

تأملی نو در نظریه عینیت ذات و صفات الهی

A New Reflection of the Identity of the Essence and Attributes of God

Ali Rahimi
Mohammad Bonyani

علی رحیمی
محمد بنیانی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۴/۲۰

Abstract

The quality of the relationship between essence and attributes of God is one of the most important issues among Islamic thinkers. One of the most important theories in this field is the theory of Identity of the essence and the attributes of God that divided in turn into two branches, I mean, external identification and conceptual identification. Since the conceptual identification is a rare theory, we further deal with external identification. In this article, we have discussed the concept of Identity and we have collected all the proofs for it. Identity is paradoxical according to conceptual analysis and all the proofs are incomplete. Finally, this theory has been accepted that God has the attributes of perfection but we do not know its qualification and should be silent about how it is.

چکیده

کیفیت رابطه ذات و صفات، از مهم‌ترین مباحث خداشناسی است. یکی از اقوال مطرح در این زمینه، عینیت ذات و صفات در حیطه مصداق است. در این نوشتار ابتدا به مفهوم‌شناسی عینیت مصداقی پرداخته شده و سپس تلاش شده است تمام ادله اثباتی آن، گردآوری و استقراء شوند. در بخش ارزیابی نشان داده شده است که عینیت به لحاظ مفهوم‌شناسی، امری متناقض و ادله اثبات عینیت نیز ناتمام‌اند. در پایان، این نظریه پذیرفته شده است که باید اصل اتصاف خداوند به اوصاف کمالی را پذیرفت ولی نسبت به کیفیت اتصاف، سکوت اختیار کرد.

Keywords: Essence, Attributes of God, Identity of Essence and Attributes.

واژگان کلیدی: ذات الهی، صفات الهی، عینیت ذات و صفات.

مقدمه

در باب صفات الهی دیدگاه‌های مختلفی بیان شده و صفات را به چند دسته تقسیم کرده‌اند (ر.ک: جرجانی، ۱۴۱۲: ۵۸؛ خرازی، ۱۴۱۷: ۸۱) که مجال طرح آنها در اینجا نیست. پس از پذیرش اصل اتصاف و ابطال الهیات سلبی، یکی از مسائل مهم پیرامون اوصاف ثبوتیه حقیقیه ذاتیه نحوه ارتباط صفات با ذات است. در این باره نیز اقوال متعددی مطرح شده است (ر.ک: سبحانی، بی تا: ۳/ ۴۱۹-۴۲۰؛ ایچی، ۱۳۲۵: ۸/ ۴۴-۴۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴/ ۶۹-۷۰؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۳۶-۳۷). یکی از اقوال شایع و پرطرفدار، قول به عینیت ذات و صفات است. در این نوشتار پس از معنائشناسی عینیت ذات و صفات و نیز طرح ادله قائلان بدان، به ارزیابی این مهم خواهیم پرداخت.

گرچه پیش‌تر مقالات متعددی در این زمینه به نگارش درآمده است، اما بیشتر مقالات به دفاع از این قول برآمده‌اند. آن گروه اندکی که رویکردی انتقادی داشته‌اند نیز در پی اثبات الهیات سلبی بوده‌اند. نوشتار حاضر نه در مقام دفاع از قول به عینیت است و نه از الهیات سلبی حمایت می‌کند بلکه با نگرشی نو به بررسی رابطه ذات و صفات پرداخته است.

پیش‌فرض عینیت، ثبوت صفات و بطلان الهیات سلبی است. از آنجا که اثبات این مطلب، مورد نظر نوشتار حاضر نیست، تنها به یک نکته اشاره می‌شود و آن قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» است که بر اساس آن، تمام اوصاف کمالی برای حضرت حق ثابت می‌شود. ملاصدرا با برهانی ساده با این بیان به اثبات این قاعده پرداخته است که اگر خداوند متعال شیئی باشد و شیئی نباشد، مثلاً «الف» باشد و «ب» نباشد، حیثیت «الف بودن» غیر از حیثیت «ب نبودن» خواهد بود، زیرا وجود غیر از عدم است، پس لازم می‌آید که خداوند مرکب از دو حیثیت باشد، درحالی‌که در محل خود بساطت ذات حق متعال به اثبات رسیده است؛ بنابراین خداوند کل الاشیاء

است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/ ۱۱۲).

عینیت می‌تواند در حوزه مفهوم یا مصداق مطرح شود (فارابی، ۱۹۹۶: ۴۷؛ میرداماد، ۱۴۰۳: ۱۹۵؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۱). روشن است که قول به عینیت مفهومی ملازم با قول به عینیت مصداقی است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۵۳). ابن سینا چنین قولی را اختیار کرده است. او مفهوم اوصافی چون علم و قدرت و حیات را عین هم دانسته است (همان: ۶۱؛ همو، ۱۴۰۴ ب: ۳۶۷؛ همو، ۱۳۷۹: ۱۱۷)، همچنانکه اراده و قدرت را عین علم می‌شمارد (همو، ۱۳۶۳: ۲۰).

لازم به ذکر است که این قول در میان فلاسفه طرفدار چندانی ندارد و قول شاذ و عجیبی به حساب می‌آید. به همین گروهی در صدد توجیه سخن ابن سینا برآمده‌اند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/ ۱۴۵؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۳/ ۵۵۳؛ اردبیلی، ۱۳۸۱: ۲/ ۱۲۹). برخی نیز تلاش کرده‌اند کلام ابن سینا را با تمسک به یک عبارت از وی، از شناختی که در بدو امر احساس می‌شود، رها سازند (ذبیحی، ۱۳۹۳: ۴۲؛ کرد فیروزجایی، ۱۳۹۳: ۳۲۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۲۱).

۱. مفهوم‌شناسی عینیت مصداقی

مفاد این قول، پذیرش تغایر مفهومی و اذعان به عینیت مصداقی صفات الهی است (سبزواری، ۱۳۷۲: ۳/ ۵۵۱). همه اوصاف کمالی به وجود ذات موجودند و ذات خداوند متمایز از صفات او نیست. خداوند به نفس ذات خویش عالم و قادر است، بدون آنکه کثرت و قسمتی در ذات حاصل شود (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۱۹۴). کثراتی که در صفات الهی مشاهده می‌شود تنها به حسب نامگذاری است و تمام اوصاف الهی به حیثیت واحدی که همان حیثیت ذات است، بازمی‌گردند. ذات الهی با بساطتی که دارد مستحق این اوصاف است نه به واسطه امر دیگری غیر از ذات (همو، ۱۴۲۲: ۳۴۹). حکیم سبزواری در این باره می‌نویسد: «معنی عینیت صفات با ذات، آن است

و ماهیت در حد ذات و از حیث نفس خویش موجود نیست بلکه به وسیله وجود و به تبعیت وجود موجود است، صفات و اسماء الهی نیز در حد ذات و از حیث معانی و مفاهیم ذاتیه خویش موجود نیستند، بلکه از حیث حقیقت احدیت موجودند (همو، ۱۳۶۰: ۳۸).

برخی محققین معاصر نظریه ملاصدرا را این گونه توضیح داده اند که حیثیت تقییدی به سه قسم نفادی، اندماجی و شأنی تقسیم می شود. صفات الهی به حیثیت تقییدی اندماجی ذات حق موجودند، بدین معنا که این صفات، در واقع حیثیات متعددی از متن ذات خداوند هستند؛ حیثیاتی که به عین وجود ذات الهی موجودند و کثرت آنها به عروض کثرت در ذات الهی نمی انجامد. ویژگی اندماج یعنی جمع جنبه های متعدد (همچون وحدت و کثرت) در یک متن، با شدت یافتن مرتبه وجودی شدت می یابد و از همین رو هر چه در سلسله مراتب وجود صعود کنیم، شاهد جمع جهات بیشتری در یک امر، با وحدت و بساطت شدیدتر و عمیق تر خواهیم بود. البته تشبیه رابطه صفات الهی با ذات به رابطه ماهیت و وجود، از جهت حیثیت تقییدی بودن است، ولی این تفاوت وجود دارد که ماهیات به حیثیت تقییدی نفادی وجود موجودند ولی صفات الهی به حیثیت تقییدی شأنی ذات حق موجودند؛ ذات حق، از نظر وجودی، نفاد و پایانی ندارد تا صفات او به حیثیت نفادی وجود او موجود باشند (یزدان پناه، ۱۳۸۸: ۱۸۶-۱۸۴).

۲. تبیین نظریه عینیت مصداقی ذات و صفات الهی

پیش از این بیان شد که عینیت در دو حیثه مفهوم و مصداق می تواند محل بحث باشد اما آنچه در این نوشتار مد نظر است، بررسی دیدگاه عینیت مصداقی است؛ بنابراین در ذکر ادله نیز تنها ادله عینیت مصداقی بیان خواهد شد تا با بررسی این ادله بتوانیم قوت و ضعف این قول را مورد ارزیابی قرار دهیم.

که ذات، بذاته - بدون حیثیات تقییدیه - مصداق همه مفاهیم صفات است و وجود ذات [درحقیقت] وجود همه صفات است و معنی عینیت صفات با یکدیگر آن است که وجود هر صفتی - که عین وجود ذات بود - عین وجود صفت دیگر است. پس، وجود ذات - که وجود علم اوست - به همان حیثیت وجود، قدرت اوست» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۲۶).

ذات الهی به تمامه وجود است، به تمامه وجوب است، به تمامه علم است، به تمامه قدرت است، به تمامه حیات است، نه اینکه بخشی از ذات، علم باشد و بخش دیگر قدرت، تا ترکیب در ذات لازم آید، و نه اینکه چیزی در او به نام علم باشد و چیزی دیگری به نام قدرت تا تکثر در صفات حقیقی الهی راه یابد (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۲۵). البته باید توجه داشت که ثبوت صفات کمالیه برای خداوند به نحو تعارف نیست بلکه حقیقتاً و در متن واقع دارای صفات کمالی است؛ کما اینکه این صفات به نحو ترادف هم نیست و مغایرت مفهومی بین صفات محفوظ است (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۱۱۶/۲).

فلاسفه برای تبیین معنای عینیت ذات و صفات، مثالهایی مطرح کرده اند. رابطه صفات با ذات همانند رابطه ذاتیات با ذات است؛ یعنی همان طور که ذاتیات یک شیء بسیط مفاهیم مختلفی هستند ولی وجودی مستقل از ذات ندارند، صفات الهی نیز به حسب مفهوم متغایرنند ولی به حسب وجود خارجی، وجودی جز وجود ذات ندارند (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب: ۳۳۲). ملاصدرا با طرح تشبیه دیگری می نویسد: «همان گونه که وجود ممکن، موجود بالذات و ماهیت، به عین همین وجود، بالعرض موجود است، موجودیت صفات خداوند نیز به وجود ذات مقدس اوست، جز اینکه او ماهیت ندارد» (همو، ۱۳۶۳ الف: ۵۵). فرق بین ذات و صفات الهی همانند فرق میان وجود و ماهیت است، با این تفاوت که خداوند ماهیت ندارد؛ یعنی همان طور که وجود در نفس ذات خود و از حیث حقیقت خویش موجود است

۱-۲. دلایل عینیت مصداقی

دلیل اول: صدرالمتألهین در قالب یک قیاس استثنائی، بر عینیت ذات و صفات بدین شکل برهان اقامه کرده است: اگر صفات کمالی مثل علم و قدرت، زائد بر ذات باشند، لازم می‌آید خداوند متعال در مرتبه ذات، مصداق این صفات کمالیه نباشد. تالی باطل است، پس مقدم نیز باطل خواهد بود.

بطلان تالی به دو دلیل است: الف) ذات الهی مبدأ همه خیرات و کمالات است، پس چگونه ممکن است در ذات خویش ناقص باشد و به واسطه صفات زائد بر ذات استکمال یابد؟ (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۹۸/۶). ب) خداوند متعال، بسیط‌الحقیقه است و بسیط‌الحقیقه کل الاشیاء است؛ بنابراین مصداق تمام صفات کمالی خواهد بود (همو، ۱۳۶۰: ۱۳۸).

مرحوم لاهیجی با بیان دیگری همین دلیل را مطرح کرده و می‌گوید: وجود، منشأ و مصدر آثار است. هر یک از وجودات ناقص امکانی برای آنکه منشأ آثار باشند، محتاج به صفت خاصی هستند که به واسطه هر وصفی، نوع خاصی از آثار از آنها صادر می‌شود. این نیازمندی به صفت، نقص محسوب می‌شود. واجب‌الوجود، کامل‌ترین وجودات است و چنین وجودی بی‌نیاز از صفتی زائد بر ذات خویش خواهد بود (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۳)؛ یعنی از آنجا که وجود مصدر آثار است و وجودی کامل‌تر از ذات واجب وجود ندارد، معنا ندارد که واجب‌الوجود در منشأ آثار بودن، نیازمند به اوصاف زائد بر ذات باشد.

دلیل دوم: خواجه نصیرالدین طوسی «وجوب وجود» را دلیل بر نفی معانی زائد دانسته است. علامه حلی در شرح کلام خواجه می‌گوید: وجوب وجود مقتضی نفی حال و صفت زائد بر ذات است، زیرا وجوب وجود مقتضی بی‌نیازی از هر چیزی است، پس خداوند در عالم و قادر بودن، محتاج به علم و قدرت یا حال نیست. از طرفی، خداوند متصف به تمام صفات کمالی است، پس این صفات، عین ذات او هستند (حلی، ۱۴۱۳: ۲۹۶).

دلیل سوم: واجب‌الوجود بالذات منشأ تمام ممکنات و کمالات وجودی آنهاست. هر کمال وجودی که در معلول باشد، در علت به نحو اعلی و اشرف موجود است؛ پس خداوند همه کمالات وجودی را داراست. اگر کمالات وجودی، عین ذات حق تعالی نباشند، بساطت ذات الهی خدشه‌دار می‌شود درحالی که خداوند متعال بسیط است؛ پس کمالات او عین ذات اوست (طباطبائی، ۱۳۸۶: ۴/۱۱۱۶-۱۱۱۵).

ملاصدرا استدلال به واسطه بساطت را با بیان دیگر مطرح کرده است: اگر صفات خداوند عین ذاتش نباشد، کثرت در ذات لازم می‌آید، زیرا کثرت صفات زائد موجب کثرت اقتضاء است که آن نیز مستلزم کثرت مقتضی در ذات الهی است، حال آنکه خداوند متعال بسیط است و کثرتی در او راه ندارد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۷۲).

دلیل چهارم: اگر صفات زائد بر ذات باشند نیازمند به علت خواهند بود و علتی جز خود ذات نخواهند داشت، پس لازم می‌آید ذات، به خویشتن فیض‌بخشی نماید. لازمه این سخن آن است که ذات الهی اشرف از خویش باشد، زیرا آن که کمالات را می‌دهد اشرف است از آن که دریافت‌کننده کمالات است و فرض این است که خود ذات، این کمالات را به خویشتن می‌دهد؛ اینکه ذات اشرف از خویش باشد بدیهی البطلان است (فیض کاشانی، ۱۴۲۵: ۵۳). البته فیض‌بخشی به خویشتن محذور دیگری نیز دارد و آن، اجتماع حیثیت نقص و کمال در ذات حق تعالی است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۷۲).

دلیل پنجم: در جای خود اثبات شده است که هریک از جهات فقر باید منتهی به یک غنی بالذات از همان جهت شود (میرداماد، ۱۳۸۵: ۱۳۵-۱۳۴؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۹۸/۶-۱۲۴-۱۲۳)، پس واجب است که همه کمالات به یک کمال بالذات منتهی شوند؛ یعنی همان‌گونه که در حوزه وجود، واجب است یک وجود قائم به ذات خویش باشد، در حوزه علم نیز باید یک علم قائم به ذات

و جوب و امکان باشد (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۳-۲۴۲).

دلیل هفتم: اوصاف کمالی مثل علم و قدرت، حقیقی‌اند، زیرا منشأ آثارند و امر اعتباری نمی‌تواند منشأ اثر باشد. از سوی دیگر، بنا بر اصالت وجود، واقعیات متحققه چیزی غیر از وجود نیستند. ذات حضرت حق هم صرف‌الوجود است، بنابراین کمالات خارجی عین ذات حضرت حق و حق در مرتبه ذات مستحق حمل اوصاف کمالیه است. نمی‌توان گفت این اوصاف کمالیه از حق در مرتبه ذات سلب می‌شوند و حق در مرتبه ذات مستحق حمل این اوصاف نیست، چراکه سلب شیء از خود لازم می‌آید (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۲/۱۲۲).

این استدلال نیازمند متممی است که امام خمینی (ره) در جای دیگری بیان کرده است و آن اینکه خداوند متعال بسیط من جمیع الجهات است و هیچ ترکیبی در او راه ندارد؛ لذا کمالات نمی‌توانند اجزاء وجود خداوند باشند (خمینی، ۱۳۷۱: ۶۰۷). ایشان با بیانی قریب به تقریر فوق، از صرافت وجود این‌گونه بر عینیت ذات و صفات استدلال کرده‌اند: خداوند متعال، صرف‌الوجود است و صرف‌الوجود، صرف هر کمالی است. پس خداوند متعال صرف هر کمال است. هر کمالی به حسب خارج به حقیقت وجود بازمی‌گردد، و گرنه چند محذور لازم می‌آید: الف) تحقق چند اصل و مبدأ در خارج، ب) راه یافتن ترکیب در ذات الهی، ج) خروج ذات الهی از صرافت؛ همه این لوازم باطل است پس اوصاف الهی عین ذات اوست (همو، بی‌تا: ۱۳).

دلیل هشتم: ذات واجب متعال، حامل قدرت یا اراده نیست به‌گونه‌ای که این اوصاف، غیر از ذات او یا قوای مختلفی در ذات باشند، زیرا در غیر این صورت، این صفات یا واجب‌الوجودند یا ممکن‌الوجود. ادله وحدت واجب‌الوجود، فرض اول را باطل می‌کند و شق دوم نیز مستلزم ممکن‌الوجود بودن واجب‌الوجود از برخی جهات است که بطلان این امر نیز واضح است؛ بنابراین اوصاف خداوند

خویش و در قدرت و سایر صفات کمالی نیز باید یک اصل قائم به ذات خویش باشد تا تمام کمالات بالغیر یک اصل بالذات داشته باشند و از آنجا که غنی بالذات جز یکی نمی‌تواند باشد، همه این اصل‌های بالذات باید عین هم باشند. از همین جاست که گفته می‌شود خداوند متعال «وجود کله، وجوب کله، علم کله، قدرة کله، حیاة کله» (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۲۵).

دلیل ششم: بی‌شک ذات خداوند متعال مصداق اوصاف کمالی است و در مرتبه ذات متصف به این اوصاف است، زیرا اگر مرتبه ذات خالی از کمالات باشد، با توجه به اینکه مرتبه ذات خالی از نقیض این کمالات نیز هست، زیرا در غیر این صورت ذات الهی عین سلب و فقدان خواهد شد، لازم می‌آید ذات نسبت به این کمالات حالت امکانی داشته باشد. این امکان نمی‌تواند امکان ماهوی باشد، زیرا خداوند متعال ماهیت ندارد، پس به‌ناچار باید امکان استعدادی باشد و امکان استعدادی مستلزم ماده‌ای است که حامل آن باشد و هر ماده‌ای نیز مستدعی صورت است، لذا ترکیب و جسمیت لازم می‌آید که محال است. بنابراین اوصاف کمالی خداوند عین ذات اوست (سبزواری، ۱۳۷۲: ۳/۵۴۹-۵۵۰).

محقق لاهیجی با تمسک به لزوم راهیابی امکان در ذات الهی بیانی متفاوت ارائه داده و می‌گوید: اگر صفات واجب متعال زاید بر ذات و قائم بدان باشند - خواه مستند به ذات واجب باشند و خواه مستند به غیر - ضرورتاً متأخر از ذات خواهند بود و واجب متعال که در مرتبه ذات مقدم بر صفات است، خالی از صفات خواهد بود و در آن مرتبه متقدمه‌ای که صفات هنوز موجود نیست، امکان صفات خواهد بود؛ به این معنی که آن مرتبه، ظرف امکان صفات خواهد بود و لازم می‌آید که واجب‌الوجود، در مرتبه ذات، مشتمل بر جهت امکانی باشد، حال آنکه واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود من جمیع الجهات است، و گرنه لازم می‌آید که ذات مرکب از جهت

متعال عین ذات اویند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۲۱).

دلیل نهم: اگر خداوند متعال اوصاف زائد بر ذات داشته باشد، این اوصاف یا قدیمند یا حادث. ادله وحدت واجب‌الوجود، وصف قدیم را ابطال می‌کند. اوصاف حادث نیز نیازمند به علتند و علت آنها از دو حال خارج نیست: ۱) ذات یا چیزی از لوازم ذات الهی، ۲) علتی غیر از ذات خداوند. اگر علت، ذات یا از لوازم ذات باشد، دو شق متصور است: الف) این احداث بالایجاب باشد، یعنی بالضروره این صفات از ذات نشئت گرفته باشند. در این صورت لازم می‌آید این صفات قدیم باشند، زیرا علت که ذات الهی است، قدیم است و جدایی علت از معلول امکان‌پذیر نیست، حال آنکه فرض بر این است که این صفات حادثند. ب) این احداث، بالاختیار باشد، پس مستلزم ثبوت صفاتی چون اختیار خواهد بود و نقل سخن به آن صفات می‌شود و هکذا یتسلسل. فرض دیگر آن بود که علت این صفات، غیر از ذات الهی باشد. در این صورت نیز ذات الهی در اوصاف خویش محتاج به غیر خواهد بود و احتیاج از نشانه‌های ممکن‌الوجود بودن است. با ابطال تمام شقوق روشن می‌شود که خداوند دارای صفات زائد بر ذات نیست (اسدی سیوری، ۱۴۲۲: ۲۰۸).

دلیل دهم: ملاصدرا در تفسیر آیه شریفه «اللَّهُ الصَّمَدُ» (اخلاص / ۲) می‌نویسد: صمد، غنی‌ای است که هر چیزی محتاج بدوست و این نشان می‌دهد که او منزله از اجزاء است، زیرا اگر مرکب باشد، نیازمند به اجزاء خواهد بود. داشتن شریک نیز منجر به ترکیب است، زیرا لازم می‌آید مرکب از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز شود، درحالی‌که خداوند را غنی شمرده‌ایم؛ بنابراین نه مرکب از اجزاء است و نه او را شریکی است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۳۳؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۱۴ / ۳). با اثبات احدیت و واحدیت، عینیت ذات و صفات به اثبات می‌رسد، زیرا صفات، اگر عین ذات نباشند، یا جزء ذاتند یا خارج از ذات. اولی، مستلزم ترکیب از اجزاء و دومی، مستلزم شریک داشتن

در وجوب وجود است که هر دو ابطال شد. فیض کاشانی به استدلال فوق شق دیگری را نیز افزوده است و آن اینکه صفات، ممکن‌الوجود و مخلوق ذات حق باشند، اما این شق نیز باطل است، چراکه علت هستی‌بخش نمی‌تواند فاقد کمالات مخلوقات خویش باشد (فیض کاشانی، ۱۴۲۵: ۵۲).

دلیل یازدهم: وجود، معنای مشترکی است که به‌حسب مصادیق، خصوصیات مختلف دارد؛ در واجب، واجب، در ممکن، ممکن، در جوهر، جوهر و در عرض، عرض است. علم و قدرت و سایر کمالات، به‌واسطه وجود ملحق به موجودات می‌شود و هر کمالی که به‌واسطه وجود ثابت شود، برای وجود تام الهی اولاً و بالذات ثابت است؛ پس خداوند متعال حی و علیم و قدیر و مرید و سمیع و بصیر است، اما بذاته نه به‌واسطه صفتی زائد بر ذات (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳ / ۲۱۰).

دلیل دوازدهم: «اگر صفات واجب، مثل علم، قدرت و اراده، زاید باشند بر ذات واجب، لامحاله معلول واجب باشند و صدور آنها از ذات واجب، به وساطت همین صفات نتواند بود و الا تقدم شیء بر نفس لازم آید و به وساطت صفات دیگر مثل آن صفات نیز نتواند بود و الا تسلسل لازم آید، بلکه باید بی‌وساطت صفات باشد. پس ذات واجب، نظر به صفات خود فاعل موجب باشد و فعل فاعل موجب بر سبیل اضطرار باشد و فعل اضطراری بالضروره، نقص بود و نقص بر واجب الوجود روا نبود» (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۴-۲۴۳). وجه اینکه خداوند متعال فاعل موجب می‌شود این است که در مرتبه ذات خالی از همه صفات، از جمله صفت اختیار است.

دلیل سیزدهم: موجود نامتناهی واجد همه کمال‌های وجودی است. حق‌تعالی، وجود صرف، علم صرف، قدرت صرف و همه کمال‌های وجودی صرف است. چنانچه مفاهیم اوصاف کمال از کثرت مصداق حکایت کنند، لازم می‌آید مصداق واجب‌الوجود، واجب‌الوجود نباشد، زیرا

۲۹۹؛ همان: ۳/ ۱۷۲؛ همو، ۱۳۷۹: ۸۹، ۹۴، ۹۸) و استدلال می‌کنند که چگونه می‌توان بر قولی که مخالف با روایات است گردن نهاد؟

پاسخ: با توجه به روایاتی چون «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ رَبَّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَلَا مَعْلُومٌ وَالسَّمْعُ ذَاتُهُ وَلَا مَسْمُوعٌ وَالْبَصَرُ ذَاتُهُ وَلَا مُبْصَرٌ وَالْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَلَا مَقْدُورٌ» (حر عاملی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۴۳)، روایات نافی صفات، ناظر به یکی از امور زیر هستند:

(الف) نفی صفات زائد بر ذات (میرداماد، ۱۴۰۳: ۳۴۴؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/ ۱۴۰).

(ب) نفی دستیابی به کنه صفات الهی؛ به عنوان مثال، «لَا تَقْدِرُ الْخَلَائِقُ عَلَى كُنْهِ صِفَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (کوفی اهوازی، ۱۴۰۴: ۳۱). این روایت شریف در عین اثبات صفت، نیل به کنه صفات را ابطال می‌کند، یا «فَتَبَارَكَ الَّذِي لَا يَدْرِكُهُ بَعْدُ الْهَمَمُ وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطْنِ وَلَا تَعَالَى الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ نَعْتٌ مَوْجُودٌ وَلَا وَصْفٌ مَحْدُودٌ وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ» (تقفی، ۱۴۱۰: ۱/ ۹۹)؛ گرامی باد خدایی که همت‌های بلند او را درک نمی‌کند و اندیشه‌های عمیق بدو دست نمی‌یابند. بلند مرتبه است آن که نه صفتش را نعتی موجود است و نه وصفی محدود.

(ج) علامه طباطبایی در این باره بیان لطیفی دارد و می‌گوید: مفهومی که ما از علم داریم نافی قدرت و حیات است، زیرا هر مفهومی به خاطر حدودی که دارد نافی غیر خود است، درحالی که خدایی را که می‌خواهیم توصیف کنیم، علمش منافی با قدرت و حیاتش نیست. پس باید دهان از وصف خداوند فروبست نه اینکه او صفت ندارد (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۶/ ۱۳۸-۱۳۷؛ همو، ۱۴۱۷: ۶/ ۹۴-۹۳).

اشکال دوم: ذات خداوند متعال مجهول‌الکنه است درحالی که مفهوم علم برای ما معلوم است؛ پس چگونه می‌تواند یکی عین دیگری باشد؟
پاسخ: آنچه برای ما معلوم است، مفهوم کلی علم است که به نحو تشکیکی مشترک میان افراد آن است و یکی از افراد علم، ذات باری تعالی است که به علت شدت نور و فرط ظهورش برای ما مجهول است؛ همچنین است در سایر صفات

مصدق واجب‌الوجود، وجود صرف است. وجود صرف، وجود کثیر نیست، در نتیجه واجب‌الوجود، وجود کثیر نخواهد بود. وجود صرف فاقد حد و ترکیب است و هیچ شیئی از ذات وی سلب نمی‌شود. این همان مضمون قاعده معروف «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشی منها» در نظام فلسفی ملاصدرا است (میردامادی، ۱۳۹۴: ۸۱).

دلیل چهاردهم: برخی روایات به صراحت دلالت بر عینیت ذات با صفات می‌نمایند؛ به عنوان مثال، «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَبَّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَلَا مَعْلُومٌ وَالسَّمْعُ ذَاتُهُ وَلَا مَسْمُوعٌ وَالْبَصَرُ ذَاتُهُ وَلَا مُبْصَرٌ وَالْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَلَا مَقْدُورٌ». امام خمینی (ره) برای اثبات عینیت ذات و صفات، به همین روایت استناد کرده است (خمینی، ۱۳۷۱: ۶۰۶). همچنین در روایت دیگری می‌خوانیم که شخصی این ادعای اهل عراق را نزد امام باقر(ع) مطرح کرد که آنان می‌گویند: «خداوند به غیر آنچه می‌شنود، می‌بیند و به غیر آنچه می‌بیند، می‌شنود». امام باقر(ع) این عقیده را مردود شمرد و آن را مایه الحاد و تشبیه شمردند (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۳/ ۱۳۵).

با یک نگاه گذرا می‌توان نتیجه گرفت که اکثر ادله فوق مبتنی بر اوصافی چون واجد کمال بودن، مبدأ کمالات غیر بودن، بی‌نیازی و وجوب وجود هستند و بن‌مایه برخی ادله دیگر وحدت واجب‌الوجود و وحدت غنی بالذات. همچنین اکثر ادله صرفاً عقلی‌اند اما برخی مانند دلیل دهم، علاوه بر عقل از شرع نیز کمک گرفته و برخی دیگر، همچون دلیل پانزدهم، صرفاً نقلی‌اند.

۲-۲. مناقشه در نظریه عینیت مصداقی ذات و صفات

بررسی نظریه عینیت صفات با ذات باری تعالی اشکالاتی وارد شده است. در ادامه برجسته‌ترین این اشکالات و پاسخ آنها را بررسی می‌کنیم.

اشکال اول: قائلین به الهیات سلبی برای ابطال قول به عینیت به روایات متعددی تمسک جسته‌اند (قمی، ۱۴۱۵: ۱/ ۱۱۷-۱۱۶، ۱۴۲، ۲۵۸، ۲۹۰،

اگر ترکیب خارجی نباشد، ترکیب عقلی محقق است و این قابل مقایسه با خداوند متعال نیست که منزّه از هر نوع ترکیب است.

ممکن است گفته شود تعبیر دقیق از عینیت همانی است که حکیم سبزواری بیان کرده و آن اینکه ذات الهی مصداق همه صفات کمالی است و این امر مستلزم تغایر در ذات نیست. ذات بسیط خداوند به تمامه مصداق علم است، کما اینکه به تمامه مصداق قدرت و حیات است. این دیدگاه در کلام ملاصدرا نیز وجود دارد: «ذات الهی بذاته و با کمال فردانیت و احدیتش مستحق اسمائی چون عالم و قادر و حیّ است، بدون آنکه کثرت و تعدد حقیقی یا اعتباری داشته باشد، زیرا حیثیت ذات، حیثیت این صفات نیز هست» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/۱۲۱).

سؤال ما این است که آیا این صفاتی که ذات الهی را مصداق همه آنها می‌دانید، حقیقتاً و در متن واقع تحقق دارند یا خیر؟ بی‌شک این صفات در ذات الهی محققند. این مفاهیم حاکی از حقایقی در متن واقع هستند و نه اینکه مفاهیمی صرفاً ذهنی باشند. حال می‌گوییم: ما وقتی خداوند را عالم می‌نامیم، حیثیتی لحاظ می‌کنیم که هنگام قادر خواندن او، آن حیثیت لحاظ نمی‌شود بلکه حیثیت قدرت و توانایی لحاظ می‌شود. این دو حیثیتی که در اتصاف این دو صفت لحاظ می‌شوند صرفاً ذهنی نیستند و باید در متن واقع تحقق داشته باشند تا اتصاف حقیقی باشد، پس ما در توصیف خداوند به اوصاف کمالی، حیثیات متعددی در ذات لحاظ می‌کنیم که هریک غیر از دیگری است. پس چگونه می‌توان گفت همه این حیثیات، عین هم هستند؟ اگر این حیثیات عین هم باشند، نمی‌توان خداوند را متصف به صفات متعدد کرد. با اثبات تغایر حیثیاتی که در متن واقع لحاظ می‌شود، قول به عینیت، قول به عدم تغایر اموری است که غیر همدند و این چیزی جز قول به اجتماع نقیضین نیست.

شیخ صدوق نیز متفطن به همین اشکال شده و

خداوند متعال. بنابراین آنچه از صفات برای ما معلوم است مفهوم کلی مشترک است و آنچه مجهول است وجود قدسی آنهاست (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/۲۰۹-۲۱۰).

اشکال سوم: با توجه به متعدد بودن معانی صفاتی از قبیل علم، قدرت و... این سؤال مطرح می‌شود که چگونه این معانی متعدد هنگام صدقشان بر واجب، موجب کثرت در مقام ذات نمی‌شوند؟ (خادمی و شریعتی، ۱۳۹۵: ۹۳).

پاسخ: ملاصدرا تمام صفات کمالی را به وجوب وجود برمی‌گرداند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/۱۱۹). بنابراین خداوند تنها یک صفت ذاتی دارد و آن «وجوب وجود» است، پس این پرسش سالبه به انتفاع موضوع است، یعنی صفات متعددی در میان نیست تا سبب کثرت شوند (همانجا).

۳-۲. ارزیابی دلایل

با تأمل در معنایی که از عینیت ذات و صفات بیان شد، این اشکال به ذهن خطور می‌کند که صفات متعدد مستلزم تغایر است و عینیت مستلزم عدم تغایر، پس قول به عینیت ذات و صفات، اقرار به اجتماع نقیضین (تغایر و عدم تغایر) است. صفات عین ذات یا صفاتی که عین هم هستند، کلامی تناقض‌آمیز است؛ چگونه ممکن است چند چیز عین هم باشند؟ اگر عین هم هستند، پس چند چیز نیستند و اگر چند چیزند، عین هم نیستند.

همین اشکال در نحوه انتزاع مفاهیم کثیر از ذات بسیط نیز مطرح است. در عباراتی که از قائلان به عینیت نقل شد، خواندیم که ذات حق حیثیات متعددی دارد ولی همه این حیثیات به یک وجود موجودند و سبب تکثر در ذات نمی‌شوند. اما تأمل در این سخن ما را از پذیرش آن باز می‌دارد، زیرا این سؤال مطرح است که اگر حیثیات مختلف عین هم هستند، اطلاق حیثیات بر آنها روا نیست و مثال‌هایی چون عینیت ذاتیات یک ذات با خود ذات یا مثال به وجود و ماهیت، نمی‌تواند راهگشا باشد، زیرا در این مثال‌ها ترکیب وجود دارد؛ حال

وقتی زیادت ابطال شد، عینیت اثبات می‌شود. این بیان در صورتی صحیح است که قول به عینیت در ذات خویش خالی از اشکال باشد ولی در سطور فوق گذشت که عینیت ذات و صفات، قول به اجتماع نقیضین است و قابل قبول نیست، پس نمی‌توان با رد نظریه زیادت، قائل به عینیت شد.

ب) دلیل هفتم این مزیت را نسبت به ادله دیگر دارد که مستقیماً در پی اثبات عینیت ذات و صفات است لکن تنها قادر به اثبات این مطلب است که کمالات، امری وجودی هستند و از آنجا که خداوند صرف‌الوجود است، واجد جمیع امور وجودی است. بنابراین این دلیل، اصل اتصاف را اثبات می‌کند نه نحوه اتصاف را.

همچنین این دلیل نیز بر همان پیش‌زمینه ذهنی استوار است که با ابطال زیادت، عینیت اثبات می‌شود، درحالی‌که فساد این پندار اثبات شد. البته این دلیل نمی‌خواهد از طریق ابطال زیادت راه به سوی عینیت بگشاید لکن قادر است خارج نبودن اوصاف از ذات را اثبات نماید، برخلاف ادله دیگر که توالی فاسد خارج بودن اوصاف را بیان می‌کنند.

ج) در دلیل ششم مقدمه‌ای که بیان شده - خالی بودن ذات از وجود و عدم صفات - مقتضی اثبات امکان ماهوی است ولی امکان استعدادی اثبات شده است. درست است که ذات نمی‌تواند متصف به امکان ماهوی شود اما این امر نمی‌تواند دلیل بر اتصاف به امکان استعدادی باشد. آیا خالی بودن سنگ از بینایی و عدم بینایی، دلیل بر اتصاف سنگ به استعداد بینایی است؟

علاوه بر این، در نفس‌الامر، خداوند متعال نمی‌تواند خالی از کمال و عدم کمال باشد، زیرا ارتفاع نقیضین لازم می‌آید. پس اگر فرض کنیم که ذات الهی متصف به کمال نیست، باید نتیجه بگیریم که متصف به عدم کمال است. سپس می‌توان این‌گونه استدلال کرد که ذات الهی نمی‌تواند خالی از کمال باشد و این همان استدلال اول خواهد بود. اما اینکه درباره ماهیات گفته می‌شود که خالی از وجود و عدم هستند و ارتفاع

می‌گوید: «هنگامی که خداوند تبارک و تعالی را متصف به صفات ذات می‌کنیم، همانا با هر صفت، ضد آن را از ساحت الهی نفی می‌نماییم. پس وقتی می‌گوییم «او حی است»، موت را از او نفی می‌کنیم، وقتی او را عالم می‌خوانیم، جهل را از او نفی می‌نماییم و وقتی او را سمیع سمیع می‌نامیم، صمم و گنگی را از او نفی می‌کنیم... اگر این کار را انجام ندهیم، همراه با خداوند اشیائی اثبات کرده‌ایم که از ازل همراه او بوده‌اند» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۴۸).

قاضی سعید قمی پس از نقل کلام شیخ صدوق، می‌نویسد: «بنگر به این عالمی که مورد قبول جمیع علماء شیعه است که چگونه فکر خویش را از شبهات متکلمین و علماء ظاهرین خالی کرده و مطابق با برهان و اخبار ائمه(ع) سخن گفته است» (قمی، ۱۳۷۹: ۹۸). هر چند شیخ صدوق و امثال ایشان متوجه وجود خلل در قول به عینیت شده‌اند لکن راهی که خود پیموده و قائل به الهیات سلبی شده‌اند نیز قابل قبول نیست، چراکه اتصاف خداوند به اوصاف کمالی امری برهانی و غیر قابل انکار است؛ ما پیش از این در اثبات اوصاف کمالی به قاعده «بسیط الحقیقه» اشاره کردیم.

بر این اساس، در بررسی ادله یاد شده در اثبات عینیت ذات و صفات، می‌توان به مطالب زیر اشاره کرد:

الف) اکثر قریب به اتفاق این ادله مستقیماً به اثبات عینیت نپرداخته‌اند بلکه با رد قول به زیادت صفات بر ذات، عینیت را نتیجه گرفته‌اند. در بدو نظر، این امر روش مناسبی به نظر می‌رسد، چراکه وقتی حقیقتی دایر بین دو امر باشد، با نفی یکی می‌توان دیگری را نتیجه گرفت؛ به بیان دیگر، با نفی یکی از دو ضدی که سومی برای آن دو متصور نیست، می‌توان صحت ضد دیگر را نتیجه گرفت.

در محل بحث نیز - پس از ابطال الهیات سلبی و نیابت ذات از صفات - می‌توان گفت: به حصر عقلی، صفات الهی یا عین ذات‌اند یا زائد بر ذات؛

است و نیز اینکه موجود کامل، کمالات را دارد، می‌توانیم اصل کمالات و صفات را برای خداوند بپذیریم، اما چون فضای ذات نامتناهی و ساحت و جوب بالذات را به هیچ نحو تجربه نکرده‌ایم، نمی‌دانیم این اتصاف چگونه رخ می‌دهد. بنابراین، در نحوه ارتباط ذات و صفات، بهترین راه سکوت و اظهار عجز و ناتوانی از فهم این موضوع است.

ما انسان‌ها هیچ‌گاه از منزلگاه امکان فراتر نرفته و پا به عرصه جوب نگذاشته‌ایم، پس درک چندان از ویژگی‌های ساحت و جوب وجود نداریم. ما معمولاً در تفکرات خویش، در زندان مفاهیم و اصطلاحاتی گرفتاریم که از عالم امکانی به دست آورده‌ایم و با این مفاهیم می‌خواهیم به عالم جوب راه گشوده و احکام حاکم بر آن عرصه را بازشناسیم، لذا توفیق چندان به دست نمی‌آوریم. قرار نیست عقل ما در هر مسئله‌ای قادر به اتخاذ موضعی مشخص باشد. کیفیت ارتباط ذات و صفات الهی یکی از همین موضوعات است که به نظر نگارندگان، عقل را بدان راهی نیست؛ بنابراین نظریه مختار، پذیرش اصل اتصاف خداوند به اوصاف کمالی و سکوت در باب چگونگی این اتصاف است.

اشکال: شاید بپذیریم که عقل ما عاجز از فهم کیفیت اتصاف خداوند به اوصاف کمالی است اما نمی‌توان این عدم ادراک را به ائمه (ع) نیز نسبت داد. ما روایات متعددی در اثبات نظریه عینیت ذات و صفات در دست داریم، پس باید عینیت ذات و صفات را بپذیریم.

پاسخ: همانطور که پیش از این بیان شد، درک کیفیت اتصاف ذات به صفات، بدون درک ساحت و جوب و احاطه بر آن امکان‌پذیر نیست. بی‌شک ائمه (ع) نیز، با تمام برتری و فضیلتی که دارند، مخلوق خداوند بوده و در حریم جوب که قُرُق‌گاه ذات اقدس الله است، راه ندارند. پس می‌توان ادعا کرد که این مسئله از مسائلی است که علم آن مختص به ذات احدیت است.

اشکال: در یک حصر عقلی، صفات یا عین ذاتند

نقیضین لازم نمی‌آید، بدین دلیل است که نقیض وجود در مرتبه ذات، عدم وجود در مرتبه ذات است نه عدم در مرتبه ذات، لذا ارتفاع نقیضین لازم نمی‌آید. خالی بودن از وجود و عدم در مرتبه ذات در مورد ماهیات بدان جهت میسر گشته که ماهیت را از وجود جدا می‌کنیم و روشن است که چنین لحاظی نسبت به ذات حق تعالی روا نیست.

(د) نکته آخر اینکه درباره پاسخ به مناقشه سومی که در قول به عینیت وارد شده بود و حاصل آن، ارجاع تمام صفات به جوب وجود بود، دو مطلب قابل بیان است: اولاً، آیا می‌توان بدون لحاظ علم، خداوند را عالم خواند؟ آیا لحاظ جوب وجود برای متصف کردن خداوند به اوصاف متعدد کفایت می‌کند؟ بی‌شک این‌گونه نیست و به وجدان درمی‌یابیم که بدون لحاظ حیثیات متکثر نمی‌توانیم خداوند را متصف به اوصاف متعدد کنیم؛ آری، در مقام اثبات می‌توان بسیاری از صفات را از جوب وجود به دست آورد اما بحث ما ثبوتی است. ثانیاً، جوب همانند امکان از مفاهیم انتزاعی و جزو معقولات ثانی فلسفی است که از مقایسه موجودی به نام الله با وجود به دست می‌آید و چنین مفهومی نمی‌تواند بیانگر حقیقت ذات حضرت حق باشد، پس چگونه می‌توان صفات حقیقی را به امری که از معقولات ثانی فلسفی است ارجاع داد؟

بحث و نتیجه‌گیری (قول مختار)

اعتقاد به عینیت ذات و صفات، گرچه از مشهورترین اقوال در میان فلاسفه و متکلمان است، اما با اشکالاتی مواجه است که به آنها اشاره شد. ممکن است گمان شود با توجه به اینکه قول به عینیت مورد خدشه قرار گرفت، نویسندگان در مقام دفاع از الهیات سلبی هستند، چراکه اقوالی چون زیادت یا نیابت رسواتر از آن هستند که بتوان از آنان دفاع کرد، اما چنین تصویری صحیح نیست و الهیات سلبی نیز قابل قبول نگارندگان نیست. ما معتقدیم با توجه به قاعده عقلی «معطی شیء فاقد شیء نیست» که قریب به بداهت عقلی

_____ (۱۴۰۴ق ب). الشفاء؛ الالهيات. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.

_____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

_____ (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. تهران: دانشگاه تهران.

اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی. ج ۲. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

اسدی سیوری، جمال‌الدین (۱۴۲۲ق). اللوامع الإلهية فی المباحث الكلامية. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق). مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین. ویسبادن، آلمان: فرانس شتاينر.

ایجی، عضدالدین (۱۳۲۵). شرح المواقف. قم: الشریف الرضی.

تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد. قم: الشریف الرضی.

تقفی، ابراهیم بن محمد (۱۴۱۰ق). الغارات. قم: دار الکتب الاسلامی.

جرجانی، میرسیدشریف (۱۴۱۲ق). التعريفات. تهران: ناصر خسرو.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۷۶). الفصول المهمة فی أصول الأئمة. قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع).

خادمی، حمیدرضا؛ شریعتی، سلمان (۱۳۹۵). «تبیین رابطه صفات ذاتی و ذات واجب از دیدگاه ملاصدرا». پژوهش‌های فلسفی کلامی. ش ۶۸. ص ۱۰۸-۸۹.

خرازی، محسن (۱۴۱۷ق). بداية المعارف الإلهية فی شرح عقائد الامامية. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

خمینی، روح‌الله (۱۳۷۱). شرح چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

_____ (بی‌تا). الطلب و الارادة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

ذبیحی، محمد (۱۳۹۳). «اتحاد مفهومی و مصداقی ذات و صفات واجب تعالی از دیدگاه ابن‌سینا».

اندیشه دینی. ش ۱۳. ص ۴۶-۲۹.

سبحانی، جعفر (بی‌تا). بحوث فی الملل و النحل. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

یا زائد بر ذات. بی‌شک زیادت صفات ملازم به حاجت و امکان، و لذا مردود است. حال اگر قول به عینیت را نیز مورد مناقشه قرار دهیم، با اشکال ارتفاع نقیضین روبرو خواهیم شد، چراکه انکار عینیت و عدم عینیت، قول به ارتفاع نقیضین است. با توجه به استحاله ارتفاع نقیضین، باید یکی از دو طرف عینیت و عدم عینیت اثبات شود و با توجه به بطلان عدم عینیت، قول به عینیت متعین خواهد بود.

پاسخ: ما نسبت به کیفیت رابطه ذات و صفات خداوند، سکوت اختیار می‌کنیم نه آنکه قول به عینیت و عدم عینیت را انکار نماییم. عینیت و عدم عینیت، از احکام عالم امکان است و همان‌گونه که بیان شد، کیفیت رابطه ذات و صفات الهی در ساحت وجوب مطرح است. ما حق نداریم صفات الهی را با معیار عینیت و عدم عینیتی که درک کرده‌ایم مورد ارزیابی قرار دهیم تا نسبت به عینیت یا عدم آن، موضعی اتخاذ نماییم. به بیان دیگر، کیفیت رابطه ذات و صفات الهی تخصصاً از مدار عینیت و عدم عینیت خارج است نه به‌نحو تخصیص. هیچ سخنی در این باب رساتر از سکوت نیست.

آنچه بیان شد، می‌تواند وجه جمع میان روایات وارد شده در باب کیفیت رابطه ذات و صفات باشد؛ از سویی، قائلان به الهیات سلبی به روایاتی استناد می‌کنند که نافی صفات است و از جانب مخالف، قائلان به عینیت به روایاتی استدلال می‌کنند که بیانگر اتصاف خداوند به صفات است. وجه جمع میان این دو قسم از روایات این است که هر یک از این دو قسم در صدد نفی یکی از دو نظریه مذکورند، یعنی روایات نفی‌کننده صفات، قول به عینیت و روایات مثبت صفات، الهیات سلبی را نفی می‌نمایند.

منابع

قرآن کریم.
ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق الف). التعليقات. بیروت: مکتبة الاعلام الاسلامی.

- سبزواری، ملاحادی (۱۳۷۲). شرح المنظومه. تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی. ج ۳. تهران: ناب. — (۱۳۸۳). اسرار الحکم. قم: مطبوعات دینی. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۶. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه. — (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. ج ۶. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه. — (۱۳۸۶). نهاية الحکمة. تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی. ج ۴. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره). عروسی حویزی، عبدالعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین. قم: اسماعیلیان. فارابی، محمد (۱۹۹۶م). السياسة المدنية. بیروت: مكتبة الهلال. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳). گوهر مراد تهران: سایه. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۲۵ق). انوار الحکمة. تعلیق محسن بیدارفر. قم: بیدار. — (۱۳۷۵). اصول المعارف. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. قمی، قاضی سعید (۱۴۱۵ق). شرح توحید الصدوق. تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. — (۱۳۷۹). شرح الاربعین. تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی. تهران: میراث مکتوب. کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۳). حکمت مشاء. قم: حکمت اسلامی.
- کوفی اهوازی، حسین بن سعید (۱۴۰۴ق). المؤمن. قم: مؤسسه امام مهدی (ع). ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران. — (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. مشهد: مرکز نشر دانشگاهی. — (۱۳۶۳الف). المشاعر. تهران: طهوری. — (۱۳۶۳ب). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی. — (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. — (۱۳۰۲ق). مجموعة الرسائل التسعة. قم: مصطفوی. — (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الاثیریة. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی. — (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلية الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی. میرداماد، محمدباقر (۱۴۰۳ق). التعلیقة علی اصول الکافی. قم: خیام. — (۱۳۸۵). مصنفات میرداماد. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. میردامادی، مجید (۱۳۹۴). «تحلیل و بررسی رابطہ ذات و اوصاف حق تعالی». پژوهشنامه کلام. س ۲. ش ۲. ص ۶۵-۸۵. یزدان پناه، بدالله (۱۳۸۸). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).