

## عینیت ذات و صفات الهی در اندیشه ابن سینا، شیخ اشراق و ملا صدرا

طاهره رحمانی دهنوی<sup>۱</sup>

### چکیده

مسائل اعتقادی زیربنای تفکرات انسانهاست و تمام باورها و اندیشه‌ها و حرکات و سکنات بر مبنای اعتقاد انسان شکل می‌گیرد و بر این اساس است که در مباحث اعتقادی تکیه بر برهان و استدلال و یقین و علم شرط پذیرش می‌باشد. نوشتار حاضر با محوریت عینیت ذات و صفات الهی در اندیشه حکما، به روش کتابخانه‌ای و با بهره‌گیری از منابع فلسفی، سعی در بررسی دقیق توحید صفاتی در اندیشه حکمایی همچون ابن سینا، ملا صدرا و شیخ اشراق دارد. این پژوهش نشان می‌دهد نظر صحیح در نحوه اتصاف واجب تعالی به صفات حقیقی مانند علم و قدرت و حیات و... این است که اولاً واجب تعالی در مرتبه ذات، واجد همه صفات کمالی است، و ثانیاً این صفات موجب کثرت ذات و باعث ترکیب آن نمی‌شود، بلکه هر یک از این صفات عین ذات و تمام ذات اوست، و ثالثاً هر کدام از این صفات عین یکدیگر می‌باشند.

**واژگان کلیدی:** ذات الهی، صفات، عینیت، ابن سینا، شیخ اشراق و ملا صدرا.

---

۱. سطح سه کلام اسلامی جامعه الزهراء (ع)، دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم Rahmani512123@gmail.com

## مقدمه

مسائل اعتقادی به اندازه ای مهم و سرنوشت ساز است که گاه یک یا چند اصل، مبنای دیگر مسائل اعتقادی قرار می‌گیرد و دیگر مسائل و فروع، از آن اصل اولیه، قابل استنباط است. امروزه اندیشه‌های ساده‌نگر و متمسکین به ظواهر و افکار غرض‌آلود و التقاطی، منحصر در پیشنهادی سیاسی و اجتماعی نیست، بلکه نفوذ این‌گونه افکار در مسائل اعتقادی و فکری، بیشتر و به مراتب، خطرناک‌تر است. آنها که به مذهب به صورت ابزار می‌نگرند و می‌خواهند خواسته‌های مادی را از دریچه مذهب تأمین کرده و مذهب را در خدمت اهداف مادی قرار دهند، خیانت عظیمی را مرتکب می‌شوند. خیانت و خطر التقاط، به مراتب از ارتداد و ارتجاع بزرگ‌تر است؛ چرا که ارتداد، برگشت از اصول مذهب است، اما التقاط، نابودساختن و ضربه‌زدن به اصول مکتب به شمار می‌رود و در واقع، اصول مکتب را با مسائل بدلی از مکاتب دیگر تعویض کردن است. عقاید، نقش هدایت درونی انسان را در تمامی صحنه‌های فکری و عملی به عهده دارند. آنچه در میان عقاید، زیربنا و سنگ اول به شمار می‌رود، عقیده به مبدأ هستی و منشأ وجود هستی‌بخش عالم و آدم است. اولین دو راهه‌ای که در زندگی فکری انسان نمودار می‌شود، اعتقاد یا عدم اعتقاد به خداست. با اعتقاد به خدا، عقائد انسان به‌گونه‌ای خاص شکل می‌گیرد و لازمه آن، عقاید دیگری است که انسان به آن متعهد می‌شود. از آن سو، بر فرض عدم اعتقاد به خدا، رویکرد فکری انسان، مسیر دیگری را پیش می‌گیرد و انسان در ورطه‌های گوناگون فکری و عملی قرار خواهد گرفت.

این نقش محوری توحید در مباحث اعتقادی از آن جا ناشی می‌شود که همه عقاید دیگر مبتنی بر مسأله توحید است. اعتماد به پیامبران الهی و وظایفی که آنها به منظور سعادت ابدی انسان بیان کرده‌اند و نیز اعتقاد به معاد و زندگی پس از مرگ و باور به عدم محدودیت جهان هستی در عالم ماده و انواع مباحث کلامی، بر عقیده به توحید استوار است و با این جایگاه خاص توحید در بین عقاید، لازم است در درک و فهم آن تلاش و کوشش لازم را به کار بندیم. روشن است که در مباحث دینی و ایمانی، تنها اتکاء به برهان‌های عقلی کافی نیست و باید رهنمودهای وحی را در پیش رو داشت و با هدایت آن به پیش رفت «وإلا چه نسبت خاک را با عالم پاک». بنابراین

نیاز به وحی که از طرف حق تعالی و جلوه‌گری ذات و صفات اوست، به حال خود باقی است. از شاخه‌های توحید، توحید صفاتی است. درباره توحید و به‌ویژه توحید صفاتی، در طی قرن‌های متمادی، آثار ارزشمند و گنجینه‌های گرانبه‌ای به رشته تحریر درآمده و هر یک از عالمان خرد و اندیشه و فرزنانگان علم و ادب، بخشی از میراث گرانبه‌های خود را به این امر اختصاص داده‌اند؛ از جمله ابن‌سینا در الهیات شفا، التعليقات، المبدأ و المعاد، صدرالمتألهین محمد شیرازی در جلد ششم الاسفار الاربعه، المبدأ و المعاد، شرح هدایه الاثیریة و شهاب‌الدین سهروردی در حکمه الاشراق.

از سوی دیگر، نویسندگان متأخر با الهام از پیشینیان دست به تالیف مقالاتی درباره این موضوع زده‌اند، از جمله: محمدعلی اسماعیلی و محمدمهدی احمدی در مقاله «رابطه صفات با ذات الهی در اندیشه صدر المتألهین» و محمود هدایت‌افزا در مقاله «تساوق صفات ذاتی خداوند در نظام حکمت صدرایی»؛ اما نویسنده حاضر سعی در بررسی دقیق و موشکافانه این بحث در تمامی آثار نمایندگان سه مکتب فلسفی دارد و همه براهین را به صورت یکجا تدوین کرده است.

## ۱. کیفیت اتصاف ذات الهی به صفات

درباره کیفیت استحقاق باری تعالی برای این صفات و به‌عبارت دیگر، چگونگی اتصاف خداوند به این صفات، اختلاف نظر و عقیده وجود دارد. البته آن‌چه محل اختلاف بین حکماء و متکلمین است، صفات حقیقیه محضه و ذات اضافه است وگرنه صفات اضافیه محضه و سلبیه، محل بحث نیست و همگان بر زائدبودن آنها اذعان دارند؛ زیرا اگر اوصاف اضافی زائد بر ذات نباشند، بلکه عین آن باشند، چون این سنخ صفات، نفس نسبت اعتباری و انتزاعی هستند، لاجرم ذات نیز باید چنین باشد، اما مبادی این صفات همچون قدرت که مبدأ و منشأ انتزاع‌قادریت است یا علم نسبت به عالمیت و امثال آن، چون درباره قیومیت ذات هستند، لاجرم عین ذات هستند. اوصاف سلبی نیز در واقع سلب است و تمام اوصاف سلبی در این جهت با هم مشترکند که سلب آنها مساوق با سلب احتیاج از حق تعالی است؛ به این معنا، تمام صفات سلبیه، اثباتشان اثبات احتیاج و سلبشان سلب احتیاج است. پس در حقیقت، وقتی اثبات کردیم که حق تعالی

محتاج نیست، نتیجه آن، سلب تمام صفات امکانی و سلبی می‌شود. در نتیجه زائدبودن این صفات، خللی در وحدانیت باری تعالی ایجاد نمی‌کند. پس همانا واجب علو و مجدش به نفس این صفات اضافیه و سلبیه نیست، بلکه بودن او فی‌ذاته به‌گونه‌ای است که این صفات از او نشأت می‌گیرند. (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۳۸)

## ۲. دیدگاه حکماء در رابطه با ذات و صفات الهی (عینیت ذات و صفات)

از اعتقادات حکماء و برخی از متکلمین (امامیه) درباره رابطه ذات و صفات آن است که این دو، عین یکدیگر هستند و صفات زائد بر ذات نیستند و لازم است ذات الهی در مرتبه ذات، مصداق این مفاهیم و اوصاف باشد و حمل این اوصاف بر ذات الهی، به هیچ‌گونه انضمام و اعتبار امر دیگری وراء ذات، احتیاج نداشته باشد. مقتضای این مطلب آن است که هر کدام از این اوصاف نیز عین یکدیگر باشند، البته نه به این معنا که این صفات مترادف باشند، بلکه مراد این است که در عین (اختلاف) مفهومی، مصداق خارجی این اوصاف، یک چیز است که همان ذات الهی است. اشکالی که ممکن است در این مقام وارد شود، این است که ذات واجب الوجود، بسیط من جمیع الجهات است و چگونه ممکن است از ذاتی که بسیط من جمیع الجهات است، مفاهیم مختلفی را انتزاع کرد؟ طرح چنین اشکالی باعث شده است که بسیاری اختلاف میان صفات الهی را فقط در لفظ بدانند و معتقد شوند که صفات الهی با هم مترادفند و هنگامی که گفته می‌شود خداوند عالم است، درست مانند آن است که گفته شود خداوند قادر است.

راه حلی که صدرالمتألهین ارائه می‌کند، رجوع صفات ثبوتیه حقیقیه به وجوب وجود است. عبارت وی در اسفار چنین است «برگشت تمام صفات حقیقی به وجوب وجود و تمامیت صفات اضافی به اضافه قیومیت است و...». (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۱۱۹)

سبزواری بیان ارزشمندی در این زمینه دارد که ذکر آن خالی از لطف نیست: «اگر به مخلوقات توجه کنیم، هر فردی از مخلوقات معلوم خداوند، مقدور و معلول خداوند هستند؛ در حالی که هر فردی از مخلوقات، یک فرد بیشتر نیست و نمی‌توان گفت که آن فرد از یک جهت معلوم است و از جهت دیگر مقدور؛ بلکه از آن جهت که مقدور است، از همان جهت معلوم و معلول است، پس انتزاع مفاهیم

مختلفه از فرد واحد ممکن است، همچنین است در اسماء و صفات الهی». (سبزواری، ۱۴۱۶، ص ۵۵۳) اشاره به این مطلب ضروری است که یکی از قواعد مهم فلسفی، قاعده: «واجب الوجود بالذات، واجب من جمیع الجهات است» که مفاد آن چنین است: آن چه که وجود برای آن بالذات واجب است، از همه جهات و اوصاف نیز واجب است. هر چه را که برای واجب الوجود به امکان عام می توان نسبت داد، برای او واجب است؛ زیرا در غیر این صورت، حالت منتظره برای ذات واجب نسبت به آن اوصاف و کمالات خواهد بود و در نتیجه، ذات واجب، کافی برای اتصاف به آن اوصاف نخواهد بود. پس همان گونه که پروردگار، واجب الوجود بالذات است، از حیث علم و قدرت و اراده و دیگر اوصاف کمالیه نیز واجب خواهد بود.

این احتمال وجود دارد که عده ای تلقی کنند مفاد این قاعده با بحث عینیت یکی است، در حالی که چنین نیست و بین این دو رابطه عموم و خصوص مطلق است، یعنی مفاد این قاعده اعم از رابطه عینیت است؛ زیرا مثلاً قول اشاعره که قائل به زیادت صفات بر ذات هم هستند، با این قاعده سازگار است و به عبارت دیگر، اشاعره و حکماء هر دو این قاعده را پذیرفته اند و قائل به وجود صفات کمالیه هستند، اما می توان گفت این قاعده با نظر کزّامیه که معتقد به حدوث صفات و زیادت آن هستند، سازگار نیست.

حکیم سبزواری می فرماید: «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات، اعم من العینیه». (همان، ج ۳، ص ۵۶۰)

## ۲.۱. ابن سینا

شیخ الرئیس ابن سینا در موارد متعدد به بحث از رابطه ذات و صفات پرداخته است. او معتقد است که تعدد صفات که برای واجب ثابت است، به معنای تکثر و ترکیب در ذات باری تعالی نیست. از جمله او در بحث از صفات واجب در الهیات شفا پس از اثبات واجب الوجود و این که این واجب واحد است، زیرا وجوب وجود با کثرت وجود سازگار نیست، معتقد است همه اشیا به او برمی گردند و وجوبشان از ناحیه واجب الوجود بالذات است، یعنی همه اشیا واجب الوجود بالغیر هستند، پس او اول است.

شیخ می‌گوید این که ما می‌گوییم واجب الوجود «اول» است، مقصود ما این نیست که مفهوم اولیت معنایی است که به وجوب وجود علاوه می‌شود تا در این صورت، وجود واجب تکثر پیدا کند؛ بلکه وقتی یک چیزی را نسبت به غیر می‌سنجیم، ممکن است اولیت و ثانویت پیدا شود. وقتی که وجود یک شیء با شیء دیگر یا فعل یک شیء با فعل شیء دیگر مقایسه شود، مفهوم اولیت، انتزاع می‌شود، بدون این که لازم باشد چیزی بر او اضافه کنیم تا مفهوم اول بر او صدق بکند. پس ذات واجب الوجود بسیط است و همان ذات اول است، نه این که ذات و حقیقت او یک امر باشد و اول بودنش یک امر دیگر، تا ترکیب در ذات او راه پیدا کند.

ایشان در قسمتی از عبارات شفا به دفع توهمی می‌پردازد و آن این که اگر گفته می‌شود واجب الوجود احدی الذات و وحدانی الذات است، معنای آن این نیست که با هیچ شیئی اضافه هم پیدا نمی‌کند و هیچ شیئی هم از او سلب نمی‌شود؛ بلکه لااقل وجود ممکنات از او سلب می‌شود و سلب‌های بسیاری را به واجب نسبت می‌دهیم و این به معنای کثرت در ذات پروردگار نیست. حتی در مورد ممکنات هم مثل انسان، سلب‌های بسیاری نسبت می‌دهیم و می‌گوییم او فرس نیست، حمار نیست، پرنده نیست و بسیاری از امور دیگر را از او سلب می‌کنیم و این سلب‌های غیر متناهی، هیچ‌گونه کثرتی را در انسان یا اشیاء دیگر سبب نمی‌شود، پس سلب اشیاء دیگر از واجب به هیچ وجه مستلزم کثرتی نیست. (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۳۶۶)

شیخ در کتاب «مبدأ و معاد» نیز به عینیت ذات و صفات پرداخته است. او در فصل ۱۴ چنین گوید: «در تحقق وحدانیت واجب الوجود همین بس که علم الهی در مفهوم مخالف با قدرت «اراده» حکمت و حیات نیست، بلکه همه دارای یک مفهوم هستند». (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۹)

شیخ رئیس به بحث از اراده، حیات، علم و قدرت پروردگار می‌پردازد و می‌گوید: «واجب الوجود را نمی‌توان ذاتی دانست که حامل اراده یا قدرت یا دیگر اوصاف باشد؛ یعنی این‌ها را جدای از یکدیگر تلقی نمود، زیرا در این فرض، چه آنها را واجب و چه ممکن بدانیم، سر از محال درمی‌آورد». (همان، ص ۲۱)

عینیت صفات و ذات الهی در کتاب تعلیقات ایشان نیز به صراحت بیان شده آن جا که می‌فرماید: اول تعالی متکثر می‌شود از برای تکثر صفات حقیقیه خود؛ زیرا که هر یک از آن

صفات به تحقیق، عین صفت دیگر است، پس قدرت او حیات اوست و حیات او، قدرت او، پس خداوند متعال زنده است از آن حیث که تواناست و تواناست از آن حیث که داناست.» (ابن سینا، ۱۴۱۱، ص ۳۴)

همان طور که یادآور شدیم، شیخ در کتب مختلف خود به بحث صفات واجب پرداخته و ثابت کرده که هر کدام از صفات واجب، جدای از ذات او نیستند و جزء ذات او نیز به شمار نمی‌روند تا سر از خلو ذات واجب از صفات کمالیه درآورد یا منجر به ترکیب شود و همچنین این صفات را عین یکدیگر دانسته است.

با این همه، بوعلی در مواردی تصریح می‌کند که صفات الهی، لازم ذات هستند. وی وجوب وجود را از لوازم ذات حق قلمداد می‌کند: «وجوب وجود از اخص لوازم ذات حق است» (همان، ص ۳۴) و حتی «وجود» را نیز لازم ذات حق می‌شمارد: «الوجود فی الواجب من لوازم ذاته». (همان، ص ۷۰) اکنون باید دید که آیا بین این دو دسته از کلمات بوعلی منافاتی هست؟ و یا می‌توان بین آنها جمع کرد؟

توجه به یک نکته، چه بسا در تبیین این موضوع مفید باشد و آن این که از نظر بوعلی، دستیابی ما به حقایق اشیاء، به ویژه حقایق بسیط، ممکن نیست. از این رو، معرفت کنه حقیقت ذات الهی و شناخت وجود خاص حق تعالی که مابین با همه موجودات دیگر است، برای ما محال می‌باشد و لذا حداکثر آگاهی ما نسبت به ذات حق تعالی از طریق درک لوازم آن ذات، همچون «وجوب وجود» است. بنابراین، کنه وجود الهی که عین ذات حق تعالی است، بر ما مجهول است و آن چه بر ما معلوم است، عناوین «وجود و یا وجوب» است که کنه ذات حق تعالی نبوده است و لازم آن است.

این مطلب درباره صفات الهی نیز جاری است؛ یعنی آن «معنایی» که از صفات الهی مثل علم، قدرت و حیات و ... می‌فهمیم، هیچ‌یک عین ذات الهی نیستند، بلکه از لوازم ذات می‌باشند و اما آن چه که از درک آن عاجزیم (یعنی کنه علم و قدرت و حیات خاص الهی) این‌ها عین ذات الهی هستند و لازم ذات نیستند. حاصل این که این معانی در تحلیل ذهنی «لازم» ذات، و در واقعیت عینی «عین» ذات می‌باشند. پس، در آن جا که بوعلی از صفات حق به لوازم ذات تعبیر می‌کند،

ناظر به تحلیل ذهنی است (همان، ص ۱۸۸) و در آن جا که صفات را نفس ذات می‌داند، ناظر به متن واقعیت است. (همان، ص ۱۶۰)

### برهان ابوعلی سینا بر عینیت ذات و صفات

شیخ در تعلیقات خود برهانی را بر نفی زیادت صفات بر ذات و اثبات عینیت اقامه می‌کند که بیان برهان چنین است:

اگر اوصاف کمالی واجب، عین ذات وی نبوده و عارض آن ذات باشد، حتماً به سبب نیازمند است، پس وجود آن صفات یا از سبب خارج از ذات واجب است یا از خود ذات حاصل می‌شود، در صورت اول لازم می‌آید که واجب الوجود، کمالی را از غیر خود قبول کند و قبول از آن جهت که با قوه و استعداد همراه است و با وجوب ذاتی که عین فعلیت است، سازگار نیست، در واجب راه ندارد و ممکن نیست واجب الوجود، چیزی را از خارج خود قبول نماید. در صورت دوم که مبدأ آن اوصاف کمالی، ذات واجب باشد، اگر ذات واجب از خودش منفعل شود به نحوی که کمال خود را از خودش دریافت نماید، روا نیست، چون جمع فعل و قبول به معنای انفعال در بسیط محض ممکن نیست، ولی اگر اوصاف کمالی از لوازم ذات باشند و انفعال مطرح نباشد، محذوری لازم نمی‌آید، زیرا اگرچه ذات واجب، مبدأ فاعلی آنهاست، لکن مبدأ قابلی آنها نخواهد بود، چون هیچ‌گونه انفعال و استعداد و فقدان و مانند آن مطرح نمی‌باشد، لذا قبول در این حال همان صرف اتصاف است که با فعل جمع می‌گردد و واجب با این تحلیل می‌تواند همان طوری که فاعل اوصاف کمالی است، قابل آنها هم باشد.

لذا فرمود مگر آن که صفات و عوارض کمالی از لوازم ذات واجب شمار آیند و ملاک اتصاف ذات واجب به آن اوصاف کمالی، حلول آن اوصاف در ذات و موضوع شدن ذات نسبت به آن صفات نباشد، بلکه مصحح اتصاف فقط ارتباط صدوری باشد، نه نسبت حلولی، یعنی چون این صفات در ذات واجب از عوامل جداگانه حاصل شده‌اند و واجب به آنها موصوف می‌گردد.

مثلاً به عنوان فرق بین دو حالت یادشده، می‌توان سفیدی جسم را یادآور شد، زیرا فرق است بین این که جسم به سفیدی موصوف گردد و مصحح اتصاف مزبور این باشد که رنگ سفیدی به سبب عامل بیگانه در جسم پدید آمده و بین این که به سفیدی متصف شود، در حالی که



مصحح اتصاف این باشد که سفیدی از لوازم هویت آن است و اگر نحوه اتصاف واجب الوجود به اوصاف کمالی و لوازم ذاتی این چنین تفسیر شود، بساطت و نزاهت واجب از کثرت محفوظ خواهد ماند، چون فاعل و قابل در این صورت متعدد نبوده، بلکه فاعل از همان حیث که فاعل است، قابل و متصف خواهد بود.

این حکم اختصاصی به واجب ندارد؛ بلکه در تمام بسائط جاری است، زیرا حقیقت هر موجود بسیط و یکتایی لازم ذاتی خواهد داشت که از همان بسیط نشأت می‌گیرد و آن بسیط نیز به آن متصف می‌شود به نحوی که فاعل عین قابل باشد؛ زیرا موجود بسیط حیثیت فعلش عین حیثیت قبول و اتصاف آن می‌باشد. (ابن سینا، ۱۴۱۱، ص ۱۸۱)

## ۲،۲. صدرالمتألهین

راهی که این فیلسوف در باب صفات حق پیموده است، راهی معقول و میانه به شمار می‌آید. زیرا طبق نظر او نه صفات نفی می‌شوند و نه مشکل زیادتی صفات بر ذات پیش می‌آید. دید وحدت بین و حکیمانه صدرالمتألهین، رابطه ذات و صفات را چنان می‌بیند که هرگونه ثنویت و دوگانگی، در واقع از میان برداشته می‌شود. البته اختلاف در مفهوم هم چنان به قوت خود باقی است. در این نوشتار ابتدا مراد از عینیت ذات و صفات را از منظر صدرالمتألهین بیان می‌کنیم و سپس براهینی که این بزرگوار در رابطه با اثبات عینیت ذات و صفات مطرح کرده است، ذکر می‌نماییم و در انتها، موضع صدرالمتألهین در تفسیر روایات بیان می‌شود.

### ۲،۲،۱. عینیت ذات و صفات در منظر صدرالمتألهین

صدرالمتألهین در رابطه با عینیت ذات و صفات چند نکته را متذکر می‌شود:

۱. مراد از عینیت ذات و صفات الهی این است که ذات به گونه‌ای است که بدون هیچ‌گونه ضمیمه و قیام صفت زائد بر ذات مصداق این مفاهیم و اوصاف است. (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۱۴۵)

۱. برهان ابن سینا که مخلص آن را صدرالمتألهین در کتب مختلف خود بیان کرده است، به شرح و تقریر استاد جوادی آملی در شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، جلد ۶، بخش دوم بیان شده است.

۲. مراد از عینیت ذات و صفات الهی این است که ذات و صفات الهی در عین تغایر مفهومی، دارای مصداق وجودی واحدی هستند و این مطلب که برخی گمان کرده‌اند ذات و اوصاف الهی علاوه بر اتحاد در وجود، اتحاد در مفهوم هم دارند، درست نیست؛ زیرا حقایق اسماء و صفات الهی برای ما معلوم است، ولی کنه ذات باری تعالی برای ما معلوم نیست و کنه ذات باری تعالی در مرتبه احدیت، به‌گونه‌ای است که تمامی تعینات و مفهومات در آن مرتبه فانی هستند و در آن مرتبه، هیچ صفت و هیچ موصوفی و هیچ اسم و رسمی نیست مگر ذات احدیت. (همان، ص ۱۴۴)

۳. اتحاد میان ذات و صفات در وجود و تغایر مفهومی ذات و صفات الهی مانند اتحاد جنس و فصل است که دارای تغایر مفهومی هستند، ولی در نفس الامر اتحاد دارند.

۴. این‌که گفته شد ذات الهی متصف به اوصافی است که عین ذاتند، مربوط به مرتبه الوهیت و مقام واحدیت و نشئه کثرت است، اما در مرتبه احدیت که مقام غیب الغیوب است، هیچ‌گونه اسمی و رسمی و صفت و موصوفی راه ندارد.

باید توجه داشت که اسماء و صفات غیر مجعول هستند و تحقق آن‌ها به تحقق ذات است. (همان)

### ۲،۲،۲. براهین ملاصدرا بر عینیت ذات و صفات الهی

صدرالمتألهین در اسفار و مبدأ و معاد و شرح هدایه اثیرییه سه دلیل اقامه کرده است که دلیل اول مذکور در «مبدأ و معاد» و «شرح هدایه اثیرییه» یکسان است و آن را در اسفار ذکر نکرده است. از طرفی، دلیل سوم مذکور در «اسفار» در دو کتاب فوق نیامده است؛ بنابراین از جمع دلایل در کتب مذکور، چهار دلیل به دست می‌آید. لذا ابتدا دلایل مذکور در کتاب کبیرا و یعنی «اسفار» ذکر و سپس به دلیل دیگر اشاره می‌شود:

#### - برهان اول یا «لزوم خلو ذات از کمالات در صورت زیادت»

دلیل اول صدرالمتألهین به صورت قیاس استثنائی متصله به این شرح ارائه می‌شود که: اگر صفات کمالیه پروردگار - مثل علم و قدرت و غیره - زائد بر ذات او باشند لازم می‌آید که ذات واجب در مرتبه هستی خود مصداق هیچ‌کدام از این صفات کمال نباشد و این تالی، لازم و باطل است؛ پس مقدم هم که صفات کمالیه زائد بر ذات باشد، باطل است. وجه بطلان تالی

آن است که ذات پروردگار که هستی صرف می باشد، مبدأ و منبع همه خیرات و کمالات است. آن گاه چگونه معطی شی فاقد آن شی و کمالات باشد و از طرفی، وجود باری تعالی صرف است و صرف چگونه فاقد کمالات باشد.

از طرف دیگر اگر ذات واجب، بعضی از کمالات را نداشته باشد، پس برای تکامل نیازمند به اتصاف به آنهاست و چون آن اوصاف زائد بر ذات هستند، پس غیر از واجب می باشند و واجب برای تکامل خود نیازمند به غیر است و او از غیر خود تأثر و انفعال می پذیرد. بنابراین، واجب هم فاعل اوصاف کمال است و هم قابل و منفعل از آنها، و فعل و قبول انفعال، دو جهت جدای از هم می باشند که اجتماع آنها در بسیط صرف محال است. (همان، صص ۱۳۴-۱۳۳)

صدرا این دلیل را به صورت کوتاه تری در «مبدأ و معاد» چنین آورده است: «اگر این صفات زائد بر ذات باشند لازم می آید ذات الهی به حسب ذات ناقص باشد. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۱۹)

#### - برهان دوم یا «لزوم اشرفیت ذات از ذات در صورت زیادت»

اگر صفات پروردگار زائد بر ذات باشد و کمالات وجودی عین ذات نبوده، نیازمند به مبدأ فاعلی خواهد بود، چون این صفات و کمالات نه عین ذات است و نه واجب دیگری می باشد، زیرا غیر از واجب الوجود واحد بسیط، واجب دیگری نیست، پس اگر مبدأ فاعلی خود آن واجب باشد و فیضان آنها از ذات، استدعای جهت اشرفی از این که واجب الوجود است خواهد کرد. پس ذات اشرف از ذاتش خواهد بود و این بالبدیهه محال است و همچنین موجب تکثر در ذات خواهد شد، زیرا که حیثیت نقص غیر از حیثیت کمال است. اگر فیضان آن صفات بر او از غیر باشد، لازم می آید که آن غیر که معلول واجب است، اشرف از واجب باشد «و هذا اشد استحالة من الاول». (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ص ۱۳۴)

صدرالمتألهین این دلیل را در کتاب «مبدأ و معاد» به صورت زیر آورده است: «الثالث ان فیضانها من ذاته علی ذاته یستدعی جهة اشرف مما علیها واجب الوجود بالذات فیکون ذاته اشرف من ذاته و هو محال بدیهة. و ایضاً یتکثرذاته لان حیثیة النقص غیر حیثیة الکمال، و هو باطل کما مرّ و فیضانها من غیره علیه تعالی یلزم کون معلوله اشرف منه تعالی». (صدرالمتألهین،

۱۳۸۱، ج ۶، ص ۱۱۹)

ایشان همچنین قائل است همان‌گونه که ماهیت نمی‌تواند به خودش وجود بدهد، صفات کمالیه وجود مثل علم و قدرت و امثال این‌ها را نیز نمی‌تواند به خودش افاضه کند. و همان‌گونه که افاضه‌کننده وجود و هستی نمی‌تواند در مرتبه‌ای خود مسلوب الوجود باشد؛ بخشنده کمالات نیز نمی‌تواند در حد ذات خود عاری از کمالات باشد، زیرا که «مفیض» بایستی اکرم و امجد از «مفاض علیّه» باشد. پس هر یک از وجود و کمالات وجود باید که منتهی گردد به چیزی که قائم به ذات و غیر معلول باشد و در نتیجه باید که جمیع آنها واحد حقیقی باشد، زیرا که واجب بالذات متعدد نمی‌تواند باشد و همان‌گونه که نظر در مفهوم وجود ما را به اثبات وجود قائم به ذات می‌کشاند، نظر در مفهوم علم و قدرت نیز ما را به علم و قدرت غیر زائد بر ذات می‌کشاند و همین‌طور در بقیه صفات کمالیه موجود بما هو موجود.

#### - برهان سوّم یا «اکملیت ذات در صورت عینیت»

از اصول فطری که عقل به آن حکم می‌کند، این است که: ذاتی که کمال‌های وجودی عین او می‌باشد، کامل‌تر از ذاتی است که کمال‌های وجودی عین او نبوده بلکه زائد بر اوست، زیرا موجود اولی ذاتاً کامل است، ولی موجود دوّمی ذاتاً کامل نیست، بلکه به سبب غیر ذات که همان اوصاف کمالی باشد کامل می‌شود و هر چه که جمال وجودی او به ذات خود اوست شریف‌تر از موجودی است که جمال وجودی او به غیر ذات او می‌باشد، گرچه آن غیر، صفات وی محسوب می‌گردد. واجب الوجود لازم است در برترین مرتبه از بها و شرف و جمال باشد، زیرا ذات او، مبدأ سلسله موجودات و بخشنده همه خیرها و کمالات می‌باشد و بخشنده فیض به ناچار اکرم و امجد از گیرنده فیض است.

حال اگر واجب کمال و مجد و بها او به ذات و حقیقت مقدس او نباشد بلکه به واسطه عوارض و لواحق ذات این کمال و مجد را بیابد، پس مجموع متشکل از ذات و عوارض اشرف از ذات مجرد از عوارض و لواحق خواهد بود و مجموع معلول است و در این صورت لازم می‌آید که معلول اشرف و اکمل از علتش باشد که این امر محال است و استحاله آن روشن است.

بنابراین هر وجود و کمالات وجودی و کمالات موجود بماهو موجود لازم است که به موجود قائم به ذاتش و حیات قائم به ذاتش و همین‌طور بقیه اوصاف کمالیه منتهی شود و لازم است

که همه آنها واجب الوجود بوده و مصداقاً عین ذات و عین یکدیگر باشند، به طوری که ذات بسیط یکتا، عین همه آنها باشد، زیرا به مقتضای برهان توحید، بیش از یک واجب محال است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۱۳۵). این دلیل در شرح هدایه اثیریہ نیز آمده که ملاصدرا آن را از جمله ادله اقنائیه می داند.

### - برهان چهارم یا «لزوم تکثر در ذات در صورت زیادت»

استدلال دیگر ملاصدرا چنین است که: «اگر صفات واجب عین ذات نباشد، تکثر در ذات لازم می آید، زیرا کثرت صفات کمالیه بایستی که به اقتضاهای متعدده باشد و تعدد اقتضا مستدعی تعدد مقتضی خواهد بود، همان گونه که در مسأله نفی صدور کثیر از واجب تعالی مبین گردیده است، در واحد من جمیع الوجوه جهات مقتضیه کثیره نمی تواند باشد. اما این که یکی از آن صفات حقیقیه زائد بر ذات باشد و باقی عین ذات یا عین آن صفات زایده باشد چنان چه در صفات اضافیه گفته می شود، بسیار از عقل دور است و کسی به آن قائل نشده است». (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۱۸) آن چه تا کنون بیان شد خلاصه نظرات صدرالمتألهین در بحث اسماء و صفات حق است و عصاره تمام بحث ها به اشتراک معنوی وجود و همچنین ثبوتی بودن صفات و اسمای الهی بازگشت می کند.

### ۲.۲.۳. موضع صدرالمتألهین در تفسیر روایات

صدرالمتألهین در کتاب شرح اصول کافی به شرح و توضیح روایات پرداخته است. وی در کتاب اسفار به مناسبت بحث صفات سلبيه و صفات ثبوتیه، خطبه اول نهج البلاغه را نیز شرح کرده به جهت خودداری از تطویل بحث به همین یک روایت اکتفا می شود.

قال علی عليه السلام: «أول الدين معرفته و کمال معرفته التصديق به و کمال التصديق به توحیده و کمال توحیده الاخلاص له و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه لشهادة كل صفة أتمها غير الموصوف و شهادة كل موصوف انه غير الصفة. فن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه و من ثناه فقد جزّاه و من جزّاه فقد جهله.»

حال به بررسی اجمالی شیوه برخورد صدرالمتألهین با این روایت می پردازیم.

«و کمال توحیده الاخلاص له»

ملاصدرا ذیل این فقره از خطبہ شریفه، توحید و کمال توحید را در نفی هر چیزی غیر از خدا می‌داند، یعنی غیر از خداوند هیچ چیز دیگر نیست؛ زیرا اگر چیزی دیگری غیر از خداوند که حقیقت وجود است، وجود داشته باشد، دیگر خداوند بسیط من جمیع الجهات نیست؛ زیرا در محل خود ثابت شده است که از بسیط الحقیقه هیچ کمال وجودی سلب نمی‌شود، حال اگر کمال وجودی بخواهد از خداوند نفی شود، دو جهت وجود خواهد داشت: جهت سلب کمال و جهت ثبوت کمال و وجود، و این مستلزم ترکیب در ذات باری تعالی است در حالی که باری تعالی بسیط الحقیقه من جمیع الجهات است. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۱۴۰)

«و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه»

ملاصدرا معتقد است: مراد از نفی صفات در این فقره، نفی صفات زائد بر ذات است؛ ولی ذات حق تعالی بالذات مصداق تمامی صفات و حقایق کمالیه است و میان ذات و اوصاف کمالی عینیت در وجود برقرار است، گرچه تغایر مفهومی میان صفات و ذات الهی برقرار است. (همان)

«شهادة کل صفة أنّها غیر الموصوف و شهادة کل موصوف أنّه غیر الصفة»

بنابر نظر صدرالمتألهین، این فقره از خطبہ شریفه اشاره به برهان نفی صفت عارض و زائد بر ذات دارد. صفت اگر عارض و زائد بر ذات باشد، مغایر با موصوف خواهد بود و دو چیز که با هم در وجود مغایرت دارند، احتیاج به تمایز دارند و این مستلزم ترکیب از ما به الامتیاز و ما به الاشتراک است. (همان)

«فن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه و من ثناه فقد جزّاه و من جزّاه فقد جهله»

ملاصدرا ذیل این فقره می‌فرماید: مراد از وصفی که باعث مقارنت می‌شود، وصف عارض و زائد بر ذات است.

همان‌گونه که مشاهده می‌شود در توضیح و بیان این روایت و همچنین روایات دیگر، در هر مورد که بحث نفی صفات مطرح می‌شود، ملاصدرا آن را حمل بر صفات زائد بر ذات می‌کند و اطلاق ظاهری روایات را به این دلیل که دلیل عقلی بر خلاف آن است، تخصیص می‌زند، علاوه بر مطلب فوق، صدرالمتألهین نفی صفات از ذات باری تعالی را مستلزم تعطیل در ذات حق می‌داند (همان، ص ۱۴۲) در حالی که ما مأمور به معرفت الهی هستیم.

## ۲،۳. شیخ اشراق

### ۲،۳،۱. ناسازگاری مبانی شیخ اشراق با قول عینیت ذات و صفات

شیخ اشراق در مباحث مختلف خود اصرار به مطالبی دارد که آنها را به عنوان مبانی شیخ اشراق می‌توانیم بدانیم از جمله:

۱. اصالت ماهیت و اعتباریت وجود؛

۲. عدم ترکیب جسم از ماده و صورت که مورد پذیرش مشائین واقع شده است؛

۳. عدم امتناع جمع فعل و قبول در بسیط.

شیخ اشراق معتقد است آن چه واقعیت دارد، ماهیت است و وجود، امری اعتباری است و آن چه مدار وحدت و عینیت قرار می‌گیرد، ماهیت خواهد بود. حال او چگونه عینیت صفات با ذات را به طوری که وحدت آنها سبب حمل اولی نشود توجیه می‌کند؟

ملاصدرا در تعلیقات خود بر حکمة الاشراق چنین می‌گوید: «تحقق این معنا بر قول به اعتباریت وجود جدا مشکل است». (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ص ۳۱۱)

شیخ همچنین ترکیب جسم از ماده و صورت را که مشائین آن را اثبات کرده‌اند، نپذیرفته، و برهان قوه و فعل را برای اثبات ترکب کافی نمی‌داند؛ اما در این بحث، جمع بین فعل و قبول را مانع بساطت می‌داند. شیخ امتناع جمع وجدان و فقدان را در بسیط ممتنع نمی‌داند و به نفس استناد کرده که واجد خودش بوده و فاقد معقولات است و قوه حصول آنها را دارد، اما در مورد بحث فعلی، جمع بین آنها را در بسیط محال می‌داند.

### ۲،۳،۲. عینیت ذات نور الانوار و صفات در منظر شیخ اشراق

در فلسفه مشائی و حکمت متعالیه، از خداوند به واجب الوجود تعبیر شده است. در آن نظام فلسفی، هر امر قابل تصویری، یا ممکن است یا واجب و یا ممتنع. امکان وجود در ممتنع راه ندارد، همانند شریک الباری، ممکن نسبتش به وجود و عدم مساوی است، برای ارتقاء به هستی نیازمند علت است و عدم العلة نیز علت عدم اوست و واجب الوجود، وجودی است که هستی، ضروری اوست و از هستی قابل انفکاک نیست.

سهروردی قبل از رسیدن به ذوق اشراق، در اکثر کتاب‌هایش از خداوند، همچون مشاء به واجب الوجود تعبیر کرده است. او در بعضی از کتاب‌هایش و در تمام کتاب حکمة الاشراق، تعبیر را عوض کرده و از واجب الوجود، به نور الانوار تعبیر کرده است. بدیهی است تغییر این تعبیر، تابعی است از تغییری که او در سیستم فکری مشائی ایجاد کرده است. او از وجود عدول کرده و «نور» را پایه اصلی فلسفه خویش قرار داده است.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی معروف به شیخ اشراق که مقتول یا شهید در راه عقیده است، در کتب و رسالات مختلف خود به بحث از صفات پرداخته است. او در موارد متعدد، صفات حقیقیه را از خداوند نفی می‌کند و برهان بر نفی آن اقامه می‌کند. احتمالاً همان عاملی که سبب شد تا معتزله را به رأی مشهور یعنی نیابت منتهی کند، شیخ اشراق را نیز گرفتار ساخته است، و آن عامل همان تعریف صفت به امر قائم به ذات است که در این صورت، اوصاف واجب، سر از امکان درمی‌آورد و اگر واجب فرض شود، سر از تعدد واجب درمی‌آورد.

شیخ می‌گوید واجب الوجود نمی‌تواند صفت واجب داشته باشد. چون دو واجب در وجود نداریم و دو شیء نمی‌توانند وجود بحت باشند. از طرفی صفات، قائم به ذات هستند؛ حال اگر ذات هم قائم به صفات باشد هیچ کدام واجب نخواهند بود و اگر فقط صفات قائم به ذات باشند وجودشان بغیره است و لذاته ممکن خواهند بود، پس صفات ممکن خواهند بود.

مرجح این صفات، ذات نیست که بگوئیم ذات از جهت قبول می‌کند و از جهت ایجاد می‌کند که این محال است و واجب دیگر هم مرجح نیست چون واجب دیگر نداریم. امر دیگر هم مرجح نیست، چون امر دیگر معلول است و علت از معلول، منفعل نمی‌شود، به علاوه این که لازم می‌آید ایجاد کند و قبول نماید از فعل واحد و در این صورت مشتمل بر دو جهت خواهند بود که بر خدا محال است. (سهروردی، ۱۳۸۰، بند ۳۱)

شیخ اشراق در کتاب مطارحات نیز می‌گوید: «برای خداوند جایز نیست صفات متقرر در ذات وجود داشته باشد».

او پس از بیان برهان، این سؤال را مطرح می‌کند که آیا اطلاق اوصاف ممکنه بر پروردگار روا است؟ شیخ پس از آن که اطلاق را منتفی می‌داند، دلائلی ارائه می‌دهد:



۱. جهت فاعلی غیر از قابل است، بالضرورة؛ زیرا فعل فاعل در غیر خود صورت می‌گیرد و مانعی نیز برای این مطلب نیست، اما قبول برای قابل محال است در غیر خود باشند. از طرفی دانسته شده است که دو شیء که امر ممکن یکی بر دیگری محال است بالامکان العام یا بالامکان الخاص، ضرورتاً متباین هستند.

۲. جهت قابل اقتضای تحصیل بالفعل ندارد؛ ولی جهت فاعلی مخرج شیء به سمت تحصیل است و دو جهت با هم تفاوت دارند.

۳. اگر فاعلیت عین قابلیت باشد، همانا هر چه را خود انجام می‌داد، می‌پذیرفت و انجام می‌داد هر چه را خود می‌پذیرفت.

شیخ بالصراحه صفاتی را به خداوند نسبت می‌دهد و اعتقاد دارد صفاتی را که به خداوند می‌توان نسبت داد عبارتند از:

۱. صفات سلبيه مثل قدوسیت، فردیت.

۲. اضافیه مثل مبدئیت و علیت؛ زیرا اضافات در ذات نیستند تا سبب تغییر در ذات شوند.

۳. اوصاف اعتباری مثل شیئیت، وحدت، حقیقت؛ بلکه این قبیل اوصاف برای او واجب است. شیخ اشراق در پایان، صفات اضافیه را به خداوند نسبت می‌دهد نه صفاتی که دارای اضافه هستند. (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۴۰).

آن چه از عبارات فوق به دست می‌آید آن است که اوصاف حقیقیه محضه و حقیقیه ذات اضافه را منکر است، اما با توجه به قرائنی که در کلمات دیگر شیخ وجود دارد، نمی‌توان او را منکر صفات دانست، بلکه بایستی گفت او نه تنها منکر صفات نیست، بلکه همانند ابن سینا و سایر متفکران اسلامی، قائل به عینیت صفات نور الانوار با ذات اوست؛ زیرا اولاً، او در موارد متعدد و مختلفی سخن از صفات ثبوتیه و حقیقیه محضه مثل علم و قدرت و حیات پروردگار کرده است؛ بنابراین چگونه می‌توان با فاصله چند صفحه، دو مطلب نقیض و کاملاً مخالف یکدیگر بیان کند؛ آن هم از شیخ عظیمی مثل شهاب‌الدین سهروردی که اهل دقت نظر بوده و خود از فحول حکماء است.

ثانیاً، دغدغه شیخ اشراق، لزوم تغییر و تغیر در ذات پروردگار است، لذا صفات اضافیه محضه

را منکر نشده است و گفته که اگر این اوصاف اضافیه تغییر پیدا کند، ذات واجب تغییر نمی‌کند؛ بنابراین اضافات محضه مثل مبدئیت و خالقیت بر خدا جایز است، همان‌گونه که در مورد خودتان، امور سمت راست شما به سمت چپ تغییر می‌کند، ولی شما تغییر نمی‌کنید. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۲۳)

و ثالثاً او در رساله «کلمة التصوف» نفی زیادت را از واجب کرده است، چرا که او واهمه خلو ذات از کمال و ترکیب را داشته است. (همان، ص ۱۱۴)

به نظر شیخ اشراق، صفات و هیئات، یا هیئات ظلمانی اند و یا هیئات نورانی. هیچ‌کدام از هیئات نورانی و ظلمانی قابل اضافه شدن به ذات نور الانوار نمی‌باشند. نفی هیئات ظلمانی از نور الانوار کاری آسان است، لذا سهروردی با یک کلمه آن را بیان می‌کند، ولی در نفی هیئات نورانی به دو استدلال تکیه می‌کند. او در مورد نفی هیئات ظلمانی از نور الانوار می‌گوید: لازمه وجود هیئت و صفت ظلمانی در نور الانوار، ترکیب او از نور و ظلمت است. در حالی که نور الانوار، نور محض و مجرد نور بوده و هیچ‌گونه ظلمتی در او راه ندارد.

سهروردی در مورد نفی هیئات نورانی از نور الانوار دو استدلال بیان می‌کند:

**استدلال اول:** اگر هیئت نورانی به نور الانوار اضافه گردد، نورانیت نور الانوار زیادتر خواهد شد و بالاتر از نور الانوار نوری نیست که هیئت نورانی را بر نور الانوار اضافه کند. پس اگر هیئت نورانی بر نور الانوار اضافه گردد این هیئت نورانی توسط خود نور الانوار ایجاد شده است. لذا لازمه اش آن است که نور الانوار توسط هیئت نورانی که خودش ایجاد کرده است، نورانی تر گردد و این محال است چون نمی‌شود نور الانوار محتاج نوری شود که خود آن را ایجاد کرده است. شیخ اشراق برای روشن شدن بیشتر مطلب اضافه می‌کند که منیر از مستنیر باید نورانی تر باشد، چون منیر نوری را اعطا می‌کند و معطی شیء، اشرف از معطی له می‌باشد. همان اگر نور الانوار توسط نوری که خود ایجاد کرده است، نورانی تر شود لازم می‌آید ذات نور الانوار از خودش نورانی تر شود و این امری است ممتنع، چون با ایجاد هیئت نورانی، ذات نور الانوار در واقع معطی نور و نیز دریافت کننده نور می‌باشد. و این همان اتحاد معطی و معطی له می‌باشد که امری محال است. (همان، ص ۱۲۳)

**استدلال دوم:** قبل از بیان استدلال دوم، ذکر یک مقدمه که خود شیخ اشراق نیز مطرح کرده، ضروری است. جهت فعل همواره غیر از جهت قبول آن فعل است. امکان ندارد فاعل از همان جهت که فعل را انجام می‌دهد، فعل را قبول کند، بلکه اگر فاعل و قابل یکی باشد، فاعل از یک جهت فاعل است و از جهت دیگر قابل. لازمه این که جهت فعل و قبول یکی باشد این است که فاعل با انجام یک فعل، از همان جهت فعل، قبول کننده آن می‌باشد و نیز قابل، با قبول فعل از همان جهت قبول، فاعل فعل نیز می‌باشد، حال آن که این گونه نیست.

با بیان این مقدمه، استدلال به خوبی واضح می‌گردد، اگر هیئت نورانی در ذات نور الانوار وجود داشته باشد، ذات نور الانوار باید هم فاعل این هیئت نورانی باشد و هم قابل، و بر طبق مقدمه مزبور جهت فعل غیر از جهت قبول است؛ پس در ذات نور الانوار بایستی دو جهت وجود داشته باشد. حال این دو جهت از چهار حالت خارج نیستند:

۱. هر دو جهت نور غنی بالذات باشد؛ این امر محال است به دلیلی که در بحث توحید نور الانوار خواهد آمد.

۲. یک جهت نور غنی باشد و جهت دیگر نور فقیر، در این صورت نیز نور فقیر از دو حالت خارج نیست یا هیئتی است در نور غنی؛ در این صورت تمام مطالب تکرار می‌شود، چون اصل بحث، در وجود هیئت نورانی در نور الانوار است و یا نور مستقل است و در این صورت، دیگر در ذات نور الانوار نخواهد بود، بلکه امری مستقل از نور الانوار می‌باشد و این نیز از بحث خارج خواهد بود.

۳. یک جهت نور باشد و جهت دیگر هیئت ظلمانی؛ این مورد نیز قبلاً نفی شد، چون اگر هیئت ظلمانی در ذات نور الانوار باشد لازمه اش ترکیب نور الانوار از نور و ظلمت است، حال آن که نور الانوار، نور محض می‌باشد.

۴. یکی جوهر غاسق باشد و جهت دیگر، نور مجرد؛ در این فرض، هیچ کدام از این دو جهت تعلق به یکدیگر ندارند، چون جوهر غاسق نمی‌تواند با نور مجرد ارتباط برقرار سازد. بنابراین در ذات نور الانوار نیز این دو جهت نمی‌توانند حضور پیدا کنند، (اضافه بر این، جوهر غاسق هیچ‌گاه نمی‌تواند صلاحیت حضور در ذات واجب الوجود و نور الانوار را به دست آورد.) با نفی تمامی این صور و شقوق مسأله روشن شد که وجود دو جهت در ذات نور الانوار امری ممتنع و محال است.

همان‌گونه که سهروردی در پایان استدلال دّوم نتیجه‌گیری می‌کند، اگر صفتی برای نور الانوار ثابت گردد، همانند صفت علم و حیات، به هیچ شکل، زائد بر ذات نور الانوار نیستند. بلکه عین ذات نور الانوار می‌باشند (همان، ص ۱۲۴-۱۲۳). به دیگر سخن، در مورد نور الانوار، صفات ممکن وجود ندارند، بلکه صفات برای او واجبند.

### نتیجه‌گیری

درباره کیفیت استحقاق باری تعالی برای این صفات، اختلاف نظر و عقیده وجود دارد. البته آن‌چه مورد اختلاف بین حکماء و متکلمین است صفات حقیقیه محضه و ذات اضافه است و گرنه صفات اضافیه محضه و سلبيه محل بحث نیست و همگان بر زائده بودن آنها اذعان دارند، زیرا اگر اوصاف اضافی، زائد بر ذات نباشند، بلکه عین آن باشند، چون این سنخ صفات، نفس نسبت اعتباری و انتزاعی هستند، لاجرم ذات نیز باید چنین باشد؛ اما مبادی این صفات همچون قدرت که مبدأ و منشأ انتزاع‌قادریت است یا علم نسبت به عالمیت و امثال آن چون راجع به قیومیت ذات هستند، لاجرم عین ذات هستند.

از اعتقادات حکماء در مورد رابطه ذات و صفات آن است که این دو عین یکدیگر هستند و صفات زائد بر ذات نیستند و ذات الهی در مرتبه ذات، مصداق این مفاهیم و اوصاف باشد و حمل این اوصاف بر ذات الهی، به هیچ‌گونه انضمام و اعتبار امر دیگری وراء ذات احتیاج نداشته باشد، مقتضای این مطلب آن است که هر کدام از این اوصاف نیز عین یکدیگر باشند، البته نه به این معنا که این صفات مترادف باشند، بلکه مراد این است که در عین اخلاف مفهومی، مصداق خارجی این اوصاف، یک چیز است که همان ذات الهی است.

خلاصه برهان بر این نظر آن است که:

۱. واجب تعالی مبدأ و علت همه کمالات است و همه کمالات هستی از او نشأت یافته و معلول ذات اوست.

۲. علت هستی بخش در مرتبه ذات، واجد همه کمالات معلول‌های خود به نحو اعلی و اتم

و اشرف است.

۳. ذات اقدس واجب، بسیط محض است و هیچ‌گونه ترکیبی در او راه ندارد.

از مقدمات فوق که هر کدام در محل خود به اثبات رسیده است، به خوبی به دست می آید که اولاً واجب تعالی در مرتبه ذات، واجد همه صفات کمالی است، و ثانیاً این صفات، موجب کثرت ذات و باعث ترکیب آن نمی شود، بلکه هر یک از این صفات عین ذات و تمام ذات اوست، و ثالثاً هر کدام از این صفات، عین یکدیگر می باشد.

### فهرست منابع:

\* قرآن کریم

\* نهج البلاغه

۱. ابن سینا، بی تا، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، بی جا: بی نا.
۲. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۱ق، *التعليقات*، چاپ دوم، قم: مرکز نشر اعلام اسلامی.
۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳ش، *المبدأ والمعاد*، بی جا، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک کیل.
۴. سبزواری هادی، ۱۴۱۶ق، *شرح المنظومه*، چاپ اول، قم: نشر ناب.
۵. سهروردی، شهاب الدین یحیی، ۱۳۸۰ش، *مجموعه مصنفات اشراق (تلویحات و مطارحات)*، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰ش (الف)، *مجموعه مصنفات اشراق (حکمة الاشراق)*، تصحیح: هانری کربن، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰ش (ب)، *مجموعه مصنفات اشراق (اللمحات و کلمة التصوف)*، تصحیح: نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. صدرالمتالهین شیرازی، ۱۳۸۳ش، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، تصحیح: غلامرضا اعوانی، چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱ش، *المبدأ والمعاد*، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.



