

An Examination and Critique of the Present-Absent Analogy in favor of the Theory of Distinctness of Divine Attributes from His Attributes

Behrouz Muhammadi Munfared

Assistant professor, University of Tehran

muhammadimunfared@ut.ac.ir.

Hossein Rostami

MA student, Islamic Philosophy, University of Tehran, Farabi College, Qom, Iran (corresponding author)

hosseinrostami811@yahoo.com

A challenging problem in theology is that of the ontology of divine attributes. In ontology of divine attributes, what is discussed is how the divine essence is related to divine attributes. Ash'arī s believe that divine attributes are distinct from his essence. One significant argument they present is the present-absent analogy (qī yā s al-ghā «ibbi-l-shā hid). In this analogy, our judgments about the present√ that is, humans√ are generalized and ascribed to the absent√ that is, God. Although this is a kind of jurisprudential qī yā s or analogy, it is valid in that the ground of analogy is a full ground of the ascription of the relevant judgments to humans. Opponents of Ash'arī s leveled objections to the analogy, but most of these are implausible. In this paper, we seek to formulate the analogy and examine objections raised against it. We conclude that the analogy can just show the existence of principle for divine attributes, and thus, it fails to account for how the principle is related to the divine essence. Therefore, if the analogy is deployed to substantiate the theory of distinctness of divine attributes from his essence, it would go beyond the scope of the claim.

Keywords

Divine attributes, essence-attribute relation, Ash'arī s, theory of essence-attribute distinctness, present-absent analogy.



بررسی و نقد قیاس غایب بر شاهد در اثبات نظریه زیادت صفات بر ذات الهی

* بهروز محمدی منفرد

** حسین رستمی

چکیده

یکی از مسائل چالشی در مباحث خداشناسی، مبحث وجودشناسی صفات الهی است. در بحث وجودشناسی صفات الهی از کیفیت رابطه ذات الهی با صفات سخن گفته می‌شود. اشاعره در این بحث، به زیادت صفات بر ذات الهی قائل‌اند. یکی از ادله مهم اشاعره در این زمینه، قیاس غایب بر شاهد است. در این قیاس، حکم صفات در شاهد، یعنی انسان، به غایب، یعنی خدای متعال نسبت داده می‌شود. این قیاس با وجود اینکه نوعی قیاس فقهی یا تمثیل است، ولی چون جهت مشابهت یا جامع در آن، علت تامه برای ثبوت حکم در اصل می‌باشد، دارای اعتبار است. در مقابل، مخالفان اشاعره نقدهایی بر این قیاس وارد کرده‌اند که البته بیشتر آنها وارد نیستند. ما در این نوشتار با روشی تحلیلی به تقریر این قیاس پرداخته و نقدهای وارد بر آن را بررسی کرده‌ایم. نتیجه اینکه کارکرد این قیاس، تنها در اثبات وجود مبدأ اوصاف الهی است و توانایی تبیین کیفیت رابطه این مبادی با ذات الهی را ندارد، و از همین رو اگر برای اثبات نظریه زیادت به کار رود، اعم از مدعا خواهد بود.

کلیدواژه‌ها

صفات الهی، رابطه ذات و صفات، اشاعره، نظریه زیادت، قیاس غایب بر شاهد.

مقدمه

یکی از مسائل اساسی در مباحث خداشناسی، مسئله صفات الهی است. صفات الهی از دو جنبه وجودشناسی و معناشناسی بررسی شده‌اند. در بحث معناشناسی، از فهم صفات الهی و امکان برداشت معانی حقیقی از آنها سخن گفته می‌شود.

در وجودشناسی، مسئله حقیقت‌داشتن صفات و همچنین رابطه میان ذات الهی با صفاتش بررسی می‌شود. توضیح اینکه قرآن کریم در آیات متعددی به بیان و اثبات اوصاف الهی پرداخته است؛ از همین رو الهی‌دانان مسلمان بر اتصاف خدای متعال به اوصاف کمالی مانند «عالم، قادر، حی، مرید، سمیع، بصیر و متکلم» اتفاق نظر دارند؛ ولی آنچه ایشان در وجودشناسی صفات الهی اختلاف دارند، وجود مبدأ و منشأ اشتقاق این اوصاف در ذات الهی است؛ بدین معنا که آیا ذات الهی واجد صفتهایی مانند «علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر و تکلم» هست یا خیر و اگر دارای این صفات است، رابطه آنها با ذات چگونه است؟ بنابراین آنچه که در بحث وجودشناسی صفات الهی مورد گفت‌وگو است، اولاً وجود داشتن یا نداشتن این صفات در ذات الهی و ثانیاً بر فرض وجود، کیفیت اتصاف ذات الهی به این صفات است. در این زمینه، سه نظریه مشهور میان متکلمان مسلمان وجود دارد:

الف) نظریه نیابت ذات از صفات یا نظریه نفی صفات الهی: مطابق این نظریه که برخی معتزله مطرح کرده‌اند، ذات الهی در حقیقت واجد صفات کمالی (علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر و تکلم) نیست؛ بلکه ذات الهی نایب از صفات است و خود ذات کار صفات را انجام می‌دهد.

ب) نظریه عینیت صفات با ذات الهی یا توحید صفاتی: این نظریه، اعتقاد متکلمان امامیه، فیلسوفان و برخی از عالمان معتزله است و به باور ایشان، از آیات قرآن نیز همین قابل استنباط است و روایت‌های فراوانی از اهل بیت علیهم‌السلام نیز در این زمینه نقل شده است. مطابق این نظریه، ذات الهی به حق واجد صفات کمالی است، ولی این صفات در خارج، عین ذات الهی هستند.





ج) نظریه زیادت صفات بر ذات الهی: عالمان اشاعره بر این نظریه اتفاق دارند. مطابق این اعتقاد، ذات الهی در حقیقت واجد صفات کمالی است، ولی این صفات، زائد بر ذات الهی هستند. این نظریه به نظریه زیادت مشهور شده است و طرفداران این نظریه را «صفاتیه» می‌نامند (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ص ۱۰۶).

مدافعان هر کدام از این نظریه‌ها، برای مدعای خود دلایلی اقامه کرده‌اند. یکی از دلایل مهمی که قدمای اشاعره بر دیدگاه خود بیان کرده‌اند، قیاس غایب بر شاهد است (ایچی، ۱۳۲۵ق، ج ۸: ص ۴۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ص ۷۲).

ما در این نوشتار بر آنیم که تقریرهای مختلف این قیاس را در بحث رابطه ذات و صفات تبیین کنیم و در نهایت اشکال اساسی آن را برای اثبات نظریه زیادت بیان نماییم؛ بنابراین در آغاز به تبیین اصل قیاس غایب بر شاهد خواهیم پرداخت و در ادامه نحوه تمسک اشاعره به این قیاس در مسئله صفات الهی را بیان خواهیم کرد و در نهایت نقدهای وارد بر آن را بررسی خواهیم کرد.

۱. تبیین قیاس غایب بر شاهد

یکی از بخش‌های دانش منطق، مبحث حجت است که در آن، از روش کنار هم قراردادن معلومات تصدیقی برای کشف مجهولات تصدیقی سخن می‌رود. سه روش عمده برای معلوم کردن مجهولات تصدیقی وجود دارد روش قیاس، تمثیل و استقراء. از آنجا که بحث ما به تبیین روش اول و دوم وابسته است، به توضیح و تبیین این دو بسنده خواهیم کرد.

قیاس قولی مشتمل بر عبارت‌هایی یقینی است که ذاتاً از کنار هم قراردادن آنها، قولی یقینی نتیجه گرفته می‌شود (طوسی، ۱۳۶۱: ص ۱۸۶). منطق دانان، قیاس را روشی قطعی برای کشف مجهولات تصدیقی می‌دانند. در قیاس منطقی، سه رکن اصغر، اکبر و اوسط وجود دارد که در واقع اوسط، موجب اثبات اکبر برای اصغر می‌شود.

روش دیگر برای رسیدن به معلومات تصدیقی، روش تمثیل است. تمثیل آن است که به سبب وجود حکم در یک جزئی، آن حکم را به جزئی دیگر که در یک معنای

جامعی شبیه آن است، تعمیم دهیم (ابن سینا، ۱۳۷۵: ص ۴۰)؛ بنابر این تمثیل دارای چهار رکن است: اصل، فرع، جامع و حکم. اصل، جزئی اولی است که ثبوت حکم برایش روشن است. فرع جزئی دومی است که در صدد اثبات حکم اصل برایش هستیم. جامع نیز همان جهت شباهت میان اصل و فرع است. حکم نیز آن چیزی است که ثبوتش در اصل روشن است و ما در صدد اثبات آن در فرع هستیم (مظفر، ۱۴۱۵ق: ص ۲۵۱).

فقیهان غیر شیعه تمثیل را در مباحث فقهی خود به کار برده‌اند و از این رو به تمثیل، قیاس فقهی نیز گفته می‌شود (طوسی، ۱۳۶۱: ص ۳۳۳). فخر رازی به تبع باقلانی قیاس فقهی را حمل کردن و ملحق ساختن امری معلوم بر امر معلوم دیگر در اثبات یا نفی یک حکم به جهت جامعی که میان آنهاست، می‌داند (فخر رازی، بی تا، ج ۵: ص ۵).

تمثیل یا قیاس فقهی با قیاس منطقی تفاوت‌های جدی دارد؛ اولاً ارکان این دو روش متفاوت‌اند و همان گونه که گذشت تمثیل چهار رکن دارد، ولی قیاس دارای سه رکن است. افزون بر این سیر استنتاج در قیاس از کلی به جزئی است، ولی در تمثیل، از یک جزئی به جزئی دیگر است؛ یعنی در تمثیل، روند استدلال این گونه است که مثلاً «الف» در برخی جهات مانند «ب» است، پس در جهات دیگر نیز مانند اوست.

از همین رو منطقی‌دانان، برای تمثیل یا قیاس فقهی، اعتبار و ارزش ذاتی قائل نیستند (علامه حلی، ۱۳۷۱: ص ۱۸۹). فقیهان و اصولیان شیعه نیز استعمال قیاس فقهی را در کشف احکام شرعی نامعتبر می‌دانند (شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ص ۸). البته ایشان در مباحث فقهی و اصولی، برخی انواع قیاس مانند قیاس منصوص العلة و قیاس اولویت را معتبر می‌دانند. بیشتر عالمان امامیه قیاس منصوص العلة را معتبر شمرده‌اند. در تعریف قیاس منصوص العلة گفته‌اند که هر گاه کلام شارح در مسئله‌ای بر علت حکم دلالت کند، خواه به طور صریح و نص یا به طور ظاهر باشد، اگر ما در مواردی که علت موجود است، حکم مزبور را جاری سازیم، چنین قیاسی در اصطلاح «منصوص العلة» نامیده می‌شود (میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ج ۳: ص ۱۸۳-۱۸۴)؛ برای مثال هنگامی که شارح می‌گوید: «حُرِّمَتِ الْحَمْرُ لِأَنَّه مُسَكَّرٌ»، برداشت ما از این عبارت آن است که خمر حرام است؛ زیرا مسکر بوده و هر مسکری حرام است؛ بنابراین از نظر صاحب قوانین، در قیاس منصوص العلة، تعلیل



به منزله کبرای کلی است و بنابراین اگر چیزی مسکر بود، ولی نص شرعی بر حرمت آن وجود نداشت، ما از این کبرای کلی بهره می‌بریم و حکم حرمت را بر آن بار می‌کنیم؛ از این رو چنین قیاسی صحیح خواهد بود (همان: ص ۱۸۵)؛ به بیان دیگر در این موارد، جهت مشابهت یا جامع، علت تامه برای ثبوت حکم در اصل می‌باشد و از همین رو به دلیل وجود این علت تامه در فرع، حکم برای فرع نیز اثبات خواهد شد؛ زیرا تخلف معلول از علت تامه‌اش محال است؛ بنابراین از نظر فقیهان، تمثیل یا قیاس فقهی در موارد قیاس منصوص العلة معتبر است.

پیش از فقیهان و عالمان اصولی، چنین استثنایی را برخی منطقدانان نیز نقل کرده‌اند. ایشان معتقدند اگر در تمثیل، بتوان عمومیت علت را ثابت کرد، در این صورت تمثیل، مانند قیاس منطقی معتبر خواهد بود و در واقع علت، نقش حد اوسط را خواهد داشت و دیگر نیازی به اصل نخواهد بود؛ به همین علت با حذف اصل، تمثیل همانند قیاس منطقی خواهد بود (طوسی، ۱۳۷۱: ص ۱۸۹-۱۹۰). به باور مظفر اگر در تمثیل، جهت مشابهت علت تامه برای ثبوت حکم در اصل باشد، از آنجا که تخلف معلول از علت تامه‌اش محال است، حکم در فرع نیز که دارای علت تامه است، ثابت می‌شود و در واقع چنین تمثیلی، حکم قیاس را دارد؛ زیرا جامع به منزله حد وسط، فرع به منزله اصغر و حکم به منزله حد اکبر خواهد بود (مظفر، ۱۴۱۵ق: ص ۲۵۱).

به هر حال، باید اشاره کرد که برخی عالمان اهل سنت، افزون بر استعمال تمثیل یا قیاس فقهی در مباحث فقهی، در مباحث کلامی نیز آن را به کار برده‌اند (ایچی، ۱۳۲۵ق، ج ۲: ص ۲۸).

یکی از کاربردهای تمثیل یا قیاس فقهی در مباحث کلامی، قیاس غایب بر شاهد است. مطابق تعریف اصطلاحی تمثیل، قیاس غایب بر شاهد، قیاسی خواهد بود که در ضمن آن، حکم یک جزئی، یعنی شاهد را به جزئی دیگر، یعنی غایب به سبب وجود وجه مشترکی در آن دو - تعمیم دهیم (همان).

در تفسیر شاهد و غایب دو وجه مطرح شده است:

الف) مراد از شاهد عبارت است از امور محسوس و نیز معلومات حضوری مانند

علم، اراده و قدرت؛ و غایب عبارت است از امور غیر محسوس (ساوی، ۱۳۸۳: ص ۳۶۱).

ب) مراد از شاهد چیزی است که وجود حکم در آن محقق و قطعی است و غایب آن چیزی است که حکم برای آن اثبات می‌شود؛ خواه هر دو حاضر باشند یا هر دو غایب یا یکی حاضر و دیگری غایب باشد (نصیر الدین طوسی، ۱۳۶۱: ص ۳۳۳؛ قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ص ۱۲۸).

رابطه این دو تفسیر، عموم و خصوص مطلق به اعمیت تفسیر دوم است؛ زیرا مطابق تفسیر دوم، هر نوع قیاس فقهی یا تمثیل، قیاس شاهد بر غایب خواهد بود که یک نوع از آن، قیاس غایب بر شاهد مطابق استعمال اول خواهد بود. میرسید شریف معتقد است که مراد از غایب در قیاس غایب بر شاهد اشاعره، خدای متعال است؛ زیرا او غایب از حواس است (ایچی، ۱۳۲۵ق، ج ۲: ص ۲۸). این تفسیر از غایب نشان آن است که در این قیاس، تفسیر اول مد نظر اشاعره است.

این قیاس به رغم اینکه در مباحث کلامی در موارد متعدد به کار رفته، ولی بی‌شک یکی از مهم‌ترین کاربردهای آن، استعمال آن توسط اشاعره در مسئله رابطه ذات با صفات الهی است.

گفتنی است به ظاهر استعمال این قیاس مطابق مبنای اشاعره صحیح نباشد. توضیح اینکه اکثر متکلمان به ویژه اشاعره، برخلاف بیشتر فیلسوفان و عارفان به تباین وجودی میان خالق و مخلوق قائل هستند و بنابراین مبنای امکان قیاس این دو وجود نخواهد داشت. شاهد اینکه برخی از اشاعره به دلیل اعتقاد تنزیهی‌شان که خدا را منزله از شباهت به مخلوقات می‌دانند و به تباین وجودی میان این دو قائل هستند، قیاس غائب بر شاهد را باطل دانسته‌اند (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۵۳؛ آمدی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۷)؛ افزون بر این قیاس که نزد معتزله در مباحث مختلف کلامی به کار رفته است، در تمام موارد موجب نقد جدی است (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۲: صص ۱۵۷ و ۴۱۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۷ق، ص ۶۶). با این وجود، اشاعره به رغم پذیرفتن این قیاس، در مسئله صفات الهی، از طریق مبنای مورد پذیرش معتزله، در صدد نفی نظریه نیابت آنان هستند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ص ۷۳).

با این حال، شاید بتوان این قیاس را حتی مبتنی بر تباین وجودی خالق و مخلوق نیز





توجیه کرد؛ زیرا همان گونه که خواهد آمد، هدف این قیاس فقهی، کشف علت تامه عقلی به عنوان جامع میان مخلوق و خالق برای رسیدن به حکم مشترک مورد نظر است و این امر حتی بر فرض وجود تباین میان وجودات نیز قابل بررسی است؛ زیرا دسته‌ای از حقایق که در شاهد وجود دارند، با توجه به تصریح شارع، در خدای غایب نیز وجود دارند و تمام فرقه‌های اسلامی در اتصاف خدا به این حقایق هم‌نظرند؛ از جمله این حقایق، اوصاف کمالی الهی است و وجود همین اوصاف، به عنوان جامع میان شاهد و غایب برای بررسی چنین قیاسی کافی به نظر می‌رسد. این امر نشان آن است که به احتمال مراد این متکلمان از تباین، تباین دقیق فلسفی نیست که نافی هرگونه وجه اشتراکی است؛ از همین رو برخی دیگر از عالمان اشعری این قیاس را نه به دلیل تباین میان خالق و مخلوق، بلکه به سبب نپذیرفتن جامع مورد نظر نقد کرده‌اند (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸: صص ۴۵ و ۱۷۴).

۲. استدلال غایب بر شاهد به نفع نظریه زیادت صفات بر ذات الهی

یکی از مهم‌ترین دلایل اشاعره بر نظریه زیادت، قیاس غایب بر شاهد است. اشاعره در این قیاس، خداوند را غایب و انسان را شاهد معرفی می‌کنند و به سبب وجود وجه جامع در هر دو، در پی اثبات حکم شاهد، یعنی انسان، در غایب، یعنی خدا هستند. پیش‌تر اشاره شد که در هر قیاس یا تمثیل چهار رکن - اصل، فرع، حکم و وجه جامع - وجود دارد؛ بنابراین باید این چهار رکن را در کاربردهای اشاعره تبیین کنیم:

در این قیاس، خدای متعال به عنوان فرع و عالم مُشاهد یا انسان به عنوان اصل قرار گرفته است و وجود اوصاف (عالم، قادر، حی و مانند آن) در هر دو، وجه جامع آنهاست. حکم نیز بنابر دو احتمالی که در ادامه مطرح می‌شود، یا وجود مبدأ صفات و یا زیادت صفات بر ذات می‌باشد. تفتازانی به تبع امام الحرمین، چهار تبیین از این قیاس بیان می‌کند: علت، شرط، حقیقت، دلیل (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ص ۷۳). شهرستانی به جای حقیقت، حد را بیان کرده است (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ص ۱۰۶). قاضی عضد ایجی در المواقف، تنها سه روش علت، شرط و حد را بیان کرده است (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸: ص ۴۵). در اینجا

افزون بر تبیین چهار روش علت، شرط، حقیقت و دلیل، به بیان دیگر روش‌ها نیز خواهیم پرداخت.

۱-۲. علت: اشاعره در تبیین این روش، اوصاف «عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر، مرید و متکلم» را معلول وجود صفات «علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، اراده و تکلم» دانسته و سپس با اشاره به همیشگی بودن تلازم میان معلول و علت، نتیجه گرفته‌اند همان‌گونه که اوصاف در شاهد، معلول وجود صفات هستند، در عالم غایب نیز وضع همین‌گونه است.

ایشان این قیاس را از راه علت چنین تبیین کرده‌اند: «در عالم شاهد ثابت شده که عالم بودن شخص، به سبب وجود علم است و علت عقلی در شاهد و غایب تفاوتی نمی‌کند (زیرا علت عقلی با معلولش تلازم دارد و امکان انفکاک آن دو وجود ندارد)؛ پس عالم بودن خدای متعال نیز که عالم است، به سبب وجود علم است» (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ص ۱۰۶؛ جونی، ۱۴۱۶ق: ص ۴۰).

توضیح اینکه اولاً خصوصیتی در ذکر وصف عالم نیست، بلکه از باب مثال است و از این رو، این استدلال در دیگر اوصاف نیز جاری است. در مقدمه اول این استدلال، وصف «عالم بودن» در شاهد، معلول صفت «علم» دانسته شده است. اشاعره در تبیین این تلازم و علت معتقدند «عالم بودن، بدون وجود علم، قابل تصور نیست؛ زیرا اگر تصور عالمی بدون علم ممکن باشد، ممکن خواهد بود که علمی تصور شود بدون اینکه محل آن متصف به عالم بودن شود، در حالی که این امر امکان‌پذیر نیست. پس وصف (عالم بودن) اقتضای وجود صفت (علم) را می‌کند و صفت نیز اقتضای وصف را می‌کند؛ بنابراین هر کسی که به عالم بودن متصف شد، به یقین متصف به علم نیز خواهد شد» (همان).

روشن است که در این استدلال، تنها وجود صفات در ذات خدا اثبات شد، در حالی که مدعای اشاعره، افزون بر وجود این صفات، زیادت آنها بر ذات الهی است. در توجیه این مطلب به نظر می‌رسد که زیادت صفات بر ذات، توسط یک پیش‌فرض دیگر نتیجه گرفته شده و آن تباین واقعیت صفت با موصوف و قیام صفت به موصوف





در نظر اشاعره است و اینکه در نظر آنان همواره صفات، عَرَض برای یک موضوع واقع می‌شوند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ص ۳۶).

۲-۲. شرط: «شرط صدق مشتق بر یک موجود در عالم محسوسات، ثبوت اصل و منشأ آن مشتق برای ذات آن موجود است. شرط در شاهد و غایب تفاوتی نمی‌کند؛ پس شرط صدق مشتق بر ذاتی در عالم غایب نیز ثبوت منشأ و اصل مشتق، برای آن ذات است» (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸: ص ۴۵).

در این شیوه، اشاعره معتقدند که زمانی یک موجود به اوصافی همانند عالم، حی، سمیع و دیگر صفات متصف خواهد شد که منشأ این اوصاف، یعنی علم، حیات، سمع و مانند آن در او موجود باشد؛ زیرا اینها منشأ، ریشه و اصل اوصاف یادشده هستند. تقریرهای دیگری نیز از این روش نقل شده است (نک: شهرستانی، ۱۴۲۵ق؛ ص ۱۰۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ص ۷۳).

البته این شیوه نیز تنها وجود صفات علم، قدرت و مانند آن را در ذات خدا اثبات می‌کند؛ ولی از آنجاکه در نظر اشاعره همواره، صفت مغایر با موصوف است، پس این صفات در غایب نیز مغایر موصوف و زائد بر آن خواهند بود.

۲-۳. حقیقت: برخی عالمان اشاعره، در تبیین این طریق گفته‌اند: «حقیقت عالم، قادر و دیگر اوصاف در عالم محسوسات، شخص برخوردار از علم، قدرت و... است. حقیقت در شاهد و غایب تفاوتی نمی‌کند؛ پس حقیقت این اوصاف در عالم غایب نیز، شخص برخوردار از این صفات است» (شهرستانی، ۱۴۲۵ق؛ ص ۱۱۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ص ۷۳). مطابق این روش نیز خدای متعال دارای صفات یادشده است و از آنجاکه در نظر اشاعره، همواره صفات با موصوف مابین‌اند، پس این صفات زائد بر ذات نیز خواهند بود.

۲-۴. دلیل: جوینی (جوینی، ۱۴۱۶ق؛ ص ۲۹-۳۲) و شهرستانی (شهرستانی، ۱۴۲۵ق؛ ص ۱۳۷) و آمدی (آمدی، ۱۴۱۳ق؛ ص ۴۶) در بحث اثبات صفات الهی، از احکام صفات و نشانه‌های صفات الهی در عالم، به وجود آنها در ذات خدا پی می‌برند؛ یعنی ایشان معتقدند که در عالم محسوسات، فعلی که در نهایت احکام و اتقان است، دال بر وجود صفات علم،

قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر و تکلم در فاعل آن می‌باشد و ثانیاً دلیل عقلی را در شاهد و غایب یکسان می‌دانند و از همین رو فاعل جهان خلقت را دارای این صفات می‌دانند.

آمدی در تقریر این روش می‌گوید: [صغری] با استقرای در عالم مُشاهد و محسوس، نتیجه می‌گیریم فاعلی که فعلی را در نهایت احکام و اتقان ایجاد می‌کند، بی‌گمان دارای صفت علم، قدرت و اراده بوده است و اگر هر کدام از این سه صفت نبود، امکان ایجاد چنین فعلی وجود نداشت. همچنین از طریق استقرای در عالم به این نتیجه می‌رسیم که «حیات» شرط وجود این سه صفت در هر موجودی است و موجودی واجد این صفات است که دارای حیات باشد. همچنین موجود «حی» باید به سه صفت سمع، بصر و تکلم متصف باشد؛ زیرا در غیر این صورت، به اضداد آنها متصف می‌شود و روشن است که موجود بی‌عیب، منزّه است از اینکه متصف به نقص شود. بنابراین در عالم محسوسات فعل دارای احکام، نمایانگر وجود این صفات هفت‌گانه در فاعل آن است. [کبری] دلیل عقلی در شاهد و غایب تفاوتی نمی‌کند؛ پس خدای متعال که خالق این عالم دارای اتقان است، واجد این صفات است (آمدی، ۱۴۱۳ق: ص ۴۶). افزون بر این، به نظر اشاعره صفت همواره مباین با موصوف و زائد بر ذات است و از همین رو این اوصاف زائد بر ذات الهی خواهند بود.

تفاوت این روش با روش علت در این است که در روش علت، از اوصاف خدا یعنی عالم، قادر و دیگر صفات به وجود علت آنها (علم و قدرت و...) پی برده می‌شد و تمرکز قیاس، بر تلازم میان وجود اوصاف با علت و منشأ آنها بود، ولی در این روش، از نشانه‌های صفات الهی در عالم، به وجود صفات در او سیر شده و توجهی به معلول بودن این نشانه‌ها برای صفات الهی نداریم؛ بلکه توجه ما به نمایانگری صفات توسط نشانه‌هاست؛ از این رو می‌توان این روش را روشی مستقل به حساب آورد؛ بنابراین اگر از این جهت که نشانه‌های صفات، معلول صفات اند به آنها نظر کنیم، بی‌گمان همان روش علت خواهد بود.

تقریرهای دیگری نیز از روش دلیل نقل شده است که تنها وجود صفت علم الهی را





اثبات می‌کند (شریف مرتضی، ۱۳۸۱: ص ۱۸۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ص ۲۹۰).
 برخی از اشاعره، قیاس غایب بر شاهد را از راه حدّ [تعریف] نیز بیان کرده‌اند
 (فتنازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ص ۷۲؛ ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸: ص ۴۵؛ شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ص ۱۱۰). البته در اینکه
 روش حقیقت و حد، یکی بوده یا متفاوت می‌باشند، اختلاف نظر هست (شهرستانی، ۱۴۲۵ق:
 ص ۱۰۹).

در تبیین روش حدّ گفته‌اند: خدای متعال عالم است، تعریف عالم در شاهد، شخص
 دارای علم است. تعریف در شاهد و غایب تفاوتی نمی‌کند؛ پس خدای متعال دارای
 علم است (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸: ص ۴۵؛ شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ص ۱۱۰).

۳. نقادی به قیاس غایب بر شاهد در اثبات نظریه زیادت

نقدهای وارد شده بر این قیاس را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

الف) دسته اول نقدهایی بر اصل تبیین‌های چهارگانه در اثبات حکم برای اصل
 هستند. مطابق این دسته از نقدها، تبیین‌های چهارگانه از این قیاس، برای اثبات حکم در
 اصل نیز پذیرفته نیست و بدون پذیرش این تبیین در اصل، اثبات حکم در فرع نیز بی‌معنا
 خواهد بود.

ب) دسته دوم، نقدهایی هستند که مطابق آن، اشکال‌کننده صرف نظر از پذیرش
 تبیین‌های این قیاس در اثبات حکم برای اصل، این تبیین‌ها را در مورد فرع نمی‌پذیرد و
 به بیان منطقی، قیاس را مع الفارق می‌داند. شاید بتوان ادعا کرد که بیشتر نقدهایی که بر
 قیاس شاهد بر غایب وارد شده، از این نوع است.

۳-۱. نقدهای دسته اول

از جمله این نقدها نقدی است که برخی از خود اشاعره بیان کرده‌اند:
 ۳-۱-۱. سیف الدین آمدی چند فرض برای این قیاس بیان می‌کند و در یکی از
 فرض‌ها معتقد است «استقرایی که در این قیاس‌ها صورت گرفته، تمام مشاهدات را
 بررسی نکرده است و از این رو ناقص است و ارزش علمی ندارد» (آمدی، ۱۴۱۳ق: ص ۴۶-۴۷).

بررسی و نقد

در این پاسخ اشاره شده است که برای قیاس غایب به شاهد باید تمام موارد شاهد را ملاحظه کرد و اگر روشن شد که در تمام موارد شاهد چنین است که عالم بودن به سبب علم است، در غایب نیز می توان این حکم را سرایت داد و سپس با توجه به مبنای اشاعره در عروض همیشگی صفت بر موصوف و تغایر این دو، زیادت صفات بر ذات را اثبات کرد؛ در صورتی که اثبات چنین امری متوقف بر احاطه به تمام عالم ها، در عالم محسوسات است و چنین امری امکان پذیر نیست.

در اینجا می توان گفت مشکل این پاسخ آن است که اولاً در قیاس فقهی یا تمثیل مشاهده تمام موارد شرط نیست؛ بلکه پی بردن به اینکه حکم دایر مدار وجه مشترک است، برای صحت قیاس کافی است و اشاعره با تبیینی که از راه علت، شرط، حقیقت و دلیل داشتند، اثبات کردند که حکم دایر مدار وجه مشترک است.

۱-۳. دومین نقدی که بخشی از آن از نوع اول است، نقدی است که محقق لاهیجی بر روش دوم، یعنی روش شرط یا اشتقاق وارد کرده است. به باور ایشان لفظ مشتق برای ذاتی که دارای وصف باشد، وضع نشده است، بلکه برای ذاتی که مفهوم مبدأ اشتقاق برای او ثابت باشد، وضع شده است؛ اعم از اینکه ثبوت مفهوم مبدأ به اعتبار قیام مبدأ باشد یا به اعتبار ترتب اثر مبدأ. بر فرض هم که لفظ مشتق برای ذات دارای وصف وضع شده باشد، وضع لغت برای تفاهم اهل عرف است؛ در حالی که علوم الهی و عقلی مستفاد از موضوع های لغوی و متفاهم اهل عرف نیست؛ بلکه مستفاد از برهان های عقلی است و چون حکم عقلی با برهان ثابت شد، در اطلاق لفظ اندک مناسبت و تجویزی کافی خواهد بود (لاهیجی، ۱۳۸۳: ص ۲۴۲).

بررسی و نقد

در این نقد، محقق لاهیجی تبیین روش شرط از این قیاس را نپذیرفته و معتقد است چنین نیست که همواره مشتق برای ذات واجد وصف، وضع شده باشد؛ به عبارت دیگر هرگز معنای مشتق در عالم محسوسات نیز مطابق اعتقاد شما نیست. تا اینجا در واقع نوع اشکال از دسته اول است، ولی ایشان در ادامه، تفکیکی میان عالم محسوسات و





غیر محسوسات انجام می‌دهند که در واقع زیر مجموعه دسته دوم نقدها قرار می‌گیرد. به باور ایشان کاری که در غیر واجب تعالی از ذات غیر به اعتبار قیام صفت به آن ذات ناشی شود، در واجب از ذات مجرد، بدون قیام صفتی به او ناشی می‌شود؛ مثلاً انکشاف و تمیز اشیا از ذات زید به اعتبار قائم بودن صفت علم به او حاصل شده و تا صفت علم قائم به ذات زید نشود، انکشاف و تمیز از او حاصل نمی‌گردد، به خلاف ذات واجب که انکشاف و تمیز اشیا از ذات به سبب خود ذات است و در انکشاف و تمیز، به قیام صفت علم به ذات او احتیاجی نیست و همچنین در دیگر صفات. پس لفظ علم در واجب، عبارت است از ذات واجب به اعتبار ترتب اثر صفت علم بر او (همان: ص ۲۴۱).

در پاسخ به این نقد باید گفت که دو احتمال در نقد لاهیجی وجود دارد: اول اینکه مراد ایشان از این عبارت که «مشتق برای ذاتی وضع شده است که مفهوم مبدأ اشتقاق برای او ثابت باشد؛ اعم از اینکه ثبوت مفهوم مبدأ به اعتبار قیام مبدأ باشد یا به اعتبار ترتب اثر مبدأ» این است که چه بسا مفهوم مبدأ از ذات متصف به اوصاف انتزاع شود، ولی ذات، واجد آن مبدأ نباشد. اگر مراد لاهیجی این باشد، به وضوح پذیرفتنی نیست؛ زیرا اساساً اگر خود مبدأ وجود ندارد، اثر آن چگونه موجود خواهد بود؟ اگر چنین باشد، رابطه اثر و مؤثر بی معنا خواهد بود.

اما اگر منظور لاهیجی نفی مبدأ صفات برای ذات الهی نباشد، بلکه ایشان در صد بیان این نکته باشد که مبدأ صفات، قائم به ذات الهی نیست، یعنی چنین نیست که صفت همواره غیر از ذات و قائم به آن باشد؛ بلکه صفات الهی عین ذات او باشد، این نقد ایشان، در صورتی به این قیاس وارد است که هدف از اقامه این قیاس از طرف اشاعره را اثبات نظریه زیادت صفات بر ذات بدانیم؛ ولی اگر کارکرد این قیاس نزد اشاعره را تنها اثبات وجود مبدأ صفات بدانیم، این نقد اگرچه در جای خود - نفی زیادت صفات بر ذات - صحیح بوده، ولی بیگانه از بحث خواهد بود.

۲-۳. نقدهای دسته دوم

این دسته از نقدها که اکثریت نقدها را تشکیل می‌دهند، به مع الفارق بودن این قیاس

قائل اند و در واقع وجود وجه مشترک در شاهد و غایب را نفی می کنند و معتقدند که بر فرض هم که تبیین های ادعاشده در عالم محسوسات قابل اثبات باشد، در عالم غایب به سبب وجود دلایلی قابل اثبات نیست:

۱-۲-۳. قاضی عبدالجبار معتزلی این قیاس را مع الفارق دانسته و دلیل آن را واجب بودن صفات در غایب و ممکن بودن صفات در شاهد بیان کرده است؛ یعنی از آنجا که عالم بودن خدای متعال واجب است، ولی عالم بودن انسان ممکن است، قیاس این دو به هم صحیح نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ص ۱۳۴).

ارزیابی

اشاعره در پاسخ به این نقد معتقدند که اگر مراد شما از واجب بودن این اوصاف برای خدا، بی نیازی آنها به علت یعنی علم، قدرت و دیگر صفات است که این مصادره به مطلوب و عین محل نزاع است و اگر مراد این است که این اوصاف، برای ذات خدا ضروری هستند، این مطلب با نیامندی آنها به علت منافاتی ندارد (آمدی، ۱۴۱۳ق: ص ۴۸)؛ زیرا مراد ما از تعلیل صفات الهی ایجاد نیست؛ بلکه مراد اقتضای عقلی و تلازم حقیقی است (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ص ۱۰۷).

به نظر می رسد نقد قاضی عبدالجبار در اینجا وارد نیست و پاسخ اشاعره به این نقد دارای اتقان است؛ زیرا واجب بودن اوصاف برای ذات الهی، با اقتضای وجود منشأ اشتقاق این اوصاف در وجود خدای متعال منافاتی ندارد، البته نزد شیعه که آن را به نحو بساطت و عینیت صفات با ذات می داند.

۲-۲-۳. محقق کراچکی از عالمان شیعه و قاضی عبدالجبار معتزلی معتقدند که بر فرض هم که استقرا در شاهد تام باشد، قیاس شاهد بر غایب مع الفارق است (کراچکی، بی تا، ج ۱: ص ۷۶؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ص ۱۳۴؛ همو، بی تا: ص ۱۸۸)؛ زیرا برای قیاس غایب بر شاهد، شاهد و غایب لزوماً باید در حقیقت و ذاتشان با هم مشترک باشند که اگر این گونه باشد، در تمامی صفات مانند جسمیت (همو، ۱۴۲۲ق: ص ۱۳۴) و علت داشتن (همو، بی تا: ص ۱۸۸) باید مشترک باشند که وجود این توالی فاسد در خدای متعال پذیرفتنی نیست» (آمدی، ۱۴۱۳ق: ص ۴۶؛ خوارزمی، ۱۳۸۶: ص ۷۴؛ شریف مرتضی، ۱۳۸۱: ص ۱۸۵).





در توضیح این نقد باید گفت مستشکل معتقد است از آنجا که حقیقت شاهد و غایب با هم متفاوت است، از این رو صرف اشتراک آن دو در صفتی مانند عالم بودن، مصحح قیاس این دو به هم نخواهد بود؛ زیرا چه بسا چون ذات این دو متفاوت است چگونگی اتصافشان به این وصف نیز متفاوت باشد و از همین رو عالم بودن یکی از آنها (شاهد) به سبب علم باشد و عالم بودن دیگری به سبب علم نباشد. همان گونه که موجود هم بر خدا و هم بر انسان اطلاق می شود؛ اما موجود بودن در انسان به سبب فاعل است؛ ولی موجود بودن در خدا به سبب فاعل نیست، بلکه لئفسه است.

۳-۲-۳. نقد دیگری که تقریباً مشابه نقد قبلی است، از آن محمدحسن مظفر است. ایشان در «دلایل الصدق» معتقد است: «قیاس غایب بر شاهد در صورتی صحیح است که میان مقیس (فرع) و مقیس علیه (اصل)، علت مشترکی وجود داشته باشد؛ در صورتی که حقیقت شاهد و غایب با هم مختلف اند و در نتیجه ممکن است خصوصیت شاهد شرطی در حکم باشد یا خصوصیتی در غایب مانع از حکم باشد و از این رو این قیاس در اینجا باطل است» (مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ص ۲۷۴).

لبّ این نقد و نقد پیشین آن است که برای قیاس دو امر به هم، باید حقیقت آن دو یکسان باشد؛ و گرنه قیاس مع الفارق خواهد بود و از آنجا که حقیقت غایب (خدا) با شاهد (انسان) متفاوت است، قیاس آن دو به هم صحیح نخواهد بود.

بررسی و نقد

این نقدها در صورتی وارد است که هدف از کاربرد قیاس غایب بر شاهد اثبات نظریه زیادت باشد؛ یعنی اگر ما در این قیاس در پی اثبات و تبیین چگونگی رابطه میان صفات با ذات به نحو زیادت باشیم، خواهیم گفت که چون حقیقت شاهد و غایب متفاوت است، بنابراین این قیاس توانایی اثبات این مطلب را ندارد؛ اما به نظر می رسد از آنجا که مطابق تبیین های بیشتر عالمان اشاعره، کارکرد قیاس غایب بر شاهد تنها در اثبات اصل وجود صفات الهی است^۱ و با این پیش فرض که صفات همواره مغایر با

۱. شواهد این مطلب در ادامه خواهد آمد.

ذات و زائد بر آن است، زیادت صفات بر ذات الهی را نیز نتیجه گرفته‌اند؛ ازاین‌رو در این قیاس عالم‌بودن خدا به سبب وجود علم به عالم‌بودن انسان به سبب وجود علم قیاس شده است؛ بنابراین نقطه ثقل در این قیاس، تلازم همیشگی اوصاف با وجود صفات در شاهد و غایب است و روشن است که ارتباط و تلازم مشتق با مبدأ اشتقاق ضرورتی عقلی است که انکار آن موجب تناقض خواهد شد؛ یعنی اگر صفت عالم در شاهد نمایانگر وجود علم است، به یقین در غایب نیز همین گونه خواهد بود. البته چگونگی اتصاف ذات به مبدأ اشتقاق اوصاف ممکن است به دلیل اختلاف حقیقت، در عالم غایب با عالم شاهد متفاوت باشد؛ ولی این تفاوت حقیقت موجب نمی‌شود که عالم‌بودن در یکی بدون وجود علم و در دیگری به سبب وجود علم باشد.

۲-۳. خوارزمی معتزلی نیز علت بطلان قیاس غایب بر شاهد را نبود دلیل بر وجود این صفات در غایب می‌داند (خوارزمی، ۱۳۸۶: ص ۷۰)؛ ازاین‌رو به باور وی هرچند این صفات در شاهد اثبات شوند، دلیلی نداریم که این اوصاف در غایب نیز وجود داشته باشد و از همین‌رو این قیاس مع الفارق خواهد بود.

ارزیابی

در پاسخ به این نقد باید گفت که اشاعره بر وجود این صفات، قیاس غایب بر شاهد را با چهار روش صورت‌بندی کرده‌اند و وجود آنها در غایب را نتیجه گرفته‌اند؛ مگر اینکه مراد اشکال‌کننده این باشد که وجوه مشترک ادعاشده را نمی‌پذیرد که در این صورت، نقد او نقدی مستقل نخواهد بود و تنها ادعایی در بطلان این قیاس خواهد بود.

۲-۳-۵. برخی از بزرگان اشاعره مانند ایجی و آمدی معتقدند که این قیاس، بر مبنای خود اشاعره نیز باطل و مع الفارق است؛ زیرا اشاعره صفات الهی را متفاوت با صفات مخلوقات دانسته و برای مثال در صفت قدرت، تأثیری برای قدرت انسان قائل نیستند؛ ولی قدرت خداوند را دارای تأثیر می‌دانند. توضیح این که چون اشاعره به نظریه کسب قائل‌اند، نوعاً برای قدرت عبد در فعل تأثیری قائل نیستند، در حالی که قدرت خداوند را به طور مطلق دارای تأثیر می‌دانند؛ ازاین‌رو مطابق این نظریه دست کم در وصف قدرت، این دو وصف (قدرت در شاهد و قدرت در غایب) در حقیقت خود با



هم متفاوت‌اند و بنابراین قیاس صفات الهی با صفات مخلوقات مع الفارق است (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸: صص ۴۵ و ۴۷؛ آمدی، ۱۴۱۳ق: ص ۴۸).

این نقد نیز با توجه به بطلان مبنای اشاعره در نظریه کسب وارد نیست. ۶-۲-۳. یکی دیگر از نقدهایی که تنها به روش اول قیاس شاهد بر غایب ناظر است، نقد مظفر در دلائل الصدق می‌باشد. به اعتقاد ایشان قیاس غایب بر شاهد به روش اول (روش علت) مستلزم دؤر است؛ زیرا از سویی قیاس علیّت علم الهی برای عالم‌بودنش، به علیت علم انسان برای عالم‌شدنش و در نتیجه زائدبودن علم خدا بر ذاتش، در صورتی است که حقیقت این دو علم و چگونگی ثبوت آن دو یکسان باشد؛ از سوی دیگر اگر بخواهیم حقیقت یا چگونگی علم الهی را بشناسیم، باید از علیت علم او اثبات کنیم و این دؤر است (مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ص ۲۷۴).

بررسی و نقد

توضیح اینکه مطابق نظر اشکال‌کننده، علیّت علم الهی برای عالم‌بودنش متوقف است بر تشابه حقیقت علم خدا به علم انسان و تشابه حقیقت علم خدا به علم انسان نیز بر علیت علم الهی بر عالم‌بودنش متوقف است؛ اما پاسخ نقد این است که همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره شد، محتوای این قیاس بر تلازم میان مشتق و مبدأ اشتقاق آن است؛ بنابراین در قیاس علیّت علم الهی برای عالم‌بودنش، به علیت علم انسان برای عالم‌شدنش، نیازی به یکسان‌بودن حقیقت علم آن دو نیست؛ از این رو توفقی در کار نیست.

۳-۳. بررسی نهایی و نقد مختار

نخستین خلط مفهومی در برخی نقدها برای قیاس (اولین نقد از دسته دوم نقدها)، آن است که گمان شده است اشاعره در پی تبیین رابطه ذات با اوصاف (عالم، قادر، حی و مانند آن) هستند، در حالی که در واقع اشاعره به دنبال تبیین کیفیت رابطه صفات، یعنی منشأ اشتقاق اوصاف با ذات الهی هستند. تفتازانی در پاسخ به اشکال (فرضی) که در پی تبیین رابطه اوصاف با ذات است، به صراحت بیان می‌کند که «سخن ما در اوصافی مانند



نظر
صدر

عالم، قادر و حیّ نیست؛ بلکه در منشأ آنها، یعنی علم، قدرت و حیات است» (فتنازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ص ۷۲).

نکته اصلی در اینجا آن است که اساساً باید هدف اشاعره از کاربرد قیاس غایب بر شاهد و به بیان دقیق‌تر حکم موجود در این قیاس به‌دقت تبیین شود؛ زیرا بی‌توجهی به این مطلب، سبب بیان بیشتر اشکال‌های نقل‌شده بر این قیاس شده است.

اگر هدف اشاعره از بیان این قیاس، تنها اثبات وجود صفات الهی (علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، اراده و تکلم) در ذات الهی باشد، این قیاس توانایی اثبات آن را دارد؛ زیرا با اینکه این قیاس از نوع قیاس فقهی است، معتبر و قطعی می‌باشد؛ زیرا گفته شد که اگر در قیاس فقهی، جهت مشابهت یا جامع، علت تامه برای ثبوت حکم در اصل باشد، به دلیل وجود این علت تامه در فرع، به یقین حکم برای فرع نیز اثبات خواهد شد؛ زیرا تخلف معلول از علت تامه‌اش محال است.

از سوی دیگر، حقیقت قیاس غایب بر شاهد مطابق تقریر بیشتر اشاعره این است که در پی اثبات رابطه ضروری میان اوصاف و منشأ آنهاست؛ یعنی ایشان، به دلیل وجود شباهت غایب و شاهد در اتصاف به اوصاف، به دلیل وجود صفات در شاهد، به وجود آنها در غایب نیز حکم کرده‌اند؛ زیرا وجه اشتراک و جامع را به‌منزله علت تامه برای این حکم دانسته و به چهار روش، تلازم آن دو را تبیین کرده‌اند؛ به بیان دیگر نتیجه این قیاس آن است که همان‌گونه که در شاهد، رابطه میان اوصاف و منشأ آنها ضروری عقلی است و وجود اوصاف با چهار تبیین، به‌منزله علت تامه وجود منشأ اوصاف در ذات است، در غایب نیز همین مطلب جریان دارد و غایب (خدای متعال) نیز که دارای اوصاف عالم، قادر، حیّ و مانند آن است، دارای منشأ آنها یعنی علم، قدرت، حیات و مانند آنها خواهد بود.

به بیان دیگر مطابق این احتمال، مراد اشاعره از اینکه میان صفات و مبدأ اشتقاق آنها، ارتباطی به صورت علیت، شرط، دلیل و حقیقت وجود دارد، این است که انفکاک میان این اوصاف و مبدأ اشتقاق آنها (صفات) ممکن نیست؛ زیرا همان‌گونه که پیداست مبدأ اشتقاق صفت، قابل انفکاک از خود صفت نیست و نمی‌توان فرض کرد که صفتی





وجود داشته باشد که از مبدأ و منشأ خود منفک شده باشد. این مسئله‌ای عقلی و غیراعتباری است و انکار آن موجب تناقض می‌شود و به ظاهر این همان مطلبی است که برخی از عالمان اشاعره بر آن تأکید دارند. شواهدی بر این مطلب و این احتمال، می‌توان از عبارات‌های برخی اشاعره استنباط کرد: شهرستانی در تفسیر علیت میان اوصاف و منشأ آنها، بیان می‌کند که مراد ما از تعلیل صفات الهی ایجاد نیست؛ بلکه مراد ما از تعلیل، اقتضای عقلی و تلازم حقیقی است (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ص ۱۰۷). همچنین او معتقد است: «ممکن نیست که وصف فرض شود، ولی صفت یعنی منشأ اشتقاق آن فرض نشود و اگر ممکن باشد که عالمی بدون علم فرض شود، ممکن خواهد بود در جایی علمی فرض شود، بدون اینکه آن محل به عالم بودن متصف شود» (همان: ص ۱۰۶). نیز به باور تفتازانی صدق مشتق بر یک موجود اقتضا می‌کند که مأخذ اشتقاق آن نیز برای آن موجود ثابت باشد و اینکه معتزله مشتق را برای خدا اثبات می‌کنند، ولی مبدأ آن را اثبات نمی‌کنند، محالی آشکار است؛ زیرا عالمی که علم ندارد و قادری که قدرت ندارد، مانند موجود سیاهی است که سیاهی ندارد (تفتازانی، ۱۴۰۷ق: ص ۳۶).

سیف الدین آمدی نیز در نقد برخی معتزله که به نبود منشأ اوصاف در ذات الهی قائل اند، می‌گوید ایشان مطابق مبنای خود که علل [تامه] در شاهد را موجب حکم عقلی می‌دانند، باید همان‌گونه که در عالم محسوسات، عالم و قادر را معلل به علم و قدرت می‌دانند، در غایب نیز خدا را واجد علم، قدرت و... بدانند (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۲: ص ۳۸۰).

چنین شواهدی در کنار تقریر اشاعره از این قیاس، نشان آن است که چه بسا کارکرد این قیاس در نظر برخی اشاعره، نفی نظریه معتزله در نفی صفات الهی باشد و ایشان با این قیاس، تنها در صدد اثبات وجود مبدأ اشتقاق اوصاف الهی (صفات) هستند؛ بنابراین آنها تأکید دارند که اساساً ممکن نیست صفت، از منشأ اشتقاق خود انفکاک پیدا کند؛ از این رو به نظر می‌رسد حکم و نتیجه اصلی این استدلال آنها، وجود منشأ اشتقاق اوصاف الهی در ذات الهی است و اینکه ذات الهی خالی از صفات نیست. همان‌گونه که در تبیین‌های چهارگانه این قیاس نیز گفته شد، پس از اقامه این قیاس، برای اثبات نظریه زیادت به مقدمه دیگری نیاز است و آن اینکه در نظر اشاعره همواره صفت مغایر با

موصوف و عارض بر آن است و امکان عینیت آن دو وجود ندارد؛ بنابراین اگر وجود صفت به اثبات برسد، زیادت آن نیز با این پیش فرض ثابت خواهد شد.

استاد جعفر سبحانی در تبیین یکی از ادله ابوالحسن اشعری بر زیادت صفات بر ذات الهی بر این باورند که حقیقت برهان اشعری، وجود تباین میان واقعیت صفت با موصوف است و اینکه همواره ذات و عرضی که قائم به آن ذات است، وجود دارد که از اتصاف ذات به آن عرض، عناوین عالم، قادر و ... انتزاع می شود (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ص ۳۶). این عبارت استاد سبحانی، مبین وجود این پیش فرض در ذهن اشاعره است که گمان می کردند عینیت صفت با موصوف ممکن نیست و این دو همواره با هم مغایرند. هر چند این مطلب، یعنی دوگانگی در عالم محسوسات صادق است و همواره چنین است که موصوف مغایر با صفت است، ولی این مطلب در ذات الهی صادق نیست؛ بنابراین اگرچه در اینجا نیز یک قیاس غایب بر شاهد غیر صریح صورت گرفته است و حکم زیادت صفت بر موصوف در شاهد به غایب نیز سرایت داده شده است، با تبیین اشاعره از قیاس غایب بر شاهد در بحث ما تفاوت دارد.

احتمال دوم این است که هدف از کاربرد این قیاس و حکم موجود در آن، تبیین نحوه رابطه ذات و صفات یا بیان نظریه زیادت صفات بر ذات الهی باشد. این احتمال، از تعبیرهای برخی اشاعره نیز قابل استنباط است؛ برای نمونه تفتازانی در تبیین روش «حدّ» و همچنین روش «حقیقت» عالم و حقیقت او را به شخصی که علم به او قیام کرده است، تعریف می کند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ص ۷۲-۷۳). میرسید شریف نیز روش «حدّ» را به همین صورت بیان کرده است (میرسید شریف، ۱۳۲۵ق، ج ۸: ص ۴۵). بی گمان این تبیین، در واقع به چگونگی رابطه ذات و صفات به نحو زیادت اشاره دارد؛ زیرا قیام علم به عالم، بیانگر تغایر میان موصوف و صفت است و بنابراین به زیادت صفت بر ذات ناظر است.

اگر این احتمال مورد نظر اشاعره باشد، به یقین این قیاس در اثبات آن ناتوان است؛ زیرا همان گونه که گذشت این قیاس مطابق تبیین خود ایشان، تنها توانایی اثبات وجود صفات در ذات الهی را دارد؛ ولی وجود این صفات در ذات الهی، هم ممکن است به نحو عینیت و هم به نحو زیادت باشد؛ یعنی این قیاس اعم از مدعاست؛ به بیان دیگر این





استدلال، چگونگی اتصاف ذات الهی به صفات را تبیین نمی‌کند و تنها می‌تواند رابطه اوصاف با منشأ اشتقاق آنها را تبیین کند.

بنابراین نقد اساسی به این قیاس آن است که این قیاس توانایی تبیین کیفیت رابطه صفات با ذات را ندارد. این قیاس تنها اثبات می‌کند که خدا دارای علم، قدرت و دیگر صفات است، ولی این مطلب، زیادت صفات بر ذات را به اثبات نمی‌رساند؛ یعنی وجود منشأ اوصاف الهی در ذات الهی اعم از نظریه زیادت و عینیت است و از همین رو مغالطه‌ای که در کاربرد این قیاس برای اثبات نظریه زیادت صفات بر ذات الهی رخ خواهد داد، این است که دلیل اعم از مدعا می‌شود. این قیاس تنها در نفی نظریه برخی از عالمان معتزله کارایی دارد که صفات الهی را نفی می‌کنند و معتقدند علم، قدرت و دیگر صفات در ذات خدا وجود ندارد و ذات خدا نایب از صفات است.

نتیجه‌گیری

حقیقت قیاس غایب بر شاهد، امکان ناپذیری انفکاک میان اوصاف و مبدأ اشتقاق آنهاست و این امری عقلی است که انکار آن به تناقض می‌انجامد. این قیاس اگرچه یک تمثیل منطقی یا قیاس فقهی است، معتبر و یقینی است. با وجود این، این قیاس تنها توانایی اثبات اصل وجود مبدأ اشتقاق اوصاف در ذات الهی را دارد و از همین رو از تبیین چگونگی رابطه میان این مبادی با ذات خدا ناتوان است. این قیاس از آنجا که وجود مبادی اوصاف را در ذات الهی اثبات می‌کند، تنها در مقابل کسانی که قائل به نبود مبادی در ذات هستند (برخی از معتزله) قابل استفاده است.

کتابنامه

۱. آمدی، سیف الدین (۱۴۱۳ق)، غایة المرام فی علم الکلام، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲. آمدی، سیف الدین (۱۴۲۳ق)، اباکار الافکار فی اصول الدین، قاهره: دار الکتب.
۳. ابن سینا (۱۳۷۵)، الاشارات والتنبیها، قم: البلاغ.
۴. ایجی، میرسید شریف (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، ج ۱، قم: الشریف الرضی.
۵. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۷ق)، شرح العقائد النسفیة، قاهره: مکتبة الکلیات الأزهریة.
۶. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم: الشریف الرضی.
۷. جوینی، عبدالملک (۱۴۱۶ق)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة فی اول الاعتقاد، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۸. خوارزمی، رکن الدین بن الملاحمی (۱۳۸۶)، الفائق فی اصول الدین، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۹. سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق)، الالهیات علی هدی کتاب السنة والعقل، ج ۳، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.
۱۰. شریف مرتضی (۱۳۸۱)، الملخص فی اصول الدین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. شفتی قمی گیلانی، میرزا ابوالقاسم بن محمدحسن (میرزای قمی) (۱۴۳۰ق)، القوانين المحکمة فی الأصول، ج ۱، قم: احیاء الکتب الاسلامیة.
۱۲. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۲۵ق)، نهاية الأقدام فی علم الکلام، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۳. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۷ق)، العدة فی اصول الفقه، ج ۱، قم: انتشارات علق بندیان.
۱۴. علامه حلی (۱۴۱۵ق)، مناهج الیقین فی اصول الدین، تهران: دار الأسوه.
۱۵. عمر بن سهلان ساوی (۱۳۸۳)، البصائر النصیریة فی المنطق، تهران: انتشارات شمس تبریزی.
۱۶. فخر رازی (۱۴۰۷ق)، المطالب العالیة من علم الالهی، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۷. فخر رازی (بی تا)، المحصول فی علم اصول الفقه، مؤسسة الرسالة.
۱۸. قاضی عبدالجبار (۱۴۲۲ق)، شرح الاصول الخمسة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. قاضی عبدالجبار (بی تا)، المحیط بالتکلیف، قاهره: الدار المصریة.
۲۰. قاضی عضد ایجی، میرسید شریف (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، قم: الشریف الرضی.
۲۱. قطب الدین شیرازی (۱۳۸۳)، شرح حکمة الاشراف، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.



۲۲. کراچکی، محمد بن علی (۱۴۰۵ق)، کنزالفوائد، بیروت: دارالضواء
۲۳. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران: نشر سایه.
۲۴. مظفر، محمدحسن (۱۴۲۲ق)، دلائل الصدق لنهج الحق، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۵. مظفر، محمدرضا (۱۴۱۵ق)، المنطق، قم: اسماعیلیان.
۲۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۶۱)، اساس الاقتباس، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۷. نصیرالدین طوسی و علامه حلی (۱۳۷۱)، الجوهر النضید، چ ۵، قم: انتشارات بیدار.



۵۰