

# تطبیق آرا و نظریات صدر المتألهین و قاضی سعید قمی در عینیت و غیریت صفات

علی اکبر نصیری

عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه سیستان و بلوچستان

## چکیده

عینیت ذات و صفات الهی یکی از مهم ترین آموزه های متکلمان و فیلسوفان شیعی است. ارتباط این مسأله با موضوعات متعددی مانند: کیفیت اتصاف حق به کمالات ذات، قاعده بسیط الحقیقه و اثبات کمالات ذات، عینیت اسم و مسمی، اتحاد فصل و قبول و انکار لوازم ذات، اهمیت این نظریه را بیشتر جلوه گر می سازد. در این میان صدر المتألهین شیرازی از طلایه داران دفاع از نظریه عینیت ذات و صفات و قاضی سعید قمی از منکران آن بشمار می روند. تطبیق این دو نظریه می تواند راهگشای معضلات این بحث مهم باشد. گر چه حکم نمودن به این که قول فصل در این موضوع چیست، بسیار سخت است ولی این مبحث، نقاط قوت و ضعف این دو نظریه را مشخص می سازد.

**واژگان کلیدی:** عینیت ذات و صفات، اتصاف، غیریت ذات و صفات، اتحاد فصل و قبول

## عینیت ذات و صفات

### مقدمه

ذکر مبحث تقسیمات صفات از این جهت که شناخت ما را نسبت به مبانی دو اندیشمند بزرگ مسلمان یعنی صدرالمতألّهین شیرازی و قاضی سعید قمی بالا می برد، در موضوع مباحث معرفت شناختی اسماء و صفات، لازم و ضروری است. با توجه به این که قاضی سعید قمی معتقد به «نفی اتصاف» حق تعالی است این که چه تقسیماتی برای کمالات الهی مطرح نموده و با تقسیمات صفاتی که از طرف صدرالمتألّهین مطرح شده، چگونه مقابله کرده، حائز اهمیت است. صدرالمتألّهین با توجه به مذاق اصالت وجودی خویش، تقسیمات فراوانی در باب صفات مطرح نموده و پس از او پیروان وی غالباً این تقسیم بندی را پذیرفته اند؛ لازم به ذکر است که گاهی صدرالمتألّهین در این تقسیمات از اندیشمندان سابق بر خود متأثر شده است.

مبحث عینیت ذات و صفات، مهم ترین بحث اسماء و صفات است که اساس بحث های صدرالمتألّهین در موضوعات اسماء و صفات است. اکثریت اندیشمندان شیعی طرفدار این نظریه هستند. این نظریه در میان پیروان حکمت متعالیه طرفداران بی شماری دارد ولی در این میان، اندیشمندانی مانند شیخ صدوق در کتاب «التوحید» و قاضی سعید قمی در آثار خود، با عینیت ذات و صفات به مخالفت برخاسته اند.

گنجاندن این بحث در مباحث وجود شناختی به این سبب است که اصولاً معتقدان و مخالفان، بحث از وجود و یا عدم وجود صفات را در ذات مطرح می سازند. بنابراین در نظر صدرالمتألّهین، ذات به بساطت خود، تمامی کمالات را داراست و بنابر نظر اشاعره، صفات به زیادت در ذات وجود دارند؛ و کسانی مانند قاضی سعید در مرتبه ذات احدی وجود صفت را منکر شده، صفات را از احوال مخلوق تلقی می کند. در طرح این موضوع مقدماتی باید مطرح شود، تا پس از طرح آن، به سراغ استدلالهای طرفین برویم.

مقدماتی که باید در اینجا مطرح شود، عبارت است از:

- ۱- کیفیت اتصاف حق به کمالات ذات
- ۲- قاعده بسیط الحقیقه و اثبات کمالات ذات
- ۳- عینیت اسم و مسمی

هر کدام از این مقدمات، می توانند ما را در فهم صحیح نظریه عینیت ذات و صفات که توسط بسیاری از متفکران مطرح شده و ملاصدرا آن را پرورانده و بر آن استدلال کرده، یاری دهد.

### ملاصدرا و کیفیت اتصاف حق به کمالات ذات

در نحوه اتصاف واجب تعالی به اوصاف کمال، منظور صدر المتألهین این نیست که خدای متعال با حفظ حدود نقص و قصور آنها اتصاف می پذیرند، زیرا شیء محدود هیچگاه عین نامحدود نخواهد بود بلکه حقائق اوصاف که اینها رقائق آنها محسوب می گردند، عین ذات واجب الوجب اند.

گرچه برخی بر این باور ناصواب اند که مفاهیم اوصاف در معنی با ذات واجب متحدند لیکن منشأ این باور ناروا همان پندار اصالت ماهیت و اعتباریت وجود است.

حمل صفات بر ذات حق تعالی به نحو حمل اولی ذاتی نیست بلکه به حمل شایع صناعی است چرا که اگر به اولی ذاتی باشد، با توجه به این که ذات حضرت حق مجهول الکنه است و معانی صفات معلوم و مشخص، لازم می آید مفاهیم این صفات معلوم و غیر یکدیگر باشند. در حالی که اوصاف مغایر نمی تواند عین یکدیگر باشد.

راه دیگر اثبات اتصاف حق، راه علتیت است؛ هرچه در سلسله علل و معالیل هست باید به نحو اعلی در علت آن باشد زیرا اگر کمالات وجودی را برای معلول اثبات کنیم اما برای علت اثبات نکنیم، این مستلزم انکار علتیت است. البته مقصود از وجود کمالات معلول در علت کمال ماهوی نیست تا علت را مقید به ماهیت معلول کند. علت هرگز به معلول ماهیت عطا نمی کند بلکه به او وجود می دهد. بنابر این اگر معلول در حد خاصی از وجود علت نیز همان کمال را و بیشتر از آن را می باید دارا باشد. (صدر المتألهین، ۱۴۱۰: ۲۶۹/۶؛ صدر المتألهین ۱۴۱۰: ۱۴۹/۷)

راه دیگری که صدر المتألهین در این مورد گشوده، استفاده از قاعده «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات و الحیثیات الوجودیه» است. اگر وصفی برای موجود بما هو موجود کمال باشد- البته در اینجا کمال برای مفهوم و ماهیت مورد نظر نیست- اگر این کمال مستلزم تکثر، ترکیب، تعدد، تجسم و هر نوع نقصی نشود برای حق تحقق ضروری است،

چون امکان عام ملازم با فعلیت و بلکه ضرورت است. به همین دلیل همه کمالات برای ذات حق اثبات می شوند. وگرنه لازم می آید واجب به ممکن تبدیل شده و این بدیهی البطلان است. صدرالمتألهین در تأکید این نظریه چنین می نویسد: «هیچ مرتبه ای از مراتب مجد و شرف و هیچ مرتبه ای از مراتب غیر متناهی نیست، مگر این که در ذات بسیط حق به نحو اعلی و اشرف و به صورت وجوب ذاتی موجود است. این حیثیت ها نسبتشان به حق به صورت ضرورت ذاتی ازلی است.» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۲۵۳/۷)

راه بعدی استدلال به بساطت صرف حق تعالی است که ما این مسأله را در قاعده بسیط الحقیقه ذکر خواهیم کرد. خلاصه آن که ذات حق چون هستی محض و بسیط صرف است، منزّه و میرا از ماده و ماهیت است، پس حقیقتی است محض که همه کمالات برای او حاضر است.

شاید همین مسأله باعث شده که فیض کاشانی به یک گونه صفت در ذات خدا قائل شود و آن هم صفت جمال باشد. (نک: فیض الکاشانی، ۱۳۷۷: ۸۲/۱)

در نوشته های فلسفی صدرالمتألهین، بسیط الحقیقه بودن ذات، مایه دارایی سایر کمال های هستی است و همچنین زیر بنای همه معارف فلسفی ایشان تلقی می شود. (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۲۴/۶) در این قاعده، واجب الوجود بسیط محض تلقی می گردد و همه کمالات در حیطه هستی او تصور می شود. چون او حقیقتی نامحدود است، این نامحدودیت جایی برای غیر باقی نمی گذارد. اگر محدود باشد ترکیب وجدان و فقدان به وجود می آید. اطلاق ذاتی حق تعالی با شریک داشتن وی سازگار نخواهد بود و به همین دلیل وجود فرض ثانی نیز محال است چون نامتناهی، فرض وجود ثانی را تحمل نمی کند. اصل ترکیب از وجدان و فقدان همان ترکیب از شیء و لاشیء است.<sup>۱</sup>

به تعبیر دیگر لازمه آن این است که اگر کسی انسان را تعقل کند، بعینه «اسب نبودن» را نیز تعقل کند. ولی لازم باطل است، پس ملزوم نیز مثل آن است. پس واضح شد که موضوع

<sup>۱</sup> صدرالمتألهین می گوید: «فالمفروض انه بسیط اذاکان شیئاً دون شیء آخر کان یكون «الفا» دون ب، فحیثه کونه «الفا» لیس بعینها حیثیه کونه «لیس ب» و الالکان مفهوم «الف» و مفهوم «لیس ب» شیئاً واحداً واللازم باطل لاستحاله کون الوجود و العدم امراً واحداً فالملزوم مثله. فثبت ان البسیط کل الاشیاء» (همان، ۲۸۶/۶)

«ج» بودن، غیر «ب» نبودن است. بنابراین هر موجودی که از او امری وجودی سلب شود، بسیط الحقیقه نیست بلکه ذات او مرکب از دو جهت خواهد بود. یکی جهتی که به وسیله آن متصف به امر وجودی می شود و دیگری جهتی که امری از او سلب می شود. به عکس نقیض چنین خواهد شد: «بسیط الحقیقه کل اشیاء است.» (صدر المتألهین، ۱۳۶۳: ۵۰-۴۹)

این که گفته می شود حق تعالی هیچ حدّ عدمی و هیچ نقصی ندارد، بدین معنا نیست که صفات سلبی بر او صدق نکند. چون منظور از سلب در صفات واجب، سلب وجود بما هو وجود و سلب فعلیت بماهی فعلیت است. حال آن که مرجع صفات سلبی، سلب سلب است، اگر گفته می شود، خدا جسم نیست، حدّ و نقص و حاجت را از خدا نفی می کنیم. بنابراین همگی سلب ها به عدم باز می گردند. این استدلال بر پایه فعلیت مطلق حق تعالی استوار است. چون در ذات حق، کمالات لایتناهی با فعلیت کاملاً هماهنگ است. چون اگر چنین نشود به تعبیر ملاصدرا (صدر المتألهین، ۱۳۶۰: ۱۳۹) «حقیقت شیء با غیر امتزاج یافته و همه قوای او به فعلیت نرسیده و خدای متعال دارای جهت امکان و قوه خواهد شد.»

این قاعده، مهم ترین و بلکه تنها راه اثبات صفات کمالی حق تعالی است. چون اصل هستی و دارای مراتب جوهریت، عرضیت، وجوب و امکان است. کمالات وجودی نیز چنین هستند؛ همه این کمالات مشترک معنوی و از لحاظ مصداق مشکک اند. این کمالات در تحقق عینی خارجی، غیر یکدیگر ولی حقیقت آنها در واجب عین هم است. زیرا هستی واجب عین علم و توانایی و اراده و دیگر اوصاف کمالی است.<sup>۱</sup> (صدر المتألهین، ۱۴۱۰: ۱۲۵/۶)

از نکاتی که ایشان در اینجا تأکید دارند، بحث اصالت وجود و تشکیک آن و دوری گزیدن از حمل ماهوی صفات بر ذات است، چون این اعتقاد ما را به تکثر و ترکیب ذات خواهد کشاند و مجبوریم برای فرار از تکثر و ترکیب به دامان ترادف پناه ببریم، که در جای خود بطلان آن روشن شده است.

با توجه به تلاشهای صدر المتألهین در برهانی کردن این قاعده و استفاده وی در اثبات کمالات ذاتی برای ذات، دو اشکال اینجا باقی می ماند. یکی تغایر بساطت ذات و اختلاف

<sup>۱</sup> «فهی هیئتا مختلفه فی الوجود، لکل منها اثر خاص و هی کلها هناك شیء واحد وجوداً و عیناً و کذا فعلاً و تأثیراً، فان اثر العله هناك بعینه اثر القدره و الاراده و الحیاء»

مفاهیم صفات و دیگری، اشکال قائل شدن به وجود جامع در قول به بساطت ذات. صدرالمتألهین به اشکالاتی که درباره ذات بسیط و نحوه اخذ مفاهیم متعدد شده، چنین پاسخ می دهد.

اشکال اول: صدرالمتألهین به تغییر مفهومی صفات مانند قدرت، علم، اراده و حیات توجه داشته، برای همین سؤالی را مطرح نموده که با پاسخ دادن به آن قصد داشته تناقض میان بسیط بودن حق متعال و مفاهیم متکثر را از بین ببرد.

ایشان (صدرالمتألهین، بی تا: ۴۰) اختلاف در مفهوم را مخالف بساطت ذات حق تعالی نمی دانند و وجود معانی و صفات ذات را عین ذات و نه زائد بر آن دانسته و از طرفی مترادف الفاظ را نیز انکار می نماید. چون با پذیرش مترادف حمل در قضایای متنوع را که محمول آن اسماء و صفات مختلف الهی باشد، بی معنا می داند.

وی نفی کمالات ذاتی را از حق تعالی، ملازم تعطیل می داند. با توجه به این بیان که صفات از نظر مفهومی غیر ذات و از نظر مصداقی عین ذات هستند، ایشان هم حکم به صحت عینیت ذات و صفات و هم حکم به صحت بر غیریت ذات و صفات و هم نفی هر دو می داند.

اشکال دوم: در قول به بساطت، وجود جامع حقیقی است که به نعت وحدت جامع جمیع مراتب متصور است. چون هر چیزی که فرض شود یک مرتبه از مراتب آن خواهد بود و این مراتب تا بی نهایت ادامه دارد. اشتداد در یک رتبه خاص توقف نمی نماید. بنابراین اشکالی که باقی می ماند نحوه توقف این مراتب بی نهایت بر یک مرتبه معین است که آن مرتبه جامع جمیع مراتب زیرین است.

به نظر می رسد تعقل جامع بودن مرتبه واجب، مشکل باشد به ویژه این که این جامع بودن در مراتب موجود بیشتر جلوه گر می شود. در این زمینه راهی به جز پذیرش وحدت موجود و اختلاف در شوون و اطوار و ظهورات نیست.

شاید همین مسأله صدر المتألهین را واداشته تا به اتحاد موجود و وجود در حقیقت واحد شخصی اعتراف نموده و آن را هدایتی از جانب خدا به واسطه برهان عرشى، قلمداد نماید<sup>۱</sup> (صدر المتألهین، ۱۴۱۰: ۲۹۳-۲۹۲)

### ملاصدرا و عینیت اسم و مسمی

عینیت اسم و مسمی، در اتحاد لفظی مطرح نیست، چون بدیهی است که هر لفظی غیر مسمای خویش است و حتی معانی کلی ذهنی نیز غیر مسمی و حقیقت خارجی هستند.

صدر المتألهین اسم را، اعتبار ذات احدی با صفتی معین و یا به اعتبار تجلی خاص از تجلیات ذاتی و افعال حق تعالی می داند. (صدر المتألهین، ۱۳۶۳: ۳۲۷) بدین ترتیب اسمای ملفوظ، اسمای اسماء خواهند بود. بدیهی است که حروف «زید» عین «زید» نیست. ولی ذات زید عین اوست. با توجه به تعریفی که صدر المتألهین درباره اسم مطرح می نماید، نظر ایشان در اتحاد اسم و مسمی کاملاً مشخص می شود.

به همین دلیل ایشان با توجیه عینیت اسم و مسمی به هر گونه دیگر مخالفت نموده، و به همین سبب توجیه فخر رازی را در این باره اشتباه می داند.

فخر رازی در توجیه عینیت اسم و مسمی اعتقاد دارد که اسم هر لفظی است که دلالت بر معنایی می کند بدون مقید بودن به زمان و لفظ اسم نیز چنین است. بنابراین لازم است که لفظ اسم، اسم برای خود باشد؛ در این حالت عین مسمی است. سپس فخر رازی برای توجیه این نظر می گوید: اسم از باب مضاف است و هر مضافی باید با دیگری مغایر باشد در حالی که اینجا چنین نیست. (الرازی، بی تا: ۱۰۹/۱) صدرا هم بر توجیه و هم بر اشکال نقدی وارد نموده است که خلاصه نقد او چنین است. «اسم برای خود وضع نشده است. هر اسمی برای یک مفهوم کلی عقلی وضع شده است نه برای لفظی دیگر در حقیقت مسمای اسم، همان معنای کلی آن است. ولی گاهی آن معنای کلی بر الفاظ مسموع مانند اسم و فعل صادق است امام فخر می گوید: و یکی از جزئیات معنای اسم همان لفظ اسم است. در اینجا عام اطلاق شده، ولی

۱- «فدالک هدائی ربی بالبرهان التیز العرشى الی صراط مستقیم من کون الموجود والوجود منحصرأ فی حقیقه واحده شخصیه لاشریک له فی الموجودیه الحقیقه و لاثانی له فی العین. و لیس فی دار الوجود غیره دیار»

خاص اراده شده است. و این چیزی به جز مجاز نیست. صدرالمتألهین به نظر فخر رازی چنین اشکال کرده است. اضافه بین یک شیء و خود براساس مغایرت عقلی، محذوری ندارد. مانند: علم جوهر مفارق به خود. علم یک شیء به خود در باب مغایرت کمتر از دلالت یک شیء بر خود نیست.» (صدر المتألهین، ۱۳۶۳: ۳۲۷) بنا بر آنچه گفته شد، ملاصدرا، واجب تعالی را عین اسمای حسنی تلقی می نماید. و هیچ گونه تأخری در ارتباط با اسماء و ذات قائل نیست. بنابراین نزد او ارتباط اسماء و ذات، ارتباط لازم و ملزوم نمی تواند باشد. چون در لازم و ملزوم تأخر عقلی، شرط است. همچنین مشخص می شود، تفصیلی که بعضی از محققان قائل شده اند که «اسم عین مسمی است بالذات و غیر آن است بالاعتبار»<sup>۱</sup> (سبزواری، ۱۳۶۲: ۵۵) نیز اشتباه است. چون اصولاً بحث در الفاظ را غیر مسمی تلقی می نمایم.

#### قاضی سعید قمی و غیریت اسم و مسمی

از جمله مباحثی که قاضی سعید قمی در آن با ملاصدرا به مخالفت برخاسته، عینیت اسم و مسمی است. این بحث زمینه ساز غیریت ذات با صفات است که در بخش بعد به آن خواهیم پرداخت. قاضی سعید اگر چه در سابق اسم را همان صفت می دانست ولی گاهی اسم را ذات به اعتبار صفت تعریف کرده است. (قاضی سعید، ۱۴۱۶: ۴۸۱/۲) اسم می تواند چهار گونه ظهور و بروز داشته باشد: مکتوب، ملفوظ، معقول و واقع؛ وقتی که گفته می شود اسم غیر مسمی است، منظور اسم واقعی است که غیر مسمی است. وی برای اثبات نظریه خویش به دو روش عمل کرده است. اول: استدلالهای عقلی. دوم: تأییدات نقلی. در روش دوم ایشان برداشت های عقلی خویش را از روایات مطرح نموده که در همه مباحثی که ایشان مطرح می کند، این روش از جلوه خاصی برخوردار است.

#### استدلالهای عقلی

۱- اسم و مسمی همانند غایت و صاحب غایت اند. اگر گفته می شود این شیء غایت آن شیء است، بناچار غایت غیر از صاحب غایت است. اگر غیابتی که اسم

<sup>۱</sup> - ملاحادی می گوید: «حق آن است که اسم ذاتاً عین مسمی و اعتباراً غیر مسمی است. چون مصداق اسماء و صفات یکی است و صفت عین ذات است، بنابراین اسم عین مسمی است. و از جهت «اسماء اسماء» اسم غیر مسمی است.



است غیر از مبنیاً که مسمی است، نباشد، پس اسم عین مسمی خواهد بود. و در این صورت فرقی نخواهد داشت که اسم و یا مسمی عبادت شود. اگر چنین شود، وحدانیت ربوبی معنا پیدا نمی کند و برای خدای متعال در الوهیت، شریک تحقق می یابد. (قاضی سعید، ۱۴۱۵: ۳۰۸/۱؛ قاضی سعید، ۱۴۱۹: ۱۷۲/۳)

۲- اطلاق شیء بر حقایق اسمایی جایز است. و هر چه لفظ شیء بر آن اطلاق شود، مخلوق است، چون شینیت آن به غیر است و مستغنی از غیر نیست. ولی «مبدأ اول» مستغنی از غیر نیست. (قاضی سعید، ۱۴۱۵: ۳۰۸/۱)

۳- از دلایل دیگر غیریت اعتقاد به اشتقاق در اسماء است. قاضی سعید بر این مسأله خصوصاً در لفظ جلاله تأکید داشت و علمیت آن را نفی می کند. از نظر ایشان «چون معانی مشتق دال بر ذات مأخوذ با صفت هستند، محال است که عین ذات باشند.» (قاضی سعید، ۱۴۱۵: ۳۰۸/۱)

۴- ذات اقدس احدی، اسم را غایت و حد خویش قرار داده است. اسم خدا، غایت است و هر غایتی ضرورتاً معقول و محدود است. اگر به عینیت قایل شویم، به دوگانگی منجر خواهد شد. چون عینیت بین یک شیء و شیء دیگر واقع می شود. (رک، قاضی سعید، ۱۴۱۲: ۹۰)

۵- مطابق برهانهای عقلی ثابت شده که خدای متعال شیء است ولی مانند اشیاء دیگر نیست و هر چه که لفظ شیء بر آن اطلاق شود، مخلوق است، چون شینیت غیر وجود است. اگر وجود و شینیت مساوی باشند، لازمه آن ترکیب شیء از شینیت و وجود است. و هر مرکبی مصنوع خواهد بود. چون بر اسماء و صفات شیء اطلاق می شود و مخلوق هستند. در این صورت اسماء و صفات غیر از مسمی و موصوف خواهند بود. چون مسمی و موصوف مخلوق نیست، بلکه خالق اشیاء است. (قاضی سعید، ۱۴۱۲: ۹۰)

### تأییدات روایی و قرآنی

۱- حدیثی که هشام از قول امام صادق(ع) نقل می کند: «خدای متعال نود و نه اسم دارد. اگر اسم همان مسمی باشد، هر اسمی، معبود خواهد بود. همه این اسماء

دلالت کننده به سوی خدا و همگی غیر اویند.<sup>۱</sup> قاضی در توضیح حدیث می گوید: «هر حکم وجودی برای یکی از دو متحد برای دیگری نیز ثابت است. از طرفی صانع فقط ذات است. اگر اسم عین مسمی باشد، هر اسمی صانع خواهد بود. (قاضی سعید، ۱۴۱۹: ۲۲۰/۳)

۲- از امام صادق (ع) نقل شده است: «اسم الله غیر الله است. هر چیزی که اسم (شیء) بر او اطلاق شود، به جز خدا، مخلوق است. آنچه که زبان از آن تعبیر کند و انسان آن را بسازد، مخلوق است. «الله» غایت کسانی است که او را جستجو می کنند.»<sup>۲</sup>

قاضی می گوید: «فقره، اسم الله غیر الله، بیان مغایرت حقیقت خارجی و اسم واقعی با مسمی است. چون هر اسمی که از آن خبری داده شود، شیء است و هر شینی به جز خدا مخلوق است. بنابراین اسماء الله مخلوق اند. (قاضی سعید، ۱۴۱۶: ۴۸۲/۲) این حقایق چون برای ذات الوهی، ثابتند، شیء هستند. و چون در مرتبه احدی نیستند، لاجرم در مرتبه الوهی وجود می یابند. لذا می شود از این حقایق خبر داد و به آنها اشاره عقلی نمود، و اسم شیء بر اینها تعلق می گیرد و هر چه اسم شیء بر آن تعلق گیرد، مخلوق است. (نسک: قاضی سعید، ۱۴۱۹: ۱۶۹/۳)

۳- حدیث: «ذاکر الله غیر الله است، خدا غیر اسمای خویش است.»

«الذاکر» اسم است. چون وسیله ای برای یادآوری مسمی و ذات است. اسم چیزی است که دلالت بر ذات به اعتبار صفات می کند. ذاکر از آن جهت که ذاکر است غیر مذکور است. (قاضی سعید، ۱۴۱۵: ۳۰۸/۱)

۴- آیات شریفه «فله الاسماء الحسنی» [الاعراف: ۱۸۰] و «الله الاسماء الحسنی» [یونس: ۶۵] و عبارات «العزه لله و العظمه لله» دال بر مغایرت میان اسم و مسمی است. خداوند، وقتی از اسمای خویش خبر می دهد، آنها را به خود منسوب می کند. این

<sup>۱</sup> «... قال: الله تسعه و تسعون اسماً، فلو كان الاسم هو المسمی لكان كل اسم منها هو اله و لكن الله عزوجل معنی بدل علیه بهذه الاسماء و كلها غیره»

<sup>۲</sup> «فالذاکر الله غیر الله و الله غیر اسمائه»

اضافه مستلزم مغایرت است. چون یک شیء به خود نسبت داده نمی شود. اسما به خدا نسبت داده می شوند. توحید خالص و حقیقی، همین است. (همان، ۳۱۰) امام خمینی (ره) در تفسیر حدیث: «من عبدالمعنی دون الاسم، فذالك التوحيد» نوعی غیریت میان اسم مسمی را قایل است. ایشان اعتبار استقلالی به اسما را کفر تلقی کرده و اسم را آئینه عبادت ذات تلقی کرده است. (الامام الخميني، ۱۳۷۲: ۵۹)

### صدر المتألهین و عینیت ذات و صفات

سبب اصلی طرح این مبحث در بحث های کلامی و فلسفی، دوری گزیدن از ورود کثرت به ذات واجب است. و منظور از عینیت صفات با ذات آن است که ذات واجب مصداق همه مفاهیم صفات است و همه صفات در ذات الهی مندرک اند. وجود حق عین حقیقت اوست و صفات با تمامی کثرات و تعددها موجود به یک وجود اند.

این کثرت به گونه ای است که هیچ گونه انفعال، قبول و فعلی صورت نمی گیرد. (صدر المتألهین، ۱۳۶۰: ۳۸) مثالی که صدر المتألهین در این مورد آورده، مثال وجود و ماهیت است. همان طور که وجود ممکن، نزد ما موجود بالذات است و ماهیت موجود بالعرض؛ حکم در موجودیت صفات خدای متعال نیز چنین است در حالی که خدا دارای ماهیت نیست. (صدر المتألهین، ۱۳۶۱: ۵۵؛ صدر المتألهین، ۱۳۶۲: ۲۵۴) واجب الوجود باید وجودش عین ذات او باشد. (صدر المتألهین، ۱۳۶۰: ۴۴)

به تعبیر دیگر، سخن کمالات واجب ذاتی اوست و همیشه برای او حاصل است. عینیت صفات از لحاظ وجود، عینیت فعل و تأثیر به این معناست که آثار همه کمالات بر ذات خدا مرتب است یعنی ذات به گونه ای است که مصداق همه حمل هاست. در این میان تغایر مفهومی صفات هیچ گونه خدشه ای وارد نمی سازد. چون جایز است که مفاهیم مختلف از وجود واحد نشأت گیرند.

به همین دلیل ترادف صفات، یعنی دارای مفهوم واحد بودن آن بی معنا خواهد بود. علاوه بر آن، در اثبات ترادف فایده ای وجود نخواهد داشت، چون همه صفات به معنای ذات خواهند بود و هیچ مفهومی به جز مفهوم ذات از آن فهمیده نمی شود. علاوه بر آن مستلزم تعطیل خواهد شد.

با توجه به آنچه از کلام صدر المتألهین فهمیده می شود، زیادت صفات به عنوان امر ثبوتی زاید بر ذات (الرازی، ۱۳۹۶: ۳۵) و امری ثابت در ازل (ابوحنیفه، ۱۳۲۴: ۲) نیز غیر معقول خواهد بود.

صفات به معنای نفسانی و جسمانی، از اعراض زاید بر ذات و متأخر از موصوف اند؛ این گونه صفات از حق تعالی سلب می شود.

عده ای معتقدند این که معتزله ذات حق را خالی از صفات کمالیه دانسته اند، همین صفات بوده ولی ایشان چون قدرت تشخیص و تمییز گونه های مخلف صفات را نداشته اند، همه صفات را به یک معنا تلقی کرده اند. (لاهیجی، بی تا: ۲۷۰)

نکته ای که در اینجا باید به آن توجه کرد، این است که در عینیت ذات و صفات همه اقسام صفات مورد نظر نیست. آنچه مقبول حکمای مسلمان و صدر المتألهین است، عینیت صفات حقیقی اعم از محض یا ذات اضافه، با ذات واجب است. بنابراین صفات اضافی و سلبی عین ذات واجب نیستند بلکه زائد بر آن بوده و از بحث ما خارج بحث عینیت ذات و صفات که در مرتبه ذات احدی مطرح می شود، اگر در غیر مرتبه احدیت ذات مطرح گردد، عینیت از بین می رود و این اشتباهی است که صدر المتألهین گاهی مرتکب شده است.

ایشان در بحث از قاعده «انه لا یشرط فی الفعل تقدم العدم علیه» می نویسد، «واجب تعالی دارای صفات و لوازم اضافی، سلبی و حقیقی است، اینها هیچ کدام واجب الوجود نیستند. چون محال است، واجب الوجود بیشتر از یکی باشد، بنابراین ممکن الثبوت هستند و اگر نسبت به ذات در نظر گرفته شوند، واجب الثبوت خواهند شد.» (صدر المتألهین، ۱۴۱۰: ۲/۳۸۸). صدر المتألهین در اینجا صفات را ممکن الثبوت تلقی کرده است حال آن که اگر صفتی به وجود حق ثابت باشد، دیگر ممکن الثبوت نیست. اشکال دیگر این سخن آن است که در بحث صفات، لازم بودن آن پذیرفته شده است. بدیهی است که لازم از نظر عقلی متأخر از ملزوم است و این تأخر در از بین رفتن عینیت کفایت می کند. اشتباه دیگر ایشان، اقرار به اینست که کثرت صفات، اولین کثرتی است که در عالم وجود واقع شده و بروز بین احدیت ذات، کثرت ممکنات و مظاهر ذات است. (رک: صدر المتألهین، ۱۴۱۰: ۱۴۳/۶)

شاید بتوان به یک صورت از این عقیده ملاصدرا دفاع نمود و آن قابل شدن به تنزلات وجودی صفات است. چون صفات که حیثیات ذات به شمار می روند، تعینات و تنزلات وجوداند. ولی در «حقیقت وجود» همه حیثیات از بین می روند و همه جهات متحد می شوند، و مغایرت آنها به اعتبار عقلی است. (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۳۴۳/۱) شاید ملاصدرا با این سخنان می خواسته میان رأی حکما و عرفا نوعی هماهنگی برقرار سازد. چون آنچه حکما درباره عینیت می گویند با آنچه که عرفا در باب غیرت گفته اند، منافات ندارد. معنای عینیت نزد حکیمان محقق این است که وجود حق در مرتبه ذات و با قطع نظر از ضمیمه کردن معنا و یا اعتبار کیفیتی، مصداق مفاهیم صفات قرار گیرد. نه به این صورت که در اتصاف به وصفی، نیاز به عروض هیأتی وجودی و یا معنایی سلبی و نسبی و یا به اعتبار تحقق ذات به صدور از جاعل و یا تعلق به جاعل داشته باشد. عرفا نیز قابل به این گونه عینیت اند. ولی شکی نیست که مفاهیم صفات و معانی کلی انتزاعی موجود در حق، به حسب مفهوم و معنا متخالف اند.

به هر صورت مبحث عینیت ذات و صفات از اهمیت والایی در اندیشه ملاصدرا برخوردار بوده است. به هر گونه ای که این اعتقاد به توحید، دوری از شرک (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۹-۲۳۸)، نشأت یافتن نظام اتم و خیر اعظم (همان: ۵۷) فیضان خیر (همان: ۱۱۵) قدرت تام الهی (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۴-۱۱۳) و جاری بودن همه کمالات در ممکنات (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۷-۱۵۰) منجر خواهد شد.

نکته دیگری که در اهمیت این بحث باید مورد توجه قرار گیرد، ادعای ضرورت مذهب بودن عینیت ذات و صفات از جانب برخی از اندیشمندان است. مرحوم سید اسماعیل نوری طبرسی در «کفایه الموحدین» از حاجی ملا جعفر استرآبادی ادعای ضرورت را نقل کرده و منکر آن را در صورت تقصیر، خارج از مذهب تلقی نموده است. (نک: نوری طبرسی، بی تا:

(۳۸۳/۱)

### دلایل عینیت ذات و صفات

صدرالمتألهین در آثار مختلف خویش دلایل فراوانی در این مورد ذکر کرده و گاهی به نقد و تحلیل آن همت گمارده است. ما در اینجا سعی داریم بعضی دلایل ایشان را ذکر نماییم و به نقد آن بپردازیم.

دلیل اول: اگر وجود واجب عین ذات او نباشد، لازم می آید که ذات در عین بساطت، قابل و فاعل باشد... چون ماهیت از حیث معرفتیت، قابل وجود و از حیث اقتضا، فاعل آن خواهد بود. (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۹۶-۹۱) اگرچه ملاصدرا این دلیل را پذیرفته ولی در فصل «فی تحقیق القول بمینیه الصفات الکمالیه للذات الاحدیه» به نقد آن پرداخته است.

اشباهی که دامنگیر متأخرین در نفی اتحاد فاعل و قابل شده است، از اینجا نشأت گرفته که ایشان قابل را به معنای منفعل و آن را متحد با فاعل دانسته اند. لذا معتقد به زیادت صفات حقیقی بر ذات شده و اتصاف واجب به صفات متکثره را نفی نموده اند. از نظر ایشان این صفات اگر قائم به ذات واجب الوجود باشند، دیگر واجب نیستند، و اگر واجبند دیگر قائم به ذات نیستند.

شیخ الرئیس نیز کوشیده که معنای «فعل» را در اینجا روشن سازد؛ وی در توضیح این جمله خود که خداوند فاعل معقولات خویش در ذات خویش و از ذات خویش است.<sup>۱</sup> می گوید: معنای «یفعلها» اینچنین نیست که فعلی نبوده و بعد انجام شده، بلکه به معنای وجود لازم است. بنابراین آنان که سؤال می کنند، «چگونه اتحاد فاعل و قابل جایز است؟» جواب این است که اتحاد فاعل و قابل در زمانی است که فعل زمانی باشد و این مستلزم محال است اما اگر فعل غیر زمانی باشد، مستلزم محال نیست.» (ابن سینا، ۱۴۱۳: ۱۳۴، ۳۶۸، ۳۲)

صدرالمتألهین در آنچه که گفته شده شیء بسیط نمی تواند هم فاعل و هم قابل باشد، دو دلیل ذکر کرده اند. (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۱۷۲-۷)

۱- فعل و قبول اثر است. (صغری)

۲- دو اثر از یک مؤثر صادر نمی شوند. (کبری)

پس بسیط نمی تواند فاعل و قابل باشد. سپس ایشان از اعتراض فخررازی مبنی بر این که مؤثریت و متأثریت امر وجودی نیست، و مقدمه اول ممنوع و نیاز به علت ندارد، چنین جواب داده است که، عدم وجودی بودن امر وجودی بر خلاف بداهت است. ایشان دلیل فخر رازی را در این مورد رد کرده اند.

۱- فهو یفعلها (المعقولات) فی ذاته عن ذاته»

دلیل فخر رازی: اگر مؤثریت، امر وجودی باشد، محتاج به مبدأ است. متأثریت نیز چنین است. آنگاه آن مبدأ باید در مؤثریت اثر کند. بنابراین مؤثریت، مؤثریت می خواهد و اگر ادامه پیدا کند، منجر به تسلسل خواهد شد.

پاسخ صدرالمتألهین: ایشان معتقدند که مؤثریت و متأثریت امر وجودی هستند، و نیاز به مبدأ دیگر ندارند. فاعل وقت، فعلی انجام می دهد، آن فعل وجودی است و کار فاعل، عبارت از ایجاد اوست. ما از ایجاد، مؤثریت و از وجود، اثر را انتزاع می کنیم، و روح قضیه این است که مؤثریت و متأثریت استفاده از امر وجودی است.

حجت دوم: نسبت قابل به مقبول امکان است و نسبت فاعل به فعل وجوب، حال آن که امکان و وجوب با هم جمع نمی شوند، در نتیجه فعل و قبول نیز باهم جمع نمی شوند و تحلیل استدلال به این صورت است که قبول یا رد یا به جهت خارج است که در این صورت امکان استعدادی است و قوه با فعل جمع نمی شود و یا اینکه امکان ذاتی و ماهوی است که در این صورت ضرورت ندارد. واضح است که فعلی که ضرورت است با امکان غیر ضروری، جمع نمی شود.

از نظر صدرالمتألهین قبول به معنای اتصاف دارای دو شرط است نخست، مقبول نباید کمال برای واجب باشد و دوم قبول به معنای اتصاف باشد.

به نظر می رسد که از راه دیگری نیز بشود برهان اقامه کرد و آن این است که: شیء نمی تواند علت خود باشد، چون دور لازم می آید و بدین ترتیب که، کمال عین ذات است و از طرفی کمال مقدم بر ذات و از طرفی دیگر متأخر از ذات است. این برهان به گونه ای دیگر نیز تقریر می شود و آن این که ذات چون داراست معطی، و چون نادار است مستعطی است. که مستلزم جمع وجدان و فقدان و جمع میان دو نقیض است که به دور محال بر می گردد.

دلیل دوم: این دلیل را صدرالمتألهین در باره عدم زیادت وجود بر ذات مطرح کرده که می شود، در منع زیادت دیگر صفات بر ذات نیز مورد استفاده قرار گیرد و می گوید: «اگر وجود حق زاید بر ذات باشد، تقدم شیء بر خود، پیش می آید و بطلان آن ضروری است.

(صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۹۶-۱)

دلیل سوم: اگر واجب تعالی در ارتباط با یک وصف کمال، جهت امکانی داشته باشد، ترکیب در ذات لازم خواهد آمد. پس لازم است که جهت اتصاف واجب به صفت مفروض کمالی، به صورت وجوب و ضرورت و نه امکان و جواز باشد. (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۱۲۲-۱۲۳)

دلیل چهارم: اگر ذات در اطلاق صفات بر خود، کفایت نکند، لازم است که صفات از غیر نشأت گیرد. در این صورت حضور غیر، علت وجود صفت و غیبت آن، علت غیبت صفت خواهد بود و ذات از جهت ذات، واجب نخواهد بود. (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۱۳۲/۲)

اگر لحوق کمالی به ذات حق ممکن باشد ذات حق از آن کمال مفروض عاری خواهد بود. خالی بودن ذات از این کمال با جهت امکان ذاتی، یا به دلیل وجود مانع و یا عدم مقتضی است. برای این که هر عدمی که ای ممکن حاصل می شود به دو دلیل است و هیچکدام از این دو در ذات حق قابل تصور نیست. اما مانع، برای این که هر مانع کمالی واجب است که ضد شیء است و واجب تعالی دارای ضد نیست و موضوع آن واقع نمی شود.

اما مقتضی، یا ذات او و یا غیر ذات اوست. اگر ذات مقتضی باشد، موجب دوام آن کمال به دوام ذات و وجوب آن کمال به وجوب ذات خواهد بود و اگر مقتضی غیر باشد یا ممکن الوجود است یا واجب الوجود و یا ممتنع الوجود و همه اینها باطل است.

این که مقتضی نمی تواند ممکن الوجود باشد، چون مرتبه هر ممکن بعد از مرتبه واجب است و نقصان اگر در مرتبه ذات تصور شود، واجب است که کمالی که در مرتبه ذات تصور می شود و موجب آن شده تقدم باشد. لازمه این معنا برتری مرتبه ممکن بر مرتبه واجب است. اما این که مقتضی نمی تواند واجب باشد، استحالة تعدد در واجب موجب بطلان این شق است. اما شق سوم این که مقتضی نمی تواند ممتنع الوجود باشد، زیرا که معطی کمال فاقد کمال نیست، بلکه جانب بیشتری از آن را دارد. از طرفی ممتنع هیچ بهره ای از ثبوت و وجود ندارد چه رسد به این که کمالی برای او تصور شود. از ممتنع مگر به حسب لفظ خبری داده نمی شود. (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۳۰۷/۲-۳۰۶)

وجود حقیقت واحد عینی است و مجرد مفهوم ذهنی و معقول ثانوی نیست و اختلاف بین افراد و مراتب آن به تمام ذات و حقیقت. یا به فعل و عرض نیست بلکه اختلاف آن به تقدم و تأخر و کمال و نقص و شدت و ضعف است و صفات کمالی آن از علم و قدرت و اراده عین



ذات اویند. چرا که حقیقت وجود مبدأ تمامی کمالات وجودی است. اگر وجود قوی باشد، همه صفات کمالی و اگر ضعیف باشد، همه صفات ضعیف خواهد بود.

دلیل پنجم: اگر صفات زاید باشند، فیضان آن از ذات، استعدادی جهتی اشرف از وجوب وجود خواهد داشت. در این صورت ذات اشرف از ذات، خواهد بود. و این به بداهت محال است و موجب تکثر خواهد بود زیرا حیثیت نقص، غیر حیثیت کمال است. و اگر فیضان صفات از غیر باشد، لازم می آید که آن غیر معلول، اشرف از واجب باشد. (صدر المتألهین، ۱۴۲۲: ۱۷۲؛ صدر المتألهین، ۱۴۱۰، ۱۳۴/۶)

دلیل ششم: اگر صفات کمالی زاید بر ذات باشند، ذات در مرتبه ذات مصداق اطلاق صفات کمالی بر آن نخواهد بود؛ در نتیجه خالی از این کمالات خواهد بود. بنابراین در رتبه ذات قادر نیست و ناقص خواهد بود و اگر موجودی ناقص باشد، چگونه کامل کننده دیگران و مؤثر در آنها خواهد بود؟

دلیل هفتم: «ذاتی که کمال او عین اوست، برتر و کامل تر از ذاتی است که کمال او زاید بر ذات است. چون اتصاف اولی به ذات و اتصاف دومی به صفات زاید بر ذات است. موجودی که به ذات خویش متصف می شود برتر از آن است که به صفات زاید متصف شود. از طرفی واجب الوجود باید به برترین صورت بهاء، شرف و جمال، تصور شود، چون ذات او مبدأ همه ممکنات و بخشنده همه خیرها و کمالات است. و ذات بخشنده افاضه کننده باید برتر از ذات بخشنده افاضه شده باشد. اگر کمال و بزرگی ذات به خود نباشد بلکه به لواحق صورت پذیرد. مجموع ذات و لواحق برتر از ذات مجرد خواهد بود. و چون مجموع معلول است، لازمه آن برتری معلول بر علت است و این نیز محال است. بنابراین لازم است که همه کمالات وجودی به موجودی منتهی شود که قائم به ذات است.»

دلیل هشتم: به دلایل مذکور می شود دلیل دیگری نیز افزود که با مبادی تصدیقی صدر المتألهین سازگار است، اگر چه با جستجوی آثار او این دلیل یافت نشد. اگر صفات حقیقی نسبت به ذات به ضرورت ازلی قابل حمل باشد و اشرف بودن این نوع قضایا را بپذیریم، در این صورت، آنچه هستیش ضروری است، تمامی کمالات و صفات آن نیز ازلی و ضروری است. اعتقاد به ضرورت ازلی در قضایای منعقد درباره واجب الوجود، باطل کننده اعتقاد به زیادت

اشاعره و نیابت معتزله خواهد بود. برای اثبات عینیت ذات و صفات براهین دیگری نیز مطرح شده که از صلابت خاصی برخوردار است.

### دلایل منکران و پاسخ به آن

صدر المتألهین پس از نقل فخر رازی درباره عقل و معقول و اتحاد آنها، گوید:

«با توضیح و تأکیدی که در مسأله وحدت عاقل و معقول در ذات مجردی که ذات خویش را تعقل می کند، دادیم، شک کننده در این امر باید اذعان کند که شیء اگر خود را تعقل نمود، شکی نیست که ذات موصوف به عاقل عیناً همان ذات موصوف به معقول است. ولی وصف عاقلیت عیناً وصف معقولیت نیست. دلیل این مطلب آن است که هر چیزی که حقیقت شیء یا جزء حقیقت شیء را تشکیل دهد، تصور یکی با فراموش کردن دیگری همخوان نیست. در حالی که ما گاهی حکم می کنیم که یک شیء معقول است با این که بر عاقل بودن آن حکم نمی کنیم. و گاهی به عاقل بودن آن بدون حکم بر معقولیت آن حکم می کنیم. بنابراین عاقلیت و معقولیت در وصف ثبوتی مغایرند.» (صدر المتألهین، ۱۴۱۰: ۳/۳۴۸)

صدرا سپس در جواب کسانی که تغییر مفهومی عاقل و معقول را دلیل بر تغایر وجودی می گیرند. گوید: اینها گمان کرده اند مغایرت در مفهوم عین مغایرت در وجود است. ولی توجه نداشته اند که صفات ذاتی کمالی خدا مانند علم، قدرت، اراده، حیات، سمع و بصر، حقیقت و هویت و وجود واحد دارند. و همین حکم را وجوب و وجود و وحدت خدای متعال بدون اختلاف جهت عقلی و خارجی داراست. به هر حال دانسته شد که تغایر مفاهیم در یک موضع، اقتضای تغایر وجودی آنها را در موضع دیگر نخواهد داشت. و اینچنین نیست که اختلاف صفات ثبوتی موجب تکثر در ذات موصوف شود زیرا مقتضی ترکیب در ذات احدیت خواهد شد. (صدر المتألهین، ۱۴۱۰: ۳/۳۴۸) صدر المتألهین در این خصوص با چند اشکال مواجه است که آنها را چنین پاسخ می دهد.

۱- اگر وجود واجب الوجود عین ذات اوست و اگر مفهوم وجود بدیهی است و ذات خدای متعال مجهول الکنه است، پس چگونه شیء معلوم عین مجهول می شود؟ این حکم در بقیة صفات الهی نیز برقرار است. زیرا که معانی صفات الهی معلوم و ذات او غیر معلوم الکنه است.

۲- در صفات اضافی لازم است که چون اضافات متکثرند، این تکثر از ذات الهی نشأت گرفته باشد.

صدرا در پاسخ این اشکال می گوید: تحقق این اضافات بعد از وجود اشایی است که اضافه بر آنها واقع می شود و تکثر اضافات تابع تکثر آن اشیا است.

این اشکال به گونه دیگری نیز مطرح می شود یعنی اشکال به مبادی اضافات برمی گردد. بدین معنی که هر کدام از آنها نیاز به مبدأ و خصوصیتی دارد که اضافه از آن نشأت می گیرد مانند علم، قدرت، اراده و مانند آن. ما می دانیم که علم ما به زید و قدرت ما بر او و اراده ما او را؛ هیچکدام به تنهایی نسبت بین ما و او نیست. بلکه صفاتی است مستقر در ما که به او اضافه پیدا کرده اند. از طرفی دیگر چگونه بعضی ادعا می کنند که خدای متعال بر ممکنات در ازل علم دارد؟

پاسخ صدر المتألهین: اضافه حق به اشیا به حسب حقیقت تکثر پذیر نیست. صفات حقیقی حق به حسب حقیقت متکثر نیستند، بلکه هویت کلی هویت واحد و وجودی است. عالمیت خدای متعال به هر معلولی عین قادریت او و قادریت او عین مریدیت اوست.

اما این که اضافه حق به اشیا از حیث عدد متکثر است، لطمه ای به وحدت او نمی زند زیرا اضافه حق به معلول اول مبدأ اضافه به معلول ثانی و معلول ثانی مبدأ اضافه به معلول ثالث و همینطور اضافات بر اساس تکثر معلولها طولاً و عرضاً، متکثر می شود. همانطور که در ترتیب واقعی مجعولات، صدور کثرت طولی و عرضی از واحد حق اشکالی ندارد. در ترتیب اضافات نیز همین وجه، متصف شدن حق به کثرت اضافات اشکال ندارد. (رک: صدر المتألهین، ۱۴۱۰: ۲۱۹/۷-۲۱۸)

۳- اگر عینیت پذیرفته شود، چون یکی از صفات حق علیت اوست و این علیت قدیم است، لذا عدم نیز قدیم خواهد بود. به گمان صدر المتألهین، اعتقاد به زیادت صفات بر ذات به جهت فرار از «قدمت عالم» صورت پذیرفته است. واضح است که صدر المتألهین با توجه به مبانی پیشین خود، تقدم عدم بر فعل را نمی پذیرد.

دسته دیگر از منکران عینیت کرامیه هستند. که صفات الهی را حادث و قائم به ذات الهی می دانند. ملاصدرا اشکال اساسی اعتقادشان را، لزوم واقع شدن ذات الهی به عنوان محل حوادث متغیر، می داند. و از دو جهت به رد آن می پردازد.

اول: این اعتقاد در ذات الهی دو جهت فاعلی و قابلی ایجاد نموده، باعث تعدد ذات موضوع می شود، در حالی که، واجب الوجود، بسیط الحقیقه است.

دوم: اگر حوادثی در ذات واقع شود، اگر علت آن حوادث خود ذات باشد، واجب است که از ذات معدوم نشود. و اگر علت آن حوادث، امر مضافه ذات باشد، پس حدوث آنچه در ذات به وجود می آید، به علتی بستگی دارد. و اگر از بین برود توسط علت دیگری است که حادث خواهد بود. و علت حدوث جدای از حدوث نیست. وصفی که چنین حالتی داشته باشد، نزد فلاسفه عبارت است از حرکت و محل آن جرم مستدیر فلکی است، که باید دارای هیولای جسمانی باشد. اگر محل این اراده های متصل و متجدد ذات الهی باشد، لازم می آید که اله عالم، جسمی همیشه در حرکت بوده و تجدد حدوث و استحاله تابع آن خواهد بود. که البته می باید خدایی دیگر تجدد وجودی را به او عطا کند. و اگر محل اراده های متصل غیر ذات باشد، لازم است که از معلولات او باشد. در این صورت ذات واجب از معلول متحرک متجدد، متأثر خواهد شد و این محال است.

ملاصدرا در بسیاری از آثار خویش (صدر المتألهین، ۱۴۱۰: ۱۳۵/۶)؛ صدر المتألهین، ۱۴۲۲: ۱۷۴) به فقره ای از خطبه اول نهج البلاغه در تأیید عینیت ذات و صفات اشاره کرده اند. فقره «... و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه، لشهادة کل صفة أنها غیر الموصوف و شهاده کل موصوف انه غیر الصفه...» اشاره به این دارد که صفات حق تهدد و تکثر پذیر نیستند. همگی دارای معنای واحدی هستند که همان ذات است. و کلام مولا(ع) اشاره به نفی صفات عارض است. چه این صفات قدیم و چه حادث پنداشته شوند.» (صدر المتألهین، ۱۴۱۰: ۱۴۰/۶)

به نظر می رسد که اگر سخن امیر مؤمنان (ع) به عنوان تأیید مطرح شود، پس از اثبات عینیت ذات با صفات، هیچ اشکالی نخواهد داشت ولی اگر به عنوان برهان مستقل مطرح شود. دارای اشکال خواهد بود. چون مخالف، صفاتی را که عین ذات هستند، قسیم صفات زاید بر ذات می داند. در حالی که هنوز چیزی ثابت نشده است. لذا دلیل اخص از مدعا خواهد بود. در این

صورت طرفدار عینیت باید عینیت را ثابت نماید و سپس کلام مولا (ع) را بر مقصود خویش حمل نماید.

### قاضی سعید قمی و غیریت ذات و صفات

قاضی سعید قمی از جمله اندیشمندانی است که با آموزه عینیت ذات با صفات به سختی مقابله کرده است. گر چه این اعتقاد از ابداعات او نیست و اندیشمندان دیگری (رک: الکرمانی، ۱۹۸۳: ۱۴۷-۹؛ ابن میمون، ۱۹۷۲: ۱۴۱) با این نظریه بشدت مخالفت کرده اند.

مهم ترین دلیلی که باعث شده این محققان به انکار اصل عینیت پردازند، ناسازگاری تعدد صفات با وحدت ذات است، به عبارت دیگر سخن از تعدد صفات و وحدت ذات بسیط نوعی سخن تناقض آمیز است.

قاضی سعید معتقد است: «هر نوع کلامی به ایجاز، اطناب، کنایه، تصریح، حقیقت و مجاز، استعاره، تشبیه و غیر آن در بیان صفات خدا گنگ است. و قائلان به عینیت ذات و صفات اگر بیان خود را به بهترین آرایه های بلاغی زینت کنند، از بیان کنه آن عاجز خواهند بود» (قاضی سعید، ۱۴۱۵: ۱۸۹/۱)

بنابراین اگر چه دلایل عقلی فراوانی در رد عینیت ذات و صفات وجود دارد، دلایل نقلی نیز مؤید غیریت ذات و صفاتند. لذا قاضی سعید ظواهر احادیثی را که در آن منع از توصیف شده ایم، دال بر عموم و استغراق دانسته و ادله عقلی را نیز تخصیص دهندۀ آن نمی داند. بر اساس اعتقاد وی قول به عینیت و همچنین زیادت، بر اساس توهمات نفسانی است. شاید این اعتقاد قاضی سعید تعریض است به تمثیلی که مدافعان عینیت از آن بهره می برند. (الطباطبایی، ۱۴۱۵: ۳۴) و در آن تفاوت مفهومی و اتحاد مصداقی ذات را به صفات انسان تشبیه می کنند. همان طوری که انسان با حفظ وحدت خویش، عالم قادر و حی است و صفات در او مستهلک اند، سخن در باب صفات خدا نیز چنین است.

قاضی سعید اعتقاد به عینیت را به جهت منتهی شدن به تشکیک مورد انتقاد قرار می دهد و آن را مستلزم تشبیه خالق به مخلوق می داند. وی می نویسد: «عینیت خدای سبحان را شبیه به خلق می سازد. چون افراد طبیعت واحد شبیه و هم جنس هستند و این اعتقاد که حق تعالی در

اعلی مرتبه شدت وجودی و سایر صفات است، کفر و زندقه است و قائل این سخن هیچ مرتبه و درجه ایمانی ندارد. (قاضی سعید ۱۴۱۹، ۲۰۰/۳) قاضی با این سخن با کسانی که معتقد بودند عینیت از ضروریات مذهب است، به مخالفت برخاسته و بلکه آنان را منکر ضروری مذهب تلقی می کند چون هیچ درجه ایمانی برایشان قائل نیست.

شاید مهم ترین انگیزه ای که باعث شده قاضی به جنگ عینیت ذات و صفات بر خیزد، تصور او مبنی بر غیریت صفت از ذات است و این که اصولاً هر صفتی عارض است و لزوماً نیاز به معروض دارد. این مسأله در بخش استدلالها خواهد آمد.

به نظر ایشان بحث عینیت منجر به تعدد و تکثر ذات خواهد شد. (قاضی سعید، ۱۴۱۶: ۱۴۲/۷) این اعتقاد اعم از این که به صورت اعیان ثابت، معدومات ثابت، صور حاصل در صقع ربوبی، در نظر گرفته شود، باطل و نوعی شرک است. چون لازمه آن اعتقاد به معیت ازلی حق با این صور است. (قاضی سعید، ۱۴۱۵: ۴۴۹/۱) لازم به ذکر است که یکی از مقدمات قاضی سعید برای طرح این مسأله و استدلال بر آن غیریت اسم و مسمی است. وی برای اثبات این مهم دلایلی دارد.

دلیل اول: این دلیل متکی بر نفی هر نوع اتحادی است. اگر هر نوع اتحاد نفی شود، لزوماً اتحاد ذات و صفات نیز نفی خواهد شد.

ایشان در رساله « البرهه القاطع فی اثبات الواجب » که ترجمه رساله ملا رجبعلی تبریزی است، دو دلیل، یکی عام و دیگری خاص، در ابطال عینیت ذکر می کند. (قاضی سعید، ۱۳۸۱: ۲۳۹)

دلیل عام: این دلیل، اتحاد را به نحو مطلق ابطال می نماید. در اتحاد میان ذات و صفات و یا اتحاد میان صفات، یا دو متحد هر دو موجودند و یا یکی موجود و دیگری معدوم است و یا این که هر دو غیر موجودند. بنا بر فرض اول اتحادی وجود ندارد. بر طبق فرض دوم نیز چنین است، چون یکی از آن دو معدوم است و بر اساس فرض سوم هیچ کدام موجود نیستند.

قاضی این دلیل را به گونه ای دیگر در شرح توحید مطرح کرده اند. (رک: قاضی سعید،

دلیل خاص: معنای صفت، امر قائم به غیر و موجودی است که در ذات و ماهیت محتاج به دیگری است. محتاج به غیر، عین غیر نمی شود و گرنه لازم می آید که یک شیء به خود محتاج باشد.

به همین دلیل قاضی سعید، حتی وجود را به عنوان یک وصف بر ماهیت حمل نموده و آن را صفتی تابع ماهیت می داند.

دلیل دوم: قاضی سعید در این دلیل به صورت نفی با معتقدان عینیت بر خورد نموده است. چون همه موافقان عینیت ذات با صفات، معرفت کنه ذات را محال می دانند. از طرفی حقیقت علم را عین حقیقت ذات تلقی می کنند. ولی در باب حقیقت علم چون دارای ماهیت است و صفت حق تعالی محسوب می شود، به بحث می پردازند. قاضی می گوید: بنا بر عینیت تفکر در علم مستلزم تفکر در ذات است. و این نوع تفکر به اتفاق جمیع عقلا محال است. (رک، قاضی سعید، ۱۳۶۲: ۷۵)

دلیل سوم: این دلیل مبتنی بر فرع بودن صفت و اصل بودن موصوف است. اگر چنین باشد صفت تابع و موصوف متبوع خواهد بود. به دیگر سخن صفت لازم و موصوف، ملزوم است. قاضی معتقد است که اگر چنین حکم کنیم، واجب را به امور ممکن متصف نموده ایم و شناخت این قول بر همه هویدا است.

دلیل چهارم: قائل به عینیت لزوماً قول به تکثر را می پذیرد، چون جایز نیست که معتقد شویم حقیقت علم، همان قدرت است. اگر تغایر مفهومی پذیرفته، سپس ادعای عینیت شود، لازم می آید که واحد کثیر شود. از طرفی، اتحاد دو شیء ضرورتاً باطل است. اگر بگوییم، ذات واجب همانطور که فرد وجود است، فرد علم نیز است، این قول به کثرت حقیقی در مفاهیم منجر می شود. (قاضی سعید، ۱۴۱۹: ۱۸۳/۴) از طرفی قاضی قول به کثرت در مفاهیم را عین کثرت در مصادیق تلقی کرده است و این موضوع، عینیت را قوت نمی بخشد.

دلیل پنجم: این دلیل بر اساس راه یافتن ترکیب به ذات الهی پی ریزی شده است. چون هر وصفی یا مستلزم اتحاد با موصوف و یا مستلزم اختلاف با آن است. در هر دو صورت عینیت تضعیف می شود. قاضی سعید می گوید: «اگر وصفی مستلزم اختلاف باشد، جهات و حیثیات

مختلف در ذات به وجود خواهد آمد و اگر به اتحاد منجر شود، اتحاد، مستلزم ترکیب و دوگانگی است»

دلیل ششم: این دلیل مبتنی بر عارض پنداشتن صفت است. چون اگر صفت عارض تلقی شود، چه واجب و چه ممکن باشد، نیاز به غیر خواهد داشت و این نیازمندی با وجوب وجود که غنای مطلق است، سازگاری نخواهد داشت. قاضی می گوید: «اگر ذات، علت عروض صفت برای خود باشد، هم عارض و هم معروض شده، در نتیجه مخلوق و متعلق جعل خواهد بود. مخلوق بودن صفت بدیهی است ولی مخلوق بودن موصوف به جهت تبعیت از موصوف واقع شدن موضوع برای امر عارض است. از طرفی، اگر ذات واجب علت عروض صفت بر خود باشد، مستلزم فاعل و قابل بودن حق است. (قاضی سعید، ۱۴۱۵: ۱۷۷/۱)

دلیل هفتم: این دلیل مبتنی بر سبق و لحوق و پذیرفتن علیت و معلولیت میان ذات و صفت است. چون اعتبار ذات جدا از اعتبار صفات است لذا، ذات مقدم بر صفات خواهد بود. دلیل این امر وابستگی و نیاز است که در مفهوم صفت، نهفته است. قاضی سعید در این مورد معتقد است: «ذات بی نیاز و همواره محتاج است. در حالی که صفت پیوسته نیازمند و محتاج به موصوف است. بدیهی است که اتحاد بین فقیر و ممکن، غیر ممکن است، زیرا لازمه آن محتاج بودن، غنی به فقیر است.»

دلیل هشتم: صفت جهت احاطه شیء است. اگر به وصف قائل شدیم در حقیقت به ذاتی قائل شده ایم که متصف به آن صفات و محدود است. محدودیت ذات باعث شمارش پذیر بودن ذات می شود. چون حکم به اتحاد دو چیز شده است. این اتحاد به دو نحو قابل تصور است. اول: اتحاد مصداقی و حقیقی و دوم: اتحاد فرد حقیقی با مفاهیم متغایر. قاضی می نویسد: «در هر صورت ذات موصوف، معروض دوئیت و تکثر می شود.»

قاضی سعید به تبع همین اعتقاد احادیثی<sup>۱</sup> را که خدا در آن به عالم بلامعلوم و خالق بلامخلوق و رب بلامربوب و اله بلامألوه، توصیف شده، توجیه می نماید. این احادیث اقتضای دوگانگی ندارد. چون در اینجا دومی وجود ندارد.

۱- «عالم اذ لامعلوم، خالق اذ لامخلوق، رب اذ لامربوب، اله اذ لامألوه»



دلیل نهم: این دلیل مبتنی بر مفاد قضایای هلیه و فرعیه است. چون در آنجا وجود یکی شیء مقدم بر وجود او برای غیر است. وقتی تقدم، اثبات شود، عینیت عبث خواهد بود. (قاضی سعید، ۱۴۲۰: ۹۱) اگر چنین شود، دو گانگی بروز می کند. و آن چیزی است که عینیت را از بین می برد. قاضی سعید اتحاد وجودی مفاهیم مختلف را تناقض آمیز قلمداد کرده است. زیرا در نظر او هر اختلاف عنوانی لزوماً از حیثیت حقیقی و مصداقی نشأت گرفته است.

دلیل دهم: اعتقاد به عینیت صفات، به پذیرش تجزیه و قلت و کثرت در ذات منجر می شود. تجزیه در ذات به دلیل وجود حیثیات مختلف است. از طرفی قلت و کثرت، تابع تجزیه است. و هر شیء تجزیه پذیری ضرورتاً متشکل از اجزای منتهای است، در این صورت قلت و کثرت به وجود می آید و به تبع آن ذات واجب، حتی متصف به « واحد عددی» نخواهد شد، چون این وصف مستلزم توهم کثرت است. (نک: قاضی سعید، ۱۴۱۹: ۱۹۳)

دلیل یازدهم: در این دلیل قاضی سعید به عرضی بودن صفت تصریح نموده، آنگاه به انواع عرضی اشاره و همه آنها را نقد کرده است.

وی می نویسد: «اگر همه صفات عرضی باشند، علتشان سه حالت دارد. ۱- امر مشترک ذاتی است. ۲- امر غیر مشترک ذاتی است. ۳- از لوازم حق است» (قاضی سعید، ۱۴۲۱: ۹۲) ایشان سپس به نقد این سه حالت می پردازد.

بطلان حالت اول: اگر این عرض ها ذاتی میان چند شریک باشد لازم می آید که باری تعالی جنس مشترک میان آن و سایر اشیاء باشد. در نتیجه ترکیب در ذات و سایر مفاصل لازم خواهد آمد.

بطلان حالت دوم: اگر غیری سبب عروض آنها شود، علاوه بر این که آن غیر موجود موجود خواهد بود و باعث خلق، لازم خواهد آمد، معلول در وجود و در صفات معلول غیر باشد و این محال است.

بطلان حالت سوم: حالت سوم نیز در دو وجه خواهد داشت یا آن طبایع، لوازم ذات او خواهند بود؟ در این صورت دو اشکال به وجود خواهد آمد. اول این که: لازم شیء منفک از شیء نیست. (در صورتی که صفات خدا در بندگان هم تحقق دارند، اگر چه به تشکیک باشد).

دوم این که: با فرض لازم، اتحاد فاعل و قابل در ذات به وجود خواهد آمد. و این نیز محال است.

بطلان حالت چهارم: حالت دیگر لوازم ذات این است که، ذات علت آن عرض ها باشد. یعنی این که بعضی افراد آن واجب و بعضی معلول و ممکن باشند.

اشکال: طبق این فرض، اتحاد «فاعل و قابل» و «مفیض و مستفیض» لازم خواهد آمد. به دنبال آن، ترکیب، احتیاج و قوه، خواهد آمد.

قاضی سعید از زبان معتقدان به عینیت صفات، چهار اشکال را مطرح نموده و سپس به یکایک آن اشکالات پاسخ گفته است. (قاضی سعید، ۱۴۱۹: ۱۹۳/۶-۴)

اشکال اول: اگر اسماء و صفات الهی غیر او باشند، لازم می آید که خدای سبحان علام به علم وقادر به قدرتی خواهد بود که غیر اوست. و این امر مقبول شما نیست.

اشکال دوم: اگر اسماء و صفات غیر حق باشند، لازم می آید که حق تعالی در مرتبه ذات خالی از صفات باشد.

اشکال سوم: اگر اسماء و صفات مخلوق باشند، لازمه آن صدور این حقایق از ذاتی است که به قدرت، علم، اختیار و دیگر صفات متصف نخواهد بود.

اشکال چهارم: خالق هیچ گاه به خلقتش وصف نمی شود، اگر صفات حق مخلوق باشند، صانع متعال چگونه به آنها متصف خواهد شد؟

پاسخ اشکال اول: ذات حق، علام و قادر است. پس علم او ذات او و قدرتش نیز ذات اوست. نه این که قدرتی وجود داشته باشد که عین ذات حق باشد. به دیگر سخن چیزی به جز ذاتی که بر او چیزی خفی نیست و هیچ چیز او را ناتوان نمی سازد، وجود ندارد.

پاسخ اشکال دوم: کمال حق تعالی به این صفات نیست بلکه به مطلق صفات است. کمال حق به ذات او که منبع هر خیر و کمالی است، از طرفی اطلاق این صفات بر حق به معنای سلب نقیض آنهاست.

پاسخ اشکال سوم: ما گفتیم که او علم و قدرت کامل است پس بر هیچ چیز جاهل و ناتوان نیست.

پاسخ اشکال چهارم: صفاتی که ایجاد بر آن تعلق می گیرد، صفات مرتبه است. بعضی از مرتبه الوهیت و بعضی از مرتبه ربوبیت، پس اینها معلول ذات و صفات رفیع الدرجات هستند و اشکالی ندارد که یک شیء معلول مرتبه بالا و صفت مرتبه پایین باشد.

### انکار نظریه لزوم صفات

قاضی سعید بشدت با لازم ذات بودن صفات به مخالفت برخاسته است. از نظر ایشان تمسک به این قول توالی فاسدی به دنبال دارد.

از میان دانشمندان شیخ رئیس درباره لزوم ذات بیشتر از دیگران به سخن پرداخته است. شیخ رئیس لوازم ذات را بی نهایت دانسته، اما به واسطه لازم اول، چون لازم واحد، واحد است. (ابن سینا، ۱۴۲۱: ۱۰۰، ۱۸۰، ۵۴؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۵۸) بنا بر این لوازم بی نهایت لازم لازم به شمار می آیند.

صدر المتألهین نیز گاهی از صفات حق تعالی به لوازم عقلی غیر قابل جعل و تأثیر، تعبیر کرده است. (صدر المتألهین بی تا: ۹۵) و ذات الهی را دارای شعاعها، انوار عقلی و لوازم و آثار، دانسته است که باقی به بقای الهی هستند.

قاضی سعید معتقد است: اگر ایجاد مبدأ اول معلولها به نحو لزوم باشد لازم می آید که مبدأ اول در ازل و ابد در صادر اول فعل انجام دهد. و در این صورت نیز وجود صادر اول کامل نمی شود، چه رسد به این که موجود دیگری از او صادر شود. بیان ملازم این است که بین علت و معلول شیء به عنوان مانع وجود ندارد. بنابراین علت باید موجد دائمی معلول باشد. و اگر شیء نوع آن منحصر در فرد باشد آن فرد هیچگاه وجودش کامل نخواهد شد و اگر معتقد شویم که وجود او کامل می شود این منجر به انقطاع فیض خواهد شد. (نک: قاضی سعید، ۱۴۱۶:

(۱۴۷/۲)

قاضی سعید در پاسخ به کسانی که در بحث لزوم، حیثیت قبول و حیثیت فعل را یک چیز به شمار می آورند، معتقد است که در نفس الامر، حیثیت فعل مقدم بر حیثیت قبول است. بنابراین در واحد حقیقی و بسیط محض که هیچ گونه کثرت و تعدد در آن راه ندارد، وقتی حیثیت فعل و قبول تحقق یابد، تعدد پیش می آید، زیرا از یک جهت ایجاد و افاضه جلوه گر می گردد و از جهت دیگر استحقاق و قبول تحقق می یابد.

قاضی سعید از پاسخ کسانی از بزرگان که میان قبول به معنای اتصاف و قبول به معنای انفعال فرق قائل شده اند می گوید: «معنی اتصاف این است که شیء در مقام ذات از هر وصفی خالی است. به این ترتیب مرتبه اتصاف متأخر از مرتبه ذات است. و وقتی میان ذات و صفت جدایی افتد، اتصاف نیز مستلزم انفعال خواهد بود. قاضی سعید لوازم ذات را به هرگونه ای که تصور شود، اعم از اعیان ثابت، معدومات ثابت و صور حامل در صقع ربوبی، باطل دانسته و آن را نوعی شرک می داند. چون لازمه این اعتقادات معیت ازلی حق متعال با این صور است. در حالی که او متوحد ازلی است. از طرفی دیگر لازم می آید که یک امر بسیط فاعل و قابل باشد. (قاضی سعید، ۱۴۱۵: ۴۴۹/۱)

قول به عینیت صفات و اسماء حق سبحانه و تعالی موجب تجزیه و ترکیب و تعدد در ذات واجب الوجود خواهد شد، زیرا که مفهوم علم و قدرت و حیات و یا مفهوم عالم و قادر وحی تنها بر ذات حق حمل نمی شود، بلکه این مفاهیم دارای مصادیق خارجی است که باید در ذات حق، حقیقت علم و قدرت و حیات تحقق پیدا کند. که البته لازمه آن قائل شدن به تجزیه ذات حق است.

در مسأله صفات اگر وحدت حقیقی و کثرت اعتباری باشد، مستلزم اشکال نخواهد شد. و نیز اگر کثرت حقیقی و وحدت اعتباری تلقی شود، گذشته از اشکال تعدد آله، مستلزم تناقض نخواهد شد. ولی اگر فرض بشود که کثرت حقیقی و وحدت نیز حقیقی باشد، این امر مستلزم تناقض است. در این صورت باید صفت غیر از موصوف باشد. چون در فرض عینیت و وحدت بین صفت و موصوف باید ذات حق به اعتبار ذات، واحد و به اعتبار اسماء و صفات که عین ذات است، کثیر باشد، و این مستلزم تناقض خواهد شد. یکی از راههای حل این قضیه این است که اسماء و صفات را تجلیات ذات بدانیم نه این که عین ذات قلمداد کنیم. اشکال فوق عیناً همان اشکالی است که ما بر مسیحیان در باب اعتقاد به اقانیم سه گانه وارد می کنیم. چون اگر مسیحیان بگویند: خداوند یگانه، وحدتش اعتباری است، این حقیقت نفی وحدت ذات است و اگر بگویند وحدتش حقیقی است، در این صورت جمع بین وحدت و کثرت حقیقی شخصی لازم آمده و از محالات است. چون وحدت حق تعالی با تکثر صفات و اسماء که آنها نیز قدیم هستند، وحدت شخصی و کثرت شخصی را پدیده آورده، که هر عنوان نیز حقیقی است.

به همین دلیل است که بسیاری از عارفان، اسماء الهی را مخلوق و مظهر ذات دانسته و آنها را در محدوده تعین مفهوم خود مقید می سازند. و وجود ذات حق را بسیط و عاری از همه گونه شائبه کثرت می دانند، و معتقدند توحید ذات حق آنست که حق از تمام شوائب کثرت چه خارجی و داخلی، چه عینی و ذهنی و چه نفسی مبرا باشد.

### نتیجه

اهل تشکیک می گویند ذات واجب الوجود درجه اعلای از وجود است، و تمایزش از بقیه از موجودات دیگر به علو، شرف، قوت و شدت اوست. چون وجود واجب و وجود ممکن هر دو از سنخ وجود بسیط بحث است، و ما به الامتیاز آنها عین وجود است و خارج از آن نیست. بنابراین جدایی و دوئیت هر مرتبه از مراتب سلسله وجود، به واسطه نفس وجود است. و این از خصوصیات حقایق مشکک است، این تفاوت به واسطه همان حقیقت مشکک پیدا شده است. نه این که امر خارجی یا عدمی و یا ماهوی دخالت داشته باشد. و بر این اساس حقیقت واجب از بقیه مراتب جدا شده و دارای میز و جدایی و حدّ می گردد. همین که می گوئیم مرتبه اعلی و مرتبه ادنی، حدودی را تعیین کرده ایم که دارای مصادیق خارجی است. تشکیک در مراتب که واجدیت کمال را اثبات می کند، به هیچ وجه عینیت مرتبه واجب را با دیگر مراتب به اثبات نمی رساند و موجب تشخیص نمی شود. یعنی مرتبه اعلی را از صرافت خراج می سازد و به او لباس عدد می پوشانند. در حالی که او وجودش محض است.

اشکال فرض تشکیک در این است که اگر ذات واجب را مرتبه اعلی قرار دهیم و بقیه مراتب را مراتب و درجات ممکنات بر حسب اختلاف درجه آنها در قرب و بعد بگیریم، در این صورت ذات واجب محدود به حدود و متعین تا سرحد ممکنات گردیده است. چون بنا بر فرض، ذات واجب و تمام ممکنات در اصل حقیقت وجود اشتراک دارند و ما به الامتیاز آنها همان آئیت و ماهیت آنهاست. و در این فرض ماهیت واجب عین انیت اوست که محدود به حدّ اعلای از ممکنات می شود. این مسأله معنای محدودیت را از بین نمی برد.

از طرفی برهان خاصی در اثبات تشکیک وجود به جز تمثیل نوریان نشده است. اما وحدت عرفا وجود را مختص حق تعالی دانسته و موجودات دیگر را ظل حق تعالی و نفس ظهور او می داند. به نظر می رسد نظر عرفا حاکم برنظر فلاسفه باشد و مؤید به عقل و شهود است.

یکی از دلایل غیریت صفت با ذات این است که، صفت اگر به معنای عرض باشد، وجودش از آن موضوع است و وجود استقلالی نخواهد داشت و در تمامی احکام تابع موضوع است. اگر موضوع ممکن باشد صفت ممکن می شود و اگر موضوع محال باشد صفت نیز به تبع موضوع محال می شود. اگر موضوع واجب و غیر معمول باشد، صفت نیز واجب و غیر معمول خواهد بود. صرف نیاز صفت به موصوف، باعث امکان صفات نمی شود. اینها واجبند و وجویشان به تبع ذات واجب است. اشکال در اینجا است که مخالفان عینیت، بین امکان ذاتی و امکان بالقیاس خلط کرده اند. حتی اگر بپذیریم که صفات در مرتبه ذات خود امکان ذاتی داشته باشند، این صفات نسبت به واجب امکان بالقیاس ندارند. امکان ذاتی صفات به مرتبه واجب ضرری نمی رساند. اگر صفت نسبت به ذات واجب، امکان بالقیاس داشت یعنی بود و نبود آن برای ذات واجب مساوی بود آنگاه می شود ادعا کرد که این صفات در ذات نیستند و ممکن اند. مانند وجود معلول نسبت به وجود علت ولی اینها نسبت به خدا وجوب بالقیاس داشته و از لوازم ذات به شمار می آیند. بنابراین نمی توانند برای ذات وجود نداشته باشند. اگر اشکالی هم بر این نظر مطرح شود، همان اشکال، لازم نبودن صفات حق است.

## منابع

۱. قرآن كريم
۲. ابن سينا، شيخ الرئيس حسين بن عبدا... (۱۳۷۱ هـ.ش) المباحثات. تحقيق و تعليق محسن بيدار فر. قم: بيدار.
۳. ابن ميمون، ابوالفضل (۱۹۷۲ م) دلالة الحائرين. تحقيق دكتور حسين آتاي. استانبول.
۴. امام خمينى (۱۳۷۲ هـ.ش): مصباح الهدايه الى الخلافة و الولاية. با مقدمه سيد جلال الدين آشتياني. چاپ دوم. مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى.
۵. الرازى، فخرالدين محمد بن عمر (بى تا) التفسير الكبير. داراحياء التراث العربى. بيروت: الطبعة الثالثة.
۶. سيزوارى، هادى بى مهدى (۱۳۶۲ هـ.ش) اسرار الحكم. با مقدمه و حواشى ميرزا ابوالحسن شعرايى. اسلاميه.
۷. صدر المتألهين، صدر الدين محمد الشيرازى (۱۴۱۰ هـ.ق) الحمه المتعاليه فى السفار العقلية الربعه. ج ۱-۹. داراحياء التراث العربى. بيروت: الطبعة الرابعة.
۸. همو (۱۳۶۰ هـ.ش) الشواهد الربوبيه فى المناهج السلوكيه. تعليق. تصحيح و مقدمه سيد جلال الدين آشتياني. تهران: مركز نشر دانشگاهى.
۹. — (بى تا) المظاهر الالهيه. به تصحيح سيد جلال الدين آشتياني. مشهد: چاپخانه خراسان..
۱۰. طباطبايى، محمد حسين (۱۴۱۵ هـ.ق) الرسائل التوحيديه. الطبعة الثانيه. قم: مؤسسه النشر السلامى.
۱۱. لافيض الكاشانى، ملاحسن (۱۳۷۷ هـ.ش) علم اليقين فى اصول الدين. تحقيق و تعليق محسن بيدار فر. قم: انتشارات بيدار.
۱۲. قاضى، سعيد (۱۴۲۱ هـ.ق) شرح الاربعين. صححه و علق عليه الدكتور نجفقللى حبيبي. الطبعة الاولى. طهران: مؤسسه الباعه و النشر التابعه لوزاره الثقافه و الارشاد الاسلامى.
۱۳. همو (۱۴۱۵ هـ.ق) شرح توحيد الصدوق ج ۱. صححه و علق عليه الدكتور نجفقللى حبيبي. الطبعة الاولى. طهران: مركز نشر ميراث مكتوب.

۱۴. — (۱۴۱۶ ه. ق): شرح توحید الصدوق ج ۲. صححه و علق علیه الدكتور نجفقلی حبیبی. الطبعة الاولى. طهران: مرکز نشر میراث مکتوب.
۱۵. — (۱۴۱۹ ه. ق): شرح توحید الصدوق ج ۳. صححه و علق علیه الدكتور نجفقلی حبیبی. الطبعة الاولى. طهران: مرکز نشر میراث مکتوب.
۱۶. الکرمانی (۱۹۸۳ م) راحه العقل. تحقیق و تقدیم مصطفی غالب. الطبعة الثانية. بیروت: دارالاندلس.
۱۷. لاهیجی، ملا محمد جعفر (بی تا) شرح رساله المشاعر. تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، الطبعة الثانية. قم: مکتی الاعلام الاسلامی.
۱۸. المجلس. محمد باقر (۱۴۰۳ ه. ق) بحار النوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۱۹. نوری طبرسی، سید اسماعیل (بی تا) کنایه الموحدین ج ۱. تهران: علمیه اسلامیه.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی