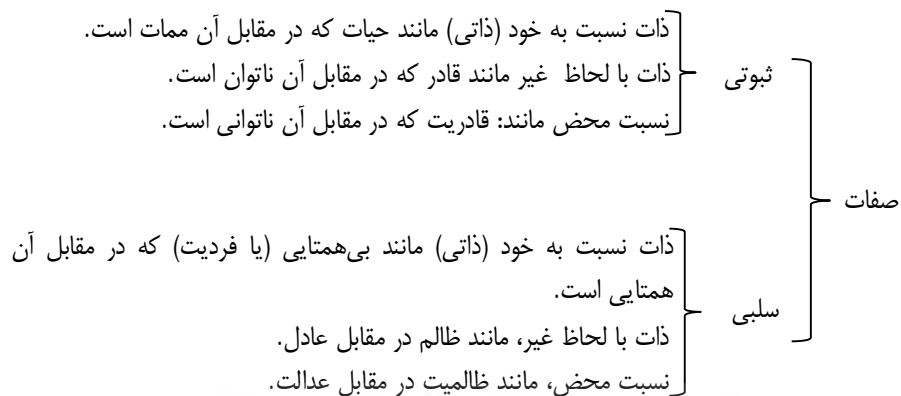
حکیم سبزواری در حاشیه خود بر اسفار تقسیم فوق را با بیان مثال‌هایی توضیح داده و اظهار می‌دارد: صفات یا مانند قادریت و عالمیت هستند که نسبت محضند و یا حقیقیند. صفات حقیقی نیز یا به گونه‌ای هستند که هیچ نسبت و اضافه‌ای به غیر ندارند، که در صورت دوم این صفات حقیقی محضند، و یا اینکه نسبتی در آنها هست، که این قسم صفاتی هستند که حقیقی ذات اضافه نامیده می‌شوند. او می‌نویسد: «و الثبوتية اما اضافية و هی ما كانت محض النسبة كالعالمية و القادرية و اما حقیقیة و هی إما حقیقیة محضه و اما حقیقیة ذات اضافة ان لم تكن نسبة و لكن تكون ملزومة للنسبة كالعالم بالغير و القدرة علیه، فعلم زيد بالشمس (مثلاً) صورة فی ذهنه و لیست اضافة، بل کیفیت و لكن تلزمها النسبة الى الشمس الخارجية و تلك النسبة هی العالمية.» (ملاصدرا، 1981م، ج 6، ص 105)

ملاصدرا در کتاب دیگری، جود و قدرت را صفات حقیقی و مبدئیت، مبدعیت و خالقیت را اضافی محض می‌داند و می‌نویسد: «صفاتہ تعالیٰ منها حقیقیة کمالیة کالجود والقدرة والعلم.... و منها اضافیة محضه کالمبدعیة والخالقیة وامثالها وهذه زائدة علی ذاته.» (ملاصدرا، 1354ش، ص 74)

با وجود این، ابهام تفاوت میان صفات اضافی محض با حقیقی ذات اضافه، بر طرف نمی‌شود به عنوان مثال صفت رازقیت با صفت قادریت چه تفاوتی دارند که یکی اضافی محض و دیگری حقیقی ذات اضافه است؟ اگر جایگاه صفات اضافی محض را در صفات ثبوتی حقیقی قرار دهیم در این صورت چون صفات ثبوتی خداوند عین ذات اویند بسیاری از لوازم و نتایجی که از وجود این صفات در ذات بدست می‌آید، با نتیجه‌ای که ملاصدرا و اتباعش از این صفات می‌گیرند به طور کلی متفاوت خواهد بود. به طور مثال دیگر نمی‌توان صفات اضافی محض را زائد بر ذات دانست. بنا بر این، لازم است تا مشخص شود منظور از اضافی بودن صفات چیست.

تقسیم صفت بر مبنای نسبت و اضافه

با آن که صفت در ذات خود یک معنای نسبی بوده و در تحقق آن وجود موصوفی ملحوظ است، ولی حمل آن بر موصوف به یک صورت نیست. زیرا گاهی این نسبت، با توجه به ذات خود یک شیئی بر آن حمل شده و حیثیت دیگری در آن دخالت ندارد، که در این صورت آن صفت حقیقی محض و عین ذات است. یا اینکه در این نسبت حیثیت دیگری غیر از ذات لحاظ شده است. اگر در صفتی مانند رازقیت یا ابوت، صفت به گونه‌ای باشد که وجود ذات در آن متصور نباشد و صفت از آن جهت که حاکی از یک امر وجودی موجود در بین دو چیز است ملحوظ باشد، (یعنی مثلاً در «أبوت» ذاتی نیست که دارای «أب» باشد) این صفت را باید اضافی محض تعریف کرد. اما اگر وجود ذات ملحوظ باشد و ذات از جهت نسبتی که با غیر پیدا می‌کند مورد توجه قرارگیرد این صفت، حقیقی ذات اضافه است و این قاعده در مورد صفات سلبی نیز صادق است. با این تفاوت که در صفات سلبی اضافی محض، صفات، حاکی از عدم وجود امری در بین دو چیز است. پس اگر با لحاظ نسبت، به صفات باری تعالی توجه شود صفات ثبوتی و سلبی را می‌توان بر شش قسم تقسیم کرده و نمودار زیر را ترسیم نمود:



حال اگر بخواهیم بدانیم کدام یک از اقسام فوق دارای معنای اضافی بوده و داخل در مقولهٔ اضافه است، باید ابتدا معلوم شود معنای مضاف در حکمت متعالیه چه بوده تا از این طریق معنای اضافی بودن صفات فعل مشخص شود.

معنای مضاف

ملاصدرا درباره مضاف سه اعتبار را بیان می‌کند و می‌نویسد: «قد یراد بالمضاف نفس معنی الاضافة وحدها وقد یراد به الأمر الذی عرضت له الأضافة، و قد یراد به مجموع الأمرین... وأما الاعتبار الأوّل فهو المقولة.» (ملاصدرا، 1981م، ج 4، ص 189)

گاهی از مضاف فقط معنای اضافه اراده می‌شود و گاهی نیز چیزی که اضافه عارض آن شده است و گاهی نیز مجموع اضافه و معروض مورد نظر است.

همهٔ آن صفاتی که ملاصدرا آنها را اضافی می‌نامد را می‌توان در اعتبار اول مضاف که اضافهٔ مقولی هست دسته بندی کرد. بنا براین، اکنون باید ببینیم معنای مقوله و اضافهٔ مقولی چیست و چه تفاوتی با معانی دیگر اضافه دارد؟

در فلسفهٔ مشاء همه موجودات ممکن را در مقولات دسته بندی می‌کنند، مقولات اجناس عالی‌ه‌ای هستند که در این مکتب فلسفی برای شناخت و تعریف اشیاء بکار می‌روند. مقولات در تقسیم اول به ده قسم تقسیم می‌شوند که نه قسم آن اعراض، و یک قسم جوهر است. (فارابی، 1408ق، ج 3،

ص 103-125) از نه مقوله عرضی به جز دو قسم کم و کیف، بقیه آنها یعنی هفت قسم دیگر آن مقولات نسبی بوده و در آنها نسبت و اضافه مندرج است. نسبی بودن آنها به این معناست که آنها نسبتهایی هستند که در ضمن موضوعات خود موجود شده و قائم به آنها می‌باشند. (ارسطو، 1367ش، کتاب پنجم، فصل 15؛ طباطبایی، 1414ق، ص 125 - 126)

حقیقت اضافه عبارت از هیئتی است حاصل از نسبت یک چیز به چیز دیگر. مانند «ابوت» که تحقق آن برای «این» وابسته به تحقق «بنوت» برای «آب» است که این «این» نیز منسوب به «آب» است. (ملاصدرا، 1981م، ج 4، المقالة الأولى فصل اول؛ ابن سینا، 1404، مقاله سوم فصل دهم). اما با وجود این هر آنچه را که در مفهوم آن نسبت وجود داشته باشد نمی‌توان نسبتی اضافی دانست، چرا که اگر چنین باشد همه مفاهیم را می‌توان نسبت به هم سنجید و یک نسبتی بین آنها ایجاد کرد. بنا براین، مقوله اضافه معنایی دارد که بانسبت تفاوت دارد.

صدر المتألهین در تفاوت نسبت و اضافه می‌نویسد: «و أما الفرق بين الإضافة و النسبة فبأنه ليس كل نسبة إضافة بل إذا أخذت مكررة و معنى هذا أن يكون النظر لا في نفس النسبة فقط بل بزيادة أن هذه النسبة يلزمها نسبة أخرى فإن السقف له نسبة إلى الحائط بأنه يستقر عليه وللحائط أيضا نسبة إليه بأنه مستقر عليه و لهذا قالوا إن النسبة لطرف واحد و الإضافة تكون للطرفين.» (ملاصدرا، 1981م، ج 4، ص 190-192)

در نسبت، یک طرف به طرف دیگر منسوب است اما در اضافه علاوه بر آن، طرف دوم هم باید نسبتی با طرف اول داشته باشد. مثلا «ابوت» مفهومی است که از نسبت «آب» با مفهوم دیگری به نام «این»، تعقل شده است، و از نسبتی که «این» با «آب» دارد، مفهوم اضافی دیگری به نام «بنوت» نیز تعقل می‌شود، پس مفهوم «ابوت» مستلزم مفهوم اضافی دیگری به نام «بنوت» است. بدین معنا که در مفهوم اضافه مقولی بر خلاف نسبتهای دیگر، تکرار نسبت وجود دارد، یعنی هر نسبتی که متضایف اول نسبت به متضایف دوم دارد، شبیه آن را متضایف دوم نسبت به اولی دارد، بنابراین، در اضافه مقولی دو نسبت متکرر وجود دارد.

با این معیار از اقسام صفات، تنها صفات حقیقی از نوع ثبوتی و سلبی آن اضافی نیستند و چهار قسم دیگر از نسبتهایی که بیان کردیم، یعنی صفاتی که ناشی از نسبت ذات با لحاظ غیر است یعنی

صفات حقیقی ذات اضافه و صفاتی که نسبت محض است، یعنی اضافی محض، هم در قسم ثبوتی و هم در قسم سلبی که چهار قسم از شش قسم فوق است، صفات اضافی هستند.

تفاوت صفات اضافی

اگر دو گروه صفات حقیقی ذات اضافه و اضافی محض، داخل در مقوله اضافه باشند، این بیان، آن ابهام تمایز آنها را بر طرف نخواهد کرد. بهتر است بار دیگر به بررسی مثالها بپردازیم، اگر به مثالهایی که ملاصدرا در شرح اصول کافی برای صفات اضافی محض و حقیقی ذات اضافه بیان کرده است توجه کنیم و آنها را با هم مقایسه کنیم، صفات مبدئیت و رازقیت، اضافی محض و صفات عالمیت و قادریت، حقیقی ذات اضافه نامیده شده‌اند. تفاوت عالمیت مثلاً با مبدئیت آن است که منشأ انتزاع صفت عالمیت آن است که ذهن انسان یک نسبتی بین عالم و معلوم برقرار می‌کند و حکم می‌کند که موجود «الف» که عالم است نسبت به موجود «ب» که معلوم است صفت علم را، که ما در اینجا «ج» می‌نامیم دارد. علمی که ذهن انسان به «الف» نسبت می‌دهد، یک امر صرفاً ذهنی نیست که دارای واقعیت خارجی نباشد، بلکه آن، خود یک صفت وجودی است که در موضوع خود حقیقتاً وجود دارد و منشأ اثر است. اما به نظر می‌رسد صفت مبدئیت، مانند عالمیت دارای این نحو وجود نباشد. هر چند مبدئیت نیز صفتی است که از نسبت بین موجود «الف» به عنوان علت و مبدأ، و موجود «ب» به عنوان معلول به دست می‌آید، اما «مبدأ» صفتی نیست که حقیقتاً موجود در شیئی «الف» باشد، چرا که با تحلیل «الف» حالتی که حاکی از وجود صفتی به نام مبدأ باشد در او یافت نمی‌شود. حد اکثر چیزی که در باره مبدئیت می‌توان گفت آن است که این مفهوم مبین آن است که بین موجود «الف» و «ب» یک ارتباط و نسبت خاصی وجود دارد. اما اینکه آیا این به معنی آن است که صفات اضافی محض مانند مبدئیت، صفاتی صرفاً ذهنی هستند که از نسبت یک موجود با موجود دیگر انتزاع شده‌اند؟ و بر این اساس آیا می‌توان گفت ملاک حقیقی بودن صفات، وجود خارجی داشتن آنها است، به این معنا که چنانچه صفت، یک عنوان ذهنی برای یک موجود خارجی باشد، آن صفت نسبی محض بوده، و اگر صفت بدون لحاظ مفهوم ذهنی، دارای مصداق خارجی باشد، آن صفت حقیقی است هر چند که مستلزم نوعی نسبت و اضافه هم باشد؟

آیا منظور حکیم سبزواری را در آنچه که پیشتر از او بیان کردیم، باید اشاره به ارائه همین معیار برای حقیقی بودن صفات ذات اضافه دانست؟ او در این عبارت می‌نویسد: «و اما حقیقیه ذات اضافه ان

لم تكن نسبة و لكن تكون ملزومة للنسبة كالعلم بالغير و القدرة عليه، فعلم زيد بالشمس (مثلاً) صورة في ذهنه و ليست اضافة، بل كيفية و لكن تلزمها النسبة الى الشمس الخارجية و تلك النسبة هي العالمية.» (ملاصدرا، 1981م، ج 6، ص 105)

صفت «علم» از آن جهت که صورت ذهنی زید است در ذهن او وجود دارد و تنها یک نسبت صرف نیست و از این جهت، این صفت یک موجود مستقل دارای ماهیت است که ماهیت آن نیز کیف است. به عبارت دیگر: صحیح است که بگوییم خداوند علمی دارد که به غیر تعلق می‌گیرد و از علم او به غیر مفهوم اضافی عالمیت انتزاع می‌شود. پس علم ملزوم و عالمیت لازم نسبت است، اما در مورد مبدئیت نمی‌توان گفت که خداوند مبدئی دارد که به غیر تعلق گرفته و صفت مبدئیت از آن انتزاع شده است. چرا که مبدأ خود یک صفتی است که از نسبت خداوند با غیر انتزاع شده است.

وقتی صفات دیگری را نیز که اضافی محض معرفی شده اند بررسی می‌کنیم می‌بینیم، آنها نیز مانند مبدئیت حاکی از وجود صفتی حقیقی در ذات واجب نیستند، صفاتی مانند خالقیت، مبدعیت و رازقیت. یعنی خلق و رزق و ابداع در خداوند وجود ندارند، بلکه همه آنها نسبتی است که از مقایسه دو طرف اضافه یعنی مخلوق، مرزوق و پدیدار، با خالق و رازق و مبدع انتزاع شده اند. بنابراین، می‌توان این قاعده کلی را در تفاوت میان صفات اضافی محض با صفات دیگری که در آنها به نحوه اضافه و نسبت وجود دارد، بیان کرد که هرگاه صفت ذهنی محض بوده و غیر از نسبتی که ذهن ایجاد می‌کند حاکی از امر وجودی خاصی نباشد آن صفت اضافی، و صفتی که علاوه بر نسبتی که از ذهن نشأت می‌گیرد، حاکی از وجود چیزی در خارج باشد صفت حقیقی قلمداد می‌شوند.

وجودی بودن مضاف

سوالاتی که در بالا بیان شد حاکی از وجود مسأله مبهمی در باب صفات اضافی است که حل آن به آسانی میسر نمی‌شود، یعنی ممکن است این قاعده کلی شامل همه صفات اضافی نشده و پاسخگوی همه سوالاتی که در بالا مطرح کرده‌ایم نباشد. از آنجایی که صفات فعل خداوند در حکمت متعالیه، اضافی محض قلمداد می‌شوند، پس حل این مسأله و پاسخ به پرسشهای فوق، یکی از مهمترین اهداف این تحقیق است. بنابراین لازم است تا به لوازم و جوانب پاسخ داده شده بیشتر توجه شود، تا معلوم شود با مبانی و اصولی که در حکمت متعالیه مفروض است تعارض ندارد.

چنانچه پاسخی که به پرسش فوق داده‌ایم درست باشد و صفات اضافی محض، در مقابل صفات حقیقی ذات اضافه، ذهنی تلقی شده و حاکی از امر موجودی نباشند، و از طرف دیگر، مضاف را از اقسام ماهیات دانسته و آن را در یک مقوله جداگانه‌ای قرار دهیم، در این صورت مضاف نیز مانند ماهیات و مقولات دیگر باید دارای یک نحو وجودی درخارج باشد، بنابراین، چگونه می‌توان گفت صفات اضافی محض، هم در مقوله مضافند و هم وجودی نیستند؟ به عبارت دقیقتر، حقیقت اضافه چیست و نحوه وجود مفاهیمی که از مقوله مضاف هستند چگونه است؟

پاسخ به این سؤال بستگی دارد به اینکه بدانیم آیا مضاف وجود خارجی دارد یا نه؟ اگر وجود خارجی دارد نحوه وجود آن به چه صورت است؟ درباره وجود خارجی مضاف دو نظر مشهور وجود دارد، آن دو عبارتند از:

الف) عده‌ای گفته‌اند حقیقت اضافه فقط در نفس و ذهن انسان ایجاد می‌شود و جز اینکه ماهیتی اعتباری داشته باشد چیز دیگری نیست. آنها بر دیدگاه خود مبنی بر اعتباری بودن اضافه دو استدلال زیر را ارائه کردند:

استدلال اول: فرض وجود خارجی داشتن مضاف مستلزم دور یا تسلسل است، زیرا اگر بین زید و عمرو مثلاً اضافه اُبوت و بنوت وجود داشته باشد، از آن جهت که اُبوت برای «اب» موجود است، عارض آن بوده و «اب» معروض آن است. یعنی بین اُبوت و «اب» اضافه دیگری به نام اضافه عارض و معروض وجود دارد و این اضافه غیر از اضافه اُبوت است. به همین نحو بین بنوت و «ابن» نیز همین نسبت عارض و معروض وجود دارد. بنابراین، وجود اضافه اُبوت بین «اب» و «ابن» مستلزم وجود سه اضافه دیگر، یکی اضافه بنوت و دوم اضافه عارض و معروض برای بنوت و سوم، اضافه عارض و معروض برای اُبوت خواهد بود. از طرف دیگر، این سه اضافه عارض اضافه اُبوت شده است، و همین طور اضافات بسیاری تا بینهایت بر آنها افزوده می‌شود. بنابراین، اضافه، مفهومی اعتباری بوده و وجود خارجی ندارد. (ابن‌سینا، 1404، ص 156؛ ملاصدرا 1981م، ج 4، ص 201)

استدلال دوم: بسیاری از اضافات بین دو چیزی که یک طرف آن معدوم است، برقرار می‌شود، مانند نسبت ما با انسانهای گذشته و آینده، یا علم ما نسبت به روز قیامت. پس چون بین موجود و معدوم نمی‌تواند رابطه‌ای حقیقی و موجود برقرار شود، بنابراین، اضافه، وجودی حقیقی نداشته بلکه صرفاً وجودی اعتباری دارد و تنها در ذهن انسان موجود است. (همان؛ ملاصدرا، 1981م، ج 4، ص 202)

ب) گروه دیگر بر این نظرند که اضافه در خارج وجود دارد. استدلال آنها این است که ما چه در ذهن خود تعقل بکنیم یا نکنیم، مصداق اُبوت که «اب» و «ابن» است در خارج وجود دارد، معیار خارجیت

نیز چیزی جز این نیست که چیزی مصداق آن در خارج وجود داشته باشد. بنابراین، ابوت وصفی است که در خارج وجود دارد. (همان، ص 156 – 157؛ ملاصدرا، 1981م، ج 4، ص 200؛ مصباح یزدی، 1387ش، ص 178-187)

نحوه وجود اضافه

ملا صدرا بر نظر دوم است. او در باره نحوه وجود اضافه می‌نویسد: «آن وجود الإضافة لیس وجوداً مابیناً لوجود سائر الأشياء بل کون الشيء سواءً كان في نفسه جوهرًا أو عرضاً بحيث إذا عقل عقل معه شيء آخر هو نحو وجود الإضافة.» (ملاصدرا، 1981م، ج 4، ص 203)

اضافه دارای وجودی مستقل که مابین و منحاز از سایر موجودات باشد نیست، بلکه وجود آن کاملاً وابسته و ناعتی است. بدین معنا که وقتی در میان موجودات جهان چیزی یافت شود که مصداق این تعریف که: «هرگاه تعقل شود چیز دیگری با او تعقل می‌شود» را داشته باشد، آن چیز اضافه است و باید در نظر داشت که چیزی که این صفت را دارد، گاه عرض است و گاهی نیز جوهر، فقط کافی است مصداق این تعریف باشد. وقتی که به جهان هستی می‌نگریم، موجودات زیادی را می‌بینیم که این ویژگی را دارند، پس می‌توان گفت اضافه در جهان وجود دارد.

اضافه وجودی تعلقی و وابسته دارد و از این جهت به عنوان یک عرض در جوهر و یا مانند صفتی است که در یک ذات وجود دارد. مثلاً علتی مانند عقل مفارق در ذات خود جوهر خاصی است که وجود مستقلی داشته و به عنوان یک حقیقت موجود در جهان، حد و تعریف خاصی دارد. حال بین این موجود با موجودات دیگر، یک وضع و محاذاتی حادث می‌شود. از هر وضعی که با موجودی پیدا می‌کند نسبتی به او داده می‌شود. مثلاً از تأثیری که در موجودی دیگر می‌کند به او نسبت علت داده می‌شود. تأثیر و علیتی که علت در موجودی دیگر دارد، امری ذهنی نبوده بلکه حقیقی و واقعی است. بنابراین، وقتی به جوهر عقلی، علت می‌گوییم، از آن جهت که جوهری عقلی است و ذات مستقلی دارد نیست، بلکه عنوان علت برای او به جهت تأثیری است که در موجودی دیگر می‌کند. وقتی به علیت این جوهر عقلی توجه می‌کنیم می‌بینیم که به گونه‌ای است که وقتی تعقل می‌شود، موجود دیگری که معلول است باید با او تعقل شود و آلا، بدون لحاظ معلول، به او علت نمی‌گویند و از این جهت است که حقیقت دیگری به نام مضاف پدید می‌آید. از این که به مضاف حقیقت گفتیم به خاطر آن است که مثلاً در اینجا مفهوم علیت، صرفاً پرداخته ذهن انسان نیست، بلکه واقعی است که از

طریق تعلُّق به غیر و تأثیری که در آن داشته است به دست آمده است و این تأثیر در غیر نیز چیزی است که واقع شده و محقق است. در نتیجه عنوان علّت برای جوهر عقلی، حقیقی بوده و مفهوم علیّت که رابطه‌ای اضافی بین جوهر علّت با معلول است، دارای مصداق خارجی بوده و امری موجود است. پس اضافه امری موجود است.

از آنچه گفتیم معلوم شد که برای فهم نحوه وجود مضاف، باید دو سنخ وجود را از هم تفکیک کنیم اول وجودی که مستقل است و بدون لحاظ موجودات دیگر، دارای حقیقت مجزایی بوده و از لحاظ ماهیت نیز حدّ و تعریف خاصی دارد و دوم وجود غیر مستقل که رابطی یا به تعبیر ملاصدرا رابط نامیده می‌شود و دارای حقیقتی وابسته بوده و وجود آن عین تعلُّق به موضوع خود می‌باشد. این وجود، چنانکه در بحث وجود رابط بیان می‌شود، باید به واسطه و در ضمن موجود یا موجودات دیگر تحقق یابد. در مثال فوق علیّت که دارای وجودی مضاف است، وصف جوهر عقلی است و در درون آن بوده و وجودی جدای از آن ندارد.

وجود عرضی مضافی مانند علیّت، نسبت به جوهری مانند عقل چونان چیزی است که حاضر غایب است. علیّت در جوهر عقل حضور و وجود ندارد، چون ماهیت و ذات عقل، علّت نیست، اما از جانب دیگر وقتی جوهر عقل را نسبت به موجودی دیگر می‌سنجیم، می‌بینیم که صفت علیّت برای او حقیقی بوده و از داخل آن می‌جوشد و در درون آن حضور دارد، چرا که همین عقل است که علّت هم هست. ماحصل نظر او درباره نحوه وجود مضاف این است: «فالعلة كالعقل مثلا لها ذات موجودة بوجود يخصّها من حيث هي جوهر عقلی و كون ذلك الوجود بحيث له تأثير في وجود الغير هو وجود العلة بما هي علة و العلة نوع من المضاف فهذا الوجود منسوب إلى الجوهر بالذات و إلى المضاف بالعرض. و إنّما قلنا بالعرض لأن مفهوم العلية خارج عن ذاتيات هذا الوجود إذا قطع النظر إليها عما سواها و كذا وجود المضاف من حيث هو مضاف مغاير بالاعتبار لوجود الجوهر بما هو جوهر لكن الفرق بين ماهية الجوهر الذي هو العلة و بين عليّته و إضافته بالماهية و الحدّ فإنّ حدّ الجوهر غير حدّ المضاف و الفرق بين وجوديهما بالاعتبار فالوجود الجوهری إذا أخذ في نفسه كان جوهرًا و إذا قيس إلى غيره كان مضافًا فكون هذا الوجود بحيث إذا عقل على

الوجه الذی یکون فی الخارج یلزم من تعقله تعقل شیء آخر هو وجود المضاف.» (ملاصدرا، 1981م، ج 4، ص 204)

ملاصدرا در بیان فوق اظهار می‌دارد؛ مضاف از حیث مضاف بودنش بالاعتبار باوجود جوهر متفاوت است، و فرق جوهر عقل که علت است با علّیت آن، به ماهیت است. زیرا که آنها فقط در حدّ و ماهیت با هم متفاوتند، ماهیتی که از دیدگاه او اعتباری است. حتی تفاوت بین وجود آن دو نیز اعتباری است، او تصریح می‌کند که وجود حقیقی متعلق به جوهر عقل است و انفکاک دو وجود از هم تنها در ذهن و اعتبار ذهنی است. ممکن است این تعبیر، این گمان را برانگیزاند که مضاف وجودی اعتباری و ذهنی دارد، اما وقتی که با توجه به مبنای اصالت وجود به مسأله نگاه کنیم درمی‌یابیم که همان طور که وجود جوهر عقل امری حقیقی و واقعی است، علّیتش نیز واقعیت داشته و وجود علّیتش قابل انکار نیست. اما وقتی به ماهیت آنها نظر می‌کنیم آنها را دو چیز مختلف می‌بینیم چراکه ماهیت مضاف غیر از ماهیت جوهر است، این تعدّد در ماهیت سبب تعدّد در وجود نمی‌شود. زیرا آنها به یک وجود موجودند، عقلی که جوهر است و علّتی که مضاف است عناوین یک موجود بوده و تفاوت آنها فقط در اعتبار است.

در مبحث وجود رابط بیان می‌شود که تقسیم وجود به رابطی و مستقل به اعتبار ماهیت موجوداتی است که به رابط و مستقل دسته بندی می‌شوند. اما از جهت حقیقت وجود، که مقبول به تشکیک است، وجود دارای انواع مختلف نبوده بلکه معنا و حقیقت آن واحد است. مطابق با این دیدگاه حقایقی که در نظر جمهور فلاسفه رابطی قلمداد می‌شوند در واقع رابط می‌باشند و رابط بودن آنها هم بدین معناست که ماهیت نداشته و هستی آنها عین ربط به موضوعشان می‌باشد. مآل این نگرش نسبت به وجود، به وحدت شخصی وجود می‌رسد، نحوه وجود مضاف در این دیدگاه که ما در اینجا آن را با وجود رابط و صفت فعل منطبق دانستیم، مجازی و بالعرض خواهد بود؛ «فهذا الوجود منسوب إلی الجوهر بالذات و إلی المضاف بالعرض.» حقیقتاً این موجود مستقل است که وجود داشته و از قبیل آن وجود رابط موجود می‌شود.

مضاف به عنوان واقعیتی مستقل و مجزا وجود ندارد و چنانچه ماهیتی برای آن در نظر گرفته شود تنها به لحاظ حیثیتی است که در ذهن بدان داده شده است. و آلا از جهت وجود خارجی، آنچه که مصداق این دو ماهیت مجزای منحصر به فرد قرار می‌گیرد یکی بوده و تفاوت آنها و جهت تمایزشان امری اعتباری است. «والفرق بین وجودیهما بالاعتبار.» یعنی این که ذهن انسان با وارد کردن

اعتبارهایی، در وجود واحدی که دارای شوون و اطوار مختلف است، حدّ و مرزهایی را ترسیم کرده و آنها را از وجود واحد جدا می‌کند و حال آن که آن اطوار و شوون هرچند دارای وجودند اما موجودیت آنها جدای از آن وجود واحد نیست. مثلاً ذهن انسان وجود عقل را که وجودی جوهری است وقتی بشرط لا اعتبار می‌کند، آن را دارای وجود فی نفسه می‌داند. و وقتی آن را بشرط شیء اعتبار می‌کند، موجودات دیگری را می‌بیند که در موجودیت وابسته به وجود جوهر بوده و از طریق او موجود می‌شوند. نمی‌توان موجودیت عوارض و لوازم جوهر را انکار کرد و وجود را منحصر در جوهر دانست. زیرا آنها نیز مانند وجودهای مستقل دارای یک نمود و ظهوری در جهان هستند. مطابق با اصالت وجود و حرکت جوهری، اعراض، اطوار و شوون مختلف وجودهای مستقل هستند. و شأن وجود، خود بهره‌ای از وجود دارد هرچند در موجودیت وابسته به وجود جوهر باشد.

مقتضای توحید خاصی اذعان به این مطلب است که حقیقت واحد وجود، عین حق است و ماهیات و اعیان امکانی وجودی حقیقی نداشته، بلکه فقط صبغه‌ای از نور وجود را دارا می‌باشند. هر شأن و تعینی که از موجودات ممکن پیداست، طوری از اطوار تجلی حقیقت وجود است. حاصل مطلب آن که ماهیات خاصه‌ای مانند حیوان و انسان و درخت، تنها حکایتی از وجودات بوده و ماهیت و ذاتشان ازلاً و ابداً باطل است. «و الحاصل أن الماهیات الخاصة حکایة للوجودات و تلک المعانی الکلیة حکایة لحال الماهیات فی أنفسها بل الممكنات باطلة الذوات هالکة الماهیات أزلا و أبدا و

الموجود هو ذات الحق دائماً و سرمداً فالتوحید للوجود.» (ملاصدرا، 1981م، ج 1، ص 339)

بنا بر نظر ملاصدرا صدق موجود بر خداوند و دیگر موجودات و وجود منبسط، به نحو مشترک معنوی است. موجودات تجلیات ذاتی حقد و به وجود حقیقی موجودند. با این حال چون وجود منبسط همانند معنای حرفی عین ربط به حق تعالی است، از آن تعبیر به تجلی، تعین و نسبت‌های وجود حق نموده‌اند. موجودات مقید به تبع وجود منبسط و فیض مقدس موجود شده و مجعول بالطبع می‌باشند. بنا براین، موجودات مقید و ماهیات ممکن، حقیقتاً موجودند. پس مجازی و اعتباری بودن وجود آنها باید به معنای مصطلح عرفا در نظر گرفته شود. به این نحو که با قطع نظر از تجلیات حق، ماهیتی از ماهیات ظهور و بروز پیدا نمی‌کنند نه این که وجودشان حقیقت ندارد. حقیقت آنها همان ظهور و تجلی و اثر فعل بودنشان است و این بدان معنا است که آنها در مقام ذات حقیقت ندارند. (آشتیانی، 1382ش، ص 237-238)

استاد سید جلال الدین آشتیانی معتقد است از این که وجود ماهیات ممکن، نَسَب و اضافات معرفی می‌شوند، نسب و اضافه مقولی نیست، بلکه منظور نسب و اضافه اشراقی است. حقیقه الوجود، وجود حق تعالی است و ممکنات چون مظاهر و تجلیات اویند ممکن نیست که گفته شود اضافه حق به آنها مقولی اعتباری است. تجلی حق در اشیاء، همان اضافه اشراقیه است که طرف ساز است و قبل از این تجلی، چیزی نبوده است که طرف اضافه قرار گیرد. (همان، ص 240-241)

صفات اضافی فعلی

صفات اضافی را در تقسیمی دیگر می‌توان به دو قسم تقسیم نمود:

1. صفات اضافی در مقابل نفسی: صفاتی مانند قادر و عالم صفاتی اضافی ذاتی بوده که عین ذات واجب هستند. قادریت و عالمیت ملازم با متعلق است که ممکن است بدون وجود آنها این صفات معنای محصلی نداشته باشند، در مقابل، صفتی مانند حیات که ملازم با وجود اضافه نیست، صفتی نفسی است که وجود متعلق در آن مفروض نیست.
 2. صفات اضافی در مقابل صفات حقیقی: صفاتی مانند رازق، خالق و رئوف اضافی محض بوده و مانند عالم و قادر، حقیقی ذاتی نیست.
- مطابق با تقسیم صفات به ذاتی و فعلی، صفات فعل فقط شامل قسم دوم از آنها می‌شود و قسم اول، هر چند که اضافه‌اند، ولی فعلی نیستند. این مطلب در تقسیماتی که برای صفات خداوند در آثار متفکران حکمت متعالیه صورت می‌گیرد به صورت مشخص وجود ندارد. در آثار آنها صفات اضافی باهم خلط شده و احکامشان نیز به تفکیک بیان نشده است.

معنای اضافه

مطابق با نظام فلسفی رایج که موجودات در ده مقوله دسته بندی می‌شوند، مقوله اضافه همانند دیگر مقولات، مربوط به ماهیت بوده و در نتیجه اعتباری است و جایگاه این مقولات اعتباری نیز عالم ذهن و معرفت است پس چگونه می‌توان گفت مضاف امری وجودی است؟ این سؤال را به دو طریق می‌توان پاسخ گفت؛ اول آن که بگوییم اضافه مقولی که صفت ماهیت است حکمی درباره وجود خارجی است. زیرا مسائل فلسفه از قبیل مقولات ثانی فلسفی هستند که متعلق و منشأ انتزاع آنها جهان خارج است.

پاسخ دیگر آن است که بگوییم منظور از اضافه در اینجا اضافه مقولی نبوده بلکه اضافه اشراقی است که اصطلاحی عرفانی است. با این مینا چون وجود ممکنات عین ربط به علت العلل بوده و از ظهورات و تجلیات وجود حق تعالی هستند، تجلی حق در اشیا، همان اضافه اشراقیه است که نیاز به وجود دوطرف نیست، بلکه خود، طرف ساز است و مستلزم این نیست که قبل از تجلی چیزی موجود و محقق باشد تا طرف اضافه قرار گیرد. (آشتیانی، 1382ش، ص 241)

تمثیل صفات فعل به ماهیت واعیان ثابت

در صحت انتساب دیدگاه فوق به حکمت متعالیه می‌توان به شواهدی استناد کرد که در آنها حکیمان متعالیه به تبیین افعال خداوند پرداخته و درباره مخلوقات که تجلی صفات فعل خداوند هستند سخن گفته‌اند. ملاصدرا که به شدت تحت تأثیر اهل عرفان است در کتاب مفاتیح الغیب به کمک اصطلاحات عرفا می‌نویسد: «اعلم أن فعله تعالی عبارة عن تجلی صفاته فی مجالیها و ظهور أسمائه فی مظاهرها و هذه المجالی و المظاهر هی المسماة بالأعیان الثابتة عند قوم و بالماهیات عند قوم آخر و لیست هی مجعولة كما علمت و قد قیل الأعیان الثابتة ما شمت راحة الوجود.» (ملاصدرا، 1363، ص 335)

فعل خداوند تعالی همان تجلی صفاتش در مجالی و مظاهرش می‌باشد این جلوه‌گاهها و مظاهر که در زبان عرفا، «اعیان ثابتة» نامیده می‌شوند همان چیزی هستند که حکماء مشاء ماهیات می‌نامند. عرفا، به حق تصریح می‌کنند که این اعیان ثابتة مجعول واقع نشده و حتی بوی وجود را نیز استشمام نکرده‌اند. معنای این که اعیان ثابتة مجعول واقع نشده و بوی وجود را استشمام نکرده‌اند این نیست که اصلاً وجود ندارند بلکه بدین معناست که آنها در موجودیت مستقل از حق تعالی نبوده و حتی بوی استقلال در موجودیت را نیز ندارند. نحوه وجود این صفات، چیزی جز ظهور جلوه‌ای از جلوه‌های حق تعالی نیست و وقتی می‌گوییم خداوند آنها را ایجاد کرده است بدان معناست که خداوند وجودش را به اعیان بخشیده و خود را به صورتهایی نشان داده است. بنابراین، سهم موجودات مختلف از وجود تنها به اندازه مظهریت است. آنها جز آن که جلوه‌ای از وجود حق تعالی و پرتوی از او باشند چیز دیگری نیستند. پس این گستره وجود حق است که به نام موجودات و مخلوقات با نقشها و جلوه‌های مختلف در همه جا گسترده است. عناوین دیگری چون مرایای حق و اسماء و صفات او حقیقت آنها را تغییر نمی‌دهد، بلکه این عناوین تنها اعتبارات مختلفی است که آن وجود یکتا را توصیف می‌کند.

«الموجودات المسمى بالمحدثات صور تفاصيل الحق و لها اعتباران اعتباران أنها مرايا لوجود الحق و أسمائه و صفاته.» (همانجا)

از دیدگاه ملاصدرا مسأله اصالت نداشتن وجود مخلوقات به عنوان صفات فعل خداوند متعال حتی بنا بر اصول فلسفی جمهور فلاسفه نیز قابل تبیین است. زیرا در فلسفه مشهور نیزگاهی، صفت با ماهیت مطابقت دارد و در آثار حکما موارد زیادی را می‌توان نشان داد که ماهیت را به عنوان صفت یاد کرده‌اند. (ملاصدرا، 1981م ج6، ص 281) با توجه به این که در فلسفه مشهور ماهیت یک چیز همان حقیقتی است که ذات آن چیز را تشکیل می‌دهد و وجود آن را متمایز از سایر موجودات هویت می‌بخشد، پس وقتی این ماهیت، مساوق با صفت تلقی می‌شود این نتیجه به دست می‌آید که هویت اصلی موجودات و نحوه وجودشان مانند نحوه وجود صفت برای ذات است. به طور مثال در *اثولوجیا* بیان شده است که در عقل، صفات جمیع اشیا وجود دارد و منظور او در اینجا از صفات، ماهیات است. (افلوپتین، 1413ص 30-32) معنای این سخن آن است که ماهیات که همان صفات علت مفیض وجودند، وجود مستقلی از وجودشان نداشته بلکه همچون صفتی وابسته به وجود علت، و ظهوری از وجودش می‌باشند.

جمع‌بندی و نتیجه

1. در حکمت متعالیه صفات فعل را صفات اضافی می‌شمارند و از آنجائی که صفات اضافی به دو دسته اضافی حقیقی و اضافی محض تقسیم می‌شوند، صفات فعل را در دسته اضافی محض قرار می‌دهند. معیاری که در تفکیک صفات اضافی به حقیقی و محض، می‌توان مبنای تقسیم قرار گیرد تحلیلی و ترکیبی بودن آنهاست. به این نحو که چنانچه صفتی مانند عالمیت تحلیلی صرف نبوده و حاکی از وجود امری حقیقی در موصوف خود باشد، اضافی حقیقی یا حقیقی ذات اضافه نامیده شده و اگر صفتی مانند مبدئیت، تحلیلی صرف بوده و حاکی از امر وجودی در خارج از ذهن نبوده باشد آن صفت را اضافی محض می‌نامند. اما با این مبنا نمی‌توان صفات فعل را وجودی دانست.
2. با فهم دقیق معنای صفت از یک طرف و شرحی که ملاصدرا از مفهوم مُصاف ارائه می‌دهد از طرف دیگر، مهمترین حقیقتی که درباره وجود صفات فعل به دست می‌آید این است که هر چند این صفات حکایت از امر وجودی در موصوف خود نمی‌کنند، اما این عدم حکایت، دال بر عدمی بودن آنها نیست؛ چنانکه منتسب به بعضی از معتزله هست، بلکه این صفات همانند مُصاف دارای وجودی خاص در عین خارجی هستند.

3. فهم نحوه وجود صفات فعل بسیار دقیق و پیچیده است. این پیچیدگی و ابهام به خاطر آن است که این صفات هم وجودی تلقی می‌شوند و هم اینکه چون در حکمت متعالیه عین ذات نبوده و زائد بر ذاتند باید به گونه‌ای تحلیل شوند که با همان اشکالاتی که بر اشاعره در قول به زیادت صفات زائد بر ذات وارد بود، مواجه نشود. بر این اساس حکیمان متعالیه با استعانت از اصول اصالت و تشکیک وجود، تبیینی از نحوه وجود صفات فعل و ارتباط آن با ذات الهی ارائه داده‌اند که به دیدگاه عرفا در وحدت وجود شباهت زیادی دارد. اما نباید از این نکته غافل شد که همین نتیجه عارفانه کاملاً مبتنی بر اصول فلسفی و معیارهای منطقی است.

4. مطابق با تبیین حکیمان متعالیه، صفات فعل وجودی تعلق و رابطی دارند، بدین معنا که ظهور و تجلی ذات حق منشأ پیدایش این صفات بوده و هستی این صفات جلوه‌ای از شعاع وجود او و پرتوی از نورش می‌باشند. این صفات در عین این که به عنوان یک حقیقت، دارای واقعیتند، اما حقیقتشان مستقل نبوده است، بلکه واقعیت آنها همان حقیقت حق است که در جلوه‌ای خاص، خود را نمایانده است. مطابق با تبیین فیلسوفان متعالیه، خداوند با قیومیت مطلقه خود در همه مراتب هستی حضور دارد و صفات فعل، ظهور وجود حق در مرتبه‌ای است که به دلیل ضعف قابلی دارای وجودی ضعیف هستند. این صفات در عین اینکه موجودند و حقیقتی دارند، اما با این حال حقیقتشان مستقل نیست، بلکه همان حقیقت حق است که در جلوه‌ای خاص خود را نمایانده است.

این تبیین از جهتی که این صفات را موجود می‌داند با وحدت شخصی وجود عرفا و نفی صفات منسوب به معتزله فاصله می‌گیرد و از آن جهت که حقیقت آنها را تعلق و رابطی معرفی می‌کند، هویت مستقل را از حقیقت این موجودات نفی کرده و عاملی را که سبب ترکیب ذات واجب می‌شود از وجود مقدس او دور می‌کند و با این روش، راه خود را از اشاعره جدا می‌کند. از طرف دیگر این تحلیل چون با مبانی فلسفی، اصول اعتقادات دینی را تقویم کرده و تعارضات موهوم را از متون و حیانی می‌زداید، فلسفه‌ای مستقل، با روشی منحصر بفرد است.

5. معنای اضافه در صفات اضافی خواندن صفات فعل در حکمت متعالیه، هم می‌تواند اضافه مقولی و هم اضافه اشراقی باشد. اضافی بودن صفات فعل به معنای آن است که آنها حقیقی نبوده و منتسب به ذات نیستند.

منابع و مأخذ

[1] آشتیانی، سیدجلال‌الدین، (1382)، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، قم، مؤسسه بوستان کتاب

- [2] ابن سینا، (1404 ق)، الشفاء (الالهیات)، به تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- [3] ارسطو، (1367 ش)، متافیزیک، کتاب پنجم فصل پانزدهم، نشر گفتار، ترجمه شرف‌الدین خراسانی.
- [4] افلوطین، (1413 ق)، اثولوجیا، تحقیق از عبدالرحمن بدوی، قم، انتشارات بیدار.
- [5] جوادی آملی، عبدالله، (1387 ش)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، توحید در قرآن، قم، مرکز نشر اِسرائ.
- [6] جوادی آملی، عبدالله، (1368 ش)، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، بخش دوم از جلد ششم، انتشارات الزهراء.
- [7] صدرالمتألهین شیرازی، محمد، (1363 ش)، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- [8] سبزواری، حاج ملاحادی، (1369-1370)، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، تهران، نشر ناب.
- [9] صدرالمتألهین شیرازی، محمد، (1981 م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث.
- [10] صدرالمتألهین شیرازی، محمد، (1354 ش)، المبدأ و المعاد، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- [11] صدرالمتألهین شیرازی، محمد، (1366 ش)، شرح أصول الکافی لصدر المتألهین، به تصحیح محمد خواجوی و تحقیق علی عابدی شاهرودی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [12] طباطبایی، سید محمدحسین، (1367 ش)، نه‌ایة الحکمة، تعلیقه مصباح یزدی، چاپ سپهر.
- [13] طباطبایی، سید محمدحسین، (1414 ق)، نه‌ایة الحکمة، مؤسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین قم.
- [14] طباطبایی، سید محمد حسن، (1374 ش)، ترجمه تفسیر المیزان، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- [15] فارابی، ابونصر، (1408 ق)، المنطقیات للفارابی، جلد 3، تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش پژوه، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- [16] مصباح یزدی، محمدتقی، (1387 ش)، شرح الهیات شفا، ج 3، تحقیق و نگارش عبدالجواد ابراهیمی فر، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی