

اشاره

میثاق امین در ارائه سلسه گفت‌وگوهای خود با اندیشمندان درباره موضوعات مختلف، این بار محضر آیت الله علی عابدی شاهرودی را مغتنم شمرد که تحصیل کرده حوزه مبارکه مشهد مقدس و قم است و هم اکنون خود از برجستگان حوزه به شمار می‌رود. با توجه به تخصص معظم له در فقه و اصول به ویژه در فلسفه و کلام، یکی از مسائل کلامی که اهمیت ویژه‌ای دارد، موضوع این گفت‌وگو قرار گرفت و دیدگاه‌های فرق مهم اسلامی بررسی شد. در اینجا ضمن آرزوی طول عمر و توفیق روز افزون برای این عالم وارسته، توجه خوانندگان ارجمند را به این گفت‌وگو جلب می‌کنیم. لازم به توضیح است که کل این گفت‌وگو بیش از پنج ساعت در چندین جلسه به طول انجامید. لذا حجم فصلنامه اجازه آن را نمی‌داد که همه گفت‌وگو در یک شماره بیاید، ناچار در دو قسمت تقدیم خواهد شد.*

کلام الاهی و بیان کلامی

در گفت‌وگو با آیت الله عابدی شاهرودی

(۱)

□ استاد، با تشکر از فرصتی که در اختیار اصحاب میثاق امین گذاشتید،

شایسته است نخست با تعریف علم کلام شروع کنیم.

○ بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين و الصلوة على رسول الله و آله الطيبين الطاهرين.

پیش از پرداختن به تعریف علم کلام لازم است مدخلی به مبحث کنونی گشوده شود مدخل بحث کلاسی و ما بعد طبیعی ذات و صفات: کلام و فلسفه با یکدیگر در جهت اصلی مشترک‌اند و در جهاتی دیگر افتراق دارند. جهت مشترکشان بحث از امور ما بعد الطبیعه است؛

* استخراج و تدوین: علیرضا ملکی.

اموری که در آن سوی تجربه قرار دارند و حواس و تجربه ما از طریق حواس به آنها دسترسی ندارد. این وجه مشترک کلام و فلسفه است که هر دو درباره اصول و قضایایی و همچنین تعاریفی پیش از اصول و قضایا تحقیق و بحث می‌کنند که در آن سوی تجربه قرار دارد، [=به ما بعد الطبیعه متعلق است]. برای اینکه ما به شناسایی دست کم اساسی، هر چند مجمل، در کلام و سپس در فلسفه برسیم، لازم است مسئله بسیار مهمی را که در موقعیت کنونی نسبت به امور ما بعد الطبیعی مطرح است به اشاره مورد بحث قرار دهیم.

آن موقعیت این است: در فلسفه غرب از کانت به این طرف دیدگاه حاکم در تفکر غربی می‌گوید: فاهمه بشر یا به تعبیر دیگر عقل بشری، توانایی علمی برای عبور از مرزهای تجربه را ندارد و تعاریف و گزاره‌های آن سوی تجربه، گزاره‌های ما بعد الطبیعی که تعلق به خارج از تجربه دارند، در توان عقل بشری نیست. خود کانت با اینکه به نوعی به ما بعد الطبیعه گرویده و یک نظام از ما بعد الطبیعه را پذیرفته است، آن را فقط نظام پیشین برای تحقیق علم تجربی می‌داند نه نظام پیشین برای تحقیق علم ما بعد الطبیعی. وی نظر می‌دهد که: این متافیزیک که بر اساس عقل و قوه فاهمه تقریر پذیر است، توانایی آن مشروط به تجربه است، [=گزاره‌هایی که قابلیت آزمون از طریق حواس ما یا به تعبیر خود کانت دستگاه حساسیت دارند.] این متافیزیک تنها قادر است این گزاره‌ها را اثبات کند. دستگاه پیشین کانت گرچه پیشین است و ما بعد الطبیعی است، اما محدود و مشروط است به گزاره‌های تجربی، و گزاره‌های آن سوی تجربه را قادر نیست اثبات کند. از این رو، کانت و فلسفه غربی بعد از کانت، بر طبق این تفکر حاکم^۱ می‌گوید استدلال‌های عقلی transcendent نیستند، به این معنا که: استدلال‌های عقلی قدرت عبور از تجربه را ندارند. هر زمان که این استدلالها بخواهند به آن سوی تجربه عبور کنند، دچار آنتینومی خواهند شد، [=مسائل جدلی الطرفین خواهند بود و به فرجام نخواهند رسید.] در داخل تجربه، اگر استدلال به وسیله عقل به انجام برسد، امکان اثبات گزاره‌های تجربی برای عقل فراهم است.

□ استاد، بفرمایید که در اندیشه اسلامی، آیا عقل توان آن را دارد که به آن

۱. هنوز اندیشه درون مانده بودن استدلالها بر فلسفه غرب، فرمان می‌راند حتی فلسفه‌های هستی‌شناختی در حوزه پدیدارشناسی جای گزیده‌اند و برای عبور به آن سوی پدیدارها، سیستم فرآورد ندارند.

سوی تجربه راه پیدا کند و مسائل کلامی و فلسفی را تجزیه و تحلیل نماید.

○ فلسفه و کلام اسلامی نقطه مقابل این دیدگاه است. تفکر حاکم بر فلسفه و کلام اسلامی در همه شعب فلسفه و کلام گذشته تا اکنون این است که عقل قدرت عبور به آن سوی تجربه را دارد. گرچه مقدار توانایی عقل برای اثبات قضایای ما بعد تجربی مورد اختلاف است. اما در این جهت فلسفه و کلام، گذشته همچنین فلسفه کنونی و کلام کنونی اسلامی، قائل است به اینکه امکان استدلال transcendent وجود دارد، و عقل می‌تواند استدلالاتی داشته باشد که نتیجه آن استدلالات گزاره‌های آن سوی تجربه باشد. در راستای فلسفه و کلام اسلامی، از سالها پیش ما در فلسفه غرب و اصول آن به خصوص در فلسفه کانت و سپس در فلسفه‌هایی که این تفکر کانتی را یا به صورت اصلی یا به صورتهای دیگر ادامه داده‌اند، بازنگری کرده‌ایم و بر اساس این بازنگری یک نقد اساسی در این دیدگاه و بر این دیدگاه برای ما حاصل شده است. بدین معنا که از طریق همان اصول و مبانی در فلسفه غرب به این نتیجه رسیدیم که: اشکالات کانت و دیگر فیلسوفان بر استدلالات^۱ transcendent وارد نیست.

و با آنکه می‌گوییم: عقل توانایی عبور از تجربه را دارد، اما این توانایی را نامحدود و نامشروط نمی‌دانیم، زیرا این توانایی مربوط به عقل بشر خطاپذیر است. ما در باب انسانهای عادی که خود ما هستیم [= انسانهای خطاپذیر بحث می‌کنیم]. ما بسیار محدود هستیم و کمالاتمان هم تدریجی است علاوه بر محدودیت، در معرض خطا قرار داریم. قوه‌ای که بتواند در نهاد بشر به وسیله خود بشر امکان خطا را از بین ببرد، در ما وجود ندارد. آن قوه فقط در موجود معصوم است. مشیت الاهی تعلق گرفته است که برخی از موجودات به آن جهت که مسئولیت ابلاغ مشیت تشریحی خدا را به کائنات دارند، دارای عصمت باشند. بحث ما در موجودات عادی است، در فلاسفه و متکلمان و کل بشر که از سنخ و گروه نمایندگان خداوند نیستند. این بشر بر حسب قوه عقلی مسئول است و به مقدار توانی که برای عبور از تجربه

۱. استدلال ترانسندنت، استدلالی است که نتیجه آن قضیه‌ای آن سوی تجربه می‌باشد. در اینگونه استدلالها حد وسط استدلال، در شکل قیاس اقترانی و حد استثنای استدلال در قیاس استثنائی هم صدق را از مقدمه‌ها به نتیجه هم ثبوت آن سوی تجربه را انتقال می‌دهد.

دارد، این مسئولیت تحقق دارد نه بیشتر. این توانایی نیز کاملاً محدود و مشروط است. اما اینکه شروط و حدود این توانایی چیست و کدام است، نیاز به سنجش فلسفه‌ها و کلامها دارد که از بحث فعلی ما خارج است. این مقدار برای ورود به بحث کافی است. این مباحثی که ما داریم، بر اساس دیدگاه کلام و فلسفه اسلامی است که قضایای ما بعد تجربی را تجویز می‌کند و بر اساس فلسفه غرب که این قضایا را تجویز نمی‌کند، نیست.

تعریف فلسفه در واقع به نوعی تعریف کلام را تکمیل می‌کند، زیرا تعریف کلام از برخی جهات به تعریفی که از فلسفه به انجام رسیده ناظر است. کلام دو تعریف دارد: یک تعریف گذشته و یک تعریف متأخر. تعریف گذشته کلام، چنان که در مواضع آمده، این است: کلام اثبات عقاید دینی و دفع شبهات از این عقاید با ادله عقلی است. این تعریف گذشته است. تعریف دیگر کلام نظیر تعریف فلسفه است با این تفاوت که کلام علم یا بحث عوارض موجود بما هو موجود بر وفق قوانین شرع است. در فلسفه نه قید ایجابی و نه قید سلبی. اما در فلسفه اسلامی به معنی خاص، انطباق با داده‌های متحقق‌الصدور از شرع در چیستی آن شرط می‌باشد.

فلسفه بحث از عوارض و احکام ذاتی موجود بما هو موجود است. اما از آن رو که فیلسوفان در فلسفه اسلامی مبانی اسلام را پذیرفته‌اند، بی‌آنکه این اشتراط در تعریف وارد شده باشد، در مبانی استدلال این اشتراط وارد است. بدین معنا که نتیجه تصدیق فلاسفه اسلامی به مبانی و اصول اسلامی این شده است که فلسفه نیز اثبات احکام و محمولات ذاتی وجود یا موجود است تا آنجا که این احکام با اصول دین مخالف نباشد. اگر به نتایجی انجامید که با اصول دین اسلام مخالف است، در آن صورت، اگر ثابت شد آن گزاره‌ای که پایه است به طور متحقق‌الصدور و متحقق‌الدلاله از منبع معصوم اسلام به ما رسیده است، در آن حال، این نتیجه چون ناشی از بشر خطاپذیر است، در مقابل امر یقینی منتفی می‌شود. در حقیقت این یک برهان قبلی در فلسفه اسلامی است که نتایج استدلالات فیلسوف را به این زمینه محدود یا به نوعی آن نتایج را مشروط می‌کند. البته اگر از تعبیر مشروط استفاده کنیم بهتر است. زیرا فلسفه برای کشف واقع است. در جایی که واقع از طریق دیگر برای ما ثابت شده است، برهان فلسفی می‌گوید وقتی که واقع احراز شد، اگر استدلالی خلاف واقع در عقل ما پدید آمد، مشتمل بر مغالطه است. از این رو، استدلالات فلسفی به نوعی مشروط به عدم مخالفت با امر ثابت در واقع است هیچ شناختی نمی‌تواند واقع را کنار بگذارد بدون واقع،



سفسطه همه چیز را تباه می‌سازد. بدین جهت هم در چیستی سنخ شناخت هم در چیستی دین، ضرورت صدق، پایه اصلی است، از این رو موجود استانده که همان موجود معصوم در دین است در نظام تکوین و نظام تشریح ضرورت دارد.

□ استاد، اگر صلاح می‌دانید برای روشن تر شدن موضوع بحث،

مختصری هم تفاوت میان تعریف کلامی و تعریف فلسفی را بیان فرمایید.

○ این بحث جداگانه‌ای دارد. برخی اشکال می‌کنند که اگر چنین باشد، پس فلسفه همان کلام است که به اجمال در همین بیان جواب داده شد. اما جواب تفصیلی مربوط به بحث دیگر است. پس تعریف کلام دو تعریف شد. یک تعریف اثبات عقاید دینی و دفع شبهات از عقاید دینی با استدلال عقلی یا با استدلال ترکیب شده از عقلی و دینی است. تعریف دوم کلام به احکام و محمولات ذاتی وجود یا موجود بما هو موجود است. فرق آن با فلسفه در این است که کلام این بحث را بر اساس قوانین شرع به انجام می‌رساند، تعریف مشروط به قوانین شرع است. اما در فلسفه این قید در تعریف واقع نشده، ولی در نتیجه استدلال وارد شده است. همین ورود اشتراط در تعریف و ورود اشتراط در نتیجه، موجب تفاوت اصلی بین فلسفه و کلام شده است. همچنین موجب شده است که: مباحثی در فلسفه مطرح شود که در کلام مطرح نیست یا بالعکس مباحثی در کلام مطرح یا برجسته شود که در فلسفه مطرح یا برجسته نشده است. این تعریف اجمالی کلام است.

می‌توان به موافق از قاضی عضدالدین ایجی و شرح آن از میر سید شریف جرجانی متن و شرح مقاصد از تفتازانی مراجعه کرد. این هر دو از متون کلامی بر اساس مبانی کلام مشهور و رایج در بین اهل سنت‌اند. صبغه اصلی این کلام چنان که در خود متن و شرح مواقف و مقاصد آمده است، کلام اشعری است که نقطه مقابل کلام معتزلی است. علاوه بر این، می‌توان به گوهر مراد، تألیف ملا عبد الرزاق لاهیجی، از فلاسفه قرون گذشته شاگرد و داماد ملاحظه مراجعه کرد. گوهر مراد کتاب جامعی است که بر اساس کلام امامیه تدوین شده است، اما کلام معتزلی و کلام اشعری را نیز تبیین می‌کند. چنان که در تجرید خواجه نصیر طوسی که بر مبنای کلام امامیه تدوین شده نیز نظریه کلام معتزله و اشعری بررسی می‌شود. شرح تجرید نیز بدین منوال است. بر تجرید نیز متکلمان و محققان امامیه و اهل سنت شروعی نگاشته‌اند. به دلیل اهمیتی که این متن موجز داشته، هر دو گروه تعلیقات و شروعی بر آن نوشته‌اند. از

معروف‌ترین تعلیقات بر تجرید، تعلیقات ملا جلال دوانی است: تعلیق قدیم و جدید و اجد. در واقع سه مرحله تعلیقه است. برای تبیین علم کلام و بیان مسائل و مذاهب و ادله کلامی، می‌توان به این کتابهای اصلی مراجعه کرد: مواقف، مقاصد، گوهر مراد، تجرید و شروح تجرید و تعلیقات تجرید. این کتب در مدارس اسلامی سراسر جهان اسلام شناخته شده است.

ما در بحثی که در اینجا داریم، هم به کتاب مقاصد و شرح مقاصد تفتازانی مراجعه می‌کنیم و هم به کتاب مواقف و شرح مواقف و هم به کتاب شرح اصول خمسه، از قاضی عبدالجبار معتزلی با تعلیقات احمد بن حسین بن ابی هشام که از بزرگان یا ائمه زیدیه بوده است. در واقع متون کتابهای مرجع در باب کلام یعنی دیدگاههای معتزلی و اشعری مورد استناد ماست. اما درباره دیدگاه امامیه افزون بر منابع حدیثی مانند اصول کافی کلینی و توحید صدوق هم متن تجرید، هم گوهر مراد، هم شروحو که علمای امامیه بر تجرید نوشته‌اند و هم کتب فلاسفه اسلامی مثل میرداماد و ملاصدرا در باب بیان دیدگاه اسلامی امامیه به معنای گسترده در اینجا مورد توجه است. به قسبات و تقویم الایمان میرداماد، به خصوص به اسفار ملاصدرا که جامع مباحث فلسفی است می‌توان مراجعه کرد با این توضیح برویم سراغ سؤالی که مطرح شد.

□ استاد، سؤالی در اینجا مطرح می‌شود. بعضی از استادان مامی فرمودند

«کلام، فلسفه ناقص است و فلسفه، کلام کامل.» آیا به نظر شما این می‌تواند

با توجه به معنا و مفهومش درست باشد؟

○ کلامهای موجود هر کدام در نوع خودش و بر حسب زمان خودش، به عنوان کلام، کلام کامل است. ولی به عنوان محصول بشر هیچ امری کامل نیست و هر محصول بشری که از طرف خداوند نیست ناقص است. چنان که فلسفه کاملی هم وجود نداشته و ندارد و امکان هم ندارد فلسفه کاملی تحقق یابد، چون انسان جایز الخطا موجود کامل و ایده آل نیست. موجود کامل و ایده آل فقط کسانی هستند که خداوند علم لدنی به آنها داده است.

اما ممکن است بگویید: نگفتیم فلسفه کامل، بلکه به نسبت گفتیم فلسفه کلام کامل است و کلام فلسفه ناقص. در این فرض گوییم: کلام فلسفه نیست و فلسفه هم به راستی کلام نیست. این دو گرچه مشترکاتی دارند، هر کدام اصول موضوعه و تعاریف و نظام مواردی دارد که این دو دانش را از یکدیگر جدا می‌کند. ممکن است در یک محیط ما یک دانش داشته باشیم با موضوعات این همان و محصولات این همان، اما در واقع سه دانش باشد. چنان که



در باب هندسه این امر در قرن بیستم رخ داد. تا آن زمان هندسه موجود هندسه‌ای بود که اقلیدس بر اساس علم زمان خود آن را تدوین کرد و سپس دانشمندان و ریاضیدانان آن را تبیین کردند. خواجه نصیر طوسی هم هندسه اقلیدس و هم دیگر کتابهای ریاضیات آن زمان را تحریر و بازنویسی کرد. هندسه موجود و ریاضیات حاکم بر هندسه، هندسه اقلیدس بود و شروح و تبییناتی در این عرصه پدید آمد.

اما در قرن بیستم، دو تغییر در یکی از اصول مورد اختلاف این هندسه پدید آمد. آن تغییر مربوط به اصل موازات بود. در هندسه اقلیدس یک اصل مورد اختلاف وجود دارد و باقی اصول موضوعه مورد اختلاف نیست. مورد اختلاف این است که آیا اصل موضوع است یا قضیه؟ اگر اصل موضوع باشد، برهان نمی‌خواهد و اگر قضیه باشد، برهان می‌خواهد. اصل موازات این است: در خارج از یک خط مستقیم، در نقطه خارج آن بیش از یک خط به موازات آن قابل ترسیم نیست این اصل موضوع یا اصل مصادراتی هندسه اقلیدس است. دانشمندان و ریاضی‌دانان در گذشته و حتی اکنون در جهت هندسه اقلیدس در تبیین این نکته و نیز اینکه سرانجام این از اصول موضوعه است یا از قضایا که برهان می‌خواهد، تحقیقات بسیاری دارند. خواجه نصیرالدین طوسی، خیام و دیگر ریاضی‌دانان، چه در غرب و چه در شرق اسلامی این نکته را بررسی کرده‌اند.

اصل موازات دچار دو تغییر شد. یک تغییر به وسیله ریمان صورت گرفت که بر پایه این تغییر هندسه غیر اقلیدسی ریمانی پدید آمد. تغییر دیگر به وسیله لوباچوسکی به وجود آمد که آن هم هندسه نااقلیدسی پدید آورد. یک فرض در مقابل این اصل موضوع این است که در خارج از یک خط [= در نقطه واقع در خارج از یک خط] بی‌نهایت خط موازی قابل ترسیم است. اصل اقلیدس می‌گفت فقط یک خط به موازات آن خط قابل امتداد است. این اصل می‌گوید بی‌نهایت خط موازی ترسیم پذیر است. بر این اساس، یک هندسه نااقلیدسی به وجود آمد. براساس فرض دیگر که آن هم مقابل این اصل است، در نقطه خارج از یک خط هیچ خط موازی قابل ترسیم نیست، هر خطی این خط را قطع خواهد کرد و موازی نخواهد بود. اکنون ما دست کم سه هندسه داریم که موضوع این هندسه اشکال، خطوط و احجام و نسبت‌های هندسی‌اند محمولات هم همین گونه‌اند. در موضوع و محمول هیچ اختلافی نیست. با این وصف، ما سه هندسه داریم. زیرا سه نظامواره داریم که هر کدام یک دانش هندسی جداگانه را برپا می‌سازد.



از این رو، می‌توان گفت فلسفه یک دانش جداگانه است، کلام هم دانش جداگانه‌ای است. نیز همان طور که در داخل یک هندسه سه دانش هندسی داریم، اکنون چندین دانش فلسفی داریم. به عنوان مثال، فلسفه مشایی یک دانش جداگانه است، فلسفه اشراقی جداگانه است، و فلسفه صدرایی جداگانه است. در غرب فلسفه دکارت سیستم جداگانه دارد. فلسفه اسپینوزا، فلسفه کانت، هگل، هایدگر، هر کدام یک نظام فلسفی دارد. در یک نظام دانشی از فلسفه هست که در نظام دیگری نیست. دانش فلسفی درست یا نادرست که در هگل و هایدگر هست، در فلسفه کانت نیست و بالعکس. دانشی که در فلسفه ملاصدرا هست، در فلسفه شیخ اشراق نیست و بالعکس. آن دانش در فلسفه فارابی و ابن سینا نیز وجود ندارد. با این وصف مشترکاتی دارند، حتی بسیاری از محمولات و موضوعات با هم یکسان‌اند، اما به دلیل قوانین پایه و اصول موضوعه یا اصول مصادراتی یا تعاریفی که هر کدام دارد، نظامی از دانش داخل خود فلسفه پدید آمده است. چنان که کلام معتزلی سیستم جداگانه‌ای است که با سیستم کلام اشعری تفاوت دارد و این دو با کلام امامیه متفاوت‌اند، به دلیل اصول پایه و روشها و تعاریفی که در هر کدام هست.

□ استاد، با توجه به اینکه اشاره‌ای به نسبت بین مسائل کردید، لطفاً

بفرمایید چه نسبتی بین ذات الاهی و صفات الاهی می‌تواند باشد؟

○ در باب نسبت بین ذات و صفات، لازم است به مقداری که عقل بشر توانایی دارد، مطلب را بررسی بکنیم. یک اصل آغازینی داریم که عقلی و مشترک بین فلسفه و کلام است. ما از آن رو که قوه عقلی داریم، نمی‌توانیم به سؤالات عقلی بی‌توجه باشیم. نمی‌توانیم به پرسشهایی که از داخل عقل بر ما عرضه می‌شود بی‌اعتنا باشیم؛ قدرت ما نسبت به پاسخ این پرسشها هر اندازه که باشند چه بسیار محدود و چه اندک در هر حال محدود و تدریجی است. ما حق نداریم نسبت به این پرسشها بی‌توجه باشیم، زیرا این پرسشها سرانجام به سعادت ما و استحقاق ما نسبت به سعادت مربوط می‌شود. سؤالات عقلی در واقع به سرانجام بشر می‌انجامد. از این رو، بشر نمی‌تواند به سعادت خود، چه سعادت در این زندگی و چه سعادت در زندگی آینده، بی‌توجه باشد. مهم‌ترین سؤال در عقل بشر، آن است که طبیعت عقل، در پیش می‌نهد هیچ پرسمانی در طبیعت عقل مهم‌تر از خدا نیست. چون همه هستی، حیات و سعادت به این سؤال و پاسخ به این سؤال بستگی دارد. تمام ارزشی که در این حیات هست،



به توانایی ما در رسیدن به پاسخ در این مسئله بستگی دارد. ما نمی‌توان به مسئله‌ای که به خدا مربوط است بی‌اعتنا بود. روش پوزیتیویستی یا روش تجربی به طور عام یا روش فلسفه تحلیلی و هر روشی که بخواهد انسان را نسبت به این سؤال بی‌توجه بکند یا بی‌اعتنا بودن انسان را در برابر این سؤال موجه سازد، با نهاد اخلاقی بشر سازگار نیست. بشر یک نهاد اخلاقی دارد که در زبان مردم به آن وجدان اخلاقی گفته می‌شود. هیچ تئوری، هیچ فلسفه‌ای قادر نیست وجدان اخلاقی را از انسان بگیرد.

بنابراین، فلسفه‌ها و نظریه‌های فلسفی قدرت ندارند این سؤال را حذف کنند و مسئولیت انسان را در برابر این سؤال کنار بگذارند. نه حذف سؤال امکان‌پذیر است و نه حذف مسئولیت در برابر سؤال. مگر اینکه انسان چیزی به نام وجدان اخلاقی را یکسره کنار گذارد. و بگوید قانون اخلاقی وجود ندارد و صدق و کذب یکسان هستند. درستی و نادرستی، خیانت و امانت هیچ تفاوتی با هم ندارند. خوب، در آن صورت دیگر رابطه گفتمان قطع می‌شود. مثل اینکه اگر کسی گفت تناقض اشکالی ندارد و اصل عدم تناقض را کنار گذاشت، اشکالی که در اینجا پدید می‌آید این است که رابطه داد و ستد فکری قطع می‌شود. گفتمان و حتی اندیشیدن شخصی برای کسی که اصل عدم تناقض را کنار گذاشته است، ناممکن است. اگر ما نهاد اخلاقی و قانون اخلاقی را کنار بگذاریم، دیگر دلیل ندارد به سؤالات پاسخ دادن می‌توان سؤالات را نادیده گرفت یا پاسخهای ضد و نقیض داد. مثلاً اگر به ما بگویند: دیروز این پاسخ را دادید و امروز پاسخ دیگری می‌دهید، در این فرض می‌توانید بگویید: چنین خواستم. این پاسخ ویرانگر است! اگر نهاد اخلاقی کنار گذاشته شود، عقل نظری قادر نیست انسان را مسئول قرار بدهد. آن‌گاه ما حتی نسبت به خود قادر نخواهیم بود از عقل نظری بهره برداری بهینه به انجام رسانیم، زیرا عقل نظری تبدیل به قوه هوشمندی خواهد شد. که چون نهاد اخلاق از بن آن به یکسو رانده شده است در خدمت انگیزه و غریزه درخواهد آمد، و در چنان جایگاه موجودی هراس‌انگیز خواهد شد که همه خاصیت خردمندی از کف می‌نهد زیرا تنها نهاد اخلاق است که می‌تواند هوش را به عقل، تبدیل کند و خردمندی را بدو باز گرداند.

بدین جهت اگر نهاد اخلاقی کنار برود، آن قوه هوشمندی دیگر در خدمت غرایز بشری است، غرایزی که فقط به سود و زیان می‌اندیشند، به چیزی دیگر فکر نمی‌کند. اگر عقل نظری بخواهد به طور شناختاری جلو برود و از مسیر منحرف نشود، انضباطی می‌خواهد. ما

چه تضمینی داریم که عقل نظری ابزاری در دست غرایز ما قرار نگیرد و تبدیل به هوش نشود؟ تضمینی جز وجدان اخلاقی وجود ندارد. این انسانیت انسان است که برای استفاده نادرست از عقل نظری به انسان روایت نمی‌دهد. گرچه ما قادر نیستیم از خطا جلوگیری کنیم، وجدان اخلاقی به ما اجازه نمی‌دهد که آگاهانه و از روی تعمد این موهبت عقلی را کنارگذاریم. همه موجودات خردمند، انسان و غیر انسان، هر موجودی که داری قوه عقلی در جهان باشد، به خودی خود نسبت به این پرسش شدیدترین و عظیمترین مسئولیت را دارد و این مسئولیت را درک می‌کند. حتی فلسفه پوزیتیویستی و فلسفه سودگرایی این توانایی را ندارد که وجدان اخلاقی را سرکوب کنند. چون آن در اختیار غرایز نیست که بشر با تصمیم خود کنار بزند. قانون اخلاقی حتی با کسانی که با اخلاق هیچ میانه‌ای ندارند قطع رابطه نمی‌کند. آنها ممکن است با قانون اخلاق قطع رابطه کنند، ولی قانون اخلاق با آنها قطع رابطه نمی‌کند. از این رو، حتی شرورترین افراد برای موجه ساختن اعمال خود، در نفس خود دست به توجیه می‌زنند. به نوعی این اعمال را برای خود موجه می‌کنند تا آن نهاد اخلاقی دست کم مقداری ارضا بشود. اما نهاد اخلاقی جز به عمل بر طبق قانون اخلاق امکان ارضا ندارد. آن نفس ملامتگر، آن نهاد سرزنش کننده، در برابر کار نادرست دست از ملامت بر نخواهد داشت. این نهاد دو کار انجام می‌دهد: یک هشدار و دیگر فرمان. فرمان به عمل بر طبق درستی و هشدار از عمل بر خلاف درستی و اگر عمل کرد، سرزنش و ملامت. در واقع دو کار را در عرض هم انجام می‌دهد و یک کار را بعد از عمل انجام می‌دهد. کار دیگری هم بعد از عمل نیک انجام می‌دهد که آن تحسین و ستودن است. چون از دیدگاه نهاد اخلاقی کار نیکی که انسان درستکار و نیکوکار انجام دهد، مورد تحسین واقع می‌شود.

بنابراین، ما درباره پرسمان خدا مسئولیم. دیدگاه اشعری، معتزلی و امامی گرچه در حسن و قبح بر پایه استحقاق ستودن و نکوهیدن، اختلاف دارند؛ زیرا دیدگاه اشعری حسن و قبح عقلی به این معنا را، نفی می‌کند. و دیدگاه معتزله و امامیه آن را می‌پذیرد، اما در حسن و قبح به معنای کمال و نقص و همچنین در حسن و قبح به معنای ملائمت با قوای حیاتی و منافرت با آنها، اشتراک نظر دارند و بنابراین فقط در حسن و قبح بر پایه استحقاق ستودن و نکوهیدن، تفاوت در این است که معتزله و امامیه معتقدند که عقل توانایی درک حسن و قبح را به طور مستقل دارد، اما دیدگاه اشعری می‌گوید این توانایی با اتکا به شرع حاصل می‌شود.



پس در پاسخ به این سؤال در باب شناختن ذات، بر حسب امکاناتی که داریم در باب ذات بحث می‌کنیم. باز در اینجا یک پاسخ مشترک در بین همه مذاهب کلامی و فلسفی، چه در فلسفه غرب و چه در فلسفه شرق وجود دارد. همه کسانی که تفکر الاهی دارند، [=الاهیات را پذیرفته‌اند،] در این شناسه در باب ذات خدا بر حسب امکان قوه عقلی مشترک‌اند. آن شناسه این است: خدا کائن و موجود نخستین است. آن چنان کائن و موجود نخستینی که برای وجود او علت شرط و قید نیست، این موجود به تمام معنا کامل است و بر طبق آن ایده آلی است که عقل از تصور خدا دارد. [=موجودی واجب که امکان فنا و عدم برای او تصور نمی‌شود] و افزون بر اینکه واجب الوجود است، [=ضرورت ازلی دارد،] نامحدود است نامتناهی است و هیچ گونه محدودیت و پایان‌پذیری در این ذات وجود ندارد. این موجود با ضروری، واجب بالذات، نامحدود و نامتناهی و به تمام معنا بر طبق تصور ایده آلی است که قوه عقلی از خدا دارد. هیچ تصویری بین تصورات بشر هم‌سنگ تصور خدا نیست. تنها یک تصور به طور بی‌بدیل و بی‌نظیر داریم که جایگزین، مماثل، نقیض و ضد و مشارک ندارد و آن همان تصور خداست، خدا چنین موجودی است که این تصور و این شناسه بر حسب توان فکری ما به ما نشان می‌دهد.

□ استاد با این توصیف حضرت عالی، خداوند به نوعی مصداق مفهومی

این بیت شعر از حکیم فردوسی است که می‌فرماید:

به نام خداوند جان و خرد کز این برتر اندیشه بر نگذرد

○ بله، چنین است. خداوند موجودی است که اندیشه به فراتر از تصور او راه ندارد. برای سنخ اندیشه و سنخ عقل، گرچه عقل کل هستی باشد، فراتر از تصور خدا تصویری وجود ندارد و امکان‌پذیر نیست. اندیشه نه‌تنها قادر نیست تصویری فراتر از تصور خدا داشته باشد، بلکه برایش ممکن نیست. چرا؟ چون این تصور نامحدود، غیر مشروط، به تمام معنا کامل و بر طبق ایده‌آل عقلی و منحصر به فرد است. این بیان مشترک کل الاهی و فلسفی و کلامی در باب ذات خداوند است. حتی در دیدگاه فلسفی کانت نیز چنین است. مشهور است که کانت در عقل نظری به این امر نرسیده، و در عقل عملی وجود خدا را اثبات کرده است. اما بر طبق ملاحظه و بازنگری ما در فلسفه کانت، در بخش ما بعد طبیعت عام در فلسفه کانت وجود خدا شرط بر این سیستم عقلی دانش است بدون وجود خداوند سیستم دانش ناقص است، البته

آن کسانی که این قسمت از فلسفه کانت را مورد توجه قرار دادند، آن را به گونه‌ای دیگر تفسیر کرده‌اند. ما هم قبلاً گمان می‌کردیم این تفسیر درست است، بعد به این نتیجه رسیدیم که این تفسیر مطابق ما بعد طبیعت عام کانت نیست. در آن فلسفه نیز خداوند موجود ایده‌آل و نامحدود و کامل است، چه در عقل نظری چه در عقل عملی. در فلسفه دکارت و اسپینوزا هم همین گونه است. آنچه فلسفه نظری کانت را از فلسفه دکارت، اسپینوزا و لایبنیتس جدا می‌کند بخش ما بعد طبیعی خاص است که وی در آن بخش عقل نظری را یکسره برای گذار به آن سوی تجربه ناکارآمد گرفته است و استدلالهای ترانسندنت [عبورکننده از تجربه] را درگیر ستیزگان بی‌نتیجه می‌داند با این همه کوشید در عقل عملی این نارسایی را جبران کند و دانش ما بعد طبیعی را بر پایه عقل عملی استوار سازد.

□ استاد، در مباحث پیشین درباره تفکرات الهی و اثبات وجود خدا از دیدگاه عقل نظری مختصری سخن به میان آمد. حال با توجه به فرصتی که داریم، شایسته است مختصری نیز ولو با ذکر سرفصلها دیدگاه فیلسوفان و متکلمان را در باب ذات باری تعالی بیان بفرمایید.

○ در باب ذات تا حدودی که وقت اجازه می‌داد بر پایه مبنای عقلی توضیح داده شد که ذات از دیدگاه فلاسفه و متکلمان اسلامی، بلکه از دیدگاه همه فیلسوفان و متکلمان الهی، چه اسلامی و چه غیر اسلامی، حقیقت وجود و کامل و غیر متناهی در موجودیت و کمال است. این مورد اتفاق همه فلاسفه الهی و متکلمان الهی به طور عام در اسلام و غیر اسلام و به طور خاص در محیط اسلامی است. این اساس برای این ترتیب داده شده است که به عنوان یک قانون در باب شناسایی صفات خداوند مورد توجه قرار گیرد و قضایایی که درباره صفات مطرح می‌شود با این قانون سنجیده شود. هر گزاره‌ای که با این قانون مطابقت نداشته باشد، کنار گذاشته می‌شود. از مجموعه نظریاتی که در باب صفات الهی بیان شده است، آن نظریه‌ای یا آن نظریه‌هایی درست است که با کمال ذات سازگاری داشته باشد. اگر نظریه‌ای کمال نامحدود ذات الهی را نقض کرد، آن نظریه اشکال دارد. [= درست نیست]

پس نظریه پایه در شناسایی صفات آن اساسی است که در باب ذات هم مورد اتفاق است و هم مقتضای طبیعت عقل است. ذات خداوند اگر محدود باشد، دچار تناقض خواهیم شد. مفهوم وجوب وجود و مفهوم محدودیت با یکدیگر متناقض‌اند. مفهوم خدایی و مفهوم نقص



متناقض است. مفهوم خدایی و مفهوم ناتوانی و عجز متناقض است. مفهوم خدایی و مفهوم انفعال و تأثر از غیر، متناقض است. از این رو، اگر دیدگاه‌هایی در الاهیات بیان شود که کمال ذات را نقض کند و تمامیت ذات را بشکند، به اجمال خواهیم دانست که آن دیدگاه اشکال دارد. کل دیدگاهها در باب الاهیات لازم است که با این پایه سازگار باشد.

در زمینه صفات خداوند، سه مسلک اصلی و به تعبیر معاصر سه مدرسه وجود دارد. از گذشته دور تا کنون به موازات هم این مدرسه‌ها و مسلکها در محیط اسلامی بوده‌اند و همچنان هستند. این سه مسلک یا سه مدرسه عبارت است از: دیدگاه فلاسفه و امامیه، دیدگاه معتزله و دیدگاه اشاعره. دیدگاه فلاسفه و امامیه در باب صفات یک دیدگاه است، گرچه در داخل این مدرسه انشعاباتی وجود دارد، زیرا در تفسیر و تبیین همین مسلک واحدی که مشترک بین فلاسفه اسلامی و متکلمان امامیه است، تفسیرها و بلکه تبیینهای گوناگونی ارائه شده است. دیدگاه معتزله نیز با اینکه در یک موقعیت مشترک بیانگر یک مدرسه است، با این وصف، انشعابات و نظریاتی درباره تفسیر یا تبیین این موقعیت مشترک در مسلک معتزله وجود دارد. دیدگاه متکلمان و محققان اشاعره نیز یک موقعیت مشترک دارد که کل نظریات در آن موقعیت مشترک اتفاق دارند. اما در داخل این موقعیت مشترک انشعابهایی پدید آمده است. این انشعابها ناشی از نظریاتی است که پیرامون این موقعیت مشترک در طول تحول علمی در مدرسه اشاعره به وجود آمده است. در کل این مدارس سه گانه که به عنوان سه نظام و سه مدرسه مطرح شد، براساس آن پایه که به عنوان ذات نامحدود خداوند مطرح شد، یک موقعیت مشترک وجود دارد. فلاسفه و امامیه، معتزله و اشاعره در یک محور با یکدیگر اتفاق نظر دارند. اینکه فلاسفه و امامیه و معتزله و اشاعره درباره صفات نظریات گوناگونی دارند، موجب نشده است که هیچ وجه مشترکی در این دیدگاهها وجود نداشته باشد.

□ استاد، با توجه به اینکه همه فلاسفه از امامیه نیستند، چطور آنان را در مورد صفات الاهی یک مدرسه حساب کنیم؟ حال آنکه اولین مکتب کلامی در دنیای اسلام اشاعره و معتزله‌اند که اصول آنها هم برگرفته از آموزه‌های اهل سنت و جماعت است. آنان صفات خدا را به گونه‌ای و متکلمان امامیه به گونه‌ای دیگر تبیین و بیان می‌کنند.

○ [برای شرح پاسخ شایسته است پیش توضیحی داشته باشیم] بر طبق منابعی که این

گزارشها را به ما انتقال دادند بین متکلمان و علمای امامیه و دیدگاههای فلسفی فلاسفه اشتراک نظر وجود دارد. مثلاً در باب متکلمیت خدا دیدگاه فلسفه مشایی به خصوص با دیدگاه متکلمان امامیه تفاوت دارد. گرچه فیلسوفان مشایی برخی از آنها یا بسیاری از آنها امامی‌اند. با این وصف، دیدگاه فلسفی با دیدگاه کلامی تفاوت دارد. ولی امامیه، معتزله و اشاعره در عین تمایزی که از یکدیگر دارند، یک محور مشترک بر پایه ذات نامحدود خدا دارند. آن محور مشترک این است: آنچه در این زمینه یعنی درباره صفات خداوند گفته می‌شود، می‌باید با نامحدودی و تمامیت خداوند سازگار باشد. بدین جهت تلاش این دیدگاهها در این است که هر نظریه که در باب صفات ابراز می‌کنند، بیانگر کمال الهی باشد و با توحید و بی‌نیازی کمال خداوند متنافی نباشد. این محور مشترک همه دیدگاههای علمای اسلامی از امامیه، معتزله و اشاعره است. حال بر این پایه که در این زمینه توضیح داده شد، هم به عنوان اساس این زمینه که ذات نامحدود باشد و هم به عنوان محوری که از این اساس در صفات پدید می‌آید که موجب اشتراک در تمام این دیدگاهها می‌شود، این نظریات در جهت بیان تمامیت و کمال الهی فرا می‌گیرند.

اما بیان کلی این سه دیدگاه یا سه مدرسه در باب صفات: اگر بر اساس سیر تاریخی بخواهیم دیدگاهها را بررسی کنیم، در محیط اهل سنت از حیث تاریخی نخست دیدگاه معتزله و سپس دیدگاه اشاعره پدید آمده است. با این وصف محتوای این دیدگاه به موازات دیدگاه معتزله از آغاز بوده است. این نیاز به تحقیق و تتبع دارد. اما آنچه به عنوان دیدگاه اشاعره مطرح است، نخستین بار توسط ابوالحسن اشعری پدید آمد. اکنون فراموش کرده‌ام وی در چه سده‌ای زندگی می‌کرده است. استاد وی ابوعلی جبائی، از رؤسای معتزله بود. به دلیل بحثی که در مجلس درس بین ابوعلی جبائی و ابوالحسن اشعری در گرفت، ابوعلی جبائی از پاسخ به ابوالحسن اشعری ناتوان ماند. طبق گزارشی که در کتب کلامی و فلسفی آمده است، ابوالحسن اشعری اشکالی کرد که استاد از پاسخ به آن عاجز ماند. براساس این اشکال، زمینه جدایی ابوالحسن اشعری از معتزله پدید آمد. وی سپس در صدد نقد و درهم شکستن مبانی معتزله بر آمد تا اینکه مکتب کلامی اشاعره به عنوان یک مدرسه استقرار پیدا کرد. این از نظر تاریخی بود. در محیط امامیه این مبحث عظیم طبق تعالیمی که از معصومان در این جهت وارد شده بود، وجود داشت. فلاسفه اسلامی نیز از آغاز زمان فارابی و کندی به این مباحث پرداخته‌اند. البته

فلسفه اسلامی یا تاریخ فیلسوفان اسلامی پیش از فارابی شروع شده بود. اما من در فلاسفه پیش از فارابی تتبعی نداشته‌ام و به منابع پیش از فارابی مراجعه نکرده‌ام. مثلاً یعقوب بن اسحاق کندی قبل از فارابی بوده و از مفسران و شارحان طراز اول فلسفه مشایی و با حضرت امام حسن عسکری، امام یازدهم، معاصر بوده است. کندی گویا در بغداد زندگی می‌کرده و امام یازدهم در سامرا بوده است. یک گزارش تاریخی هم وجود دارد که امام یازدهم بیانی را از طریق یکی از شاگردان خودش به یعقوب بن اسحاق کندی منتقل می‌کند. اما به دلیل اینکه من در این باره تحقیق نکرده‌ام و اطلاع کافی ندارم، از بیان آن گزارش صرف نظر می‌کنم.

□ لطفاً بفرمایید که این دو مکتب، رابطه بین ذات و صفات را چگونه طرح

می‌کنند و دیدگاه امامیه با کدام یک از آنها مطابقت دارد.

○ ما این مدارس سه گانه را به این صورت مطرح می‌کنیم. دیدگاه کلی فلاسفه و متکلمان امامیه در باب صفات این است که ذات نامحدود خداوند با صفات عینیت دارد. بدین معنی که: صفات کمالی خدا عین ذات خداست، زیرا خداوند ذات کامل و نامحدودی است که مشتمل بر اقسام و اجزا و ابعاد نیست، برخلاف موجودات جسمانی؛ بلکه برخلاف هر موجود امکانی در موجودات جسمانی بلکه در همه موجودات امکانی نوعی ترکیب وجود دارد. در جسم ترکیب ظاهر است. اجسام به دلیل اینکه ابعاد سه‌گانه دارند، هم از اجزای تحلیلی مقداری ترکیب شده‌اند؛ و هم به دلیل ترکیبشان از عناصر، از اجزایی که بالفعل جدا از یکدیگر و پیوسته به یکدیگرند، ترکیب شده‌اند؛ به ویژه براساس نظریه جدید در فیزیک معاصر که اجسام ماکروسکوپی از ذرات و مادون ذرات فراهم شده‌اند. همچنین در فضا و زمان پخش‌اند.

طبق فیزیک معاصر در جهان طبیعت و جهان جسمانی ترکیب حاکم است. بساطت جایی در جهان جسمانی ندارد، بلکه طبق نظریه فلاسفه، همه جهان ممکن محکوم به ترکیب است. این عبارت در فلسفه به عنوان یک ضرب‌المثل و هم به عنوان یک قاعده فلسفی برقرار است: «کل ممکن زوج ترکیبی»؛ هر ممکن الوجودی یک جفت ترکیبی است. ترکیبی است از ماهیت و وجود، بلکه طبق فلسفه ملاصدرا که موسوم است به حکمت متعالیه، ترکیبی از وجود و عدم است. ترکیب وجود و عدم به آن شیوه‌ای که حکمت متعالیه تفسیر کرده است امکان‌پذیر است، چون تناقض ناممکن است، اما ترکیب ممکن است. در ممکنات بساطت راستین وجود ندارد. بساطت همان احدیت است. یعنی ذات در بر دارنده اقسام و اجزا نیست. از

این رو، نمی‌توان ذات الاهی را به این قسمت و آن قسمت و این بخش و آن بخش تجزیه کرد. حتی در تحلیل عقلی امکان تجزیه به جهات مختلف نیست. این ذات به تمام معنا بسیط، غیر قابل تبعض و غیر قابل تجزیه است. عبارتی هم که حکیم سبزواری در منظومه فلسفی دارد بیانگر همین دیدگاه است. این دیدگاه در تعلیمات معصومان وارد است و در کتاب خدا نیز به عنوان یک اصل برقرار شده است. حکیم سبزواری در بیان این اصل و این گزاره می‌گوید:

کما هو الواحد انه الاحد
لیس له الاجزاء و الاجزاء حد
چنان که او واحد و یگانه است، احد نیز هست. [= بسیط است.] ترکیب در ذات لا یزال
خداوند راه ندارد.

بر این اساس، فلاسفه و امامیه قائل اند صفات عین ذات خداوندند. اما این عینیت به شیوه‌ای می‌باید تفسیر گردد که ترکیب در خدا نتیجه نشود. بدین جهت در جهت تفسیر عینیت صفات چند نظریه پدید آمده است. در کل این نظریات آن اصل مشترک این است که صفات خداوند به عنوان کمالات وجود بما هو وجود یا کمالات موجود بما هو موجود، نامحدود و بسیط است. این صفات نامحدود و بسیط به ملاک وجوب وجود و ضرورت وجود برای واجب تثبیت می‌شود. ملاک وجوب وجود است ملاک واحد و بسیط است. براساس این ملاک قائل شده‌اند که خدا به راستی عالم است، قادر است، حی است، سمیع است، بصیر است، بی‌آنکه از طریق عینیت این صفات یا اتصاف این صفات به ذات، ترکیبی در ذات لازم بیاید. پیرامون این اصل چندین نظریه پدید آمده است.

دیدگاه دیگر، دیدگاه معتزله است. البته چنان که قبلاً بیان شده در این دیدگاه انشعابی به وجود آمده است. معتزله قائل به نفی صفات اند و این نفی صفات، ناظر به دیدگاه اشاعره است. مقصود معتزله از نفی صفات این نیست که خداوند عالم نیست، قادر نیست، سمیع و بصیر و متکلم نیست. مقصود کلام معتزلی از نفی صفات، نفی این محمولات و اسما از خداوند نیست. معتزله مانند امامیه و اشاعره می‌گویند خداوند عالم است، قادر است، حی است، سمیع است و بصیر است. فلاسفه و امامیه هم چنین می‌گویند اشاعره هم بدین گونه معتقدند. با این وصف، معتزله به نافیان صفات مشهورند. یکی از مشخصاتی که مدرسه اعتزال به آن شناخته شده، نفی صفات است. چنان که مدرسه اشاعره به اثبات صفات، آن هم به شیوه خاصی به عنوان



معانی، شهرت یافته است. اما معتزله قائل به نفی علم و قدرت حیات و سمع و بصر از خداوند نیستند. یعنی گزاره‌های خدا عالم است و قادر است و دیگر صفات ثبوتی، در هر سه مدرسه وجود دارد. هیچ کدام از این مدارس سه گانه این گزاره‌ها را نفی نمی‌کنند.

□ در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که چرا معتزله به نفی صفات شهرت یافته‌اند. حتی خود معتزله وقتی سخن از دیدگاه اشاعره به میان می‌آورند، می‌گویند که صفاتی‌ه چنین و چنان گفته‌اند. یکی از القاب و صفاتی که معتزله برای اشاعره به کار می‌برند صفاتی‌ه است، یعنی کسانی که قائل به ثبوت صفات ثبوتیه برای خداوندند. لطفاً اگر امکان دارد مختصری هم در این خصوص توضیحاتی بفرمایید.

○ این در واقع پرسش بسیار مهمی است که در خلال تفسیر و تبیین این مدارس سه گانه می‌باید این مسئله پاسخ گفته شود. یک بیان دیگری نیز در بین فلاسفه و دیگر متکلمان درباره معتزله شهرت یافته است. آن بیان این است که معتزله در باب صفات به شکلی صفات زائد یا به طور کلی صفات را از خداوند نفی می‌کنند. در عین حال، گزاره‌های خدا عالم است و قادر است را تثبیت می‌کنند. این دوتا با هم چگونه جمع می‌شود؟ معتزله از یک سو به عنوان نافیان صفات شناسایی می‌شوند و از سوی دیگر به عنوان کسانی که قائل به نیابت هستند. در شرح کتب فلسفی این عبارت هست که معتزله به نیابت ذات از صفات معتقدند. صفات را از ذات نفی می‌کنند و به جای صفات می‌گویند که ذات نایب مناب صفات است. من در منابع معتزله تا آن مقداری که در دست داشتیم و در منابع اشاعره تفحص کردم و به خصوص در منابع خود معتزله عنوان نیابت را پیدا نکردم که معتزله به این صورت در باب صفات نظر داده باشند که این صفات برای خدا ثابت نیست، اما ذات خدا به نیابت از این صفات احکام این صفات بر او مترتب می‌شود.

در مواقف و شرح مواقف در تبیین دیدگاه معتزله چنین آمده است: معتزله صفات را از خداوند نفی می‌کنند و می‌گویند ذات خداوند آن ذاتی است که این صفات را ندارد. اما بی آنکه این صفات را داشته باشد، بر ذات او همان احکامی مترتب می‌شود که بر صفات مترتب می‌شود. این برحسب ظاهر هم با نیابت سازگار است و هم با تفسیرهای دیگر. اما عباراتی که خود معتزله دارند، چنان که خواهد آمد، بدین صورت است: خداوند عالم است. آنان نخست گزاره را



اثبات می‌کنند و سپس ادامه می‌دهند نه به علمی زائد بر خود بلکه لذاته عالم است. خداوند قادر است نه به صفت ویژه ای به نام قدرت به عنوان معنای حال در ذات یا قائم بر ذات، بلکه لذاته قادر است. به عبارت فارسی، به خودی خود قادر است و به خودی خود عالم است و حی است و بصیر است و سمیع. آن عبارتی که در متون و شروح معتزله هست، به این صورت است. عبارت دیگری هم هست که چندان رایج نیست، اما شارحان معتزلی می‌گویند که آن عبارت نیز باید به نوعی به این معنا برگردد. خدا عالم است نه به علم زائد بر ذات، بلکه به خودی خود عالم است.

یک تفسیر از دیدگاه معتزله درباره ذات و صفات، دیدگاهی است که ابن ابی‌الحدید معتزلی در شرح نهج البلاغه آورده است. آن دیدگاه در شرح این خطبه امام(ع) است: «اول الدین معرفته... و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه.» ابن ابی‌الحدید معتزلی می‌گوید این بیان امام بیانگر همان دیدگاهی است که ما معتزله قائلیم. ما قائل به نفی صفات هستیم. سپس ابن ابی‌الحدید معتزلی از شارحان امامیه که بر نهج البلاغه شرح نوشتند، نقل می‌کند که برخی از شارحان در شرح کلام امام چنین گفته‌اند: امام که می‌گوید: «کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه»، بدین معناست که کمال اخلاص برای خداوند نفی صفات زائده است نه نفی صفاتی که عین خداست. ابن ابی‌الحدید در اینجا اعتراض می‌کند و می‌گوید: در بیان امام سخنی از زیاده و عدم زیاده نیست و به طور عام نفی صفات می‌کند. اگر این بیان ابن ابی‌الحدید را در نظر بگیریم، مفاد بیان ابن ابی‌الحدید این خواهد بود که نه دیدگاه اشاعره در اینجا قابل تثبیت است نه دیدگاه فلاسفه. اما سخن امام(ع) در این خطبه و در دیگر خطب نهج البلاغه در راستای تبیین احدیت الاهی است که فراسوی نفی و اثبات صفات می‌باشد برای رسیدن به برخی از فرازهای تفسیر این مضمون در نهج البلاغه و دیگر احادیث گزارش شده از معصومین نیازمندیم به مبحث جداگانه.

□ استاد، اشاعره در این باره چه می‌گویند؟

○ اشاعره می‌گویند صفات زائده‌اند، چنان که خواهد آمد. فلاسفه می‌گویند که صفات وجود دارد، اما زائده نیست و عین ذات است. ابن ابی‌الحدید می‌گوید: دیدگاه ما نفی صفات است. این کلام ابن ابی‌الحدید بر حسب ظاهر غیر مستقر ممکن است به نوعی با معنای نیابت سازگار باشد؛ نیابت ذات از صفات. اما این نیاز به تحقیق دارد. حتی در کلام ابن ابی‌الحدید در حافظة

من نیست که لفظ نیابت آمده باشد. اما در عین حال دیدگاه ابن ابی‌الحدید مقداری صراحت بیشتری دارد.

دیدگاه یا مدرسه سوم، مدرسه اشاعره است. متکلمانی که تبیین ابوالحسن اشعری را در مسئله الاهیات پایه و مبنا قرار دادند و بر اساس این مبنا این نظریات در طول تاریخ پدید آمد. از این رو، به آن دیدگاه اشعری گفته می‌شود یا دیدگاه اشاعره که منسوب به ابوالحسن اشعری است. البته دیدگاه حاکم در بین اهل سنت، دیدگاه اشاعره است. دیدگاه معتزله موقعیتی داشت و زمانی می‌توانست دیدگاه حاکم به حساب بیاید. اما به تدریج به انزوا کشیده شد. البته دیدگاه فلاسفه و امامیه همچنان وجود دارد. یعنی دیدگاه فلاسفه و امامیه در محیط امامیه و همچنین در محیط فلسفه عام و فلسفه اسلامی برقرار است. علاوه بر این، فلاسفه الاهی غیر اسلامی نیز تا حدودی که من تتبع کرده‌ام، همین دیدگاه را دارند. اما اینکه فلاسفه قرون وسطی در غرب درباره ذات و صفات چه دیدگاهی دارند، فلاسفه بعد از رنسانس چه دیدگاهی دارند و تفاوت این دیدگاهها (فلسفه الاهی و متکلمان الاهی پیش از رنسانس و بعد از رنسانس) چیست، تتبع کرده‌ام، ولی به دلیل اینکه حافظه جواب‌گو نیست، نیاز به مراجعه جدید وجود دارد. آن مقداری از دیدگاه فلاسفه پس از رنسانس در نظریه هست این است: دکارت، اسپینوزا، کانت، لایبنیتس، مالبرانش و دیگر فلاسفه الاهی مشهور در غرب، فلاسفه‌ای که به نظام الاهیات قائلند، خدا را دارای صفات نامتناهی می‌دانند که این صفات نامتناهی عین ذات واجب است. برای نمونه، در بیان ذات و صفات خداوند مضمون بیان اسپینوزا این است: خدا ذات نامحدود و بی‌پایانی است که بی‌نهایت صفت دارد که هر صفت آن خود نامحدود و بی‌پایان است. اما این صفتها بیانگر ذات نامحدود خداوند هستند، نه اینکه اموری را در ذات به عنوان زائد بر ذات تثبیت کنند. این همان دیدگاه مشهور فلاسفه اسلامی می‌شود، اما در اینجا تبیین متفاوت است. محور مشترک وجود دارد، تبیین متفاوت است.

این طرح کلی از سه مدرسه و سه مسلک در باب ذات و صفات. نخست مسلک و مدرسه فلاسفه و امامیه که در اینجا با هم اتفاق دارند. گرچه در تفسیر و تبیین اختلاف دیدگاه وجود دارد، دوم دیدگاه متکلمان و عالمان اشاعره که قائل به ثبوت صفات کمالیه برای خداوند هستند. اما این صفات را به عنوان معانی زائد بر ذات تقریر می‌کنند، بدون اینکه نقصی و انفعالی در ذات از قبیل این صفات پدید بیاید یا غنای ذاتی ذات منتفی شود. دیدگاه سوم دیدگاه معتزله

است که مشهور به نفی صفات است. بیان هر کدام از این نظریه‌ها و دیدگاه‌ها و سپس توضیح مقصود صاحبان این نظریه‌ها و استدلالاتی که در این باره آورده اند و نیز اشکالاتی که بر دیدگاه‌های دیگران وارد کردند. در ادامه خواهد آمد. ما نخست دیدگاه معتزله و سپس دیدگاه اشاعره و بعد از آن دیدگاه فلاسفه و امامیه را مطرح می‌کنیم.

□ در جلسات پیشین، سخن ما درباره صفات خداوند بود. در این موضوع از دیدگاه معتزله و اشاعره مباحثی مطرح شد. لطفاً در ادامه صفات ذات و صفات زائد بر ذات را مختصری توضیح دهید.

○ درباره صفات خداوند دست کم سه دیدگاه کلی هست: دیدگاه معتزله، دیدگاه اشاعره و دیدگاه فلاسفه و امامیه. در اینجا چون دیدگاه مشترک بین فلاسفه و همه متکلمان امامیه و فلاسفه امامیه وجود دارد، در مواقف و شرح مواقف هم به این صورت آورده شده، بدین معنا که دیدگاه فلاسفه و شیعه جدا آورده شده، دیدگاه معتزله طبق شرحی کنار آن و طبق شرح دیگری جدای از آن آمده و دیدگاه اشاعره نیز جداگانه آورده شده است. نظریه معتزله در باب صفات گذشته بسیار درازی دارد و در آن تا کنون فراز و نشیب‌هایی پیموده شده است. ما بر طبق متون و شروح معتزلی و نیز برخی متون و شروحي که دیدگاه معتزلی را گزارش یا تفسیر کرده‌اند، نظریه معتزله را در باب صفات بیان می‌کنیم. از آن جمله در کتاب الفائق فی اصول الدین، تألیف رکن‌الدین ابن ملاحمه خوارزمی، فصلی با این عنوان داریم: «باب فی انه تعالی قادر عالم حی لذاته لا لمعان و احوال». خداوند به ذات خود قادر عالم حی است، بدون آنکه معانی یا احوال قائم به ذات باشد. در اتصاف به این صفات نیاز به معانی معنای علم، معنای قدرت، معنای حیات ندارد. نیاز به احوال هم ندارد. برخی معتزله قائل اند خداوند احوالی دارد که بر حسب هر حالی به یکی از این صفات، موصوف است. در کتاب الفائق آمده است: ذات خدا از دیگر ذاتها متمایز است. تمایز و تشخیص ذات به ممیزات و تشخیصات خارجی و عوارض نیست. این نظیر همان قول فلاسفه است. ذات واجب در تمیز و تشخیص نیاز به ممیزات و عوارض و مشخصات ندارد. به ذات متمیز و متشخص است. این ذاتی که به خود متمایز است در باره او چند چیز به ضرورت ثابت است: [شرح دیدگاه متکلمان معتزله در نفی صفات]

۱. ضروری است برای ذات خدا، از جهت ذات متمایز خدا، که صدور فعل از او جایز باشد. از این رو، خداوند توصیف به قادر می‌شود. در تعریف قدرت در دیدگاه کلامی نه دیدگاه فلسفی



گفته شده است: قدرت صحت صدور و لاصدور فعل است. بدین معنی که شیء به گونه‌ای باشد که کار از او امکان‌پذیر باشد، ترک کار هم امکان‌پذیر باشد. این معنای قدرت است. چون خداوند به ذات خود بدون هیچ معنا و حالت زائدی چنین است که هم فعل از او صحت صدور دارد و هم ترک فعل، از این رو به قدرت توصیف می‌شود، بدون اینکه صفتی به نام قدرت یا معنای زائدی به نام قدرت یا حالتی به نام قدرت یا موجب قدرت در واجب باشد که از قبل آن حالت یا صفت یا معنا موصوف به قادریت شده باشد. این اولین چیزی است که برای خدا در این دیدگاه ثابت می‌شود.

۲. ضروری است که اشیا، آن چنان که هستند، بر خدا آشکار شوند. از آن رو که اشیا به ضرورت بر خدا آشکار و منکشف‌اند، خداوند به این توصیف می‌شود که عالم است. [= گزاره «خداوند عالم است» صدق می‌کند،] بدون صفت و معنای زائدی به نام علم که بر ذات عارض و لاحق و بر ذات قائم باشد و نیز بدون حالتی که علم یا موجب علم باشد.

۳. ضروری است که بر حسب ذاتش این چنین باشد که محال نباشد که بداند و بتواند. ذات خداوند که به خودی خود از دیگر ذاتها متمایز است، چنان که به خودی خود قادر است و به خودی خود عالم است، به خودی خود چنان است که بدون حیث زائد و معنای زائد و حالت زائد، می‌داند و می‌تواند. [= هو بذاته بحیث یعلم و یقدر.] این تعریف موجود زنده به ذات [= حیّی بالذات] است. پس خداوند چنان که عالم و قادر است، همچنان به ذات و بدون معنا و حالت زائدی حی است. هیچ نیاز نیست که چیزی افزون بر ذات او برایش اثبات شود تا احکام قادر، عالم و حی را بتوان برای او به اثبات رساند. مؤلف کتاب الفائق نظر مقابل معتزله را که متکلمان اشاعره‌اند، بیان می‌کند: [به عقیده آنان به ناگزیر معانی به ذات خدا قائم است. این معانی خارج از ذات و زائد بر ذات است و خدا از جهت آن معانی که معنای قدرت و علم و حیات است، به عالم و قادر و حی توصیف می‌شود.] وی سپس از مشایخ خود، ابوهاشم و اصحاب ابوهاشم، نظر دیگری را گزارش می‌کند. این نظر منسوب به قدمای معتزله است که قائل به احوال بودند. آنان خدا را به عالم، قادر و حی توصیف می‌کنند، اما از جهت اختصاص داشتن خدا به احوالی که اگر به آن احوال اختصاص نمی‌داشت، توصیف او به این صفات درست نبود.

□ استاد، آیا از متکلمان معتزله هم کسی هست که این دیدگاه را نقد هم

کرده باشد؟



○ بله، مؤلف کتاب الفائق هر دو دیدگاه مقابل دیدگاه خودش را که دیدگاه مختار متأخران معتزله است نقد می‌کند. هم دیدگاه متکلمان اشاعره را که به معانی و صفات زائده معتقدند و هم دیدگاه مشایخ خود و دیگر متأخران معتزله را که قائل به احوال اند، مورد انتقاد قرار می‌دهد که به تفصیل از صفحه ۶۸ تا صفحه ۸۲ در طبع جدید آمده است. این گزارش دیدگاه معتزله در یکی از متون کلام اعتزالی که مهم تر از این متن است نیز آمده است: شرح اصول پنج‌گانه معتزله، تألیف قاضی عبدالجبار همدانی معتزلی که از سوی صاحب بن عباد، از وزرای دولت آل بویه، در ری منصب قضاوت داشت. کتاب شرح اصول خمس با تعلیقات یکی از ائمه زیدیه به نام احمد بن حسین بن ابی‌هشام طبع و نشر شده است. در کتاب شرح اصول خمس فصلی با این عنوان آمده است: «والغرض به الکلام فی کیفیت استحقاقه لهذه الصفات»؛ مقصود در این فصل کلام در کیفیت استحقاق واجب است. برای کیفیت این صفات، طبق دیدگاه معتزلی، در فصلی با این عنوان در صفحه ۸۲ از طبع جدید اصول خمس، همراه با تعلیقات احمد حسین بن ابی‌هشام زیدی، این مضمون آمده است:

الف) در این مسئله یعنی ذات و صفات بین اهل قبله یعنی مسلمین اختلاف نظر وجود دارد. ب) نزد ابی‌علی، از شیوخ معتزله، خداوند صفات چهارگانه قادر، عالم، حی و موجود را از حیث ذات خود داراست، نه از حیث معانی قائم به ذات، چنان که دانشمندان کلام اشعری می‌گویند، و نه از حیث احوال ذات، چنان که دانشمندان قدیم معتزلی پیش از قاضی عبدالجبار می‌گفتند قاضی عبدالجبار در کتاب شرح اصول خمس می‌گوید: نزد ابوهاشم که از قدمای معتزلی است، خدا این صفات چهارگانه را از حیث آنچه ذات بر آن است داراست، یعنی از حیث احوالی که ذات دارد. آن احوال عبارت است از عالمیت، قادریت، وجودیت و حیثیت.

البته اگر تفصیل احوال ضرورت داشته باشد باید مستقلاً مطرح شود. چون اگر در خلال گزارش و تفصیل، سراغ بندبند گزارشها و تفسیرها برویم، اصل مطلب که گزارش و تفسیر است منتفی می‌شود. آنچه نیاز به تفسیر و تفصیل بیشتری دارد، باید به فصلی جداگانه احاله شود. بعضی «موجود» را به صفات اضافه کرده‌اند و برخی اضافه نکرده‌اند. آن گروهی که موجود را جزو صفات نیاورده‌اند از فلاسفه دنباله‌روی کرده‌اند. چون از دید فلاسفه وجود مثل دیگر صفات نیست. وجود حقیقی است که با اثبات آن ذات و همه امور تقریر می‌شود و با نفی آن ذات منتفی می‌شود. از این رو، فلاسفه می‌گویند: خداوند عین حقیقت وجود است، زیرا اگر خدا را از



حقیقت وجود جدا کنیم، معنای خدایی و واجب الوجودی منتفی می‌شود. از این رو، درست نیست وجود را در کنار قادر و عالم و حی به عنوان صفت برشمیریم، بلکه وجود منشأ صفات است. خداوند ذاتی غیر حقیقت وجود ندارد، ماهیت ندارد. از این رو، ذات خداوند و حقیقت وجود وجوبی یک چیز است. این ذات و حقیقت وجود ملاک اتصاف خداوند به جمیع صفات کمالیه غیر متناهی است. خود ذات که عین وجود است ملاک است، نه چیزی آن سوی ذات، چه معانی باشد، چه احوال باشد و چه دیگر ما سوا. این دیدگاه ابوهاشم است که هم در کتاب الفائق گزارش شده و هم در شرح اصول خمسه آمده که از متون و شروح طراز اول معتزله است. (ج) ابوالهذیل می‌گوید: خداوند عالم است به علمی که آن علم اوست. بعد مؤلف شرح اصول می‌گوید: مقصود ابوالهذیل همان مقصود ابو العلی است که خداوند عالم است نه به معانی و احوال، بلکه به ذات عالم به اشیاست، قادر است از حیث ذات و حی است به همان گونه. (د) وی می‌گوید: معتزله از متکلمان اشاعره به عنوان صفاتی یاد کرده‌اند. به این معنا که آنان به صفات زائد بر ذات یا معانی زائد بر ذات قائل‌اند که منشأ توصیف خداوند به صفات است. نزد سلیمان بن جریر و دیگر صفاتی، خدا استحقاق این صفات را از حیث معانی داراست که آن معانی نه به هستی توصیف پذیرند، نه به نیستی، نه به حدوث، نه به قدم. اگر بگوییم آن معانی هستند و قدیم‌اند، تعدد قدما لازم می‌آید. البته فعلاً قصد نقد و بررسی این گزارشها را نداریم، زیرا در صدد گزارش این دیدگاهها هستیم. نظر دادن در این امور نیاز به نقادی دارد، یعنی متون و شروح را باید با متون و شروح دیگر کنار هم گذاشت و مقارنه کرد و از بررسی آنها آن نظر نهایی را طبق امکاناتی که هست به دست آورد. اما چون در صدد این نیستیم، به استناد به متون و شروح اصلی اکتفا می‌کنیم.

□ مقصود این ناقدان چیست؟ چه چیزی را می‌خواهند نقد کنند؛ اصل

اعتزال را یا این مورد مشخص را؟

○ مقصود نقد، این استنادها نیست. مقصود گزارش مستندی براساس متون و شروح اصلی است تا این دیدگاهها در حد امکان مشخص شود و روشن گردد که معتزله، اشاعره، فلاسفه و امامیه چگونه صفات را برای خداوند قائل‌اند، تا شناخت قانونمندی از این سه یا چهار دیدگاه در باب نسبت ذات و صفات قابل ارائه باشد. سپس این امر ارائه شده، امکان بررسی و امکان سنجش از دیدگاه دیگر را خواهد داشت. اکنون در صدد این بحث نیستیم. اگر این معانی موجود

باشند و قدیم، تعدد قدما لازم می‌آید. اگر معانی معدوم باشند، معدوم چگونه منشأ استحقاق موجود به صفات می‌شود؟ پس اگر موجود و قدیم باشند، تعدد قدما لازم می‌آید. اگر موجود و حادث باشند، حدوث علم در خدا لازم می‌آید که هم به برهان و هم به اتفاق منتفی است. اگر این معانی معدوم باشند، معدوم ملاک استحقاق موجود به صفات نمی‌تواند باشد. پس متکلمانی که قائل شدند خدا از جهت معانی زائد استحقاق صفات را دارد، طبق این گزارش که در اینجا مورد سنجش قرار نگرفته، این معانی را نه به موجودیت توصیف کرده‌اند نه به معدومیت زیرا هم در موجودیت و هم در معدومیت این معانی محذور وجود دارد. از این رو، قائل به ارتفاع هر دو فرض متعارض شدند دیگر متکلمان همچینین فلاسفه در بحثهایی گسترده به سنجش این نظر پرداخته‌اند.

باز مؤلف شرح اصول خمس در بندی دیگر می‌افزاید: برخی دیگر از غیر معتزله استحقاق اتصاف خدا به صفات را از حیث معانی ازلی می‌دانند. متکلمی که کلام اشاعره را به عنوان یک نظام منضبط که به وسیله اصول و قواعد سامان یافته است، درآورد و تدوین کرد و تدریس کرد، ابوالحسن اشعری بود. در شرح اصول خمس در بند بعدی چنین گزارش شده است که ابوالحسن اشعری استحقاق توصیف ذات الاهی را به صفات از حیث معانی قدیمه می‌داند. معانی زائد بر ذات قدیم‌اند. البته ابوالحسن اشعری و دیگر متکلمان اشاعره از اشکالاتی که توسط معتزله و نیز امامیه و فلاسفه بر اشاعره وارد شده است دفاع کرده‌اند. از جمله اشکالات این است که بر طبق این دیدگاه تعدد قدما لازم می‌آید که در گزارش دیدگاه متکلمان کلام اشاعره خواهد آمد. آنها گفته‌اند: تعدد قدما لازم نمی‌آید، چون آنکه محال است تعدد ذوات قدیم است، اما یک ذات قدیم بیشتر نداریم. معانی ذات نیستند، امور قائم به ذات‌اند که قیام آنها به ذات ملاک استحقاق ذات نسبت به توصیف به این صفات است. پس می‌گویند: گرچه معانی قدیم‌اند، تعدد قدما به معنای محال لازم نمی‌آید. تعدد قدما عبارت است از تعدد حداقل دو ذات قدیم و در اینجا تعدد ذوات قدیمه لازم نمی‌آید. ذات قدیم واحد است، متفرد است، معانی قائم به این ذات نه به ذاتی دیگر قدیم است. پس گرچه تعدد صفات قدیمه لازم آمد، تعدد ذوات قدیم لازم نیامد. اشاعره می‌گویند آنچه محال است تعدد ذوات قدیم است که این لازم نیامد. آنچه لازم آمد، تعدد معانی قدیم است که محال نیست. پس آنچه محال است لازم نیامده است و آنچه لازم آمده است محال نیست.



□ استاد، با توجه به مسائلی که مطرح شد، ارتباط خداوند با علم چگونه

می‌شود؟

○ در دید معتزله، اگر خدا از آن جهت که معنای علم را دارد، عالم است، در این صورت که معنای علم امری است خارج از ذات و قائم به ذات، خواهیم پرسید این علم معلوم است یا مجهول. اگر معنای علم مجهول و غیر معلوم باشد، اثبات آن برای ذات موجود و معلوم صحیح نیست. اگر معنای علم علاوه بر اینکه معنای علم است و ملاک عالمیت خود نیز معلوم است، برای خداوند. در این صورت می‌گوییم: این معنای معلوم یا موجود است یا معدوم. لکن معدوم نمی‌تواند باشد، زیرا معدوم نمی‌تواند ملاک توصیف باشد. پس موجود است. اکنون علم موجود به عنوان معنا یا قدیم است یا حادث. قدیم نیست، چون تعدد قدما حاصل می‌آید. همچنین حادث نیست، چون حدوث صفت برای خدا لازم می‌آید و این هم به برهان و هم به اتفاق محال است. پس همه اقسام در باب عالمیت در دیدگاه معتزله از جهت معنا زائد است. از این رو عالمیت خداوند منوط به معنای زائد نیست، بلکه مربوط به خود ذات است. از این رو خدا عالم است نه از حیث معانی و نه از حیث احوال، بلکه از حیث خود ذات.

□ استاد، وجوهی که حضرت امیر(ع) در آن خطبه می‌شمارد چگونه قابل

ترسیم است و ابن ابی‌الحدید معتزلی چگونه آنها را شرح و تفسیر کرده است؟

○ ما دیدگاه ابن ابی‌الحدید معتزلی را به عنوان تکمیل گزارش دیدگاه معتزله آورده‌ایم. این دیدگاه در شرح نهج البلاغه، در ذیل خطبه اول، آمده است. در کلام امام(ع) در نهج البلاغه هست: «کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه»؛ کمال اخلاص برای خداوند نفی صفات از خداوند است. ابن ابی‌الحدید در ذیل بیان امام می‌گوید: «و اما قوله(ع) کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه، فهو تصريح بالتوحيد الذي تذهب اليه المعتزلة و هو نفی المعانی القديمة التي تثبت الاشعریة و غیرهم.» سپس می‌افزاید: آنچه در کلام امام(ع) برای نفی صفات به آن استدلال شده، همان دلیل معتزله است. برای اینکه هم کلام امام(ع) به مقدار تمکن توضیح داده شود و هم بتوان تفسیر ابن ابی‌الحدید از کلام امام را مورد سنجش قرار داد لازم است قبل از تفسیر کلام امام بیانی داشته باشیم. در این جا به اشاره می‌گوییم نفی صفات از ذات که در بیان امام تفسیر شده است، به سه وجه قابل تصویر است؛ سه احتمال وجود دارد که برخی

محال، برخی جایز و برخی ضروری است.

وجه اول عبارت است از نفی گزاره‌های توصیفی در باب خداوند. بدین معنا وقتی می‌گوییم خدا عالم است، بگوییم: نفی صفت به این معناست که این گزاره «خدا عالم است» منتفی است: [= نه چنین است که خداوند عالم است]. این نفی مساوی با این است که خداوند عالم نیست. این معنا درست نیست. نفی صفات به معنای نفی گزاره‌های توصیفی که محمول عالم را از ذات واجب نفی می‌کند، هم به برهان و هم به اتفاق، درست نیست. گرچه گویا به معتزله اسناد داده شده که آنان قائل‌اند که: چنین گزاره‌هایی در باب خدا درست نیست، اما متون و شروحاتی که تاکنون به آنها دست یافته‌ایم بررسی کرده‌ام، چنین امری را افاده نمی‌کند که نفی گزاره‌های حملی از واجب از سوی آنها تقریر شده باشد. چنین چیزی تا به حال ندیده‌ام در هر حال اگر نفی گزاره‌های یاد شده به معتزله اسناد داده شود می‌باید بررسی گردد. زیرا این اسناد دادن، بسیار سنگین است و مدرک استوار می‌خواهد تنها می‌تواند به عنوان یک سؤال بر معتزله ایراد گردد تا متون و شروح چه پاسخ دهند. آنچه در مرحله گزارش می‌توانیم ارائه بدهیم، بیاناتی است که از خود معتزله در کتابهای آنان آمده است. براساس آن بیانات، می‌توان گفت گزاره منتفی است یا منتفی نیست. در این متون و شروح گزاره منتفی نشده، بلکه اثبات شده است. می‌گویند: خدا عالم است، اما این عالمیت به ملاک ذات است و به ملاک معانی نیست. این فقط نفی دیدگاه اشاعره است. نه نفی گزاره‌های «خدا عالم است، خدا قادر است».

پس وجه اول در نفی صفات، نفی گزاره‌های حملیه توصیفی است که این درست نیست و هیچ کس قائل به آن نیست. در کلام امام در نهج البلاغه گزاره‌های حملی در باب واجب، چه در باب صفات چه در باب افعال، آن چنان که در کتاب خدا آمده است، وجود دارد. گزاره‌های خدا قادر است خدا حی است و «خدا عالم است»، از امور قطعی الثبوت در امور دینی است. بنابراین، نفی صفات به این معنا نیست. ابن ابی‌الحدید هم این معنا را به عنوان شرح بیان نکرده، بلکه خواسته است از کلام امام (ع) برای دیدگاه خود پایه‌ای اتخاذ کند. پس این وجه اول منتفی است. حتی معتزله هم که قائل به نفی صفات‌اند، به عنوان یک اصل اساسی قائل به نفی گزاره‌ها، تا آنجا که متون و شروح آنها در دست ماست، نیستند، گرچه در مقام انتقاد و استدلال بر ضد دیدگاه آنها، این امر به آنان اسناد داده شده که از باب الزام است. نتیجه این دیدگاه اگر

آن انتقاد وارد باشد این است که اصل گزاره‌های حملی و توصیفی می‌باید از خداوند منتفی بشود و این الزامی بر معتزله است. اگر این الزام درست و وارد باشد، اشکال در دیدگاه اصلی معتزله وارد می‌شود. لیک چنین نیست به خصوص که نفی گزاره‌های کمالی موجب تناقض است، زیرا حتی تصور مفهوم خدا با نفی کمال از این مفهوم متناقض است. مفهومی که در آن قدرت و علم و دیگر کمالات تصور نشده باشد، مفهومی غیر از خداست، نه مفهوم خدا.

وجه دوم نفی معانی قائم به ذات (وجه دوم نفی صفات است) معانی زائد را از ذات خداوند نفی می‌کند، اما به خودی خود حاوی سلب گزاره‌های اثباتی نیست، چنان که حاوی خود گزاره‌های اثباتی نیز نمی‌باشد، بلکه با هر دو سازگار است. از این رو، نفی معانی زائد به عنوان وجه دوم اگر با سلب گزاره‌های اثباتی منظور شود، متضمن تناقض است و باطل است. اگر مقصود معتزله از نفی معانی زائد، نفی گزاره‌های اثباتی در باب صفات برای خداوند باشد، این تناقض دارد اما اگر نفی معانی زائد در عین تقریر گزاره‌های اثباتی منظور شود، این بین نظر فلاسفه و امامیه و نظر معتزله بر طبق شرح اصول خمس و بر طبق کتاب الفائق و بر طبق گزارش دانشمندان کلام اشاعره از معتزله، مشترک است. زیرا در متون و شروحاتی که تا کنون دیده‌ام، از قبیل موافق، شرح موافق و شرح مقاصد و... نفی گزاره‌های اثباتی در باب صفات به معتزله اسناد داده نشده است. بر این پایه، نفی صفات در کلام امام (ع) اعم است از عینیت صفات به عنوان کمالات با ذات و نفی معانی زائده از ذات، در عین تصدیق به گزاره‌های اثباتی صفات، بدون تصدیق به وجود صفات کمالیه‌ای که عین ذات‌اند. اما به دلیل نشانه‌هایی که در این کلام امام هست و نشانه‌هایی که در قسمت دیگری از کلام امام در نهج البلاغه وجود دارد، نفی صفات در اینجا نفی صفات زائده بر ذات و نفی کمالات زائده بر ذات است. تا نیاز واجب به ما سوای ذات لازم نیاید. اما نفی صفات یا نفی کمالاتی مقصود نیست که آن صفات و کمالات عین ذات واجب‌اند، ذات واجب به ملاک ذات نامتناهی و نامحدود خود به بساطت و احدیت دربردارنده همه کمالات، بدون نقص و محدودیت است. این صفات وجودیه چون کمالات موجود بما هو موجود می‌باشند عین ذات واجبند.

بدین جهت مقصود امام از نفی صفات، نفی صفات زائد است که در واقع دیدگاه فلاسفه و متکلمان امامیه از این کلام بر خواهد آمد، به خصوص با توجه به دیگر بخشهای این کلام و دیگر خطبی که در نهج البلاغه آمده است و دیگر احادیث از ائمه اطهار (ع). بر این پایه، نفی

صفات در کلام امام(ع) بر حسب ظاهر اعم است از عینیت و از نفی معانی زائد. اما بر حسب واقع، بیانگر عینیت صفات کمالیه با ذات واجب است، به خصوص اینکه برهان موجود در کلام امام که بعد از این بیان آمده است، صفات مغایر با ذات را نفی می‌کند نه صفات کمالیه را. آن برهان نفی کمالات را در بر ندارد، بلکه می‌گوید واجب به صفات برای کمال نیازمند نیست، و این بدین معنی است که خدا به خارج ذات خود نیازمند نیست. آن چنان که دیگر موجودات به کمالات زائد بر ذات و به صفاتی زائد بر ذات نیازمندند، واجب چنین نیست؛ دیگر موجودات در وجود هم نیازمند به واجب‌اند؛ چرا که وجود هم زائد بر ذات دیگر موجودات است، مقصود زیادت وجود بر ممکنات این است که: ممکنات به خودی خود حاوی وجود نیستند اگر به خودی خود حاوی هستی می‌بودند واجب بودند. بیان ابن سینا نیز ناظر به همین معناست که «الممكن من ذاته ان يكون ليس و من علتة ان يكون ايس»؛ ممکن الوجود به خودی خود آن است که نباشد، اما به علت آن است که باشد. موجودیت از قبل علت و جویی است و معدومیت از قبل خود ذات است. بر این اساس، فلاسفه قائل‌اند به اینکه ممکن، چه حادث زمانی باشد و چه قدیم زمانی، محکوم به حدوث ذاتی است. و در هر موقعیت نیاز به خدا دارد حدوث ذاتی همه ممکنات که از حیث ملاک، با امکان ذاتی، این همان است مناط نیاز ممکنات است به خدا و خدا که واجب بالذات می‌باشد بی‌نیاز مطلق است هیچ جهت نیاز و هیچ جهت امکان در او نیست بر این پایه قانونی در الاهیات ثابت است که می‌گوید: واجب الوجود بالذات، واجب الوجود از همه جهات است.