

ذات غیر متغیر و صفات متغیر

در حکمت سینوی

احمد بهشتی*

چکیده

این نوشتار، نخست صفات را به حقیقی و مضاف، تقسیم می‌کند. آنگاه به توضیحی درباره صفات حقیقی محض و صفات حقیقی مضاف می‌پردازد. سپس یک قاعده سینوی مطرح می‌کند که: هر ذاتی که موضوع تغیر نیست، صفات حقیقی متغیر را نمی‌پذیرد. با توجه به این که علم به جزئیات متغیر، مستلزم تغیر علم است، آیا واجب‌الوجود، علم به جزئیات دارد یا ندارد؟ بخش پایانی این نوشتار، نقدی است پیرامون همین مطلب.

کلید واژه‌ها: واجب‌الوجود، صفات، ثابت، متغیر، علم.

طرح مسأله

مسأله اتصاف واجب‌الوجود به صفات، یکی از مسائلی است که همواره دغدغه خاطر متکلمان و فیلسوفان اسلامی بوده است و شیخ‌الرئیس یکی از آنهایی است که از این دغدغه خاطر برکنار نیست؛ چراکه او از یکسو برای واجب‌الوجود، اوصافی برشمرده، و از سوی دیگر، در جاهای مختلف از آثار خویش کوشیده است که با ذکر ضابطه‌هایی دایره اتصاف واجب به صفات را به گونه‌ای محدود کند که از هرگونه اشکالی مصون باشد.

او در حقیقت می‌کوشد که واجب‌الوجود را از هرگونه صفتی که مستلزم نقص و عیب باشد، تنزیه کند؛ زیرا هرگاه واجب‌الوجود را به صفاتی توصیف کنیم، به تشبیه روی آورده‌ایم و اگر بخواهیم راه صحیح ببینیم، چاره‌ای جز تنزیه نداریم.

نه آنان که تنها به تشبیه روی آورده‌اند، راه درستی پیموده‌اند و نه آنان که تنها اهل تنزیه بوده‌اند. راه صحیح جمع میان تشبیه و تنزیه است.^۱

برخی به خاطر گریز از هرگونه محذوری به نفی صفات از واجب‌الوجود روی آورده‌اند. معمولاً چنین نظری را به متکلمان معتزلی نسبت داده‌اند. (سبزواری، ۱۲۸۹ق، ۱۶۱) در مقابل، کسانی هستند که از متصف کردن واجب‌الوجود به صفات، نه تنها پرهیزی ندارند، بلکه احیاناً لازم هم می‌شمارند. اگر اینها را الهیون صفاتی بنامیم، به

شوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. یکی از عرفا گوید: «حضرت خواجه (علیه السلام) تشبیه کرد و تنزیه در آیه واحده که: «لِیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ وَ هُوَ السَّمِیعُ البَصِیرُ» است؛ بلکه در هر دو نصفش - که یکی لِیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ است و نصفی دیگر وَ هُوَ السَّمِیعُ البَصِیرُ - تشبیه و تنزیه مندرج است». (خوارزمی، ۱۳۶۴، ۱۸۰/۱).

برخی گفته‌اند:

فَاِنْ قُلْتَ بِالتَّنْزِیْهِ کُنْتَ مَقِیْدًا	وَ اِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِیْهِ کُنْتَ مَحْدَدًا
وَ اِنْ قُلْتَ بِالْاَمْرِیْنِ کُنْتَ مَسْدَدًا	وَ کُنْتَ اِمَامًا فِی الْمَعَارِفِ سَیِّدًا
فَاِیْتَاکَ وَ التَّشْبِیْهِ اِنْ کُنْتَ ثَابِتًا	وَ اِیْتَاکَ وَ التَّنْزِیْهِ اِنْ کُنْتَ مَفْرَدًا

(آملی، بی تا، ۳۵۴/۱)

بیراهه نرفته‌ایم. هرچند صدر المتألهین تنها اشاعره را - که به صفات قدیم زاید بر ذات، قائلند - صفاتیون نامیده است. (صدر المتألهین ۱۳۴۶، ۳۸)

اگر صفات را به محسوس و معقول و هرکدام را به عین موصوف و زاید، تقسیم کنیم، باید علی‌رغم مجسمه و مشبهه، واجب‌الوجود را از صفات محسوس - اعم از زاید و غیرزاید - و علی‌رغم اشاعره از صفات زاید لازم و برخلاف کرامیه از صفات زاید مفارق، تنزیه کنیم. (همو، ۱۴۱۰ق، ۱۲۳/۶)

آنچه مهم است، فهم این مطلب است که اگر بخواهیم به واجب‌الوجود، صفاتی نسبت دهیم، باید ببینیم به چه ملاکی؟ آیا هرگونه صفتی را بدون هیچ ضابطه و ملاکی، می‌توان به واجب‌الوجود اسناد داد، یا اینکه در این راه باید بسیار محتاطانه عمل کنیم و جز با ضابطه و ملاکی که مورد قبول عقل پخته فلسفی باشد، هیچ صفتی به خداوند نسبت ندهیم.

استاد مطهری می‌گوید: «این که چه صفت از صفات کمالیه است و لایق ذات پروردگار است و چه صفت این چنین نیست، با مقیاس وجودشناسی کاملاً قابل تحقیق است و عقل تمرین یافته فلسفی قادر است در حدود خاصی تحقیق کند». (مطهری، مجموعه آثار، ۱۳۷۵، ۱۰۳۵/۶)

آری به گفته شیخ الرئیس: «جَلَّ جَنَابُ الْحَقِّ عَنِ أَنْ يَكُونَ شَرِيعَةً لِكُلِّ وَارِدٍ أَوْ يَطَّلِعَ عَلَيْهِ إِلَّا وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ». (ابن سینا ۱۴۰۳ق، ۳۹۴/۳) جناب حق برتر از این است که آبشخور و مورد اطلاع هر کسی باشد، مگر افرادی اندک، یکی بعد از دیگری. اکنون بحث خود را با تقسیم صفات به حقیقی و اضافی، آغاز و به بیان قاعده سینوی و نقد آن، ختم می‌کنیم.

۱ - تقسیم صفات

صفات واجب را به گونه‌های مختلف می‌توان تقسیم کرد. یکی از تقسیمات به لحاظ صفات جمال و جلال یا صفات ثبوتی و سلبی است. این تقسیم مورد نظر این نوشتار نیست. تقسیم دیگر به لحاظ صفات محسوس و معقول است. این هم از بحث

این نوشتار خارج است؛ چرا که قاعده‌ای که شیخ الرئیس در مورد ذات ثابت و صفات متغیر بیان کرده است، مبتنی بر اینها نیست. (بهشتی، ۱۳۸۵، ۲۸۴)

آنچه در این نوشتار مطرح است - با عنایت به آنچه شیخ الرئیس فرموده - این است که صفات ثبوتی را به حقیقی و اضافی تقسیم کنیم. صفات حقیقی در ذات موصوف استقرار دارند، ولی صفات اضافی در ذات موصوف استقرار ندارند. به همین جهت است که داشتن اینگونه صفات بر خداوند ممتنع نیست. (همو، ۱۳۸۲، ۳۴)

صفات اضافی تنها با تغییر یک طرف اضافه تغییر می‌کند و لزومی ندارد که طرف دیگر هم تغییر کند. «در جانب راست یا چپ کسی بودن، اضافه محض است». (طوسی و رازی ۱۴۰۴، ۷۶۷۲) و با جابه‌جا شدن او اضافه هم تغییر می‌کند، ولی لازم نیست که برای تغییر اضافه، این طرف هم جابه‌جا شود.

به همین جهت است که در مورد مقوله اضافه می‌گویند: «وَعَرَضُ الْجَمِيعِ حَتَّى الْأَوَّلَا» مقوله اضافه عارض بر همه موجودات - حتی واجب الوجود - می‌شود. (سبزواری، ۱۳۴۸، ۳۱)

حکیم سبزواری در شرح مصراع فوق از منظومه فلسفی خویش می‌گوید: «هیچ چیزی نیست که خالی از اضافه، بلکه اضافات باشد. حداقل این است که اضافه علیت یا معلولیت یا مخالفت یا مماثلت یا مقابله داشته باشند. خداوند متعال دارای صفات اضافیه‌ای از قبیل خالقیت و مبدأیت و رازقیت و امثال این عناوین و مفاهیم است». (همو، ۱۷۸)

وی در تعلیقه خود، برای عروض اضافه بر جمیع موجودات، مثالهایی ذکر کرده است. برای واجب الوجود به «أول» و برای جوهر، به «أب» و برای مقوله کم به «مساوی» و برای مقوله کیف به «مشابه» و برای خود مقوله مضاف به «اقرب» و برای مقوله وضع به «راست‌قامت‌تر بودن» و برای مقوله «این» به «أعلی» و برای مقوله «متنی» به «أقدم» و برای مقوله جده به «پوشیده‌تر بودن» و برای مقوله «أن يفعل» به برنده‌تر بودن و برای مقوله «أن يفعل» به حرارت‌پذیرتر بودن، مثال زده است. (همو، ۵۸۷)

صفات حقیقی

بازمی‌گردیم به قسم اول، یعنی صفات حقیقی. این‌گونه صفات بر دو دسته‌اند: حقیقی محض و حقیقی مضاف یا مبدأ اضافه. (بهشتی ۱۳۸۲، ۳۴)

شیخ الرئیس صفات حقیقی محض را به حُسن و شکل و امثال اینها مثال زده و معتقد است که اینها با غیر نسبتی ندارند و صفات حقیقی ذات اضافه را به علم و قدرت مثال زده است. (نک: همو)

هر دو قسم، متمکن و مستقر در ذات موصوفند، با این فرق که یکی دارای طرف نیست و دیگری دارای طرف است. یکی مانند سیاهی و سفیدی هیچگونه نسبت و اضافه‌ای به امر خارج ندارد و دیگری مانند علم و قدرت، به امر خارج یعنی معلوم و مقدر، نسبت یافته است و مضاف می‌باشد. (همو، ۳۴ و ۳۵)

با توجه به بیانات شیخ الرئیس در جاهای مختلف، صفات را می‌توان به سه قسم تقسیم کرد: حقیقی محض، اضافی محض و حقیقی ذات اضافه. (طوسی و رازی ۱۴۰۵ق، ۷۴/۲)

تقسیمی برای صفات حقیقی محض

برخی از صفات حقیقی محض به گونه‌ای هستند که اگر بخواهند تبدیل به ضد خود شوند، موصوف معدوم می‌شود؛ ولی برخی دیگر اینگونه نیستند. بلکه با تبدیل آنها به ضد خود، موصوف معدوم نمی‌شود.

صفت حیات، از صفات حقیقی محض است. اگر حیات تبدیل به موت شود، موصوف از میان می‌رود. حیوان مرده، حیوان نیست. اگر به او حیوان گفته شود، مجاز است، نه حقیقت. چنانکه انسان مرده هم انسان نیست، بلکه مرده انسان است. نمی‌گوییم: این مرده، انسان است. بلکه می‌گوییم: این، جسد انسان است، نه خود انسان. اما سیاهی هرگاه مبدل به سفیدی شود یا بالعکس، موصوف از میان نمی‌رود، بلکه تنها وصف آن تغییر می‌کند. مثلاً می‌گوییم: این جسم سیاه بود و اکنون سفید شده است و بالعکس. می‌توان گفت: قسم اول از صفات غیر متغیر و قسم دوم از صفات متغیر است.

شیخ الرئیس دربارهٔ صفات حقیقی متغیر فرموده است:

منها مثل أن یسودَّ الذی کان أبيضَ و ذالکَ باستحالةِ صفةٍ متقرّرةٍ غیرِ
مضافة. (بهشتی، ۱۳۸۵، ۲۸۴)

«یکی از صفات حقیقی چنان است که جسم سفید، سیاه شود و این، به
دیگرگون شدن صفت غیرمضافی است که استقرار دارد».

این گونه صفات بر خداوند روا نیست؛ چرا که او موضوع هیچگونه تغیر و تبدلی
نیست.

لازمهٔ این مطلب این است که صفتی مانند صفت حقیقی حیات بر خداوند ممتنع
نیست؛ چرا که این صفت، هرگز با بقای موضوع، تبدیل به ضد خود نمی‌شود. موضوع
حیات، اگر فناپذیر است، معدوم می‌شود و اگر فناپذیر نیست، معدوم نمی‌شود.
واجب الوجود، فناپذیر است و صفت حیات، برای او ثابت و همیشگی است. آری:
آنچه تغیر نپذیرد توئی آنچه نمرده است و نمیرد توئی

تقسیمی برای صفات حقیقی مضاف

این تقسیم، در ارتباط با بحث این نوشتار، یک تقسیم مهم و جدی است. صفات
حقیقی مضاف، در عین این که در ذات موضوع استقرار دارند، مبدأ اضافه‌اند. اما همهٔ
آنها در عین اشتراک در استقرار و اضافه، یکسان نیستند؛ بلکه برخی از آنها به لحاظ تغیر
و ثبات، هیچگونه تعلقی به آن طرف اضافه - یعنی مضاف‌الیه - ندارند و اگر اضافه
مضاف‌الیه تغییر کند، مضاف تغییر نمی‌کند؛ حال آنکه برخی دیگر، در ثبات و تغیر
خود وابسته به مضاف‌الیه و اضافه‌اند و اگر تغییری در آن طرف اضافه پدید آید،
این گونه صفات نیز تغییر می‌کنند.

مثال بارز قسم اول، قدرت و مثال بارز قسم دوم، علم است. ما هرکدام از این دو
قسم را با استفاده از نوشته‌های شیخ الرئیس توضیح می‌دهیم.

پیش‌نویس
فصلی کلی

قسم اول

شیخ الرئيس درباره قسم اول می گوید:

و منها مثلُ أن يكون الشيء قادراً على تحريك جسم ما. فلو عُدِمَ ذلك الجسمُ استحالَ أن يُقالَ: إنَّه قادرٌ على تحريكه، فاستحالَ أَدْنُ هو عن صفته و لكن من غيرِ تغيُّرٍ في ذاته بل في إضافته. (همو، ۲۸۵)

«یکی دیگر از صفات چنین است که شیء بر تحریک جسمی قادر باشد. اگر آن جسم معدوم گردد، محال است که گفته شود: او قادر بر تحریک آن جسم است؛ بنابراین صفت او تغییر کرده است؛ ولی بدون تغییر در ذات او، بلکه تغییر در اضافه اوست.»

می دانیم که قدرت عبارت است از قوه بر فعل؛ البته نه هر قوه‌ای؛ بلکه قوه خاصی که همراه با علم و مشیت باشد.

حکیم سبزواری می گوید:

للقدرۃ انساب قوۃ فعلیه ان قادنست بالعلم و المشیۃ

(سبزواری، ۱۲۸۹ق، ۹۱)

«قدرت را به قوه بر فعل نسبت بده، مشروط به اینکه توأم با علم و مشیت باشد.»

قوه بر فعل، امری است که در نهادِ فاعلِ دانایِ صاحبِ مشیت، استقرار دارد؛ اعم از اینکه فعلی انجام بدهد یا انجام ندهد.

درحقیقت، باید گفت قدرت، مقدور می‌خواهد؛ ولی نه مقدوری خاص و جزئی که با بودن آن مقدور، قدرت هم محقق باشد و با نبودن آن، محقق نباشد.

کسی که بر تحریک هر جسمی قدرت دارد، مقدور او امری کلی است و به همین جهت است که قدرت او امری ثابت و غیر متغیر است؛ ولی کسی که بر تحریک جسم خاصی قدرت دارد، چون متعلق قدرت، امر خاص و جزئی است، با نبودن آن جسم، نه اضافه محقق است و نه قدرت خاص. لکن اصل قدرت در وجود او استقرار دارد.

قدرت، صفتی است که به هر فعل ممکن با اراده شخص قادر، تعلق می‌گیرد. این صفت در ذات شخص قادر، موجود است و هرگاه اراده کند، قدرت خود را برای تحقق بخشیدن مراد خود، مورد استفاده قرار می‌دهد. بنابراین، چه مضاف الیه و اضافه‌ای تحقق داشته باشد یا تحقق نداشته باشد، قدرت محقق است.

در این‌باره مثالهایی ذکر می‌کنیم که گویای حقیقت باشد. اگر شخصی یک شناگر قهرمان است و می‌تواند رکورد مسابقه شنا را در برابر رقبای خود بشکند، آیا اگر آبی برای شنا نباشد، می‌توان گفت: او شناگر نیست؟ آیا اگر آب باشد، ولی او انگیزه شنا نداشته باشد، می‌توان او را از صف شناگران خارج دانست؟

اگر شخص تمام شرایط امامت امت را داشته و به نصب الهی، این مقام از آن او باشد، آیا اگر مردم از او کناره‌گیری کنند و ارباب جور و ستم او را منزوی سازند، از امامت ساقط می‌شود؟ آیا امامی که وجودش یک لطف و تصرف و حضورش لطفی دیگر و کوتاهی دستش از تصرفات امامانه، از ناحیه امت است، امامت ندارد؟ مگر نه پیامبر بزرگ اسلام (ص) فرمود:

الحسن و الحسین امامان قاما أو قعدا. (مجلسی ۱۳۹۷ق، ۲/۴۴)

«حسن و حسین امامند، خواه قیام کنند، خواه در خانه بنشینند.»

از دیدگاه شیخ رئیس قادر بودن شخص، صفت یگانه‌ای است که اضافه به امر کلی عارض آن می‌شود. در این امر کلی امور بسیاری داخل می‌شود. تعلق قدرت به آن امر کلی، اولی و ذاتی و تعلق آن به امور جزئی، ثانوی و غیرذاتی است. کسی که قدرت بر تحریک اجسام دارد، قدرت او بر تحریک اجسام، به‌طور اولی و ذاتی، اضافه شده است. به خاطر همین تعلق قدرت به امر کلی است که او می‌تواند سنگ، درخت، زید، عمرو و ... را به حرکت درآورد؛ ولی اینها اولاً و بالذات، متعلق قدرت نیستند؛ بلکه

۱. خواجه طوسی می‌فرماید، (وجوده لطف و تصرفه لطف آخر و عدمه متا) (حلی ۱۴۱۷ق، ۴۹۱)

ثانیاً و بالعرض، متعلق قدرت شده‌اند. اضافه قدرت به این جزئیات، حتمی و ضروری نیست و به همین جهت است که اگر مثلاً زید یا عمروی بر صفحه گیتی نباشد، به قادر بودن او لطمه و زبانی وارد نمی‌شود؛ چرا که فرض این است که قوه فاعلی او با همان ویژگی‌هایی که ذکر شد - یعنی علم و مشیت - موجود است.

آری قادر، قادر است، خواه متعلق قدرت، موجود باشد یا نباشد و خواه متعلق قدرت، دستخوش تغییر بشود یا نشود و خواه با بودن قدرت و طرف قدرت، تعلق و اضافه‌ای میان آن دو پدید بیاید یا نیاید. به همین جهت است که شیخ الرئیس می‌گوید:

فَاذَنْ أَصْلُ كَوْنِهِ قَادِرًا لَا يَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيرِ أَحْوَالِ الْمَقْدُورِ عَلَيْهَا مِنَ الْأَشْيَاءِ، بَلْ
أَيْضًا تَتَغَيَّرُ الْإِضَافَاتُ الْخَارِجِيَّةُ فَقَطْ. (بهشتی ۱۳۸۵، ۲۸۸)

«بنابراین، اصل قادر بودن شیء با تغییر احوال اشیائی که متعلق قدرت می‌باشند، دستخوش تغییر نمی‌شود؛ بلکه تنها اضافات خارجی است که دستخوش تغییر می‌شود.»

از دیدگاه شیخ الرئیس، میان اینگونه صفات حقیقی مضافی که به تغییر اضافه و مضاف‌الیه تغییر نمی‌کنند و آنگونه صفات حقیقی محضی که با بقای موضوع در معرض تغییر و تبدیل می‌باشند، یک نحوه تقابل است. تقابل آنها به این لحاظ است که یکی از آنها صفت حقیقی مضاف و دیگری صفت حقیقی غیرمضاف است. هرچند هر دو در حقیقی بودن و استقرار در موضوع، با یکدیگر سنخیت دارند.

او می‌گوید:

فَهَذَا الْقِسْمُ كَالْمَقَابِلِ لِلَّذِي قَبْلَهُ. (همو)

«این قسم، به منزله مقابل قسم قبل است.»

از آنجا که میان صفت حقیقی مضاف و صفت حقیقی غیرمضاف، هیچ یک از اقسام چهارگانه تقابل - یعنی تقابل نقیضین و تقابل ضدّین و تقابل عدم و ملکه و تقابل متضایفین - تحقق ندارد، نمی‌گوید: «مقابل» بلکه می‌گوید «کالمقابل». در تقابل نقیضین و ضدّین و عدم و ملکه، وحدت موضوع شرط است و در دو قسم مزبور، وحدت

موضوع نیست. در تقابل تضایف لازم است که با تصور یکی دیگری تصور شود^۱ و در اینجا چنین نیست. (همو، ۲۸۸ و ۲۸۹)

قسم دوم

شیخ الرئيس درباره قسم دوم - یعنی صفات حقیقی مضاف و متغیر - می‌گوید:
و منها مثلُ أن يكون الشيءُ عالماً بأن شيئاً ليسَ، ثمَّ يحدثُ الشيءُ، فيصيرُ
عالمًا بأن الشيءَ أُنسَ. (همو، ۲۸۹)

«قسم دیگر از صفات حقیقی مضاف، چنین است که شیء عالم باشد به اینکه چیزی موجود نیست. سپس آن شیء حادث شود و او علم پیدا کند به اینکه هست». در مورد این قسم - برخلاف قسم پیشین - نمی‌توان گفت که متعلق علم، اولاً و بالذات، امر کلی است و امور جزئی، ثانیاً و بالعرض متعلق علم است. بلکه متعلق علم، اولاً و بالذات، امر جزئی است و به همین جهت است که با تغییر طرف اضافه، هم اضافه تغییر می‌کند و هم صفت علم.

اگر - مثلاً - علم داشتیم به اینکه ابر در آسمان نیست، سپس علم جدیدی پیدا کردیم به اینکه ابر در آسمان پدید آمده است، در این صورت نمی‌توانیم بگوییم: طرف اضافه و اضافه تغییر کرده، ولی علم تغییر نکرده است. از این رو شیخ الرئيس می‌گوید:

فتتغيرُ الاضافةُ والصفةُ المضافةُ معاً؛ فانَّ كونهُ عالماً بشيءٍ ما، يختصُّ
الاضافةُ به. (همو)

«با تغییر معلوم، هم اضافه و هم صفت مضاف - یعنی علم - هر دو با هم تغییر می‌کنند؛ چراکه با عالم بودن شخص به چیزی، اضافه هم به همان چیز اختصاص دارد». بنابراین، نمی‌توان انتظار داشت که معلوم و اضافه، متغیر باشند؛ ولی علم همچنان ثابت و پابرجا باشد.

۱. ان المضافين متكافئان وجودا و عدما و قوة و فعلا (طباطبایی، بی‌تا، ۱۲۸)

علم با قدرت، فرق دارد. بود و نبود قدرت، به بود و نبود متعلق قدرت، وابسته نیست؛ ولی بود و نبود علم، به متعلق علم وابسته است.

همان طوری که گفتیم، قدرت عبارت است از قوه بر فعل، مشروط به اینکه توأم با علم و مشیت باشد. پس چه مقدوری باشد و چه نباشد، قدرت محقق است؛ ولی علم بدون معلوم، محقق نیست. طبق مثال شیخ الرئیس، هرگاه شخصی علم دارد به اینکه فلان چیز نیست. سپس با حدوث آن چیز علم پیدا کند به اینکه هست، در این صورت با تغییر متعلق علم، هم اضافه تغییر می‌کند و هم علم.

دلیل ادعای شیخ الرئیس روشن است. علم به عدم شیء، غیر از علم به وجود شیء است. همان طوری که حالت وجود شیء با حالت عدم آن مغایرت دارد، علم به وجود شیء نیز با علم به عدم آن، مغایر است. بنابراین، با تغییر متعلق علم، خود علم نیز دستخوش تغییر می‌شود.

به علاوه، اگر شخصی علم دارد به اینکه هرگاه آفتاب طلوع کند، زید داخل خانه می‌شود، این علم برای علم به اینکه زید داخل خانه شده است، کافی نیست؛ مگر اینکه علم پیدا کند به اینکه آفتاب طلوع کرده است. به همین جهت است که اگر او در اطاق تاریکی باشد و نداند که آفتاب طلوع کرده یا نه، علم به اینکه زید داخل اطاق شده است، پیدا نمی‌کند. بنابراین، برای این شخص از علم اول و علم دوم، علم سوم پیدا می‌شود. علم اول، علم به داخل شدن زید در اطاق به هنگام طلوع خورشید است. علم دوم، علم به طلوع خورشید و علم سوم، علم به داخل شدن زید در اطاق است. هر کدام از این سه علم، نه تنها از نظر ذات، بلکه از نظر اضافه و متعلق نیز با یکدیگر مغایرت دارند.

در باب قدرت - چنانکه دیدیم - قدرت، اولاً و بالذات، به مقدور کلی و ثانیاً و بالعرض، به مقدور جزئی تعلق می‌گیرد و چنین نیست که قدرت اول، مغایر قدرت دوم باشد، تا با تغییر اضافه و متعلق خود، دستخوش تغییر شود؛ ولی در باب علم، میان علم اول و علم سوم - که مترتب بر علم دوم است - مغایرت است.

در باب قیاسات نیز چنین است. تشکیل دهنده قیاس، سه علم دارد:

۱ - علم به صغرا ۲ - علم به کبرا ۳ - علم به نتیجه.

درست است که علم به نتیجه، در ضمن علم به کبرا حاصل است. ولی این علم، اجمالی است و اگر بخواهیم علم تفصیلی به نتیجه پیدا کنیم، چاره‌ای نداریم جز اینکه علم به صغرا پیدا کنیم.^۱

شیخ رئیس در این باره می‌گوید:

حَتَّى أَنَّهُ إِذَا كَانَ عَالِماً بِمَعْنَى كَلْمٍ، لَمْ يَكْفِ ذَلِكَ فِي أَنْ يَكُونَ عَالِماً
بِجَزئِيٍّ جَزئِيٍّ؛ بَلْ يَكُونُ الْعِلْمُ بِالنَّتِيجَةِ عِلْماً مُسْتَأْنَفًا يَلْزَمُهُ إِضَافَةٌ مُسْتَأْنَفَةٌ وَ
هَيَاةٌ لِلنَّفْسِ مُسْتَجِدَّةٌ، لَهَا إِضَافَةٌ مُسْتَجِدَّةٌ مُخْصِصَةٌ غَيْرَ الْعِلْمِ بِالْمَقْدَمَةِ وَ
غَيْرَ هَيَاةٍ تَحْقُقُهَا، لَا كَمَا كَانَ فِي كَوْنِهِ قَادِرًا، لَهُ بِهَيَاةٍ وَاحِدَةٍ إِضَافَاتٌ شَتَّى.
(طوسی و رازی ۱۴۰۴، ق. ۲/۷۵)

«حتی اینکه هرگاه شخص عالم به یک معنای کلی باشد، در اینکه عالم به هر یک از معانی جزئی باشد، کافی نیست؛ بلکه علم به نتیجه، علمی جدید است که لازمه آن اضافه‌ای جدید و هیأت نفسانی نوظهوری است که اضافه‌ای نوظهور و مخصوص می‌طلبد که با علم به مقدمه و هیأت تحقق آن مغایرت دارد. نه مانند قادر بودن که با هیأت واحد، اضافه‌های بسیار دارد.»

درحقیقت، علم به کلی غیر از علم به جزئی است. اما قدرت به امر کلی، همان قدرتی است که به امر جزئی حاصل است و همین، موجب شده است که آنها با یکدیگر فرق داشته باشند. هرچند به لحاظ اینکه هر دو، صفت حقیقی مضافند، با یکدیگر سنخیت دارند.

۱. از همین جا شبهه دور هم برطرف می‌شود؛ چرا که علم به کبرا توقف دارد بر علم اجمالی به نتیجه و علم تفصیلی به نتیجه، توقف دارد بر علم به کبرا. (نک: خوانساری، ۱۳۵۹، ۱۸۳/۲ و ۱۸۴).

نباید همه صفات را به یک چشم نگریست. تفاوتها را به لحاظ حقیقی بودن و مضاف بودن باید لحاظ کرد. صفات حقیقی محض همه ثابت و یکنواخت نیستند. صفات حقیقی مضاف نیز یکسان نیستند. برخی از آنها در تغییر و ثبات، تابع متعلق خود می‌باشند. در این صورت، تغییر و دیگرگونی، دامن اضافه و طرفین اضافه هر سه را می‌گیرد. چنانکه صفت علم چنین است. ولی قدرت به لحاظ کلی بودن متعلق آن چنین نیست؛ بلکه اگر متعلق خاص قدرت و اضافه تغییر کند، قدرت همچنان ثابت و استوار و پایدار است.

به همین جهت است که شیخ الرئیس صفت علم را از مسند ثبات و پایداری ساقط کرده و درباره آن گفته است:

فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه من عدم أو وجود، وجب أن يختلف حال الشيء الذي له الصفة، لا في إضافة الصفة نفسها فقط، بل وفي الصفة التي تلزمها تلك الإضافة أيضاً. (همو)

«بنابراین، هرگاه حال مضاف الیه به لحاظ بود و نبود تغییر کند، واجب است که حال شیئی که دارای آن صفت است نیز تغییر کند، نه تنها در خود اضافه صفت، بلکه در صفتی که لازمه آن، اضافه است.»

یک اشکال

در اینجا ممکن است گفته شود: هیچ فرقی میان علم و قدرت به لحاظ تغییر و عدم تغییر نیست؛ چرا که طبق آنچه در تعریف قدرت گفته شده است، قدرت، قوه محض بر انجام فعل نیست؛ بلکه قوه‌ای است که توأم با علم و مشیت باشد. هرگاه بپذیریم که با تغییر متعلق علم، هم اضافه و هم علم تغییر می‌کند، قدرت نیز مشمول همین حکم است. زیرا بدون علم، قدرت محقق نمی‌شود.

پاسخ

درست است که بدون علم، قدرت محقق نمی‌شود، ولی نفس قوه بر فعل، متوقف

بر علم نیست؛ بلکه هرگاه این قوه بخواهد بالفعل تعلق به چیزی پیدا کند، منوط به علم و مشیت است. بنابراین، آنچه درباره قدرت گفته شد، صحیح است و با اشکالی مواجه نیست.

۲ - بیان قاعده

اکنون که اقسام صفات را به لحاظ اینکه کدامیک اضافی محض و کدامیک حقیقی مضاف یا غیرمضاف است، شناختیم، به بیان قاعده می‌پردازیم. شیخ الرئیس در مقام بیان قاعده موردنظر خود می‌گوید:

فما لیسَ موضوعاً للتغییرِ لم یجزْ أنْ یعرضَ لَهُ تبدلٌ بحسبِ القسمِ الأوَّلِ و
لا بحسبِ القسمِ الثَّالثِ و أما بحسبِ القسمِ الثَّانی فقد یجوزُ فی اِضافاتٍ
بعیده لا تؤثرُ فی الذَّاتِ. (همان)

آنچه موضوع تغییر نیست، جایز نیست که تغییر و تبدل به حسب قسم اول بر او عارض شود و اما به حسب قسم دوم، تغییر و تبدل در اضافات بعیده‌ای که مؤثر در ذات نیست، برایش جایز است.

مطابق بیان فوق، ذاتی که قابل تغییر نیست، از قبول صفات متغیر، منزّه است.

از آنجا که از اقسام چهارگانه صفات، تنها سه قسم را بیان کرده است و قسم چهارم را که صفت اضافی محض است، بیان نکرده، می‌فرماید: هر چه موضوع تغییر نیست، تبدل به حسب قسم اول را نمی‌پذیرد.

مقصود او از قسم اول، همان صفت حقیقی محضی است که بدون تبدل و تغییر موضوع، تغییر می‌کند. مانند سیاهی یا سفیدی که هر یک با بقای موصوف، قابل تبدل به دیگری است. چنین صفتی برای خداوند، محال است؛ ولی صفتی مانند حیات که با بقای موضوع، متبدل و متغیر نیست، برای خداوند، ممتنع نیست.

همچنین، چیزی که موضوع تغییر نیست، صفات حقیقی مضافی را که با تبدل متعلق و اضافه، متبدل می‌شود، نمی‌پذیرد.

مقصود او از قسم سوم، همین است و آن را به علم، مثال زد. البته بنابراین که صفت حقیقی مضاف، با تبدل مضافاً الیه و اضافه، متبدل باشد، فرمایش او درست است. یعنی اشکال کبروی بر وی وارد نیست. اگر اشکالی وارد باشد، به لحاظ مثال است. ممکن است کسی بگوید: به چه دلیل اگر متعلق علم، متغیر باشد، داشتن چنین صفتی بر خداوند محال است؟

البته این فرمایش شیخ الرئیس هرچند موهم این است که می‌خواهد از خداوند متعال، سلب علم کند؛ ولی با توجه به بیانات دیگر وی معلوم است که او نه تنها منکر علم خداوند نیست؛ بلکه علم را به گونه‌ای که در معرض تغیر و تبدل نباشد، اثبات و قبول کرده است.

در حقیقت، او علم را به گونه‌ای تبیین کرده است که به جزئیات تعلق نمی‌گیرد، تا به تبدل جزئیات متبدل شود؛ بلکه همان‌گونه که متعلق قدرت، مقدور کلی است، متعلق علم نیز معلوم کلی است. اما این هم به معنای انکار علم به جزئیات نیست؛ چرا که طبق نظر وی متعلق علم، کلی منحصر به فرد است. پس او عالم به جزئیات است.^۱ این نکته را هم ناگفته نگذاریم که تبدل علم به واسطه تبدل معلوم و تغیر اضافه، در صورتی ممتنع است که علم را صفت فعل ندانیم. اما اگر علم، صفت فعل و به اصطلاح، علم حضوری باشد، مشکلی نیست، به همین جهت است که شیخ اشراق، علم خدا را به ماسوا، علم حضوری می‌داند. در این صورت، علم عین معلوم است و هرگونه تغیر و تبدلی در خارج از ذات عالم است. (سهروردی، ۱۳۸۰، ۱۵۰/۲)

طبق نظر شیخ اشراق، در مورد معلومات ثابت، علم و معلوم هر دو ثابت است.

۱. بهمنیار که شاگرد ابن سینا و مبین اندیشه‌های اوست، می‌گوید: «قد عرفت کیفیة العلم بالجزئیات بحیث لا یتغیر فعله بالجزئیات علی ذلک الوجه و اذ قد عرفت أن کل شیء به یجب، فلا یخفی علیه منقال ذرة بعلم غیر متغیر» (بهمنیار ۱۳۷۵، ۵۷۶)

مانند معلومات عقلی و انوار قاهره، لکن در مورد معلومات متغیر، علم و معلوم، هر دو متغیر است، مانند سایر معلومات. هر چند ممکن است به شیخ اشراق اشکال شود که بر ازخ و اجرام ظلمانی و هیأتها یا اعراض آنها، بلکه نفوس - به لحاظ تعلق به اجرام و ابدان، نه به لحاظ ذات نوری و مجردشان - شایسته حضور و علم حضوری واجب الوجود نیستند؛ بلکه آنها به واسطه رب النوع و مثال نوری خود، حضور دارند. (صدرالمآلهین ۱۴۱۰ق، ۲۹۵/۶)

علم حضوری فعلی، علم مع الایجاد است. سخن در این است که علم حضوری قبل الایجاد را چگونه تبیین کنیم. به استنباط ما شیخ اشراق علم قبل الایجاد را علم اجمالی می‌شناخت؛ (شهرزی ۱۳۷۲، ۲۸۳-۳۸۲) حال آنکه برای واجب الوجود، نقص است که گفته شود: او علم تفصیلی قبل الایجاد ندارد و به علم اجمالی بسنده کنیم. قطعاً همان‌گونه که علم مع الایجاد، تفصیلی است، علم قبل الایجاد هم تفصیلی است. شیخ الرئیس، همچون دیگر فلاسفه برجسته مشاء، علم تفصیلی قبل الایجاد را علم ارتسامی شناخت و صدرالمآلهین این علم را علم حضوری و عین ذات می‌داند. صدرالمآلهین در یکی از آثار خود می‌گوید:

لا أرى في التَّنْصِيفِ عَلَيْهِ مَصْلَحَةً لِمَوْضِعِهِ وَ عَسَى أَنْ يَكُنَّ أَعْيُنُ أَكْثَرِ الْأَفْهَامِ. (صدرالمآلهین، ۱۳۴۶، ۴۰)

ولی سپس به‌طور سربسته بیان کرده است که علم حضوری ذاتی خداوند - که عین ذات است - از راه قاعده «بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ» قابل تبیین است. (همو) مقصود شیخ الرئیس از قسم دوم، صفات حقیقی مضافی است که با تبدل مضافاً الیه و اضافه، دستخوش تبدل نمی‌شوند و مثالی که برای آن ذکر کرده است، همان قدرت است.

قدرت هم اگر اولاً و بالذات به امر جزئی تعلق بگیرد، با تبدل متعلق خود، تبدل پیدا می‌کند و داشتن چنین قدرتی بر خداوند ممتنع است؛ ولی از آنجا که تعلق آن، اولاً

و بالذات به امر کلی است و ثانیاً و بالعرض به جزئیات تعلق می‌گیرد، داشتن آن بر خداوند ممتنع نیست.

متعلق علم هم اگر اولاً و بالذات، امر کلی باشد، داشتن آن بر خداوند ممتنع نیست؛ ولی اگر امر جزئی باشد، داشتن آن بر خداوند ممتنع است. به همین جهت است که شیخ الرئیس علم را به نحو اول برای خداوند، اثبات و به نحو دوم، نفی کرده است.

۳- نقد

ابن سینا از راه قاعده «کلٌ مجردٌ عاقلٌ و کلٌ عاقلٌ مجردٌ» علم خدای متعال را به ذاتش اثبات کرده است. (بهشتی ۱۳۸۳، ۴۲۰-۴۱۵)

سپس چون ذات خداوند، علت تامه همه ماسواست و علم به علت، مستلزم علم به معلوم است، نتیجه می‌گیرد که او به همه موجودات، عالم است.^۱

در این جا این مشکل خودنمایی می‌کند که در عین این که ذات مقدس خداوند بسیط است، چگونه در ذات خود به نحو علم تفصیلی، عالم به همه اشیاء است؟

ابن سینا تصریح کرده است که خدای متعال هم عاقل ذات و هم معقول ذات و هم عقل است و در ذات مقدس او اشیاء متکثره‌ای به نام عقل و عاقل و معقول نیست، بلکه او به لحاظ این که هویتی مجرد است، عقل و به لحاظ اینکه آن هویت مجرد، لذاته است، معقول ذات و به لحاظ این که برای ذاتش هویتی مجرد است، عاقل است؛ چرا که معقول، چیزی است که ماهیت مجرد او برای عاقل باشد و عاقل، چیزی است که ماهیت مجردش برای معقول باشد؛ ولی شرط عاقل، این نیست که خود معقول باشد یا غیر آن. بنابراین عقل و عاقل و معقول، اتحاد در وجود می‌یابند و عقل هم که خود

۱. و لآنه مبدء كل وجود، فیعقل من ذاته ما هو مبدء له و هو مبدء للموجودات التامة بأعيانها و الموجودات الفاسدة بأنواعها أولاً و بتوسط ذلك بأشخاصها (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ۳۵۹)

ذات است، عین عاقل و معقول است. (ابن‌سینا ۱۴۰۴ق، ۳۵۷)

از نظر ابن‌سینا، علمی که در مرتبه ذات حق است، بسیط است و علم تفصیلی حق، همان صور زایده‌ای است که به نحوی قائمند به ذات حق و همان‌طوری که اثبات بسیاری از افعال، برای واجب‌الوجود، نقص است، اثبات بسیاری از تعقلات نیز برای او نقص است؛ بلکه او هر چیزی را به نحو کلی ادراک می‌کند. (همو، ۳۵۹)

از همین روست که باید گفت: واجب‌الوجود را دو علم است: یکی علم بسیط اجمالی ذاتی که عین ذات است و دیگری علم تفصیلی زاید بر ذات که حال در ذات نیست، تا مستلزم انفعال و استعمال و اَنصاف ذات به صفات زایده بر ذات باشد. (بهمنیار، ۱۳۷۵، ۵۷۴)

همان‌طوری که در ذهن ما انسان‌ها، یک معقول بسیطی است که علت معقولات مفصله است و در مقام مناظره و مفاهمه، به وسیله همان معقولات بسیط، جواب هر مسأله‌ای را که مطرح شود، تفصیلاً به دست می‌آوریم، در نزد خداوند نیز همه معلومات به نحو بسیط وجود دارد و این امر بسیط، منشأ آن معقولات مفصله است. با این فرق که معقول بسیط ما، موجود در عقل ما و زاید بر ذات ما است، ولی در نزد او عین ذات است. (همو، ۵۷۶)

از این جا معلوم می‌شود که علم بسیط اجمالی حق، در مرتبه ذات، و علم تفصیلی حق، صور تفصیلی زاید بر ذات است. پس در مرتبه ذات حق، اشیاء به نحو مفصل و مستقل، مکشوف و معلوم نیستند.

علامه طباطبایی می‌گوید: «کمالات و صفاتی که به حسب تجزیه و تحلیل، به سوی وجود برمی‌گردند - یعنی به راستی وجود خارجی دارند - به طور اطلاق برای خداوند، ثابت هستند. پس خدای جهان، دانا و توانا و زنده می‌باشد و هم‌چنین...» (طباطبائی، ۱۳۵۰، ۱۲۹-۱۲۸)

استاد مطهری پس از توضیح نظریه علم سینوی، در تبیین نظر علامه طباطبائی می‌گوید: «ولی صدر‌المآلهین بر مبنای اصالت وجود، راه دیگری رفته است که

نتیجه‌اش این است که اشیاء در مرتبه ذات حق، انکشاف تفصیلی دارند و این انکشاف تفصیلی، هیچ‌گونه منافاتی با بساطت ذات حق ندارد. لذا از نظر متأخران حکمای اسلامی، مشکل علم باری با سرانگشت نیرومند اندیشه این مرد بزرگ، حل شده است» (همو، ۱۴۰) و نیز توضیح می‌دهد که: «راهی که این جا (یعنی روش رئالیسم علامه طباطبائی) ... ذکر شد، راه مخصوص صدرالمألهین است که از اصالت وجود، استنتاج می‌شود» (همو، ۱۳۸)

نتیجه

یکی از تقسیمات صفات، تقسیم آن به حقیقی و اضافی است. صفات اضافی در ذات موصوف استقرار ندارند و اتصاف واجب به آن صفات، جایز است. صفات حقیقی بر دو دسته‌اند: حقیقی محض و حقیقی ذات اضافه. هر دو قسم در ذات موصوف استقرار دارند. برخی از صفات حقیقی محض، چنانند که اگر بخواهند تبدیل به ضد خود شوند، موصوف معدوم می‌شود، مانند حیات. و برخی دیگر چنین نیستند مانند سفیدی و سیاهی. این‌گونه صفات بر خداوند روا نیست، ولی قسم اول - مانند حیات - رواست.

صفات حقیقی مضاف بر دو قسمند؛ چرا که یا به تغییر اضافه و طرف اضافه تغییر می‌کنند یا تغییر نمی‌کنند. اولی مانند علم و دومی مانند قدرت. قدرت به مقدر بستگی ندارد، ولی علم به معلوم بستگی دارد و لذا با تغییر اضافه و طرف اضافه تغییر می‌کند. این دو قسم، در مقابل یکدیگر قرار دارند.

بنابراین، ذات واجب‌الوجود، به صفات حقیقی محضی که با تغییر آنها موضوع تغییر نمی‌کند و صفات حقیقی مضافی که با تغییر اضافه و طرف اضافه تغییر می‌کند، متصف نمی‌شود.

آیا لازمه این سخن، سلب علم از واجب است؟ پاسخ این است که خیر. علم واجب در حکمت سینوی به جزئیات تعلق نمی‌گیرد. مع ذلک، ابن‌سینا منکر علم

واجب به جزئیات نیست.

هرچند ابن سینا و صدرالمতألهین - برخلاف متکلمان اسلامی - هر دو از ذات حق بر صفاتش استدلال کرده‌اند، ولی راهی که دومی پیموده، بر مبنای اصالت وجود است و راهی که اولی پیموده، بر آن مبنا نیست. بدین جهت است که در حکمت سینوی علم تفصیلی حق در مرتبه ذات، لاینحل مانده، ولی در حکمت صدرایی حل شده و پاسخ دقیق خود را یافته است.

کتابنامه

- ۱ - آملی، محمدتقی. درر الفوائد (تعلیقه شرح منظومه سبزواری). قم: اسماعیلیان، بی تا.
- ۲ - ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها. تهران: دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- ۳ - _____، الشفاء، الالهیات، با مقدمه دکتر ابراهیم مدکور و تحقیق فنواتی و سعید زاید. قم: مکتبه مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- ۴ - بهشتی، احمد. هستی و علل آن (شرح نمط چهارم اشارات). قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
- ۵ - _____، غایات و مبادی (شرح نمط ششم اشارات). قم: بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۲.
- ۶ - _____، تجرید (شرح نمط هفتم اشارات). قم: بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۵.
- ۷ - بهمنیار بن مرزبان. التحصیل. تصحیح مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
- ۸ - حلّی، حسن بن یوسف. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تصحیح استاد حسن زاده آملی، چاپ هفتم. قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.

- ۹- خوانساری، محمد. *منطق صوری*. تهران: آگاه، چاپ سوم، ۱۳۵۹.
- ۱۰ - سبزواری، هادی بن مهدی. *شرح غرر الفوائد* (شرح منظومه حکمت)، تصحیح مهدی محقق و هیکو ایزوتسو. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۸.
- ۱۱- _____ . *شرح غرر الفرائد*. افست از روی چاپ سنگی ناصری. [بی جا]: [بی نا]، ۱۲۹۸ق.
- ۱۲- سهروردی، یحیی بن حبش. *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۸۰.
- ۱۳- شهرزوری، محمد بن محمود. *شرح حکمة الاشراق*. تحقیق حسین ضیائی. تربتی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول ۱۳۷۲.
- ۱۴- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبیه*. تصحیح جلال آشتیانی. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۴۶.
- ۱۵- _____ ، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ چهارم، ۱۴۱۰ق.
- ۱۶- طباطبائی، محمدحسین، *نهایة الحکمه*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، [بی تا].
- ۱۷- _____ ، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، با مقدمه و باورقی استاد مطهری. قم: دارالعلم، ۱۳۵۰ (مسأله ۱۴) *انسانی و مطالعات فرهنگی*
- ۱۸- طوسی و رازی، خواجه نصیر و امام فخر، *شرحی الاشارات*، قم: مکتبه مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- ۱۹- مجلسی، محمدباقر. *بحار الانوار*، کتابفروشی اسلامیة، ۱۲۹۷ق.
- ۲۰- مطهری، مرتضی. *مجموعه آثار*. تهران: صدرا، چاپ چهارم، ۱۳۷۵.
- ۲۱ - کمال خوارزمی، حسین بن حسن. *شرح فصوص الحکم*. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی، چاپ دوم، ۱۳۶۸.



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی