

اصالت وجود و تعارض زدایی

دیدگاه‌های فلاسفه و متکلمان مسلمان

در تبیین معناشناسی صفات الهی

محمدجواد پیرمرادی

استادیار دانشگاه امام حسین (ع)

چکیده

دورنمای کلی این مقاله جستجو از ثمرات نظریه اصالت وجود است؛ اما در عمل با تبیین نقش این نظریه در حل یکی از مسائل بنیادین کلام اسلامی تلویحاً نظریه لفظی بودن نزاع اصالت وجود و اصالت ماهیت را نیز رد میکند. این مقاله تأثیر نظریه اصالت ماهیت را بر پیدایش نظریات متناقض در قلمرو تبیین معناشناسی صفات الهی و نقش نظریه اصالت وجود را در تعارض زدایی از آنها مورد بررسی قرار داده است. بدین منظور پس از تعیین محل نزاع، خاستگاه نظریه اصالت وجود و مبانی آن در تاریخ اندیشه اسلامی مورد بررسی و پژوهش واقع شده است و به این نتیجه رسیده است که بن‌بستهای برخاسته از اصالت ماهیتی اندیشیدن، در مسائل فلسفی و کلامی، ملاصدرا را به تأمل و کنکاش برای کشف یک راه حل واداشت و سرانجام او را به نظریه اصالت وجود بعنوان پایه یک نظام فلسفی رسانید. سپس معناشناسی صفات الهی با توجه به دو نظریه اصالت وجود و اصالت ماهیت مورد تحلیل واقع شده، نحوه تعارض زدایی از دیدگاهها بوسیله اصالت وجود تبیین شده است.

کلیدواژگان

اصالت
ماهیت
وجود
عینیت

تشکیک وجود

اعتباریت

صفات الهی

معناشناسی

بیان مسئله

نظریه اصالت وجود بنیادین‌ترین اصل در نظام فلسفی حکمت متعالیه است، بگونه‌یی که هرگونه خدشه به این اصل ساختمان حکمت صدرایی را متزلزل خواهد ساخت. بنابراین، اگر این ادعا که بعضی گفته‌اند «بحث روی این مسئله که اصالت با وجود است یا ماهیت یک نزاع لفظی است و ثمره‌یی ندارد»^۱، درست باشد، شکافی جدی بر پیکره نظام فلسفی مبتنی بر اصالت وجود ایجاد کرده است. این مقاله با برجسته کردن یکی از نتایج این نظریه ادعای فوق را در معرض آزمون گذارده است.

با آنکه آراء فلاسفه و متکلمان اسلامی در

* . mjpirmoradi@gmail.com

۱. احمدی، احمد، مجله پژوهش حوزه، سال ۱۳۷۹ شماره ۲، ص ۱۰، به نقل از نسخه خطی الکملة الطیبة عبدالرزاق لاهیجی (فیاض)؛ لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲، ص ۲۸۱؛ سبحانی، جعفر، هستی‌شناسی در مکتب صدرالمتألهین، قم، انتشارات توحید، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۵۹؛ یثربی، یحیی، عیار نقد، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳، ص ۹۲.

معناشناسی صفات الهی مبتنی برپیش فرضهای وجودشناختی و متأثر از آنها بوده است، اما این مبانی خود از دقت لازم نزد آنها برخوردار نبوده است. اگر نگاهی گذرا به تاریخ اندیشه‌های فلاسفه و متکلمان اسلامی در تبیین معناشناسی صفات الهی بیندازیم حاصل تلاشهای آنها را مجموعه‌یی از آراء نامنسجم و متعارض می‌بینیم. براساس یک نظریه صفات خداوند عین ذات اوست و براساس نظریه دیگر مغایر با ذات او؛ نظریه سومی می‌گوید صفات الهی نه عین ذات خداوند و نه جدای از ذات اوست. براساس یک نظریه، معنای صفاتی که به خداوند نسبت می‌دهیم با صفات کمالیه‌یی که به بعضی مخلوقات نسبت می‌دهیم یکی است و براساس نظریه دیگر چنین نیست. این آراء متعارض در تاریخ اندیشه اسلامی سبب ایجاد مکاتب گوناگون و احیاناً اسباب تعارضها و اختلافات اجتماعی نیز شده است. برآستی سرچشمه تعارض در این آراء و مکاتب چیست؟ چه عامل فکری و کدامین نظریه و پیش فرض فلسفی موجبات این تشتت افکار را فراهم ساخته است؟ آیا نظریه و پیش فرضی فلسفی وجود داد که مبنای یک تبیین معقول و کارآمد در معناشناسی صفات الهی باشد و از اندیشه اسلامی در باب معناشناسی صفات الهی تعارض زدایی کند؟ فرضیه این پژوهش اینست که نظریه اصالت ماهیت پیش فرض ذهنی صاحبان این دیدگاههای متعارض بوده است و ملاصدرا با پیشنهاد نظریه اصالت وجود بعنوان یک مبنای فلسفی، توانسته است یک پیش فرض فلسفی کارآمد در باب تبیین معناشناسی صفات الهی عرضه نماید. ملاصدرا پس از تحقیقات گسترده در منابع جریانهای مختلف اندیشه اسلامی و تحمل ریاضتهای ذهنی و روحی فراوان به این نتیجه رسید

که نظیه اصالت حقیقت وجود در عرفان اسلامی میتواند یک نظریه بنیادین در حکمت اسلامی باشد که براساس آن بسیاری از معارف بشکل دقیقتری قابل تبیین است. از نظر ملاصدرا، از آنجا که مسئله وجود بنیاد همه قوانین فلسفی و پایه تمام مباحث الهیاتی و محور علم توحید و معادشناسی و بسیاری از مباحث دیگری است که فقط در حکمت متعالیه وجود دارد، هرکس آن را نشناسد این جهل به بسیاری از مسائل بنیادین سرایت خواهد کرد و غفلت از آن موجب از دست رفتن بسیاری از معارف و جهل به نفس و قوای آن و مبادی و غایات آن خواهد شد.^۲ شناخت همه چیز وابسته به شناخت وجود است؛ چون وجود بدیهیترین مفهوم و روشنترین تصور است. لذا اگر وجود مجهول و ناشناخته باشد همه چیز ناشناخته و مجهول خواهد بود.^۳

صدرالمتألهین با اثبات منطقی اصالت وجود و مواجهه با ثمرات فراوان آن برای فلسفه و کلام اسلامی به این نتیجه رسید که اگر کسی وجود را نشناسد از لحاظ فهم فلسفه و دین و مبدأ و معاد در جهل باقی میماند و قادر به فهم بدیهیترین چیزها نیست و بیشتر اختلافات فلاسفه و متکلمان نیز برخاسته از نشناختن وجود بوده است.^۴ ملاصدرا با پایه قراردادن اصالت وجود برای اندیشه‌های خویش نه تنها به اندیشه‌های فلسفی و کلامی مسلمین بلکه به کمال دینداری و توحید عملی و در نتیجه توحید اجتماعی آنها نیز کمک نموده است. اختلاف دیدگاهها درباره عینیت

۲. ملاصدرا، المشاعر، ص ۴.

۳. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، باشراف سیدمحمد خامنه‌ای، بتصحیح مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۹.

۴. کرین، هانری، ملاصدرا فیلسوف و متفکر بزرگ اسلامی، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، ص ۲۲۸.

و عدم عینیت وجود و ماهیت در خداوند سبحانه و تعالی و بطور کلی درباره رابطه بین وجود و ماهیت اشیاء، اشتراک معنوی یا لفظی وجود، بدون واسطه بین وجود و عدم و نبودن واسطه، که در معناشناسی صفات، نحوه تفسیر صفات الهی و رابطه آنها با ذات حق مؤثر بوده است، خواسته یا ناخواسته مبتنی بر نظریه اصالت ماهیت و جهل به مسئله وجود بوده است.

محل نزاع در نظریه اصالت وجود یا ماهیت

آنچه امروزه تحت عنوان اصالت وجود یا ماهیت مطرح است مبتنی بر پذیرش اصل واقعیت و نفی شکاکیت، تحلیل عقلی واقعیات به دو جزء تحلیلی وجود و ماهیت است که یکی در پاسخ پرسش «هل هو» و دیگری در پاسخ پرسش «ماهو» می‌آید. مراد از اصالت در این بحث عینیت و خارجیت است. اینکه طرح یکی از این سؤالات و پاسخ به آن، ما را از طرح سؤال دیگر و پاسخ بدان بینایز نمیکند نشانه اینست که وجود شیء غیر از ماهیت آنست. معروفترین معنای ماهیت که آن را در مقابل وجود قرار میدهد پاسخ به سؤال «ماهو» است. منطقاً سؤال «هل هو» که پرسش از وجود است بر سؤال «ماهو» که پرسش از ماهیت است مقدم است. ما ابتدا سؤال میکنیم آیا در اتاق چیزی هست، پس از علم به وجود چیزی از چیستی آن سؤال میکنیم. بنابراین پرسشهای بنیادین ما در آغاز تفلسف، سؤال از هستی و چیستی اشیاء است. ما در پاسخ این دو پرسش دو گزاره را بعنوان پاسخ عرضه میکنیم. آن دو پاسخ بصورت دو گزاره فرضی «الف هست» و «الف ب است» نمایش داده میشود که اولی را مفاد «کان تامه» و «هل بسیط» و دومی را مفاد «کان ناقصه» و «هل مرکب» میخوانند. از آنجاکه جایگاه پرسش، ذهن است میتوان تحلیل

■ منظور از

وجود اصیل در

فلسفه ملاصدرا،

معنای عام مصدری انتزاعی

معقول ثانی نیست، بلکه مقصود

اینست که منشاء انتزاع و محکی

عنه این معنای عام انتزاعی،

حقیقت وجود

است.

واقعیات خارجی به هستی و چیستی را کار ذهن دانست، پس در خارج نباید دوگانگی باشد و آنچه در خارج است واحد است. اینکه آن امر واحد خارجی چیست، اگر بگویی حقیقت وجود است آنگاه اصالت وجودی هستی و اگر بگویی ماهیت است آنگاه اصالت ماهیتی هستی. منظور از وجود اصیل در فلسفه ملاصدرا، معنای عام مصدری انتزاعی معقول ثانی نیست، بلکه مقصود اینست که منشاء انتزاع و محکی عنه این معنای عام انتزاعی، حقیقت وجود است که در همه عالم منتشر است و عین تحقق است. بلکه تحقق هر ماهیتی منوط به آنست و آنچه را تصور میکنیم، اگر در عالم خارج بهره‌ی از این وجود نداشته باشد، منشأ هیچ اثری نخواهد بود و این وجود است که در عالم خارج منشأ آثاری متناسب با مقام و در ذهن منشأ آثار دیگری است و این وجود است که اثر و معلول جاعل است و بلکه جاعل خود مرتبه‌یی از آنست.^۵

برخلاف ملاصدرا، میرداماد اصرار میکند که وجود

۵. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، باشراف سیدمحمدخامنه‌ای، بتصحیح غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۷۶.

■ منظور از

وجود اعتباری

نزد مخالفان صدرا

همان است که ملاصدرا نیز

به اعتباری و انتزاعی بودن آن

اذعان دارد. یعنی مفهوم

عام مصدری

وجود.

دارد و نقشی که اصالت وجود، بمعنای موردنظر صدرالمতألهین، در رفع این تعارضات داشته است.

پیش زمینه‌های نظریه اصالت وجود

اهمیت نظریه صدرالمتألهین زمانی آشکار خواهد شد که سیر تاریخی مسئله بخوبی روشن شود. سرچشمه‌های مباحث وجودشناسی را که در نهایت منجر به نظریه اصالت وجود شد، باید در سه جا جستجو کرد: در میان آراء متکلمان اسلامی، در میان اندیشه‌های فلاسفه پیشین و در میان دیدگاه‌های عرفان اسلامی از محیی‌الدین بن عربی بعد.

الف) متکلمان

در جهان اسلام بحث‌های وجودشناختی بین متکلمان تحت تأثیر فلاسفه و در مخالفت با آنها مطرح گردید؛ و زیر نفوذ همانها بود که گروهی نظریه اشتراک لفظی وجود و بسیاری از آنها نظریه اشتراک معنوی وجود را پذیرفته‌اند.^۶

بسیاری از متکلمان قائل به مغایرت وجود و ماهیت در خارج بودند و این مسئله را تحت عنوان «فی زیاده

۶. نک: خواجه نصیرالدین الطوسی، تلخیص المحصل، دارالأضواء، بیروت، ط دوم، ۱۴۰۵ق، ص ۷۴.

حقیقتی جز آن معنای مصدری ندارد و آنچه در خارج است ماهیت است. اما منظور میرداماد از ماهیت، ماهیت «من حیث هی» نیست که نسبت به وجود و عدم لا اقتضاست، بلکه ماهیت مجعول به جعل جاعل است، یعنی فعل و اثر جاعل که در خارج منشأ اثر است، یعنی ماهیت موجود. همین نکته است که بعضی به استناد آن نزاع اصالت وجود و ماهیت بین ملاصدرا و میرداماد را لفظی دانسته‌اند، زیرا آنچه را میرداماد اصیل میدانند اصالتش منسوب به جاعل است که اصل وجود است. لازم به یادآوری است که فیلسوفانی که از نظر ملاصدرا اصالت ماهیتی هستند، حق تعالی را صرف الوجود و سرچشمه وجود می‌شمارند و همین امر سبب شده است که ملاصدرا آنها را به تناقضگویی متهم سازد و دیگران نزاع بین او و مخالفانش را لفظی بدانند. بنابراین منظور از وجود اعتباری نزد مخالفان صدرا همان است که ملاصدرا نیز به اعتباری و انتزاعی بودن آن اذعان دارد. یعنی مفهوم عام مصدری وجود. اختلاف در اینست که منشأ انتزاع این مفهوم عام چیست؟ ملاصدرا و اتباعش می‌گویند منشأ انتزاع آن مفهوم عام انتزاعی، وجود عینی منبسط در عالم است اما میرداماد و اتباع او منشأ انتزاع آن مفهوم عام را ماهیت موجود میدانند؛ و بعضی هم گفته‌اند حصص وجود (وجود این یا آن فرد) است. اگر بگویید چه فرقی میکند که کدام اصیل باشد، خواهام گفت کسی که ثمرات اصالت وجود را استقصا کند در واقع ثمره این نزاع را نشان داده است؛ اما صاحب این قلم بعنوان مطالعه موردی، برای نشان دادن تفاوت اصالت وجود و اصالت ماهیت، یکی از آثار اصالت ماهیت و اصالت وجود را مورد پژوهش قرار داده است و آن تأثیری است که اصالت ماهیت بر تولید آراء متعارض در باب معناشناسی صفات الهی

الوجود علی الماهیه» مطرح می‌کردند.^۷ همین پیشفرض اصالت ماهیتی، چنانکه خواهیم دید، موجب پیدایش نظریه زیادت صفات الهی بر ذات او در معناشناسی صفات الهی شده است. بعضی چون فخر رازی در این مسئله بشدت مضطرب بودند. او در آغاز حیات علمیش در این مسئله سکوت کرده و آنگاه به نظریات اشتراک لفظی وجود و عینیت وجود و ماهیت در واجب تعالی و ممکنات می‌گراید و در آخر حیات علمیش قائل به اشتراک معنوی وجود و زیادت وجود بر ماهیت در واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود میشود.^۸ بنابراین فخر رازی همواره اصالت ماهیتی می‌اندیشیده است و شاید خود این امر، موجب تناقض در افکار و عدم ثبات فکری در وی شده است.

قاضی عضدالدین الایجی (ف. ۷۵۱ هـ. ق.) و سعدالدین تفتازانی (ف. ۷۹۳ هـ. ق.) نظریه عینیت وجود و ماهیت را منسوب به ابوالحسن اشعری (ف. ۳۲۴ یا ۳۳۰ هـ. ق.) و بعضی دیگر از متکلمین دانسته‌اند.^۹ ولی بنظر میرسد این سخن صریحاً از اشعری نقل نشده است. نگارنده در بعضی کتب اصلی اشعری که در اختیار داشته است هیچ بحث وجودشناسانه جدی جز گزارشهایی مختصر درباره معنای وجود از نگاه دیگران نیافته است.^{۱۰}

ب) فلاسفه پیشین

مابعدالطبیعه ارسطو که سرچشمه اصلی فلسفه اولی در جهان اسلام شمرده میشود، درباره وجود تعبیری دارد که میتوان از آن برداشتی اصالت ماهیتی کرد؛ چنانکه می‌گوید:

«هویت (وجود) گهی بر عرض دلالت دارد و آن وقتی است که رابط موضوع و محمول است

و گاهی بر مقولات عشر دلالت دارد و گاهی بر انیّت و ماهیت شیء، چون وقتی که می‌گوییم «شیء»، مراد ماهیت آن است».^{۱۱} نکته دیگری که از ارسطو درباره وجود به یادگار مانده است، اینست که اطلاق وجود را بر مقولات مشترک معنوی ولی مشکک است.^{۱۲} از اینکه معلم فلاسفه بین مطلب «ماهو» و مطلب «هل هو» تمایز قایل است میتوان به تمایز وجود و ماهیت نزد ارسطو پی برد.^{۱۳}

فارابی واژه وجود را معادل «هستی» در فارسی و «استین» در یونانی میداند و معتقد است چون این واژه از آغاز استعمال در زبان عربی بشکل مشتق استعمال شده و در لفظ مشتق همیشه گمان بر اینست که بر چیزی در موضوعی دلالت دارد، لذا وجود را عرض پنداشتند، در حالیکه نباید در علوم نظری آن را بمعنی مشتق لحاظ کنیم بلکه باید موجود را با معنای مصدری یعنی وجود یکی گرفت. البته باید توجه داشته باشیم که در معنای

۷. ایجی، المواقف، بیروت: عالم الکتب، بی تا، ص ۴۸؛ فخر رازی، المباحث المشرقیه، تحقیق محمد المعتمد البغدادی، بیروت، دارالتب العربی، ۱۹۹۰ م، ج ۱، ص ۱۱۲؛ تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، بیروت، عالم الکتب، ۱۹۸۹ م، ج ۱، ص ۳۱۰.

۸. زرکان، محمد صالح، فخرالدین الرازی و آراؤه الکلامیه و الفلسفیه، ص ۱۷۴-۱۷۰؛ فخرالدین الرازی، المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۱۱۴.

۹. ایجی، عضدالدین، المواقف، ص ۴۹-۴۸؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۱، ص ۳۰۷.

۱۰. اشعری، ابوالحسنی، مقالات الاسلامیین، قاهره: مکتبه النهضة المصریه، ۱۳۸۹ ق، ج ۲، ص ۱۸۲.

۱۱. ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، تهران: حکمت، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۵۵۵-۵۵۲.

۱۲. ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، ج ۱، ص ۳۰۰.

13. Aristotle, *Organon, Or Logical Literally* tr. Octavius Frerie Owen, M.A., London: George Bell Sons, 1889, Toronto university Library: 331.

مصدری نیز آن را بمعنای چیزی که بوسیله انسان ایجاد میشود تصور نکنیم بلکه باید از آن، همان معنای عام که شامل همه موجودات میشود، یعنی یک معنای اسمی بذهن آوریم که عبارتست از آنچه در خارج دارای ماهیتی باشد (یعنی وجود همان شیء خارجی است). این سخن همان است که بعداً اصالت وجود نام گرفت. فارابی سه معنا درباره وجود در کلمات فلاسفه گزارش کرده است و خود نیز معنای دیگری برای وجود برشمرده است. وجود رابط است که در قضیه حملیه موجب بکار میرود.^{۱۳} او به تمایز وجود و ماهیت تصریح کرده است^{۱۵} اما مشخص نکرده که آیا این عدم عینیت و زیادت وجود بر ماهیت در ذهن است یا در عین؛ «الفاظی چون موجود و واحد بر حق تعالی و سایر موجودات به اشتراک اطلاق میشود ولی تقدم با حق تعالی است. وجود و وحدت سایر اشیاء از وجود و وحدت حق تعالی اخذ شده است». ^{۱۶} این همان قول به اشتراک معنوی وجود و حقیقت تشکیکی وجود است. بنابراین ابونصر فارابی نخستین فیلسوف اسلامی است که از اشتراک معنوی وجود، زیادت وجود بر ماهیت و تشکیک وجود – که دو مورد نخست از مبانی و پیشفرضهای اصالت وجود و مورد اخیر مبتنی بر اصالت وجود است – سخن گفته است.^{۱۷}

ابن سینا نیز در مواضع متعددی از کتب خود بر اشتراک معنوی وجود^{۱۸} و تغایر وجود و ماهیت^{۱۹} و بر تشکیک وجود^{۲۰} تصریح کرده است. بسیاری ابن سینا را در میان فلاسفه پیش از صدرالمتألهین یک فیلسوف اصالت وجودی نامیده‌اند، زیرا کلماتی که در فلسفه او با اصالت وجود سازگار باشد فراوان است.^{۲۱} ملاصدرا نیز به استناد آن سخنان او را اصالت وجودی نامیده است.^{۲۲} بعنوان مثال از مواردی که بعداً بعنوان دلایل اصالت وجود ذکر گردید، مانند تعلق جعل به

وجود، در کلمات بوعلی نیز دیده میشود؛^{۲۳} هر چند میرداماد نیز، به استناد بعضی سخنان شیخ الرئیس، مانند آنچه بعنوان دلیل بر نفی مثل افلاطونی گفته بود،^{۲۴} وی را اصالت ماهیتی خوانده است.^{۲۵}

خواجه طوسی نیز در شرح الاشارات و التنبیها با تصریح بر قول به تشکیک وجود رمز انکار اشتراک معنوی وجود توسط فخر رازی را پی نبردن به حقیقت تشکیکی وجود میدانند و میگویند چون فخر تشکیک در وجود را نفهمید اشتراک معنوی وجود را مستلزم تساوی وجود ممکن و واجب شمرد و آن را رد کرد.^{۲۶}

-
۱۴. فارابی، ابونصر، کتاب الحروف، بیروت: دارالمشرق، بی تا، ص ۱۲۵ و ص ۱۱۹-۱۱۲.
۱۵. فارابی، ابونصر، فصوص الحکمة و شرحه، باهتمام اسماعیل الغازانی، تهران: انجمن آثار و مخافر فرهنگی، بی تا، ص ۴۷.
۱۶. فارابی، ابونصر، السياسة المدنیة، بیروت: مكتبة الهلال، بی تا، ص ۴۸.
۱۷. نک: فارابی، ابونصر، الاعمال الفلسفیه (رساله المسائل الفلسفیه و الاجوبه عنها)، بیروت: دارالمناهل، بی تا، ص ۳۱۳.
۱۸. ابن سینا، المباحثات، قم، انتشارات، بیدار بی تا؛ ص ۱۴۱.
۱۹. همان، ص ۹۴؛ همو، الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، بی تا، ص ۹۶.
۲۰. ابن سینا، المباحثات، ص ۴۱، ۲۱۹، ۲۳۲ و عیون الحکمة، بیروت: دارالقلم، بی تا، ص ۵۳.
۲۱. ابن سینا، المباحثات، ص ۲۹۳-۲۵۷، ۹۳، ۳۱۷، ۲۸۵، ۲۸۸؛ همو، المبدأ والمعاد، ص ۲؛ همو، تعلیقات، ص ۵۸؛ همو، الشفاء (الالهیات)، ص ۱۸۵، ۴۱۴، ۴۲۲، ۳۴۷.
۲۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۵۰ و ۷۷؛ همو، الشواهد الربوبیة، ص ۱۸.
۲۳. ابن سینا، الشفاء-الالهیات، ص ۳۴۷؛ همو، التعلیقات، ص ۱۵۹، ۲۱۶، ۲۱۴.
۲۴. ابن سینا، الشفاء-الالهیات، ص ۳۱۱.
۲۵. میرداماد، القبسات، تهران: دانشگاه تهران، ج ۲، ۱۳۶۷، ص ۵۱-۵۲.
۲۶. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، دفتر نشرالکتاب، ۱۴۰۳ق، بی جا، ج ۳، ص ۳۳.

شاید بتوان به این دلیل که نظریه تشکیک وجود بدون اصالت وجود استوار نیست تمام کسانی را که قائل به آن هستند اصالت وجودی شمرد.

از نظر ابن رشد، وجود به معنای موجود، مقسم مقولات است و این دیدگاه تنها با اصالت ماهیت قابل توجیه است؛ زیرا مقولات عشر مقسم ماهیات هستند. اما تفاوت اطلاق وجود بر باری تعالی و بر اشیاء دیگر یعنی قول به تشکیک، سخنی اصالت وجودی بوده، با اصالت ماهیت سازگار نیست. اما آنچه از ابن رشد برای ما در اینجا اهمیت دارد و موضع اصالت ماهیتی او را تقویت میکند، این سخن اوست که:

«اینکه گفته‌اند وجود امری زائد بر ماهیت است و هیچ نقشی در قوام ذات شیء ندارد، سخنی کاملاً نادرست است. زیرا لازمه این قول اینست که وجود در خارج برای مقولات عشر عرض باشد؛ این نظر ابن سیناست». آنگاه ابن رشد در رد نظر ابن سینا استدلال میکند که دقیقاً همان استدلال سهروردی در نفی زیادت وجود بر ماهیت است.^{۲۷} بنابراین براساس منطق صدرایی میتوان ابن رشد را نیز در زمره اصحاب اصالت ماهیت قرار داد، همانطور که ملاصدرا بهمین دلیل سهروردی را اصالت ماهیتی شمرد.

ج) عرفان

عرفان محیی الدین بن عربی (ف. ۶۳۸ هـ. ق.) بر نظریه اصالت وجود ملاصدرا تأثیر جدی داشته و میتوان گفت اصل این ادعا از اوست. نکات مهمی در سخنان ابن عربی وجود دارد که میتواند الهام بخش ملاصدرا باشد؛ از جمله دیدگاه وی درباره اعیان ثابت

عرفان

محیی الدین بن عربی

(ف. ۶۳۸ هـ. ق.) بر نظریه

اصالت وجود ملاصدرا تأثیر

جدی داشته و میتوان

گفت اصل این ادعا

از اوست.

(یعنی همان چیزی که فیلسوفان ماهیات می نامند) و تعلق جعل به وجود، و اینکه اعیان ثابتة مجعول جاعل واقع نمیشوند.

البته نباید از این نکته نیز غافل بود که مجعولیت وجود که در مکاتب محیی الدین و ملاصدرا دلیل بر اصالت وجود است، مورد قبول مشائیان نیز هست. شاید یکی از دلایل اینکه در مکتب متعالیه، مشائیان را اصالت وجودی می‌شمارند همین باشد؛ اما هنر و ابتکار صدر المتألهین در توسعه استدلالها و براهین و فراگیر سازی نظریه و نظام سازی از این نظریه است، نه در اصل ادعای اصالت وجود و حتی مبرهن کردن آن. تنها در حکمت متعالیه صدر المتألهین است که از این نظریه بعنوان یک مبنا برای یک نظام فلسفی که بسیاری مسائل دیگر بر آن بنا شده باشد، استفاده شده است. این نظریه بود که پایه یی استوار برای نظریات اشتراک معنوی وجود و تشکیک وجود گردید و ایراداتی که اصالت ماهیات اندیشان به آنها داشتند در پرتو اصالت وجود مرتفع گردید؛ اما عارفان بدلیل قول به وحدت وجود و موجود نتوانستند نظریه

۲۷. ابن رشد، تهافت التهافت، بیروت، دارالفکر، بی تا،

■

مجموعیت وجود
که در مکاتب محیی‌الدین
و ملاصدرا دلیل بر اصالت وجود
است، مورد قبول مشائیان
نیز هست.

تشکیک را بپذیرند^{۲۸} و در میان اسلاف ملاصدرا نیز بدلیل قول به اصالت ماهیت یا دست کم عدم توجه به اصالت وجود این اصل فاقد بنیادی استوار و متین بوده است. ملاصدرا با دفاع منطقی از اصالت وجود توانست از نظریه تشکیک وجود در مباحث توحید بهره فراوان ببرد.

از دیگر شاگردان مکتب محیی‌الدین که پیش از ملاصدرا بر اصالت وجود استدلال کرده‌اند میتوان از ابن ترکه^{۲۹} و ابن فناری^{۳۰}، سید حیدر آملی^{۳۱}، شیخ محمود شبستری^{۳۲} و مولوی است.^{۳۳}

شیخ اشراق؛ اصالت نور و اعتباریت وجود

سهروردی بتبع بعضی از فلاسفه مشاء برای اعتباریت، معیار و میزانی دارد و آن اینست که «هر چیزی که از تحققش در اعیان، تسلسل و تکررش لازم آید اعتباری است».^{۳۴} او برای اثبات اعتباریت وجود از این قاعده استفاده میکند و میگوید اگر وجود اصیل باشد، یا بتعبیر خود سهروردی اگر فرض کنیم آنچه عینیت خارجی را تشکیل میدهد علاوه بر ماهیت، وجود نیز باشد، باید «وجود» وجود داشته باشد؛ حال نقل کلام میکنیم به این «وجود» که اگر اصیل است پس باید وجود داشته باشد و همینطور تا

بینهایت. پس قول به اصالت وجود مستلزم تکرر و تسلسل محال است. بنابراین وجود اعتباری است و آنچه واقع را تشکیل میدهد فقط ماهیات است و وجود از ماهیات خارجی انتزاع میشود.^{۳۵}

بنظر میرسد سبب اینگونه استدلال از شیخ اشراق دو چیز است: یکی خلط وجود با ماهیت و دیگر اینکه مسئله را، بعنوان واکنش در برابر کسانی که وجود را زائد بر ماهیت در خارج میدانستند، به این صورت مطرح میکرد که آیا علاوه بر ماهیت، وجود نیز در خارج هست یا نه. آنگاه میگفت علاوه بر ماهیت در خارج چیزی نیست. یعنی در واقع سهروردی اصالت و عینیت ماهیت را مسلم گرفته است و درباره آن تردید نداشته است، در حالیکه هذا اول الکلام. میتوان سؤال کرد، چنانکه ملاصدرا پرسید، به چه دلیل آنچه در خارج هست ماهیت

۲۸. آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم محیی‌الدین ابن عربی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵، ص ۱۳۸.

۲۹. ابن ترکه، تمهید القواعد، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰، ص ۶۰.

۳۰. ابن فناری، مصباح الانس، ص ۵۵.

۳۱. سید حیدر آملی، نقد النقود فی معرفة الوجود، تهران: انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۴۷، ص ۶۵۰، ۶۴۷، ۶۳۱، ۶۲۸، ۶۲۶ (جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۱۲۴، ۱۲۲).

۳۲. شبستری، گلشن راز، باهتمام ناظم دزفولیان، تهران، ۱۳۸۲، ابیات ۴۸۵-۴۶۵، ۳۹۶، ۳۹۵، ۲۹۰.

۳۳. مولوی، مثنوی، دفتر اول ابیات ۲۴۷۴، ۲۴۶۷، ۶۸۹، ۶۸۶ و دفتر دوم، ابیات ۱۸۷-۱۸۶، و دفتر چهارم ابیات ۴۱۷-۴۱۶.

۳۴. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، بتصحیح هانز کرین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ج ۱، کتاب التلویحات، ص ۲۲.

۳۵. شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، بتصحیح حسین ضیائی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، صص ۱۹۳-۱۷۹.

است در حالیکه ماهیت «من حیث هی لیست الا هی لا موجوة و لا معلومة». ماهیات در مرتبه ذات، بدون وجود، عین خلاء و نیستیند. بنابراین نمیتوان مفهوم وجود را از آنها انتزاع کرد.

سخن از اصالت مفهوم وجود نیست، بلکه محل نزاع اصالت حقیقت وجود است. ملاصدرا نیز مانند سهروردی و مشائیان مفهوم وجود را اعتبار و انتزاع ذهن و معقول ثانی میدانند.^{۳۶} ولی منشاء انتزاع این مفهوم از نظر میرداماد و شیخ اشراقیان، ماهیت و از نظر ملاصدرا، حقیقت وجود است.^{۳۷}

در اینجا باید سخن مرحوم استاد مطهری را بیاد آوریم که اصالت وجود یا ماهیت برای بسیاری از پیشینیان صدرا مطرح نبوده است، بهمین دلیل در کلمات آنها بر هر دو نظریه میتوان شواهدی یافت.^{۳۸} نه واقعاً میتوان گفت مشائین اصالت وجودی بوده‌اند و نه میتوان گفت شیخ اشراق اصالت ماهیتی، بمعنای موردنظر صدرالمتألهین است. بعبارت دیگر میتوان گفت نظریه شیخ اشراق تنها واکنشی در برابر نظریه متکلمان است که برای آنها رابطه وجود و ماهیت، همچون رابطه سفیدی با جسم، رابطه صفتی با موصوف خویش است. بهمین دلیل بر گزاره «وجود در خارج صفت ماهیت نیست» برهان اقامه میکند نه بر اصالت ماهیت.^{۳۹} مشائین هم در برابر متکلمان که به زیادت وجود بر ماهیت در خارج معتقد بودند به مغایرت ذهنی وجود و ماهیت در خارج معتقد بودند، به مغایرت ذهنی وجود و ماهیت فتوا دادند. چون سهروردی وجود را اعتباری میدانست فلسفه خویش را بر نور بنا کرد. اما ملاصدرا با دقت در اوصافی که شیخ اشراق برای نور بیان میکرد دریافت که آنچه او نور مینامد در واقع همان وجود است.^{۴۰}

بنابراین تفاوت ملاصدرا با شیخ اشراقیین در اینست که شیخ اشراق از لفظ وجود به لفظ نور عدول کرده است و نور را به نور واجب الوجود و عقول و نفوس محدود کرده است. بر این اساس، آنچه شیخ اشراق در اعتباریت وجود گفته است، اگر جدی باشد آنگاه حکمت نوری او را بی‌منا خواهد ساخت، مگر مراد او را از اعتباریت وجود اعتباریت مفهوم وجود بدانیم نه حقیقت وجود. اگر چنین فرض کنیم در آن صورت شیخ شهید نیز در زمره اصالت وجودیان در خواهد آمد و اختلاف او با صدرالمتألهین اختلاف لفظی بیش نیست؛ و دیدگاه اصالت نوری وی نیز زمینه‌ساز نظریه اصالت وجود صدرالمتألهین شده است و بلکه همان بوده است اما در دایره‌ی محدودتر.

میرداماد و اصالت ماهیت

در کتب میرداماد نیز همچون کتب شیخ شهید، سخن از عینیت ماهیت بمیان آمده است و ماهیت، منشأ انتزاع مفهوم وجود شمرده شده است. میرداماد در وجودشناسی با فلاسفه مشاء، شباهتها و تفاوتهایی دارد. شباهت وی با این فیلسوفان اینست که همچون آنها معتقد است مفهوم وجود مشترک معنوی است.^{۴۱} مفهوم وجود و ماهیت در ذهن مغایر و در خارج متحدند؛^{۴۲} در حق تعالی وجود و ماهیت یکی

۳۶. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۴۵-۴۶.

۳۷. ملاصدرا، المشاعر، ص ۷ و ۱۰.

۳۸. مطهری، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ج ۹، ص ۶۲.

۳۹. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱،

کتاب التلویحات، ص ۲۳.

۴۰. ملاصدرا، اسرار الایات، بتصحیح محمدجوادی، تهران:

مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۰، ص ۳۵.

۴۱. میرداماد، مجموعه مصنفات، بکوشش عبدالله نورانی،

تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، بی‌تا، ص ۵۰۵.

۴۲. همان، ص ۵۰۴.

گردد، بلکه مفهوم وجود از ماهیت محقق، انتزاع میشود.^{۵۰} اگر وجود شیء بمعنای عروض و انضمام آن بر شیء باشد، معنایش بازگشت «هل بسیط» به «هل مرکب» و بازگشت «ثبوت الشیء» به «ثبوت شیء لشیء» خواهد بود.

براین اساس میرداماد میگفت آنچه در ظرف خارج محقق میشود جز ماهیت نیست. تنها عقل با نوعی تحلیل معنای مصدری، موجودیت را از آن انتزاع میکند و ماهیت را به آن متصف میکند و آن را بر ماهیت حمل میکند.^{۵۱}

از نظر میرداماد اثر جاعل و افاضه و ابداع آن، اولاً و بالذات، خود ذات ماهیت است و بتبع آن با جعل تألیفی (جعل الشیء شیئاً) به وجود تعلق میگیرد.^{۵۲} او برای اثبات مجعول بودن ماهیت بهمان استدلالی که شیخ اشراق برای اعتباریت وجود ذکر کرده است نیز استناد میکند.^{۵۳} میرداماد برخلاف بسیاری از فلاسفه که تشکیک و مراتب اشتداد و ضعف و ازدیاد و نقص را وصف وجود میدانستند آن را از وجود نفی کرد^{۵۴} و به ماهیت نسبت داد^{۵۵} و در تأیید مدعای

۴۳. میرداماد، القیسات، ص ۷۳؛ همو، الافق المبین، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، بی تا، ص ۷۶.
۴۴. همو، القیسات، ص ۵۶.
۴۵. همو، الافق المبین، ص ۶۰-۵۹.
۴۶. همان، ص ۸؛ همو، القیسات، ص ۳۷.
۴۷. همو، القیسات، ص ۵۲-۵۱.
۴۸. همان، ص ۳۸-۳۷.
۴۹. همو، الافق المبین، ص ۳۶۸-۳۶۷.
۵۰. همان، ص ۸.
۵۱. همو، القیسات، ص ۳۷ و ۵۶.
۵۲. همو، الافق المبین، ص ۵۸.
۵۳. همو، مجموعه مصنفات، ص ۱۵۸؛ همو، الافق المبین، ص ۱۳.
۵۴. همو، الافق المبین، ص ۵۸.
۵۵. همان، ص ۶۰-۵۹.

منظور از

ماهیت اصیل نزد میرداماد،

نه ماهیت من حیث هی بلکه ماهیت

مقرر و مجعول به جعل بسیط

جاعل بود.

است؛^{۴۳} اما برخلاف آنها و همراه با شیخ اشراق مجعول را ماهیت میداند؛^{۴۴} و همچنین ماهیت را مشکک می‌شمرد.^{۴۵} میرداماد معتقد بود ماهیت اصیل است،^{۴۶} و به شواهدی از کتب شفاء و تعلیقات و اشارات شیخ رئیس در تأیید مدعای خویش نیز استناد کرد.^{۴۷} البته منظور از ماهیت اصیل نزد میرداماد، چنانکه اشاره شد، نه ماهیت من حیث هی بلکه ماهیت مقرر و مجعول به جعل بسیط جاعل بود.^{۴۸} این نظر میرداماد با اندکی دقت، فضا را برای به صحنه آمدن نظریه رقیب فراهم کرد، زیرا او میتواند بگوید و گفت که اگر انتساب به جاعل سبب میشود ماهیت از حالت من حیث هی خارج شود عامل خروج از استواء، وجود خواهد بود. میرداماد خود پذیرفته است که جاعل صرف الوجود و وجود مطلق است، بنابراین افاضه او هم جز وجود نخواهد بود. میرداماد حتی مصحح حمل را ماهیت مجعول به جعل بسیط شمرد. از نظر او اصالت ماهیت و حدوث دهری دو ستون اصلی و پایه‌ترین اصول حکمت برهانی هستند.^{۴۹} نزد میرداماد وجود حقیقتی جز همان معنای مصدری ندارد؛ یعنی حقیقت وجود همان تحقق ماهیت در ظرف ذهن یا خارج است، نه امری که به ماهیت منضم شود تا مناط انتزاع موجودیت و حمل مفهوم وجود

■ اصالت ماهیت

هرگونه ارتباط بین صفات و ذات را قطع میکند؛ و لذا خداشناسی را تعطیل خواهد کرد. چون براساس اصالت ماهیات هیچ گزاره‌یی نمیتوان ساخت، چون ماهیات متباین بالذات هستند و ملاک وحدت بین موضوع و محمول، وجود است.

سنگ بنای ادیان آسمانی است جز با اصالت وجود قوام نخواهد یافت، چون براساس اصالت ماهیت نمیتوان گفت: خدا واحد است. بنابراین حتی فرض دو واجب‌الوجود متباین الذات هم قابل نفی نخواهد بود، زیرا در آن صورت لفظ واجب‌الوجود بین آنها مشترک لفظی خواهد بود. پس اصالت ماهیت توحید ذاتی را نیز نفی خواهد کرد.

براین اساس نظریات پیرامون معناشناسی صفات الهی را براساس هردو نظریه اصالت وجود و اصالت ماهیت تحلیل میکنیم:

اکنون نظریه‌های متعارض زیردر باب معناشناسی صفات الهی را که در کلام اسلامی مطرح است، در نظر بگیریم:

الف) صفات خداوند عین ذات اوست.

ب) صفات خداوند مغایر با ذات اوست (صفات خداوند عین ذات او نیست).

ج) صفات خداوند نه عین ذات و نه جدای از ذات است.

۵۶. میرداماد، القسات، ص ۵۷.

۵۷. همان، ص ۳۷.

۵۸. ملاصدرا، الاسفارالاربعة، ج ۱، ص ۵۸.

۵۹. سبزواری، ملاحادی، غرالفراید (شرح المنظومه)،

تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۹، ص ۴۵.

خویش به سخن شیخ اشراق در مطارحات استناد کرد.^{۵۶}

میرداماد صریحاً بر اصالت ماهیت استدلال میکند، بگونه‌یی که حتی اگر کسی قائل به اصالت وجود بود از نظر وی شایسته عنوان حکیم نبود و گفتگو با او را دون شأن خویش میشمرد.^{۵۷}

بعد از میرداماد شاگرد نامدار وی ملاصدرا نیز تا مدتی پیرو نظریه استاد خویش بود؛ اما سپس چنانکه خودش نقل کرده است با استادش مخالفت کرد و به تأسیس یک نظام فلسفی بر پایه نظریه اصالت وجود پرداخت که شرح و استدلال آن در آثار متعددی آمده است.^{۵۸}

بحثی تطبیقی در معناشناسی صفات الهی

حاجی سبزواری یکی از ثمرات اصالت وجود را ضمن استدلال بر آن، چنین ذکر کرده است:

«اگر وجود اصیل نباشد توحید ذاتی و صفاتی

و افعالی حق تعالی قابل اثبات نخواهد بود.»^{۵۹}

براساس این سخن، یکی از فواید مهم نظریه اصالت وجود، تبیین معناشناسی صفات حق تعالی است.

ادعای این پژوهش نیز همین است. اصالت ماهیت هرگونه ارتباط بین صفات و ذات را قطع میکند؛ و لذا

خداشناسی را تعطیل خواهد کرد. چون بر اساس اصالت ماهیت هرگونه ارتباط بین صفات و ذات قطع

میشود؛ و لذا خداشناسی را تعطیل خواهد کرد. چون براساس اصالت ماهیات هیچ گزاره‌یی نمیتوان

ساخت، چون ماهیات متباین بالذات هستند و ملاک وحدت بین موضوع و محمول، وجود است، طبعاً

نمیتوان صفاتی را به ذات الهی نسبت داد. اگر وجود اعتباری و ماهیت اصیل باشد، رابطه بین ذات الهی و

تمامی صفات کمالیه تباین خواهد بود. توحید که

■ طرفین این نزاع

بدلیل نشناختن وجود و

غلبه اصالت ماهیت بر اذهان آنها،

هرچند بطور ناخود آگاهانه، بین مفهوم و

مصدق یا بین ذهن و عین خلط کرده

بودند؛ چون تنها با اصالت وجود

میتوان به دو مرتبه وجود عینی

و ذهنی قائل شد.

و ماهیت اشیاء در خارج متحدند، صفات و ذات الهی نیز در مصداق و عالم واقع یکی هستند، چنانکه گروهی از فلاسفه و متکلمان گفتند. همانطور که وجود و ماهیت اشیا در مقام ذهن یکی نیستند، صفات و ذات الهی نیز در ذهن و از لحاظ مفهومی یکی نیستند، چنانکه گروهی دیگر معتقد بودند که صفات و ذات یکی نیستند. چون ذهن بین ذات و صفات یا عبارت دیگر، بین موصوف و صفت فرق میگذارد در حالیکه نظریه اصالت وجود تعارض زدایی میکند. تنها با اصالت وجود میتوان گفت که طرفین این نزاع بدلیل نشناختن وجود و غلبه اصالت ماهیت بر اذهان آنها، هرچند بطور ناخود آگاهانه، بین مفهوم و مصداق یا بین ذهن و عین خلط کرده بودند؛ چون تنها با اصالت وجود میتوان به دو مرتبه وجود عینی و ذهنی قائل شد.

دو نظریه متناقض دیگر درباره معناسازی صفات الهی را در نظر بگیریم:

۶۰. شهرستانی، الملل والنحل، بیروت: مؤسسه ناصرالثقافة، ۱۹۸۱، ص ۲۱؛ علامه حلی، کشف المراد، بتصحیح دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳، ص ۳۲۱.

۶۱. اشعری، المقالات الاسلامیین، ج ۲، ص ۱۵۸-۱۵۹.

۶۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۵۲.

در جهان اسلام هر یک از نظریات فوق طرفداران و مخالفانی دارد. هر گروه یک نظریه را پذیرفته، برای اثبات درستی نظریه خویش به لوازم نادرست نظریه رقیب اشاره میکنند. آیا برآستی نظریه الف و ب متناقض و نظریه ج ارتفاع نقیضین است؟ برای پاسخ به این پرسش باید دید این نظریات کلامی بر مبنای کدامین پیشفرض وجودشناختی طرح شده‌اند؟ ابتدا خلاصه‌یی از استدلالهای صاحبان این نظریات بر ادعای خویش را مطرح میکنیم:

استدلالهای طرفداران نظریه الف:^{۶۰}

۱- قول زیادت صفات ازلی بر ذات مستلزم تعدد قدما و در نتیجه منافی با توحید است.
۲- قول به زیادت صفات ازلی قائم به ذات مستلزم خلو ذات در مرتبه ذات از کمالات و نقص در ذات باری تعالی است و در نتیجه با وجود ذاتی او ناسازگار است.

استدلالهای طرفداران نظریه ب:^{۶۱}

۱- لازمه این نظریه ترکیب ذات خداوند از مجموعه‌یی از صفات گوناگون مقوم ذات خواهد بود.
۲- این نظریه مستلزم نفی صفات است.

درست است که میان فلاسفه و متکلمان اسلامی تا عصر میرداماد و ملاصدرا تصریحی بر نظریات اصالت وجود و اصالت ماهیت نشده است ولی پیشفرض ذهنی غالب آنها اصالت ماهیت بوده است، بهمین دلیل مجادلات دانشمندان در گذشته بجایی نمیرسیده و هرکسی تنها به لوازم نادرست نظریه رقیب اعتنا داشته و به لوازم نادرست نظریه خود بیتوجه بوده است. اکنون در پرتو اصالت وجود بر ما روشن شده است که رابطه صفات و ذات الهی مانند رابطه وجود و ماهیت در اشیاء است^{۶۲}، همانطور که وجود

الف) معنای صفاتی که به خداوند نسبت می‌دهیم با صفاتی که به مخلوقات نسبت می‌دهیم یکی است.^{۶۳}

ب) معنای صفاتی که به خداوند نسبت می‌دهیم با صفاتی که به مخلوقات نسبت می‌دهیم یکی نیست.^{۶۴} این دو نظریه براساس کدام نظریه وجودشناختی طرح شده‌اند؟ روشن است که نظریه الف مبتنی بر اشتراک معنوی وجود و نظریه ب بر مبنای اشتراک لفظی وجود است.

در تاریخ اندیشه اسلامی نظریه اشتراک لفظی در واکنش به نظریه اشتراک معنوی وجود مطرح شده است. براساس این نظریه، مفهوم وجود در هر موجودی به یک معنای خاص است و هویت شیء همان معنای خاص یعنی ماهیت شیء است و وجود تنها یک اسم یا لفظ است که طبعاً بنا به قراردادهای بشری با آن، به اشیاء متباین بالذات اشاره می‌کنیم. براساس این نظریه عده‌یی به تباین بین وجود حق تعالی و وجود سایر موجودات قائل شدند.^{۶۵}

نظریه اشتراک لفظی وجود علاوه بر اینکه مبتنی بر اصالت ماهیت است، مستلزم قول به ضدیت خلق و مخلوق است، چون بین وجود و عدم واسطه‌یی نیست. در حالیکه همانطور که باید از خداوند نفی شبیه و مثل و مانند کرد، نفی ضد هم باید کرد. اگر ذات حق تعالی از تمام وجوه با ماسوای خویش مباین باشد چگونه موجب صدور آنها میشود، چیزی که مباین و منافی طبع فاعل باشد و باذات او هیچگونه ملایمتی نداشته باشد چگونه از فاعل صادر خواهد شد؟ مباین حتی نمیتواند از فاعل خود حکایت کند و نشانه او باشد، در حالیکه خداوند سبحان تمام مخلوقات را نشانه خود شمرده است.^{۶۶}

اما نظریه اشتراک معنوی وجود که پایه و مبنای

نظریه اشتراک معنوی بین صفات الهی و صفات کمالیه مخلوقات است، نیز اگر بدون اتکا به اصالت وجود اخذ شود محذورات خاص خود را دارد و منجر به اشکالاتی میشود که در طول تاریخ، قائلان به نظریه اشتراک لفظی در برابر قائلان به اشتراک معنوی مطرح کرده‌اند. بنا به نظریه اشتراک معنوی، وجود در گزاره «خدا موجود است» بهمان معنایی است که در گزاره‌های «انسان موجود است. درخت موجود است، سنگ موجود است». مخالفان این نظریه می‌گفتند این قول مستلزم تشبیه خداوند به ماسوی الله است، بعلاوه تفاوتی بین وجود خالق و مخلوق نمی‌گذارد. بعضی از قائلان به اشتراک معنوی وجود برای دفاع از خود به نظریه تشکیک وجود متوسل شدند، اما این نظریه تنها در صورتی که قائل به اصالت وجود باشند میتواند مسئله را حل کند. تنها براساس اصالت وجود میتوان در دفاع از این نظریه گفت: هرچند معنای وجود در هر دو گزاره یکی است، حقیقت وجود حق تعالی و ماسوای او یکی نیست، بعضی مراتب وجود قائم بالذات و غنی و بعضی مراتب آن فقیر و وابسته به غیر است.^{۶۷}

در باب صفات نیز میتوان همین نظریه را مطرح کرد و گفت صفات کمالیه حق تعالی و صفات کمالیه موجودات دیگر (بویژه انسان) نیز در مفهوم و معنا مشترک هستند اما در حقیقت و مصداق دارای مراتب

۶۳. شهرستانی، الملل و النحل، ص ۲۲.

۶۴. عبدالله شبر، حق‌الیقین، قم: انوارالهدی، ج ۱، ص ۴۸.

۶۵. قاضی سعید قمی، شرح توحید صدوق، بتصحیح دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۰.

۶۶. الروم، ۲۵-۲۱؛ الفصلت، ۵۳.

۶۷. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح‌الاشارات و التنبيهات،

ص ۳۰.

متفاوت میباشند.

بنابراین کسانی که ماهیت را اصیل میدانند یا تفاوتی از این حیث بین وجود و ماهیت نمینهند، از عهده اثبات این ادعا بر نمی آیند. بهمین دلیل است که عده‌یی از محدثان و متکلمان با خلط وجود و ماهیت و در نتیجه خلط ذهن و عین، اشتراک معنایی وجود و صفات را دلیل بر اشتراک مصداقی گرفته و قائل به تشبیه شده‌اند. از نظر آنها صفات خدا و انسان مصداقاً و مفهوماً هیچ تفاوتی با هم ندارند و صفات الهی را باید بر همان معنای عرفی آنها حمل کرد. آنها حتی از اطلاق لفظ جسم برخداوند ابایی نداشتند، بلکه بر این معنا استدلال میکردند. بسیاری از متکلمان اسلامی معتقدند خداوند چهره، دو دست و دو چشم و انگشت و ... دارد.^{۶۸} و بعضی از آنها میگویند «خداوند جسمی است نه چون دیگر جسم‌ها».^{۶۹} پس قول به اشتراک معنوی صفات الهی با صفات مخلوقات، بدون قول به اصالت وجود پیامدهای نادرستی دارد: نفی تفاوت خالق و مخلوق یا تشبیه خالق به مخلوق و قول به مترادف بودن صفات خالق و مخلوق. بعبارت دیگر، قول به اشتراک معنوی وجود بدون قول به تشکیک وجود، مستلزم تساوی وجود واجب و ممکن است، بهمین دلیل کسانی که تشکیک در حقیقت وجود را در نیافته بودند و اشتراک لفظی را نمیپذیرفتند، برای احتراز از محذور قول به تساوی وجود واجب و ممکن به نظریه تغایر وجود و ماهیت در حق تعالی فتوا دادند^{۷۰}، غافل از اینکه این قول اساساً مستلزم انقلاب واجب‌الوجود بالذات، به ممکن‌الوجود بالذات است.

بنابراین قول صحیح آنست که به اشتراک معنوی وجود، نظریه وحدت تشکیکی وجود را که بدون اصالت وجود امکان ندارد، ضمیمه نمائیم و همچون

صدرالمتألهین بگوئیم وجود بر حق تعالی و ممکنات به یک معنی صدق میکند اما مرتبه وجودی حق تعالی و ممکنات یکی نیست و حقیقت وجود دارای مراتب است که آخرین مرتبه آن از حیث کمال و شدت وجود حق تعالی است و ممکنات هر یک دارای مرتبه خاص خویش است.

وجودشناسی در حکمت مشاء و معناشناسی صفات الهی

چنانکه اشاره کردیم، اشتراک معنوی و تشکیک وجود در حکمت مشائین نیز آمده بود^{۷۱} اما بدلیل مطرح نبودن اصالت وجود برای آنها، در مسئله معناشناسی صفات نتوانستند از آن بهره‌برداری نمایند و شیخ رئیس برای احتراز از قول به تشبیه به تباین معنای صفات در حق تعالی و ممکنات قائل شد.^{۷۲} با آنکه صدرالمتألهین، بوعلی و شاگردش بهمیناراد در ردیف اصالت وجودیان قرار میدهد^{۷۳} اما گویی این قاعده وجودشناسانه برای شیخ‌الرئیس و سایر مشائیان مطرح نبوده است؛ زیرا تعابیر آنها گاهی مبتنی بر اصالت وجود است^{۷۴} و گاهی بوی اصالت ماهیت میدهد^{۷۵}؛

۶۸. ایچی، المواقف، ص ۲۹۸؛ الاشعری، المقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۳۲۰.
۶۹. بغدادی، الفرق بین الفرق، قاهره: الکوثری، مکتب‌النشر اتقاف الاسلامیة، ۱۹۴۸، ص ۱۱-۱۰.
۷۰. فخرالدین رازی، شرح الاشارات و التنبیها، ص ۲۰۱.
۷۱. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۳ و ۳۴.
۷۲. ابن‌سینا، التعليقات، ص ۱۵۸ و ۱۲۱.
۷۳. ملاصدرا، الاسفار الاربعة ج ۱، ص ۷۷، ۵۰، ۴۷؛ همو، الشواهد الربوبیة، ص ۱۸.
۷۴. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ص ۶۱ و ۳۱.
۷۵. ابن‌سینا، التعليقات، ص ۱۵۸؛ خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ص ۱۷.

بهمین دلیل با اینکه مفهوم وجود را مشترک معنوی و مقول به تشکیک میدانند^{۷۶} در معناشناسی صفات الهی دقیق نیستند. لذا بوعلی از سویی میگوید: همانطور که حق تعالی در وجود شریک ندارد در کمالات وجود هم شریک ندارد، بنابراین صفات او اشرف از آن معنایی است که ما از صفات در ذهن داریم.^{۷۷} این نحوه بیان بوعلی موهم قول به اشتراک لفظی است، زیرا سخن از معناشناسی صفات است و بنا به نظریه اشتراک معنوی، مفهوم صفات الهی و صفات مخلوقات یکی است و بین آنها تباین نیست؛ هرچند ذواتی که صفات به آنها اشاره دارند از لحاظ مرتبه وجودی متفاوت باشند. اما بوعلی اشاره‌یی به نوع این تفاوت نمیکند و برای احتراز از تشبیه، سخن از بینونت صفات بمیان می‌آورد؛ گویی با ذهنیتی اصالت ماهیتی تفاوت ذهن و عین مغفول عنه واقع شده است، و این خلط ذهن و عین هنگامی غیرقابل توجیه میشود که ببینیم شیخ‌الرئیس مکرر بر این معنا تأکید می‌ورزد که صفات متعدد الهی ذاتاً و مفهوماً یعنی در ذهن و خارج یکی هستند^{۷۸}. بوعلی جهت تأکید بر یگانگی مفهومی صفات الهی خاطر نشان میکند که مفهوم مطلق حیات و علم و اراده یکی نیست، بلکه تنها مفهوم صفات الهی یکی است اما هیچ دلیلی برای این استثنا ذکر نمیکند.^{۷۹} تعابیر بوعلی در تبیین رابطه صفات با ذات الهی نیز از دقت لازم برخوردار نیست. از سویی صفات الهی را عین ذات او میدانند^{۸۰} و تأکید میکند که رابطه صفات و ذات الهی از قبیل رابطه عارض و معروض نیست، بلکه صفات کمالیه لازمه ذات باری تعالی هستند، اما از سوی دیگر صفات سلبيه و ثبوتیه را معلول ذات دانسته است.^{۸۱} اگر نظریه تباین وجودات را که به مشائین نسبت میدهند^{۸۲} باستناد بعضی دیدگاههای منقول از بوعلی

در این نوشتار بدانیم، بوعلی در معناشناسی صفات در زمره «معطله» قرار خواهد گرفت، و اگر همچون صدرالمتألهین او را اصالت وجودی بدانیم باید نظریه تباین وجود حق تعالی با وجود ممکنات را مصداقی و مرتبه‌یی تفسیر نماییم. اما قول به اینکه صفات کمالیه حق تعالی معلول ذات و مؤخر از ذات است^{۸۳}، در واقع نفی کمالات در مرتبه ذات و تقدم ذات خالی از کمالات بر کمالات است، در حالی که براساس نظریه اصالت وجود، او اصل وجود و خیر و کمالات است. بنابراین چگونه میتوان بین او و کمالاتش فاصله‌یی باندازه فاصله علت با معلول خویش انداخت؟

براساس نظر بوعلی صفات کمالیه حق تعالی ممکن الوجود خواهد بود و این با قاعده وجودشناسانه مشائین برای توصیف حق تعالی سازگار نخواهد بود چرا که واجب الوجود بالذات از تمام جهاتش واجب است. ممکن است در توجیه سخن شیخ‌الرئیس گفته شود از آنجا که در الهیات شیخ، خدای تعالی ماهیتی جز وجود ندارد و شیخ صریحاً رابطه لازم و ملزومی را بجای رابطه عرضی و معروضی متکلمان میگذرد، لذا صفات باید لازم وجود خارجی حق تعالی باشند و لازمه وجود خارجی با ملزوم، معیت وجودی دارد و مؤخر از ذات نیست. این توجیه متین و با منطق شیخ هماهنگ است اما عبارات او در شفا و تصریح او بر

۷۶. بهمنیار، التحصیل، ص ۲۸۲؛ ابن‌سینا، عیون‌الحکمة، بیروت: دارالحکمة، بی‌تا، ۵۳؛ همو، المباحثات، ص ۴۱ و ۲۳۲.
۷۷. ابن‌سینا، التعليقات، ص ۱۵۸ و ۱۲۸.
۷۸. همو، النجاة، تهران: المكتبة المرتضوی، ج ۳، ص ۲۵۰؛ همو، الشفاء، ص ۳۹۴؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ۲۱.
۷۹. همو، المبدأ و المعاد، ص ۲۱.
۸۰. همو، التعليقات، ص ۴۹؛ همو، الشفاء، ص ۳۹۳.
۸۱. همو، الهیات الشفاء، ص ۳۶۶.
۸۲. حاجی سبزواری، شرح غررالفرائد، ص ۵۹.
۸۳. بوعلی، الشفاء - الالهیات، ص ۳۶۶.

کمالات را بنفسه دارد و دیگری باید کمالات به او منضم شود، اولی کاملتر است چون برای اسناد کمالات به او نیازمند امری زاید نیست. پس ذات واجب کمالات را بنفسه دارد، یعنی صفات او عین ذات اوست.^{۸۶}

اما با قول به اصالت ماهیت هیچکدام از سخنان سهروردی قابل اثبات نیست، زیرا این نظریه وجود را که مناط وحدت در قضایای حملیه است اعتباری میدانند. بر این اساس رابطه حق تعالی با ممکنات بکلی منقطع میشود، همچنانکه رابطه ممکنات با یکدیگر نیز منقطع میگردد، و هستی بخشی خداوند معنای محصلی ندارد زیرا هستی، امری اعتباری است. حمل صفات بر ذات بیمعنا میشود، زیرا عامل وحدتی وجود ندارد. تکثر مطلق در ذات باری ایجاد میشود و اثبات توحید ممتنع میگردد.

بنا به نظر سهروردی از زیادت وجود بر ماهیت در ذهن نمیتوان نتیجه گرفت که آنها در خارج نیز مغایر یکدیگرند. این سخن درست است، اما اگر آنچه را در خارج است ماهیت بدانیم، در بحث صفات یا از وجود آنها سخن میگوییم یا از ماهیت آنها، اگر از وجود سخن بگوییم وجود همه صفات یکی است، اما این وحدت اعتباری است. اما اگر از ماهیت سخن بگوییم، صفات ماهیتاً یکی نیستند، زیرا ماهیات با یکدیگر متباینند. حقایق متخالفه را چگونه بر یکدیگر حمل میکنیم، در حالی که مناط حمل اعتباری است؟ در این صورت هیچ قضیه‌یی و بلکه هیچ علمی محقق نخواهد شد؛ زیرا حمل شایع صناعی بر این اساس، محال خواهد بود. بنابراین قول

معلولیت صفات سلبیه و ایجابیه، این توجیه را تأیید نمیکند،^{۸۴} چون سخن از تقدم و تأخر رتبی است نه زمانی، و علت بر معلول بر مبنای شیخ تقدم رتبی دارد. شاید این نارسائی در سخنان شیخ ناشی از مستسخین باشد والله العالم.

وجودشناسی اشراقی و معناشناسی صفات الهی

تفاوت سهروردی با بوعلی در وجودشناسی اینست که فلسفه سهروردی از شفافیت بیشتری در مبحث وجود برخوردار است. او چنانکه گفتم صریحاً بر اعتباریت وجود استدلال میکند. سهروردی نیز وجود را مشترک معنوی بین حق تعالی و ممکنات دانسته، آنرا مقول به تشکیک میدانند؛ اما قول به اعتباریت وجود و اصالت ماهیت برای او مانع بزرگی بر سر راه معناشناسی صفات الهی است. روش سهروردی برای توصیف حق تعالی و قاعده موردنظر وی برای اثبات صفات کمالیه اینست که «فاقد شی نمیتواند معطی شی باشد». بر این اساس چون حق تعالی معطی کمالات است، محال است که خود فاقد کمالات باشد. بنابراین کمال بمعنای موردنظر عقل، برای خداوند ثابت است. ظاهراً سهروردی نیز وجود را اصل کمالات میدانند و چون حق تعالی، هستی بخش است پس کمال بخش نیز هست و چون وجود محض است نسبت به هر کمالی اولویت دارد.^{۸۵} پس هرچه را عقل کمال بداند و آن کمال بامکان عام ممکن باشد برای واجب الوجود بالذات واجب است. اما اگر وجود، اعتباری است چگونه حق تعالی وجود محض است. پس این با مبانی سهروردی ناسازگار است.

پاسخ اشراقیین به چگونگی رابطه ذات واجب با کمالات، اینست که اگر دو ذات را فرض کنیم که یکی

۸۴. همان.

۸۵. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۴۱.

۸۶. همان، ج ۱، ص ۳۹، ۴۰.

به اصالت ماهیت خداشناسی را نیز محال خواهد ساخت و صفات خداوند نیز اعتباری خواهند شد، زیرا بنا به نظر سهروردی از مقوله وجودند.

بنظر می‌آید ذهنیت اصالت ماهیتی شیخ اشراق سبب شده است که او نیز نتواند تبیین معقولی برای توجیه رابطه صفات متعدد حق تعالی و ذات او را ارائه نماید و لذا صفات حق تعالی را ممکن‌الوجود شمرده است.^{۸۷}

وجودشناسی صدرایی و معناشناسی صفات الهی

ملاصدرا، معناشناسی صفات الهی را بر اساس این اصل اصیل انجام داده است و توانسته تبیین معقول و رضایتبخشی از معناشناسی صفات عرضه کنند.

نارساییهایی که در اندیشه‌های متقدمان صدرالمآلهین وجود داشت او را به چاره‌اندیشی واداشت و ریاضتهای شاق ذهنی و مذاقه در اندیشه‌های فلسفی، او را به این نتیجه رسانید که رمز بسیاری از تناقضها و تذبذبها در اندیشه پیشینیان این بود که اصالت ماهیت، عادت ذهنی دانشمندان شده بود یا اصلاً به اصالت وجود و ثمرات آن در خداشناسی توجه نداشتند. ملاصدرا بر اساس نظریه اصالت وجود به قاعده وجودشناسانه «بسیط الحقیقه کل الاشياء» رسید و با این قاعده، همه صفات کمالیه را برای ذات حق تعالی اثبات کرد.

لازم به توضیح است که براساس نظریه اصالت وجود^{۸۸}، آن حقیقت اصیل در خارج، دارای مراتبی است که بعضی کامل و بعضی ناقص، بعضی شدید و بعضی ضعیف هستند. ملاک اختلاف کامل و ناقص همان امری است که اشتراک آنها به آن است (نظریه حقیقت تشکیکی وجود).^{۸۹} براساس اصالت وجود، چون حقیقت وجود بسیط است اگر آن را

صرف الحقیقه لحاظ کنی واجب‌الوجود است و مقتضی کمال اتم و دارای شدت بینهایت است (برهان صدیقین).^{۹۰}

چون واجب‌الوجود وجود محض است و وجود بسیط الحقیقه است و بسیط الحقیقه، کل اشیاء است، پس حق تعالی تمام کمالات هستی را دارد و مستجمع تمام صفات کمالیه است؛ و چون حق تعالی تمام وجود است پس تمام کمالات هم هست؛ چون اگر تمام کمالات نباشد، یعنی صحیح باشد که بعضی کمالات از او سلب شود، مرکب از چیزهایی که از او سلب میشود خواهد شد، و حال آنکه گفتیم او بسیط است پس اصل علم و قدرت و اراده و هرچه از کمال قابل تصور است، اوست؛ و همانطور که حقیقت وجود حقیقت واحدی است که دارای مراتب است، که مرتبه‌یی از آن واجب است و مرتبه‌یی ممکن، مرتبه‌یی جوهر است و مرتبه‌یی عرض، درباره کمالات وجود یعنی صفات نیز همین قاعده صادق است. علم نیز حقیقت واحدی است که گاهی عرض است مثل علم نفس به غیر خودش، گاهی جوهر نفسانی است، مانند علم نفس به خودش، گاهی جوهر عقلانی است مانند علم عقل به خودش و گاهی هیچکدام از اینها نیست بلکه وجود است مانند علم حق تعالی به ذات و ماسوایش. درباره قدرت و سایر صفات کمالیه نیز همینگونه میتوان سخن گفت.^{۹۱}

۸۷. همان، ج ۱، ص ۴۰.

۸۸. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۳۸؛ همو، الشواهد الربوبیه، ص ۹.

۸۹. همو، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۳۶.

۹۰. همو، اسرار الآیات، ص ۲۷؛ همو، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۶.

۹۱. همو، العرشیه، ص ۲۲۱؛ همو، الاسفار الاربعه، ج ۶،

ص ۱۰۵-۱۰۰.

بدین ترتیب ملاصدرا براساس اصالت وجود، تمام صفات کمالیه را مراتبی وجودی و از مقوله وجود دانست و از مقولات ارسطویی خارج کرد و وجود را ذومراتب دانست. از آنجا که پیشینیان اندیشه‌یی اصالت ماهیتی داشتند و باین دلیل صفات را از مقولات ارسطویی میدانستند، نمیتوانستند آنها را بهمان معنایی که بر مخلوقات صادقند بر خداوند حمل کنند. اما براساس اصالت وجود و ذومراتب بودن حقیقت وجود و کمالات وجود، هر موجود برحسب مرتبه خویش متصف به کمالات متناسب با مرتبه خویش میشود، همانطور که وجود ذومراتب است کمالات وجود هم ذومراتبند. ملاصدرا همچون سایر فلاسفه مسلمان صفات ثبوتی حق را عین ذات و عین یکدیگر میدانست اما توجیه این رابطه برای ملاصدرا بر اساس اصالت وجود بسیار آسان بود، با تفکیک مرتبه ذهن از مرتبه عین، یا تمایز مقام مصداق و مقام مفهوم، براحتی میتوان گفت صفات خدا عین ذاتند مصداقاً و جدای از ذاتند مفهوماً. یعنی جمع بین دو نظریه با تفکیک مصداق و مفهوم، و تمایز وجود ذهنی از وجود عینی باسانی ممکن است. بنابراین معنای عینیت صفات و ذات الهی این نیست که صفات و ذات الهی مفهوماً یکی باشند - اگر چنین بود میتوانستیم آنها را به حمل اولی بر یکدیگر حمل کنیم - بلکه منظور اینست که ذات حق بگونه‌یی است که ذاتاً مصداق این مفاهیم است و این مفاهیم بر آن صادق است. یعنی در عالم وجود، ذات و صفات باری از یکدیگر متمایز نیستند، همچنانکه خود صفات نیز از هم جدا نیستند و حکم به تغایر آنها با وجود وحدت آنها در نفس الامر، مانند حکم عقل است به مغایرت وجود و ماهیت یا همچون مغایرت بین جنس و فصل، در حالی که در عالم واقع فقط

وجود است.^{۹۲}

عارفان بزرگ نیز، چنانکه اشاره کردیم، بدلیل اینکه حقیقت وجود را حقیقت منحصر بفرد میدانستند و به وحدت وجود و موجود قائل بودند و تشکیک در حقیقت وجود را نمیپذیرفتند، در تبیین معنای صفات حق تعالی دچار مشکل شدند^{۹۳}، تنها صدرالمتهلین با قول به اصالت وجود و حقیقت واحده مقول به تشکیک توانست تبیین رضایت بخشی از معناشناسی صفات ارائه نماید.^{۹۴} بنابر این نظریه، علم و قدرت و حیات و بقیه صفات ذاتیه بر حق تعالی و انسان به یک معنی صادق است، اما مرتبه علم و قدرت و حیات در حق تعالی قابل قیاس با مراتب آنها در ممکنات نیست؛ صفات حق نامحدود، ازلی ثابت و زوال‌ناپذیر و صفات ممکنات محدود و متغیر و زوال‌پذیر است.

نتیجه

اگر نظریه اصالت وجود تنها همین یک فایده را داشته باشد که با ارائه یک تبیین معقول و ثمربخش از دیدگاه‌های مربوط به معناشناسی صفات الهی، در کلام و فلسفه اسلامی رفع تعارض کرده است، برای نادرستی نظریه لفظی بودن نزاع اصالت وجود و اصالت ماهیت کافی است. وانگهی اثبات اصالت وجود نشان داد که اصالت ماهیتی اندیشیدن و جهل به وجود ریشه بسیاری از تناقضگوییها و مغالطات در اندیشه دانشمندان اسلامی بوده است.

۹۲. همو، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۴۴ و ۱۴۵.

۹۳. آشتیانی، شرح مقدمه فیصری، مرکز نشر دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵، ص ۱۱۷.

۹۴. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۳۸، ۳۵.