

رویکرد کلامی - فلسفی به مسأله عینیت صفات و بررسی دیدگاه ملاصدرا و ابن سینا در خصوص آن

دکتر زهره نوازیانی*

چکیده

مسأله صفات در حوزه کلام و فلسفه و در بحث مربوط به خدا از جدی‌ترین مسائل حوزه الهیات است. این مسأله در دو حوزه "ربط صفات با ذات خداوندی" و "ربط صفات با یکدیگر" قابل طرح است. یک بار می‌توان سؤال کرد که آیا اساساً خداوند را می‌تواند وصفی باشد یا نه؟ و یک بار هم می‌توان سؤال کرد که اوصاف چه نسبتی با ذات و با یکدیگر دارند؟ تلاش‌های کلامی و فلسفی عمدتاً در دو نگاه تعطیل و تشبیه سامان پذیرفته است، بعضی به دلایلی قائل به تعطیل بحث صفات شده و بعضی نیز در مرز تعطیل و تشبیه همچنان گرفتارند. و آنها هم که قائل به تشبیه‌اند گرفتاری‌شان کم نیست.

در این مقاله سعی بر آن است تا نشان داده شود چگونه حکیمان ما در تبیین مسأله صفات به زحمت افتاده‌اند و از این میان ملاصدرا و ابن سینا دو حکیمی هستند که بیش از دیگران به مسأله صفات عنایت داشته‌اند. ملاصدرا به عینیت مصداقی صفات با ذات و با یکدیگر معتقد است و ابن سینا به چیزی فراتر از عینیت مصداقی اندیشیده است. او در صفات خدا به عینیت مفهومی قائل است. هر یک از این دو نگاه لوازم و توابعی دارد که این نوشتار در راستای آن نگارش یافته است و در پایان به این نتیجه رسیده است که نه تنها عینیت مفهومی توجیه خرسند کننده‌ای از صفات به دست نمی‌دهد بلکه عینیت مصداقی هم در جای خود، معذوراتی دارد.

واژه‌های کلیدی: صفات، عینیت مصداقی، عینیت مفهومی، خدا.

* عضو هیأت علمی دانشگاه الزهرا

طرح مسأله

در حوزه‌های کلام و فلسفه بعد از اثبات وجود خدا، مسأله صفات یکی از مهمترین بحثهای سامان یافته است. صفات خدا، علاوه بر اینکه تصویری از خدا در ذهن معتقدان ترسیم می‌کند، جایگاه خاصی نیز در مسأله خلقت دارد، به گونه‌ای که برای بعضی از فیلسوفان، اساساً، ظهور خدا در خلقت، در قالب صفات است. البته این بینش منحصر به دیدگاه فلاسفه نیست و فی‌المثل برای عارفان نیز چنین است. اما هم برای کسانی که ظهور خدا را در صفات ترسیم می‌کنند و هم برای آنها که خلقت را با صفات توجیه می‌کنند، توجیه رابطه خدا با صفات و صفات با یکدیگر به یک اندازه اهمیت دارد و این امر آن قدر مهم جلوه کرده است که بحث صفات، معرکه آراء فیلسوفان اعم از متألهان و غیر متألهان گشته است. برای غیر متألهان از آن حیث مهم است که ایشان معتقدند صورتهای پارادوکسی از صفات نمی‌توانند وجود خارجی داشته باشند و عملاً به نفی خدا منجر می‌گردند. و برای متألهان از آن حیث مهم است که خدای موجود با نوع صفاتی که به او نسبت داده می‌شود شناخته می‌شود و نوع ارتباط انسان با آن خدا نیز در قالب نوع صفات سامان می‌یابد. بنابراین بحث صفات، چه در صورت سلبی و چه در صورت ایجابی‌اش، از مباحث مهم کلامی - فلسفی خواهد بود و شاهد مثال آن ورود جدی فیلسوفان نامدار شرق و غرب به این عرصه از بحث است، به گونه‌ای که بعضی از فیلسوفان، اساساً، دغدغه اصلی خود را در مباحث فلسفی، بحث صفات دانسته‌اند. در میان فیلسوفان مسلمان ابن سینا و ملاصدرا، مشخصاً بخش اعظمی از هم فلسفی خویش را مصروف این مهم داشته و به آن عنایت ویژه نموده‌اند.

رویکرد کلامی - فلسفی به صفات

اینکه خدا چه صفاتی می‌تواند داشته باشد و انتساب چه صفاتی را بر نمی‌تابد، یک بحث فلسفی است و اینکه صفات چه نسبتی با ذات و چه نسبتی با یکدیگر دارند بحث دیگری است. تقریباً همه فیلسوفانی که متعرض بحث صفات شده‌اند، به همه این عرصه‌ها وارد گشته‌اند. متکلمان نیز به فراخور حال و به ضرورت موضوعات کلامی در این وادی داخل گشته‌اند. نگاهی اجمالی به بحث‌های کلامی مؤید این مطلب است. برای مثال در تورق کتاب کشف المراد علامه حلی که شرح استادانه بر تجرید الاعتقاد خواجه طوسی است (حلی، ۱۴۱۷: ۳۹۲) می‌بینیم که بعد از بیان ادله اثبات وجود خدا، به صفات واجب می‌پردازد و بر وجود صفات نیز دلیل می‌آورد، آنگاه به ربط صفات با یکدیگر پرداخته و از اقوالی حکایت می‌کند که در نسبت صفات، سخن از تحویل یکی به دیگری می‌گویند. (همان: ۴۰۱ و ۴۰۲ / مصطفوی، ۱۳۷۶: ۳۸) همچنین قاضی عضد الدین ایجی از متکلمان برجسته اهل سنت در کتاب "المواقف" (ایجی، ۱۴۱۷: ۲۹ به بعد) در سبکی مشابه خواجه طوسی، به بحث صفات وارد گشته و نشان می‌دهد که بخشی از رسالت متکلم تبیین همین مباحث است.

با نظر به آنچه پیشتر آمد، می‌توان گفت چه در میان متکلمان و فیلسوفان مسلمان و چه در حوزه‌های کلامی و فلسفی غیر مسلمان دو رویکرد عمده به مبحث صفات وجود دارد که یکی کلامی و دیگری فلسفی است، اما با وجود اختلاف دو رویکرد، گاهی نتیجه و حاصل بحث یکی است، خصوصاً در مواردی که فیلسوفان علقه کلامی داشته و یا بر عکس، یعنی متکلمان علقه فلسفی داشته‌اند.

رهیافت حکیمانه یا متکلمانه به صفات می‌تواند از رهگذر توجهات کلامی یا فلسفی به پدیده آفرینش باشد و باور به وجود صفاتی خاص در خدایی که با آفرینش دارای نسبت است به مقدار زیاد به نقش صفات در این پدیده بستگی دارد، برای مثال از میان فیلسوفان غرب لایب نیتس سه صفت قدرت، علم و اراده را برای خدا لازم می‌دانست، و بر صفت

اراده تأکید بیشتری داشت و معتقد بود که اراده خدا ناشی از حکمت است و با علل غایی ارتباط دارد، (لایب نیتس، بی تا: ۴۸). اسپینوزا نیز به دلیل ساختار فلسفی خویش و نقش خدا در آن ساختار، به صفت قدرت عنایت ویژه داشت و البته معتقد بود که خدا متقوم از صفات نامتناهی است که هریک از آنها مبین ذات سرمدی و نامتناهی است. (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۶ و ۷) اما دو صفت بعد و فکر که وی آنها را از میان صفات نامتناهی حق بر می-شمارد، دقیقاً در توجیه ظهور و انتشاء عالم از حق (همان: ۶۸ و ۶۹) مورد توجه و عنایت وی بوده‌اند و به گمان او اگر صفات نبودند، ذات در غیب مطلق می‌بود و امکان شناخت آن بر ما مسدود می‌گشت، زیرا "عقل صفت را به مثابه مقوم ذات جوهر ادراک می‌کند"، (همان: ۴ و ۵) و تصور جوهر بدون صفت اساساً ممکن نیست.

شاهد مثال بستگی بعضی از صفات به مسأله خلقت که صورت ایجابی آن در سخن لایب نیتس و اسپینوزا، به عنوان نمونه ذکر شده، صورت سلبی اش در نگاه ارسطو به خوبی احساس می‌شود. برای ارسطو که خدا به عنوان خالق ظاهر نمی‌شود و "هیچ نظریه‌ای در باب آفرینش الهی و یا درباره مشیت و عنایت الهی ندارد" (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۴۳۱) تأکیدی هم بر انتساب صفت قدرت به خدا دیده نمی‌شود (Thomas, 2006: 269) اما در همان حال از خدا به عنوان "فکر فکر" سخن می‌گوید (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۴۳۰) زیرا که خدا، حداقل به خود به عنوان متعلق علم می‌اندیشد، بنابراین علم به عنوان صفت خدا لحاظ می‌شود:

«محرک اول به حکم آنکه غیر مادی است نمی‌تواند هیچ فعل جسمانی انجام دهد: فعالیت او باید روحانی و عقلانی محض باشد. به عبارت دیگر، فعالیت خدا، فعالیت فکر است. . . . خدا فکر قائم به ذات است که جاودانه به خود می‌اندیشد. وانگهی خدا نمی‌تواند خارج از خود هیچ متعلق برای فکر خود داشته باشد.»

تفسیر سلبی دیگری از صفات خدا وجود دارد که مشخصاً در اندیشه افلوپین می‌توان به آن اشاره کرد. برای او با اینکه خدا یا "احد" وجود بخش است و موجودات همه از

فیض احد موجودند (یاسپرس، ۱۳۶۳:۶۸) و با اینکه احد مبدأ و مصدر همه چیز است اما خود هیچ یک از آنها نیست. "هستی و حیات و عقل و نفس و همه جواهر و اعراض از او صادر شده‌اند. او خود منزله و متعال از همه آنهاست،" (به نقل از کتاب سیر تطور مفهوم خدا، ص ۳۹). در نگاه اخیر اگر هستی یا حیات و یا عقل از خدا یا احد سلب می‌شود نه به دلیل قرار نگرفتن خدا در جریان خلقت است، آنگونه که ارسطو می‌اندیشید، بلکه به همین دلیل، یعنی به دلیل خلقت و لزوم مابینت مبدأ و ذا مبدأ از انتساب صفات به خدا پرهیز می‌شود.

بعضی از فیلسوفان نیز به دلایل کلی‌تر صفات را به خدا نسبت می‌دهند و بر وجود آنها در خدا استدلال می‌کنند و صرفاً مسأله خلقت منبّه ایشان در این امر نبوده است. برای مثال دکارت در اصل ۲۲ از کتاب *اصول فلسفه* به ذکر صفات و ویژگی‌های خدا پرداخته، می‌گوید:

«با تفکر درباره تصویری که از خدا در فطرت ما نهفته است در می‌یابیم که خدا سرمدی، علیم، قدیر، سرچشمه هر خیر و حقیقتی و خالق همه چیز است و بالاخره او فی‌نفسه واجد هر آن چیزی است که ما می‌توانیم مال نامتناهی در آن را بیابیم و هیچ نقص محدود کننده‌ای در ذات او راه ندارد. (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۴۱)»

در میان متکلمان نیز پرداختن به صفات خدا و خصوصاً نوع آن صفات، از رهگذر همین توجهات است. مشخصاً صفت تکلم خدا که در بحث متکلمان مسلمان، به عنوان یکی از صفات سبعة، شناخته می‌شود و متکلمان سایر ادیان نیز از انتساب آن به خدا به طور جدی دفاع می‌کنند، از آن جهت است که خدا در رابطه با انسان تصویر می‌شود و گمان بر این است که چون انسان طرف تکلم خداوند است، خدا به صفت کلام متصف می‌شود و اگر اعتقادی نظیر اعتقاد ارسطو در مورد خدا وجود داشت، صفت تکلم موضوعیت نمی‌داشت.

فیلسوفان نیز در نگاه فلسفی خویش (بسته به نوع نگاه) صفاتی را برای خدا اثبات یا از

او سلب می‌کنند و در واقع، این متکلمان نیستند که از رهگذر نوع نگاه خود صفاتی را به خدا نسبت می‌دهند. به عنوان نمونه می‌توان به صفت عنایت خدا به خلق فارابی که در "فصول منتزعه" (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۱) به آن تصریح دارد اشاره کرد و از آن نتیجه گرفت که اختلاف باورهای مردمان در این خصوص نافی اصل اعتقاد آنها به عنایت نیست هرچند بعضی آن را در شکل عنایت ملک به فرد فرد رعیت و مصالح ایشان ببینند یا در صورت به کارگیری معاونین و شرکاء. بلکه در هر حال عنایت از این بینش نتیجه گرفته می‌شود که خدایی با این صفت در صورت رابطه با خلق متصور است نه خدای بی‌ارتباط با خلق. همان طور که در مسأله علم خدا، با وجود اختلاف دیدگاهها، می‌توان اصل عالم بودن خدا را از اقرار به وجود متعلقی که معلوم او باشد نتیجه گرفت. اما اینکه علم خدا به ذات اوست یا به ماسوای او و یا هم به ذات اوست و هم به ماسوی به نوع نگرش فلسفی بسته است که در بیان فارابی این مطلب هم به وضوح آمده است:

«ان قوماً من الناس يقولون فی السبب الاول انه ليس يعقل ولا يعلم
غیرذاته. و آخرون يزعمون ان المعقولات الكلیه، کلها حاصله له دفعه واحده
و انه يعلمها و يعقلها معاً بلا زمان فكلها مجتمعته فی ذاته معلوله له دائماً
بالفعل لم تزل و لاتزال و آخرون يزعمون انه مع، ان المعقولات حاصله له
يعلم الجزئیات المحسوسه کلها و يتصورها و ترسم له و يتصور و يعلم ما هو
الآن غیر موجود و سیوجد فیما بعد، و ما كان فیما مضی و تصرم ما هو الآن
موجود...» (همان: ۸۹ و ۹۰)

در نگاه حکیمانه و یا حتی متکلمانانه حجم کمی پردازش به صفات هم معنادار است. فی‌المثل در مطالعه دیدگاه فلسفی ابن‌سینا در مورد صفات مشهود است که کمترین توجه او به صفت تکلم است به گونه‌ای که فقط یک بار آن هم در *الرسائل* (ابن‌سینا، بی‌تا: ۲۵۲) به آن نگاهی گذرا کرده است در حالیکه در اکثر آثار خویش به علم خدا پرداخته و به قدر مستوفی در آن سخن گفته است. اما ملاصدرا در جلد هفتم الاسفار از همین صفت به قدر اشباع سخن گفته و معلوم داشته که در این خصوص تأثیر تامی را از متکلمان مسلمان

پذیرفته است زیرا صفت تکلم بیش از همه برای متکلمان از صفات محوری تلقی می‌شود.

سابقه تحویل و عینیت صفات در میان متکلمان مسلمان

بعد از بحث کلی صفات و طریق تفتن فیلسوفان یا متکلمان به صفات خدا می‌توان به مشربهای مختلف در خصوص تحویل یا عدم تحویل صفات به یکدیگر اشاره نمود تا خود ایضاحی باشد بر بحث عینیت مفهومی.

بحث تحویل یا عدم تحویل صفات به یکدیگر هم در جریان فلسفه و هم در جریان کلام مسبوق به سابقه است، همچنانکه بحث عینیت مصداقی صفات نیز دارای سابقه است. در اشارات فیلسوفان و متکلمان به تصریح یا به تلویح می‌توان مطالبی را یافت که نشان می‌دهد این مسأله هم اهمیتی کمتر از خود صفات نداشته است.

در جریان کلام اسلامی، مشخصاً اشاعره کسانی بودند که از عدم تحویل صفات به یکدیگر حمایت می‌کردند. این باور در بحث صفات سبعه کاملاً مشخص و معلوم است. معروف است که ایشان به قدمای ثمانیه اعتقاد داشته‌اند که بار این سخن آن است که صفات سبعه قدیم که در عرض یکدیگرند قابل تحویل به یکدیگر نیستند. چنانکه فاضل مقداد در شرح باب حادی عشر (مصطفوی، ۱۳۷۶ص ۵۱) به بیان اشاعره می‌پردازد که می‌گویند: حیات صفتی است زائد بر ذات او و مغایرت دارد با صحت اتصاف با قدرت و علم. و مدرس آشتیانی در تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری (آشتیانی، ۱۳۶۷: ۵۲۵) آنجا که اقوال متکلمین را در صفات خداوند بیان می‌کند به این زیادت صفات از ناحیه اشاعره اشاره می‌نماید و به قول کرامیه^۱ استناد می‌کند که آنها صفات را حادث ندانسته بلکه به قدم آنها و زیادتشان معتقد بودند و لازم آن را هم وجود شرکاء سبعه برای خدا دانسته است.

قاضی عضدالدین نیز در کتاب مواقف (ایچی، ۱۴۱۷ص ۵۴) با بیان اینکه صفات خدا صفات کمال‌اند و خالی بودن خدا از آن صفات نقص است و نقص نیز به اجماع محال است، نتیجه می‌گیرد که صفات خدا نمی‌تواند حادث باشد زیرا که خلو ذات از صفات قبل از حدوث آنها لازم می‌آید:

«فلایکون شی من صفاته حادثاً. و الا کان خالیاً عنه قبل حدوثه»

در میان متکلمان مسلمان جریان معتزله داستان دیگری دارد. محذور کثرت صفات و احساس خطر از تسری آن کثرت به ذات بسیاری از متکلمان معتزلی را به موضع خالی بودن ذات از صفات کشانده است. نویسنده "تاریخ علم کلام" با ذکر نمونه‌هایی از تحلیل معتزلیان (ص ۷۶) در نفی صفات به تفاوت مشربهای ایشان نیز اشاره نموده و می‌گوید:

«اما همه معتزله در فروع تعلیلات خود با یکدیگر همداستان نبودند، برخی از آنها این صفات را "معانی" و "احوال" می‌نامیدند، و برخی دیگر همه صفات مذکور را به سه صفت علم، قدرت و ادراک برمی‌گردانیدند.»

(همان، ۷۷)

علامه طباطبایی در نه‌ایه الحکمه آنجا که به نقل اقوال مختلف در خصوص صفات می‌پردازد. (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۲۵۲ و ۲۵۳) در قول نیابت ذات از صفات متعرض دیدگاه معتزله شده و می‌گوید:

«... ان معنی اتصاف الذات بها کون الفعل الصادر منها فعل من تلّبس بالصفه، فمعنی کون الذات المتعالیه عالمه ان الفعل الصادر منها متقن محکم ذو غایه عقلانیه، كما يفعل العالم و معنی کونها قادره ان الفعل الصادر منها کفعل القادر، فالذات نائبه مناب الصفات»

هرچند معتزله بیشتر به دیدگاه نیابت ذات از صفات شناخته شده‌اند اما این باور، اعتقاد همه معتزلیان نبوده و همان‌طور که ابوالحسن اشعری در کتاب "مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین" (اشعری، ۱۳۶۲: ۸۵) اشاره کرده است، معتزله در کیفیت صفات ازلی خداوند، اختلاف نظر داشته و حتی بزرگان این مکتب نظیر ابوهذیل، عباد ضرار و نظام دارای یک رأی واحد در صفات نیستند فی‌المثل ضرار معانی صفات منتسب به خدا را سلبی می‌دانست و می‌گفت "خدا داناست یعنی نادان نیست و خدا تواناست یعنی ناتوان نیست، خدا زنده است یعنی مرده نیست" (همان: ۸۶) و نظام نسبت صفات را به ذات به معنای اثبات ذات و نفی صفات دانسته است، یعنی آمیزه‌ای از ایجاب و سلب، ایجاب ذات

و سلب صفات:

«نظام می‌گفت: اگر گوییم خدا داناست، ذات او را اثبات کرده‌ایم و نادانی را از او دور ساخته‌ایم، و اگر بگوییم خدا تواناست، ذات او را اثبات و ناتوانی را از او دور کرده‌ایم و بدینگونه: خدا زنده است، در معنای اثبات ذات و نفی میرای از اوست و صفات دیگر نیز چنین‌اند.» (همان: ۸۶)

تناقض آراء منتسب به معتزله بیش از آن است که در بیان ابوالحسن آمده، بعضی عینیت صفات با ذات را، آنچنانکه حکما می‌پندارند، و همچنین زیادت صفات با ذات را، آنچنانکه اشاعره می‌پنداشته‌اند، به معتزله نسبت داده‌اند.^۲

قاضی عبدالجبار معتزلی که خود از بزرگان و ثوری پردازان مکتب معتزلی است در "شرح الاصول خمسہ" (قاضی، ۱۳۸۴: ۱۸۲-۱۵۱) بحث مستوفایی را در صفات خدا سامان داده و در ضمن آن به صفاتی همچون قدرت، علم، حیات، سمع و بصر، وجود، قدمت اعتراف کرده است و چون به کیفیت استحقاق خداوند برای صفات می‌رسد به اختلاف متکلمین در این مسأله اشاره نموده، می‌گوید:

«والاصل فی ذلک، ان هذه مسأله خلاف بین اهل القبلة»

او در بیان اختلاف متکلمان مشخصاً از ابوعلی و ابوهاشم و ابولهذیل علاف که همگی معتزلی هستند هم نام می‌برد (همان: ۱۸۲ و ۱۸۳) و نشان می‌دهد که این اختلاف فقط در حد کلام اشعری و معتزلی نیست.

نگاه فلسفی به صفات در حکمت متعالیه

در میان مسلمانان شاید بیشتر از همه، دیدگاه بعضی از متکلمان معتزلی در معرض نقدهای جدی قرار گرفته باشد، مخصوصاً آن دسته از معتزله که اطلاق صفت را برای خداوند انکار کرده‌اند. شارح حکمت متعالیه در اشارات فصل اول از مواضع ثانی جلد ششم اسفار صریحاً این مطلب را متذکر می‌گردد که «بعضی از متحجران اطلاق صفت برای خداوند سبحان را انکار نمودند با استناد آنکه نه در قرآن و نه در سنت پیامبر (ص) و نه در کلمات

صحابه و نه در گفته‌های تابعین و نه در سخنان اتباع چنین تعبیری نیامده است، پس تلفظ به آن جایز نیست. «(جوادی، ۱۳۶۸: ۳۵۷) و این در حالی است که محذورات قول زیادت صفات بر ذات هم از دید نقادان پنهان نمانده است، از جمله اینکه گفته می‌شود زیادت صفت بر ذات هم محذور ترکیب از ذات و صفت را در بر دارد و هم محذور ترکیب از ماده و صورت را و هم محذور کثیر از واحد را (همان: ۳۷۵) بنابراین فقط قول تعطیل^۳ نیست که در معرض نقد قرار گرفته است.

شارح حکمت متعالیه (همان: ۳۷۳) تشتت آراء در بحث صفات را بحران فکری تلقی کرده و آن را ناشی از تلقی نادرست صفت دانسته و می‌گوید:

«صفت بنابر مبانی دیگران یک امر قائم به غیر و تابع موصوف و جدای از آن می‌باشد، هرگز چیزی که متن ذات باشد و پیرو چیز دیگری نباشد آن وصف محسوب نمی‌شود...»

با این تحلیل و با اذعان به اینکه حکمت متعالیه صفت ماهوی یا مفهومی را از وصف کمال وجودی جدا می‌کند و اولی را تابع هستی و دومی را همتای حقیقت وجود دارای درجات تشکیکی می‌شناسد و هرگز تغایر مفهومی را در هستی‌شناسی راه نمی‌دهد و وجود بسیط را که قائم به ذات خویش می‌باشد عین اوصاف کمالی می‌یابد و هیچگونه تقدم و تأخر واقعی بین وجود و صفت کمالی آن مانند حیات و علم و قدرت نمی‌بیند. (همان: ۳۷۴) بنابراین حکمت متعالیه برخلاف تفکر اشعری و معتزلی گرفتار بحران فکری نیست و با تفکرات مذکور در نفی زیادت، که مورد رضای اشاعره بود، و نفی تعطیل و نیابت، که مورد قبول معتزله بود، به طور جدی فاصله می‌گیرد و با قبول صفات و ارائه تفسیری نو و با قول به نفی امتیاز میان حقیقت هستی و اوصاف کمال واجب، مدعی است که صراط مستقیم را برگزیده است، صراطی که در آن از افراط اشاعره و تفریط معتزله خبری نیست. در حکمت متعالیه اعتقاد بر این است که وصف وجودی عین وجود واجب است و هر وجودی محکوم به احکام خود وجود است "خدا اگر وجودی قائم به ذات و نامتناهی بود همه اوصاف کمالی او نیز که عین همان ذاتند اینچنین می‌باشند، درحالیکه

مفاهیم آنها کاملاً از هم جدایند. " (همان: ۳۷۴)

از دغدغه‌ای که در حکمت متعالیه در خصوص نوع اتصاف واجب به صفات فهمیده می‌شود دو نوع تفکر به طور جدی بازشناسی می‌شود، تفکری که در آن " مصداق را همانند مفهوم زائد و جدا دانسته و حکم مفهوم را به مصداق داده‌اند" و تفکری که " مفاهیم را همانند مصداق متحد پنداشته و حکم مصداق را به مفهوم سپرده‌اند" (همان: ۳۷۴) و این هر دو در معرض نقد جدی حکمت صدرایی قرار گرفته است و بدین ترتیب نگاه جدیدی را به مسأله صفات و نسبت آن با ذات و با یکدیگر شکل گرفته است که اساس آن غیر مسبوق به سابقه نیست. در این نگاه اولاً به خدا صفات نسبت داده می‌شود و این اعتقاد وجود دارد که با برهان صدیقین نه تنها اصل ذات واجب اثبات می‌شود بلکه با همان برهان صفات ذات نیز اثبات می‌شوند. در عین اینکه از انتساب بعضی صفات نیز به ذات واجب تحذیر می‌شود، خصوصاً صفاتی که وصف حی‌اند یا نسبتشان به واجب تصور نقص را تداعی می‌کند. در نگاه صدرایی به صفات بر نظر متأخران که اتصاف را به نحو عینیت می‌دانند نه زیادت اشارت رفته است اما در عین حال به پاره‌ای از استدلالات ایشان اشکال شده است اما همین اندازه از اشاره کافی است تا دانسته شود که بحث از عینیت صفات با ذات یا صفات با یکدیگر قبل از ملاصدرا نیز در میان حکما و متکلمین مطرح بوده است.

شارح حکمت متعالیه در شرح خود بر اسفار اربعه از قول محقق دوانی در شرح رساله "العقائد العصبیه" چنین می‌گوید که خلافتی بین متکلمان و حکما نیست که واجب تعالی عالم، قادر، مرید، متکلم و همچنین دارای سایر اوصاف می‌باشد، لیکن اختلاف ایشان اجمالاً در این است که آیا صفات واجب عین ذات اوست یا غیر او و یا نه عین ذات و نه غیر آن است، که مذهب اعتزال و فلاسفه متمایل به قول اول و توده متکلمان به قول دوم و مذهب اشعری را متمایل به قول سوم دانسته‌اند. و حاصل اینکه فلاسفه عینیت صفات را با ذات تحقیقی دانسته و بر آن چنین استدلال کرده‌اند که مرتبه‌ای که ذاتاً عین علم و قدرت باشد بالاتر از آن است که صفات او غیر ذاتش باشد. (همان: ۴۰۸)

مسأله عینیت که اصل پذیرفته شده در صفات است، حداقل در حوزه حکمت متعالیه،

که قاعده بسیط الحقیقه مستند آن در این امر است، صورت چندان واضحی ندارد و این امر از نگاه خود صدرا نیز پنهان نبوده و شاید به همین جهت فصل چهارم از موقف ثانی (صدرالدین، ۱۹۸۱: ۱۳۳) را با عنوان "فی تحقیق القول بعینه الصفات الکمالیه للذات الاحدیه" معنون نموده تا مشخصاً حقیقت این قول را معلوم دارد. او پوشیده نمی‌دارد که این مطلب، مطلب عظیمی است که به وجوه سدیده باید استدلال شود.

از نظر ملاصدرا عارف به معنای بسیط الحقیقه چنین معتقد است "که نه مصداقی از مصادیق اوصاف کمالی در واجب غائب است و نه مفهومی از مفاهیم آنها بر روی غیر منطبق و هیچ فرقی بین تحقق مصداقی آنها در خارج و انطباق مفهوم آنها بر مصداق خود و بین تحقق مصداق وجود و وجوب درباره واجب و انطباق مفهوم آن بر وی نخواهد بود." (جوادی، ۱۳۶۸: ۴۰۸)

ملاصدرا در فصل چهارم از موقف ثانی ابتدا به رد نظریه زیادت صفات بر ذات می‌پردازد و لازمه آن قول را در واقع عاری بودن ذات در مرتبه ذات از صفات کمال می‌داند و این تعری را با "مبدء کل خیرات" بودن خداوند در تنافی می‌بیند (صدرالدین، ۱۹۸۱: ۱۳۳) دلیل دیگر وی آن است که اگر صفات زائد به ذات باشند، در فیضان آن صفات بر ذات، جهت اشرفی لازم است که اگر آن جهت اشرف در غیر واجب باشد استحاله اش شدیدتر است از اینکه آن جهت در خود ذات باشد که با فرض اخیر لازم می‌آید ذاتش اشرف از ذات باشد که اگر فرض شود جهت ذات کفایت می‌کند فیضان صفات را در این صورت باز لازم می‌آید که ذاتش دارای آن چیزی باشد که افاضه می‌کند زیرا معطی شی نمی‌تواند فاقدش باشد. (همان: ۱۳۴)

دلیل سومی که ملاصدرا در نفی زیادت صفات اقامه می‌کند استناد به بداهت عقل است مبنی بر اینکه هر ذاتی که دارای کمال ذاتی باشد افضل از ذاتی است که کمال زائد بر ذات داشته باشد زیرا تجمل بذاته در هر صورتش اشرف از تجمل به غیرات حتی اگر آن غیر صفات او باشد که اینهم با مجد و علو خداوندی ناسازگار است. (همان، ۱۳۴ و ۱۳۵) با این تحلیل و با اعتقاد به اینکه کمالات وجود و موجود بما هو موجود می‌باید نهایتاً

منتهی به وجود قائم به ذات شوند و این امر در جمیع صفات کمال جاری است، پس می باید جمیع صفات کمال واجب بالذات باشند و با اثبات نفی تعدد در واجب لازم می آید که جمیع صفات نیز واحد بوده (همان، ۱۳۵) و هر گونه تصویری از صفات که بساطت و وحدت واجب را مخدوش سازد، تصویری مردود خواهد بود.

با بیان مذکور مشخص می شود که ملاصدرا نه قول معتزلی را قبول دارد و نه ایده اشعری را در زیادت صفات می پذیرد. او برای تأکید بر نفی زیادت به قول مولای عارفان و امام موحدان، حضرت علی (ع) در خطبه مشهورش استناد می کند تا تأییدی باشد بر آنچه وی در باب صفات قائل است.

همه کسانی که قائل به عینیت صفات با ذات هستند در همان نگاه اول با این مشکل جدی روبرو هستند که معنای عینیت صفات به حمل اولی است یا به حمل شایع؟ آیا صفات در مصداق به وحدت می رسند یا در مقام مفهوم هم چنین اند؟ و این در حالی است که بسیاری از اندیشمندان حتی این اندازه را قبول نداشته اند که صفات مصداقاً هم یکی باشند و مثلاً استدلال می کرده اند که علم نمی تواند با حیات وحدت مصداقی داشته باشد زیرا علم از صفات حقیقی ذات الاضافه است حال آنکه حیات حقیقی محض است و علم حتی با قدرت که آنهم ذات الاضافه است نمی تواند وحدت مصداقی داشته باشد زیرا علم وصفی است که امتیاز متعلق خود را بالفعل به همراه دارد و چیزی که معدوم محض باشد هرگز معلوم و منکشف نخواهد بود هر چند که می تواند مقدور باشد. دیگر اینکه در تعلق قدرت به هر چیزی، صرف امکان ذاتی آن کافی است تفاوت ماهوی یا مفهومی و یا وجودی اشیا اصلاً در آن موثر نیست و هیچگونه امتیازی بین تعلق قدرت به آفرینش مجرد یا مادی وجود ندارد. اما در تعلق علم به هر چیزی، امتیاز خاص آن شی لازم است.

ملاصدرا با عنایت به محذوراتی که قول به عینیت صفات می تواند داشته باشد در فصل پنجم از موقف ثانی (همان، ۱۴۵) به دفع دخلی می پردازد که از عینیت توهم مفهومی آن را می کند. او عنوان فصل را با این عبارت معلوم می سازد که:

" فی ایضاح القول بان صفات الله الحقیقه کانهذا ذات واحده، لکنها

مفهومات کثیره"

آنچه از مطالعه این فصل بدست می آید نشان می دهد که ملاصدرا به قول عینیت مفهومی صفات متفطن بوده و در جریان این امر بوده است که این قول نیز قائلانی داشته است:

" و اعلم ان كثيراً من العقلاء المدققين ظنوا ان معنى كون صفاته (تعالی)

عين ذاته هو ان معانيها و مفهوماتها ليست مغايرة، بل كلها ترجع الى معنى

واحد. "(همان، ۱۴۵)

در بیان ملاصدرا عقلایی که به این نتیجه در صفات خدا رسیده اند به وصف مدقق تعریف شده اند اما همو بلافاصله بعد از بیان نظر ایشان این قول و گمان را فاسد و کاسد می نامد. اما واقعاً این عقلای مدقق چه کسانی بوده اند؟ هر چند ملاصدرا به ایشان تصریح نمی کند اما مطالعه دیدگاه شیخ الرئیس ابوعلی سینا در مورد صفات نشان می دهد شیخ یکی از قائلین جدی به این گمان بوده است.

نگاه فلسفی به مسئله صفات در حکمت سینایی

شیخ الرئیس در "المبدأ و المعاد" (ابن سینا، ۱۳۶۳، ۱۹ و ۲۰) فصلی را به مسئله عینیت صفات اختصاص داده که در عنوان آن این مسئله را تذکر می دهد که علم خداوند، حتی در مفهوم مخالف قدرت، اراده، حکمت و حیات او نیست، بلکه اینها جمعاً، یک معنا داشته و ذات واحد محض او بواسطه اتصاف به جمیع اینها تجزیه نمی شود و در صفحه بیست و یک از همان کتاب می گوید: اگر گفته می شود اراده خدا مغایره الذات با علم او نیست و حتی مغایره المفهوم با علم او نیست، و یا اگر گفته می شود علم خدا بعینه قدرت اوست، باید دانست شود که این وحدت معنا در همه جا صادق نیست، بلکه آن مفاهیمی از حیات، علم، قدرت، جود و اراده که در مورد خدا به کار می روند مفهومی واحدند و نباید از آنها این تلقی را داشت که اینها صفاتی متفاوت برای ذات یا اجزایی برای آن باشند. در حالیکه حیات علی الاطلاق، با علم علی الاطلاق و اراده علی الاطلاق واحده المفهوم

نیستند و بحث ما درباره علم و قدرت و اراده ای است که واجب الوجود متصف به آنهاست:

فبان ان المفهوم من الحیاء و العلم و القدرة و الجود و الارادة المقولات
علی واجب الوجود مفهوم واحد، و لیست لا صفات ذاته و لا اجزاء ذاته و
اما الحیاء علی الاطلاق و العلم علی الاطلاق، و الارادة علی الاطلاق فلیست
واحدة المفهوم. " (همان، ۲۱)

عینیت مفهومی صفات در آثار دیگر شیخ نیز مورد اشاره قرار گرفته است از جمله در
"التعلیقات" (ابن سینا، ۱۳۷۹، ۵۸) و "الشفاء" (ابن سینا، ۱۳۷۶، ۳۹۳) و این ادعا حقیقه ادعای
عجیبی است، ادعایی که به گمان ملاصدرا حتی به کفر و الحاد کشیده می شود
(صدرالدین، ۱۹۸۱، ۱۴۵) زیرا معلوم نیست که شیخ چگونه توانسته است معانی ای را که به
اعتراف و اقرار خود او، علی الاطلاق متفاوت از یکدیگرند، وقتی در مورد خاصی چون خدا یا
واجب به کار می روند نه حتی وحدت مصداقی، بلکه به وحدت مفهومی بر او حمل کند. بعید
است که شیخ به تبعات این قول که تداعی "الفاظ مترادفه" را می کند آگاه نبوده باشد. بعلاوه با
این کار از اطلاق مفاهیم مشابه با آنها در مورد موجودات، شبهه "اشتراک لفظ" را ایجاد می کند
که سرانجام قول به "تعطیل" پایان و فرجام منطقی آن خواهد بود. زیرا فی المثل اگر حیات در
خداوند، آنچنانکه شیخ در *الهیات الشفاء* (ابن سینا، ۱۳۷۶، ۳۹۳) ادعا می کند، بعینه همان علم
خداوند باشد و آن معنا با آنچه در ماست متفاوت باشد، بنابراین چه داعیه ای داریم که ما با مفاهیم
آشنای خود، خدا را هم می شناسیم؟ زیرا آن معانی در خدا متفاوت از ما هستند.

در اشاره ملاصدرا هم وجه فساد این نوع نگرش به صفات صریحاً آمده است که اگر
این صفات مفهوماً هم عین همدیگر تلقی شوند لازم می آید که این الفاظ مترادف باشند و
آنچه از یکی فهمیده می شود همان از دیگری هم فهمیده شود و محذور الفاظ مترادفه در
عدم فائده اطلاق یکی پس از دیگری است:

" و الا لكانت الفاظ " العلم و القدرة و الارادة و الحیوة و غیرها " فی
حقه الفاظاً مترادفة، يفهم من كل منها ما يفهم من الاخر، فلا فائدة فی اطلاق

شی منها بعد اطلاق احدها، و هذا ظاهر الف دومود الی تعطیل و الالحاد. ")

صدرالدین، (۱۹۸۱، ۱۴۵)

ملاصدرا بعد از اینکه خطر چنین تفکری را گوشزد می کند خود بر این باور می رود که معنی غیبت صفات با ذات این است که این صفات متکثره کمالیه، همگی به وجود ذات احدی موجودند به این معنا که ذات خداوندی در وجود متمایز از صفتش نیست و هیچ صفتی نیز (از همان حیث) متمایز از صفت دیگر نیست. (همان، ۱۴۵)

نتیجه

با اینکه ملاصدرا باور جدی دارد که با این تبیین از خطر غلطیدن در دامن تعطیل و الحاد رسته است اما خود نیز توضیح دقیقی برای این سوال ندارد که چگونه می توان از ذات متفرد واحد بسیط که تصور هیچ کثرتی در آن نمی رود بتوان مفاهیم کثیره انتزاع کرد؟ مگر نه این است که هر مفهومی را منشأ انتزاعی است؟

خلاصه کلام این است که با وجود تالی فاسدهای قول عینیت مفهومی که ملاصدرا هم به آن صراحتاً اشاره کرده است، قول عینیت مصداقی هم بدون تالی نیست، محذورات این قول و قول پیشین ضرورت تأمل در کلام مولای متقیان علی (ع) در خطبه اول نهج البلاغه را بیشتر می نماید. آنجا که فرمود کمال الاخلاص نفی صفات عنه، لشهادة کل صفة انها غیر الموصوف و شهادة کل موصوف انه غیر الصفة... .

والله اعلم.

پی نوشتها :

۱. علامه طباطبایی در نهاییه الحکمه (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۲۵۲) بر خلاف این مطلب می گوید: کرامیه صفات را زائد می دانستند اما آنها را حادث.

۲. به شرح حکمت متعالیه، (جوادی، ۱۳۶۸: ۴۰۷) مراجعه شود.

۳. اطلاق تعطیل و معطله در چند مورد است:

الف: نفی صفات ذاتی واجب

ب: انقطاع فیض واجب تعالی

ج: اعتقاد به ناتوانی عقل در شناخت واجب تعالی و صفات او (همان: ۳۷۵)

منابع

۱. ابن سینا، عبدالله؛ "التعلیقات"، طبعة منقحة، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹.
۲. "الرسائل"، انتشارات بیدار قم.
۳. "الشفاء" (الهیات من کتاب الشفاء)، تحقیق آیة الله حسن زاده آملی، مرکز انتشارات تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶، چاپ اول.
۴. "المبدأ و المعاد"، باهتمام عبدالله نورانی، انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکه گیل، تهران، ۱۳۶۳.
۵. اسپینوزا، باروخ؛ "اخلاق"، ترجمه دکتر محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۶۴.
۶. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل؛ "مقالات اسلامیین و اختلاف المصلین"، ترجمه دکتر محسن مویدی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.
۷. ایجی، قاضی عضدالدین؛ "کتاب المواقف"، شرح سید شریف علی بن محمد جرجانی، تحقیق دکتر عبدالرحمن عمیرة، ج سوم، دارالجمیل، بیروت، ۱۴۱۷.
۸. جوادی آملی، عبدالله؛ "شرح حکمت متعالیه" (بخش دوم از جلد ششم)، انتشارات الزهراء، آبان ۱۳۶۸.
۹. حسن زاده، صالح؛ "سیر و تطور مفهوم خدا از دکارت تا نیچه"، نشر علم، تهران، ۱۳۸۷.
۱۰. حلبی، علی اصغر؛ "تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام"، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۳.
۱۱. حلبی، علامه؛ "کشف المراد فی شرح تجرید

- الاعتقاد"، صححه و قدم له و علق عليه آية الله حسن زاده آملی، موسسه النشر الاسلامی، الطبعة السابعة، ۱۴۱۷.
۱۲. دکارت، رنه؛ "فلسفه دکارت"، ترجمه منوچهر صانعی دره بییدی، تهران، انتشارات بین المللی هدی، ۱۳۷۶.
۱۳. صدرالدین، محمد بن ابراهیم؛ "الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة" (جزء اول از سفر سوم)، ج ششم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱.
۱۴. طباطبایی، علامه محمد حسین؛ "نهاية الحکمة"، ترجمه و شرح علی شیروانی، (سه جلدی) ج سوم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، پاییز ۱۳۷۶.
۱۵. فارابی، ابونصر؛ "فصول منتزعه"، حقه و قدم له و علق عليه الدكتور فوزی متری نجار، انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵ ه. ق.
۱۶. قاضی القضاة، عبد الجبار؛ "شرح اصول الخمسة"، تعلیق الامام احمد بن الحسین بن ابی هاشم، حقه و قدم له الدكتور عبدالکریم عثمان، مطبعة الاستقلال الکبری، ۱۳۸۴ ه. ق/م ۱۹۶۵.
۱۷. کاپلستن، فردریک؛ "تاریخ فلسفه"، ج اول، قسمت دوم، ترجمه دکتر سید جلال مجتبیو انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۲.
۱۸. لایب نیتس؛ "منادلوژی"، ترجمه یحیی مهدوی، تهران انتشارات خوارزمی.
۱۹. مدرس آشتیانی، میرزا مهدی؛ "تعلیقه بر شرح منظومه حکیم سبزواری"، باهتمام عبد الجواد فلاتوری و مهدی محقق و مقدمه انگلیسی پروفیسور ایزوتسو، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۷.
۲۰. مصطفوی، حسن؛ "توضیح و تکمیل شرح باب حادی عشر"، متن علامه حلی، شرح فقیه جلیل

فاضل مقداد، موسسه انتشارات امیر کبیر،
تهران، ۱۳۷۶.

۲۱. یا سپرس، کارل؛ "فلوئین"، ترجمه محمد حسن
لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۳.

22. Thomas Aquinas Summa theologiae. Question on God. Edited by BRIN DAVLES- and
Brian leftaw- GAMBRIDG University press- frist published,2006

