

بررسی کیفیت اتصاف حق تعالی به صفات ذاتی در حکمت متعالیه

محمد فارسیات^۱

چکیده

مسئله کیفیت اتصاف حق تعالی به صفات ذاتی از مهمترین مباحث خداشناسی است که همواره میان اندیشمندان مسلمان مطرح بوده است. این مسئله در مکاتب مختلف کلامی، عرفانی و فلسفی سرنوشتی متفاوت و بلکه گاهی اوقات متضاد به خود دیده است. ملاصدرا با طرح نظریه اصالت وجود و اعتباریت معنا، گامی نو در تبیین کیفیت اتصاف حق تعالی به صفات ذاتی برداشت. بر اساس این اصل بنیادین در حکمت متعالیه، از آن جهت که هیچ هویت و واقعیتی از سنخ معنا نیست، دیگر میان کثرت مفهوم و معنا و کثرت در مصداق تلازمی وجود ندارد. از این رو ممکن است معانی متباین با مصداقی واحد موجود شوند. لذا صفات ذاتی حق تعالی هرچند به لحاظ معنا و مفهوم متباین اند، لکن به لحاظ مصداقی، همه آنها حاکی از وجود حق تعالی هستند. بنابراین مراد از عینیت صفات ذاتی با وجود حق تعالی در حکمت متعالیه، همان کثرت حاکی (مفهوم و معنای صفات) و وحدت محکمی (وجود حق تعالی) است.

واژگان کلیدی: وجود حق تعالی، صفات ذاتی، مفهوم، معنا، مصداق، ملاصدرا.

مقدمه

بحث در مسئله صفات الهی و کیفیت اتصاف خدواند متعال به صفات در میان اندیشمندان مسلمان تاریخچه‌ای به طول تاریخ اسلام دارد. به شهادت برخی آیات قرآن و نیز روایات معصومین، مسئله اسماء و صفات الهی همواره مورد بحث و جدل میان اندیشمندان مسلمان بوده است. در طول تاریخ اسلام دیدگاه‌های مختلفی در مسئله اسماء و صفات الهی از سوی عرفا، فیلسوفان و متکلمین مطرح شده است؛ به گونه‌ای که یکی از پر دامنه‌ترین مباحث میان اندیشمندان مسلمان همین مسئله اسماء و صفات الهی است. علی‌رغم کثرت مباحث شکل گرفته در خصوص مسئله صفات الهی، به نظر می‌رسد همچنان این مسئله خالی از ابهام و پیچیدگی نیست. همچنین مسئله اسماء و صفات الهی خود متشکل از چندین مسئله است که بحث در مورد همه این مسائل خارج از مجال این مقاله است. از این رو در این نوشتار صرفاً به بحث در مسئله کیفیت اتصاف حق تعالی به صفات ذاتی می‌پردازیم و بحث از صفات فعل و کیفیت اتصاف حق تعالی به این دسته از صفات و نیز ادله اثبات صفات را به مجال دیگری موکول می‌کنیم.

در این نوشتار برآنیم تا دیدگاه حکمت متعالیه را در مسئله کیفیت اتصاف حق تعالی به صفات ذاتی تبیین کنیم. البته برای روشن شدن دیدگاه حکمت متعالیه لازم می‌دانیم که اجمالاً به دیدگاه‌های کلامی، عرفانی و فلسفی نیز پردازیم. البته چون این مسئله در حکمت متعالیه همچون اغلب مسائل آن مبتنی بر مسئله اصالت وجود و اعتباریت معناست، از این رو در این مقاله ضمن اقامه برهان بر اصالت وجود و اعتباریت معنا، خاستگاه این اصل را

روشن خواهیم کرد و سپس به بیان دیدگاه‌های مختلف کلامی، عرفانی و فلسفی می‌پردازیم. در ادامه نیز با تبیین دیدگاه ملاصدرا و نقد و بررسی آن، نتیجه این مسئله را ارائه خواهیم داد.

تعریف چند اصطلاح

معنا: حقیقتی که به ذهن آمدنی است، با صرف نظر از اینکه در ذهن است، بلکه بما هی هی، معنا است. از این رو در ذات هیچ معنایی به جز معنای «ذهنی» و معنای «خارجی»، نه ذهنی بودن به ودیعه گذاشته شده است و نه خارجی بودن. به عبارت دیگر، معنا بما هو معنا، ذاتاً ابایی از تحقق در خارج و ذهن ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۲۰).

مصدق: مراد از مصداق، همان معناست هنگامی که در خارج یافت شود از آن جهت که در خارج است. بنابراین در این اصطلاح، حقیقت مفهوم و مصداق یکی است و تفاوت آنها از این جهت است که مفهوم همان حقیقت معناست از آن جهت که به ذهن آمده است و مصداق همان حقیقت معناست از آن جهت که در خارج است. البته این تعریف از مصداق مبتنی بر این پیش فرض است که ممکن است معانی در خارج موجود شوند (همان). لکن اگر تحقق مطلق معانی اعم از معانی ماهوی و فلسفی را در خارج محال بدانیم، تعریف مصداق غیر از تعریف ارائه شده خواهد بود و مصداق معنا همان حقیقت خارجی خواهد بود که معنا از آن حکایت می‌کند.

حقیقت وجود: حقیقت وجود عین موجودیت، خارجیت و تشخیص است. لذا این حقیقت بذاته طارد عدم و منافی با کلیت و ذهنی شدن است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۹۳؛ بهمنیارین مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۲۸۱).

معنا و نسبت آن با مصداق

با توجه به تعاریفی که از معنا، مصداق و حقیقت وجود ارائه شد، آنچه لازم است دانسته شود این است که نسبت معنا با هویت خارجی چیست؟ آیا هویتی که تشکیل دهنده جهان خارج اند، عبارت است از همان تحقق معنا در خارج یا آنکه هویت خارجی مباین با حقیقت معناست؟ مشائیان، از جمله ابن‌سینا بر این باورند که معنا هم در ذهن موجود می‌شود و هم در خارج. ابن‌سینا تصریح می‌کند که معنا هم در ذهن موجود می‌شود و هم در خارج:

«فان المعنى له وجود فى الاعيان، و وجود فى النفس» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۲۰).

همچنین در تمام مواردی که ابن سینا و همفکران او سخن از وجود کلی طبیعی در خارج گفته‌اند، در واقع قائل به وجود آن معنا در خارج شده‌اند؛ زیرا مراد ابن سینا از کلی طبیعی همان معنای ماهوی است. وی در موارد متعددی، کلی طبیعی را حقیقتی معنایی می‌داند:

«المعنى الكلى بما هو طبيعة و معنى، كالانسان بما هو انسان شىء؛ و بما هو عام أو خاص أو واحد أو كثير، و ذلك له بالقوة أو بالفعل، شىء آخر» (ابن سینا، ۱۴۰۴، الف، ص ۲۰۲).

ایشان در عبارت فوق، کلی طبیعی انسان را معنا می‌خواند و با توجه به اینکه کلی طبیعی را در خارج موجود می‌داند، مصداق انسان (هویتی مانند زید) را در خارج همان معنا و طبیعت انسان موجود در خارج می‌داند. بنابراین شکی نیست که ابن سینا و پیروانش مصداق را همان معنای موجود در خارج می‌دانند.

همچنین در تمامی مواردی که شیخ اشراق مجعول بالذات را ماهیت می‌داند، در واقع بر این باور است که مصداق معانی ماهوی همان معانی ماهوی موجود در خارج است (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۶).

در حکمت متعالیه بر خلاف فلسفه مشاء و اشراق، مصداق معنا از سنخ معنا نیست. برای روشن شدن رابطه معنا و مصداق معنا در حکمت متعالیه لازم است ابتدا بنیادی‌ترین مسئله در حکمت متعالیه، یعنی اصالت وجود و اعتباریت معنا به خوبی شناسایی شود تا در ادامه بتوانیم مسئله کیفیت اتصاف ذات حق تعالی به صفات ذاتی در حکمت متعالیه را که ارتباطی مستقیم با اصالت وجود و اعتباریت معنا دارد و بلکه این مسئله از فروع آن مسئله است، به نحوی معقول تبیین کنیم.

لازم است یادآوری کنیم که هرچند در لسان مشهور از اصل اصالت وجود و اعتباریت معنا با عنوان اصالت وجود و اعتباریت ماهیت یاد می‌شود، لکن استدلال‌های ملاصدرا و برخی عبارت‌های وی نشان می‌دهد که وی علاوه بر معانی ماهوی، معانی فلسفی و بلکه هر معنای بما هو معنا را نیز اعتباری می‌داند. بنابراین بهتر است از این مسئله با عنوان اصالت وجود و اعتباریت معنا یاد کرد، تا علاوه بر معانی ماهوی شامل معانی فلسفی و

بلکه شامل هر معنای بما هو معنا نیز بشود. همچنین مقصود وی از اصالت وجود و اعتباریت معنا، چیزی جز دو مدعای ذیل نیست. این مدعا عبارتند از:

۱. هویات که جهان خارج را پر کرده‌اند، از سنخ معنا نیستند؛ به اختصار هویات معنا نیستند. بلکه این معانی و مفاهیم، تصاویر واقعیات و هویات هستند و چون این تصویر حاکی و منطبق بر صاحب تصویر است، انسان به غلط می‌پندارد که هویات همان معانی‌اند. پس معانی صرفاً واقعیاتی فرضی و پنداری بوده و به اصطلاح، اعتباری هستند.
۲. مفهوم وجود مصداق دارد؛ یعنی بر هر هویتی به حمل هو قابل حمل است. پس هر هویتی مصداق آن است و در نتیجه، حقیقت وجود اعتباری عقلی نیست، بلکه واقعیاتی خارجی است:

«انّ لمفهوم الوجود المعقول الذي من أجلي البدیهیات الأولى مصداقاً في الخارج و حقیقة و ذاتاً في الأعیان (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۴۰) ... و أما الماهیة فهي لیست ... موجودة بذاتها إلا بالعرض» (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۶).

استدلال بر اصالت وجود و اعتباریت معنا

همه ادله اصالت وجود برای اثبات این دو مدعا اقامه شده‌اند. اما شاید ساده‌ترین و متقن‌ترین آنها برای اثبات مدعای اول، چنین است:

۱. معانی‌ای مانند انسان، درخت، سفیدی و... و همچنین مفهوم وجود، وحدت و... به لحاظ اینکه معنا هستند - نه مفهوم (همان‌گونه که گذشت) - خود به خود و ذاتاً لا بشرط هستند. یعنی فی‌نفسه و ذاتاً نه ضروری است موجود باشند و نه ضروری است معدوم باشند، نه ایجاب می‌کند که خارجی باشند و نه ایجاب می‌کند که ذهنی باشند و نه اقتضای تشخص دارند و نه اقتضای ابهام و کلیت. پس هر معنایی می‌تواند خودش باشد و درعین‌حال، ذهنی و کلی و یا معدوم هم باشد و تناقضی هم پیش نمی‌آید. بنابراین سه وصف «موجودیت و خارجیت و تشخص» نسبت به هیچ ماهیتی ذاتی و لاینفک نیستند. به تعبیر دیگر، فلسفه حیثیت معنا، حیثیت موجودیت و خارجیت و تشخص نیست.
۲. اما هر واقعیاتی ذاتاً موجود و خارجی و متشخص است. به این معنا که مادامی که واقعیت هست، ممکن نیست فاقد سه وصف مذکور باشد. پس هر واقعیاتی تا واقعیت است، ضرورتاً موجود و خارجی و متشخص است و فرض واقعیت بودن و درعین‌حال موجود و خارجی و متشخص نبودن فرض، امری متناقض است. بنابراین سه وصف موجودیت

و خارجیت و تشخص نسبت به هر واقعیتهای، ذاتی و لاینفک هستند. به تعبیر فلسفی حیثیت واقعیت، حیثیت موجودیت و خارجیت و تشخص است. نتیجه اینکه هیچ واقعیتهای معنا نیست و هیچ معنایی همان واقعیت نیست. لذا به تعبیری که پیش از این داشتیم، واقعیتهای که جهان خارج از آنها تشکیل یافته است، اموری غیر معنایی هستند: «أن وجود الماهية غير تلك الماهية لاختلافهما في الأحكام والآثار فمن أحكام الماهية أنها يعرضها الكلية و يقبل تعدد الوجودات و التشخصات... و هذه كلها بخلاف حال الوجود فإنه متشخص بذاته لا بتشخص زائد عليه» (همو، بی تا، ص ۱۹۱).

برای اثبات مدعای دوم کافی است به مقدمه دوم از دو مقدمه فوق، دو مقدمه دیگر نیز ضمیمه کنیم. در این صورت، استدلالی چنین خواهیم داشت:

۱. موجودیت، ذاتی هر واقعیت است؛
۲. هر چیزی که موجودیت ذاتی آن است، نقیض حقیقی عدم است؛
۳. چیزی که نقیض عدم است، مصداق مفهوم وجود است. یعنی این مفهوم به حمل هوهو بر آن قابل حمل است.

نتیجه اینکه هر واقعیتهای مصداق مفهوم وجود است و این مفهوم بر آن به حمل هوهو قابل حمل است. یعنی مفهوم وجود مصداق دارد. پس حقیقت وجود واقعیتهای خارجی است نه واقعیتهای فرضی و اعتباری (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۸۲-۸۴). به اختصار، لبّ دو مدعای ملاصدرا اینکه:

«أن الواقع في العين و الموجود بالحقیقة ليست إلا الوجودات... (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ الف، ص ۴۴).

و قد حققنا في العلوم النظرية أن المعاني كلها سواء كانت ذاتيات أو عرضيات هي غير الوجود بالحقیقة جعلاً و وجوداً لأنها معقولات يتعقل بتبعية الوجود و ليست هي موجودات عينية و لا داخلية في الوجود و لا مجعولة و لا معلولة...» (همو، ۱۳۶۳ ب، ص ۳۲۹).

حاصل آنکه طبق اصالت معنا، معنا هم در خارج موجود هست؛ به این معنا که معنا خود واقعیت خارجی است و هم در ذهن. این دیدگاه، هم شامل دیدگاه مشائیان می شود که معتقدند معانی ماهوی و فلسفی هر دو در خارج یافت می شوند (ر.ک: فارسیات و عشریه، ۱۳۹۶، ص ۵۵-۷۳) و هم شامل دیدگاه اشراقیان می شود که معتقدند فقط برخی از

معانی ماهوی در خارج یافت می‌شوند (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۱). اما بنا بر اصالت وجود و اعتباریت معنا، ممکن نیست در خارج معانی (اعم از معانی ماهوی و غیر ماهوی) یافت شوند. طبق اصالت وجود و اعتباریت معنا، این حقیقت وجود است که تمام مراتب هستی - از برترین مرتبه آن تا پست‌ترین مرتبه آن - را فراگرفته و جا برای هیچ حقیقت معنایی باقی نگذاشته است و حقایق معنایی (اعم از معانی ماهوی و فلسفی) صرفاً حقایق مفهومی هستند که حاکی از واقعیات و هویات خارجی‌اند؛ مثلاً زمانی می‌توان حکم موجود را به معنای انسان یا معنای علیت نسبت داد که این دو معنا مقید به وجود شوند. یعنی انسان با تقیّد به وجود موجود است و انسان بما هو انسان، نه موجود است و نه معدوم. همچنین معنای علیت با تقیّد به وجود موجود است و علیت بما هی علیت، نه موجود است و نه معدوم؛ چراکه فقط حقیقت وجود فی نفسه اقتضاء موجود شدن را دارد و هیچ حقیقت معنایی (اعم از معانی ماهوی و فلسفی) فی حد نفسه نه اقتضاء موجود شدن را دارد و نه اقتضای معدوم شدن را.

در پایان لازم است یادآوری کنیم که ملاصدرا موجود را در دو معنا استعمال می‌کند؛ اولی به معنای «صادق بر خارج» و دیگری به معنای «پرکننده خارج». از این رو وی طبق اصالت وجود و اعتباریت معنا، بر این باور است که مراد از موجود بودن معنا چیزی جز صادق بودن معنا بر هويت خارجی نیست و نیز مراد از موجود بودن حقیقت وجود این است که حقیقت وجود، جهان خارج را پر کرده است. وی در این باره می‌گوید:

«أن "الموجود" قد يطلق على نفس الوجود [أي الواقعية الخارجية] و قد يطلق على الماهية الموجودة و الموجود بالحقیقة هو القسم الأول ... دون الماهية ... فإذا أطلق علیها لفظ "الموجود" فإنما هو بقصد ثانٍ من جهة ارتباطها بالوجود [أي من جهة صدقها على الواقعية و اتحادها معها]» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۶۳).

تباین ذاتی معانی با یکدیگر

بدیهی و روشن است که فی‌الجمله برخی معانی (مانند اجناس عالیه) متباین به تمام ذات هستند. همچنین «انواع مندرج تحت هر یک از این اجناس نسبت به انواع مندرج تحت اجناس دیگر»، «معانی فلسفی هر یک با دیگری» و «معانی فلسفی نسبت به معانی ماهوی» نیز چنین بوده و تباین تام دارند؛ زیرا در ذات هیچ‌یک از معانی فلسفی، معنای ماهوی اخذ نشده و نیز ذات هیچ معنای ماهوی مشتمل بر معنای فلسفی نیست. همچنین برخی معانی

ماهوی در ذات معنای ماهوی دیگر اخذ نمی‌شود؛ مانند اجناس عالیه نسبت به یکدیگر و نیز انواع مندرج تحت هر یک از اجناس عالیه نسبت به انواع مندرج تحت اجناس عالیه دیگر.

علاوه بر این مطلب روشن و بدیهی، این امر نیز مسلم است که تباین این معانی با یکدیگر، ذاتی آن معانی است؛ به طوری که در هر ظرفی که این معانی در آن تحقق پیدا کنند، این تباین معانی با یکدیگر ملازم آنهاست. بنابراین کسانی که معتقدند حقیقت هویت خارجی عبارت است از تحقق معنا - اعم از معنای ماهوی و فلسفی - در خارج، ضروری است به لوازم این اعتقادشان پایبند باشند. به همین دلیل است که فارابی در کتاب «الحروف» تصریح می‌کند که وقتی گفته می‌شود یک معنا در خارج موجود است، مراد از وجود خارجی آن معنا این است که آن معنا منحاز و مستقل از سایر معانی در خارج یافت می‌شود:

«... و قد يقال علی الشيء "إنه موجود" و یعنی به آنه منحاز بماهیة ما خارج النفس سواء

تصوّر في النفس أو لم يتصوّر» (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۱۱۶).

لذا تمام کسانی که معتقدند حقیقت هویت خارجی همان تحقق معانی در خارج است، بر این باورند که معانی متباین در خارج با یک هویت خارجی و به تعبیر دیگر، با یک مصداق واحد موجود نمی‌شوند؛ بلکه هر معنایی مصداق خاص خود را دارد.

بر همین اساس، ابن سینا در یک جمله کوتاه کلیدی در «المباحثات» تصریح می‌کند که اگر مفاهیم با یکدیگر متباین باشند، مصداق آن مفاهیم نیز لاجرم متباین خواهد بود:

«... و ما مفهومه مختلف فحقیقته مختلفة» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۱۲).

زیرا - همان‌طور که گذشت - مفهوم همان حصول معنا در ذهن است و به باور ابن سینا مصداق یا هویت خارجی همان تحقق معنا در خارج است. لذا تباین مفاهیم در واقع همان تباین معانی در ذهن است و چون مصداق عبارت است از تحقق معانی در خارج، بنابراین از نگاه ابن سینا و سایر همفکران وی لازمه تباین مفاهیم این است که مصداق این مفاهیم نیز متباین باشند. لکن از نگاه ملاصدرا و پیروان وی، تعدد معنا لزوماً به تعدد و تکثر در مصداق منجر نمی‌شود؛ چراکه - همان‌طور که گذشت - طبق اصالت وجود و اعتباریت معنا، مصداق از سنخ معنا نیست. لذا تباین دو معنا لزوماً منجر به تعدد و تکثر در هویت

خارجی نمی‌شود.

بررسی کیفیت اتصاف حق تعالی به صفات ذاتی

حال با توجه به آنچه در توضیح معنا و رابطه آن با مصداق گذشت، به بررسی و تحلیل کیفیت اتصاف واجب تعالی به صفات ذاتی می‌پردازیم. اجمالاً باید گفت اگر هویت خارجی از سنخ معنا باشد، لزوماً تعدد معانی منجر به تكثر در مصداق آن معانی خواهد شد. لکن اگر هویت خارجی از سنخ معنا نباشد، تعدد معانی لزوماً منجر به تكثر در مصداق آن معانی نخواهد شد. همچنین لازم است یادآوری کنیم که هرچند در این نوشتار در صدد تبیین کیفیت اتصاف ذات حق تعالی به صفات ذاتی در حکمت متعالیه هستیم، لکن پوشیده نیست که این مسئله همچون سایر مسائل حکمت متعالیه ناظر به دیدگاه‌های مختلف کلامی، فلسفی و عرفانی بوده است. بنابراین اشاره اجمالی به دیدگاه عرفا، فیلسوفان و متکلمین می‌تواند به شناخت بهتر دیدگاه حکمت متعالیه منجر شود.

برخی از متکلمین بر این باورند که صفات الهی معانی زائد بر ذات واجب بوده و به واسطه قدیم بودن ذات واجب، این معانی نیز قدیم هستند. (این قول منسوب به اشاعره است) برخی دیگر بر این باورند که معنای اتصاف واجب به صفات این است که فعل واجب تعالی همانند موجودی است که متصف به این صفات کمالی است. به عبارت دیگر، ذات واجب تعالی نایب‌مناب صفات کمالی است. (این قول منسوب به معتزله است) برخی دیگر به این دیدگاه متمایل شده‌اند که معنای اتصاف واجب به صفات کمال، نفی نقیض این صفات از واجب است (ر.ک: طباطبایی، بی‌تا، ص ۲۸۴ و ۲۸۵).

این دیدگاه‌های متشنت متکلمین در خصوص کیفیت اتصاف واجب تعالی به صفات ذاتی، ریشه در برخی آموزه‌های عقلی و نقلی دارد. در معارف دینی، خداوند متعال به‌صراحت متصف به صفات و اسماء شده و از سوی دیگر روشن و بدیهی است که معنای این صفات غیر از ذات و هر یک غیر از دیگری است. بنابراین در صورتی که مصداق معانی این صفات از سنخ خود این معانی باشند، ناگزیر این صفات هر یک زاید بر دیگری و زاید بر ذات خواهند بود. در واقع، این همان دیدگاهی است که اشاعره اختیار کرده‌اند. لکن برخی دیگر همچون معتزله وقتی دیدند چنین تبیینی از اتصاف حق تعالی به صفات ذاتی منجر به نفی توحید می‌شود، مسئله اتصاف حق تعالی به صفات ذاتی را به گونه‌ای تبیین کردند که در نهایت منجر به نفی صفات از ذات واجب تعالی شد. همچنین روشن و بدیهی

است که تأویل معنای اتصاف واجب تعالی به صفات کمالی به نفی صفات سلبی از واجب تعالی، در واقع نفی وصف (نقصی) است نه اثبات وصف کمالی.

به نظر می‌رسد ارتکاز ذهنی متکلمین همچون توده‌های مردم این است که مصداق معنا از سنخ آن معناست و چون معانی متباین، تباین ذاتی آنهاست، از این رو خود را ناگزیر می‌دیدند که یا اتصاف واجب به صفات کمالی را بپذیرند و ملتزم به زیادت صفات بر ذات شوند (قول اشاعره) و یا زیادت صفات بر ذات را مردود بشمارند که در این صورت باید اصل اتصاف واجب به صفات را نفی کنند (الهیات سلبی، معتزله).

ابن سینا به صراحت تأکید می‌کند که ذات واجب تعالی از سنخ هیچ معنایی نیست، بلکه از سنخ وجود است و عین موجودیت. بر خلاف تمامی معانی که وجود عین ذات آنها نیست، ذات واجب تعالی از سنخ معنا نبوده و عین وجود است و چون عین وجود است و وجود عین خارجیت است، پس این حقیقت (ذات واجب) هیچ‌گاه به‌عینه به ذهن راه نمی‌یابد و هر مفهومی که ذهن از این حقیقت به چنگ آورد، در واقع شبهی از آن حقیقت است:

«الأول لا يدرك كنهه و حقيقته العقول البشرية، و له حقيقة لا اسم لها عندنا. و وجوب الوجود إما شرح اسم تلك الحقيقة أو لازم من لوازمها، و هو أخص لوازمها وأولها، إذ هو لها بلا واسطة لازم آخر (ابن سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص ۱۸۶).

الماهیات كلها وجودها من خارج، و الوجود عرض فيها، إذ لا يقوّم حقيقة واحدة منها، فإذن كلها معلولة. ما حقيقته آنيته، فلا ماهية له ... و واجب الوجود حقيقته الآنية» (همان).

مشائیان بر این باورند که موجودی واجب‌الوجود است که وجود عین ذاتش باشد، نه زاید بر ذاتش. به عبارت دیگر، موجودی واجب‌الوجود است که هویت آن وجود محض است. به همین دلیل، ایشان هیچ ماهیتی برای ذات حق تعالی متصور نیستند و هر گونه ماهیتی را از ذات واجب تعالی نفی می‌کنند. بعدها همین باور در مورد حق تعالی در فلسفه اسلامی تحت عنوان «ماهیته انیته» (هویت حق تعالی همان وجود اوست) مشهور شد. به باور مشائیان، در موجودات امکانی بر خلاف واجب‌الوجود، وجود عین ذات آنها نیست، بلکه زاید بر ذات آنهاست. به همین دلیل، در فلسفه مشاء هویت تمام موجودات امکانی مشتمل بر معانی ماهوی، فلسفی و هویت عرضی وجود است. درحالی‌که هویت

واجب الوجود، وجود محض است (فارسیات و عشریه، ۱۳۹۶، ص ۷۳-۵۵).

مشائیان با طرح اصالت وجود در واجب تعالی و بیان اینکه هویت واجب الوجود وجود محض است و نیز باور به اینکه بین تعدد مفهوم و تعدد مصداق ملازمه هست، به این نتیجه رسیدند که واجب تعالی هیچ صفتی جز وصف وجوب وجود - که عبارتاً آخرای همان وجود محض بودن واجب الوجود است - ندارد. به باور ایشان، اگر واجب الوجود اوصافی مانند علم، قدرت، حیات و... داشته باشد، این اوصاف به دلیل اینکه معانی آنها غیر از معنای وجود است سبب می شود که مصداق آنها در واجب تعالی غیر از مصداق وصف وجود شود و این امر با واجب الوجود بودن واجب تعالی منافات دارد؛ زیرا این امر باعث تکثر در ذات واجب تعالی می شود که محال است. بنابراین ایشان به همین دلیل با اذعان به اینکه معانی این اوصاف - علم، قدرت، حیات و... - فی نفسه مابین با یکدیگرند، بر این باورند که این اوصاف در خصوص حق تعالی به همان معنای وجود حق تعالی تأویل برده می شوند. لکن تنها فرق میان این اوصاف در خصوص حق تعالی این است که «برخی مثل وصف وجوب وجود، وجود محض اند»، «برخی همان وجود حق تعالی هستند، منتهی به همراه یک اضافه ای مانند قادر بودن»، «برخی دیگر مانند واحد بودن، وجود واجب به همراه یک سلب هستند» و در نهایت، «برخی هم همان وجود واجب هستند به همراه یک اضافه و سلب؛ مانند مرید بودن» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق الف، ص ۳۶۷ و ۳۶۸).

بنابراین ایشان در گام اول قائل به مترادف صفات در خصوص واجب تعالی می شوند و در نهایت، به دیدگاه نفی صفات از ذات واجب تعالی نزدیک می شوند؛ زیرا همان طور که روشن است، طبق این دیدگاه، حقیقت تمام این صفات همان وجود واجب تعالی است و روشن است که اضافه و یا سلب نمی تواند معنای این صفات را حقیقتاً از یکدیگر متمایز سازد. بنابراین نتیجه گام اول این است که این صفات با یکدیگر مترادف اند. لکن با توجه به اینکه آن معنای مترادف در این صفات همان وجوب وجود است، لازمه مترادف این صفات و تأویل همه آنها به وصف وجوب وجود در واقع همان نفی صفات از ذات واجب تعالی است. ابن سینا در مبدأ و معاد صریحاً از مترادف صفات در خصوص حق تعالی سخن به میان می آورد و در نهایت، به دیدگاه نفی صفات معتقد می شود:

«فاذا لیس ارادته مغایرة الذات لعلمه و لا مغایرة المفهوم لعلمه، و قد بینا أن العلم الذي له هو بعينه الارادة التي له، و كذلك سببین أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكُل عقلاً»

هو مبدأ الكلّ، لا مأخوذاً عن الكلّ، و مبدأ بذاته لا متوقفاً على وجود شيء، و أنّ القدرة ليست صفة لذاته و لا جزءاً من ذاته، بل المعنى الذي هو العلم له هو بعينه القدرة له. فبان أنّ المفهوم من الحياة و العلم و القدرة و الجود و الارادة المقولات على واجب الوجود مفهوم واحد، و ليست لا صفات ذاته و لا اجزاء ذاته» (ابن سينا، ۱۳۶۳، ص ۲۰).

در عبارت فوق - همان‌طور که مشاهده می‌شود - ابن سينا پس از اثبات ترادف این صفات، در نهایت لازمه این ترادف را نفی صفات از ذات واجب تعالی می‌داند؛ چون در واقع این صفات چیزی جز وجود واجب - که همان هویت واجب‌الوجود است - نیستند. ملاصدرا نیز معتقد است بسیاری از اهل تحقیق بر این باورند که صفات حق تعالی با یکدیگر مترادف‌اند. وی ضمن نقل دیدگاه این جماعت، با این دیدگاه سرسختانه مخالفت کرده و معتقد است که این صفات، هریک معنای خاص خود را دارد و هریک از این اوصاف، علی‌رغم اینکه مفهوماً مابین با دیگر صفات است، لکن اتصاف حق تعالی به این اوصاف، هرگز سبب تکثر در ذات حق تعالی نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۴۵).

در واقع، ابن سينا و پیروان وی بر این باورند که چون بین تعدد مفهوم و تعدد مصداق تلازم برقرار است، پس باید همه صفات حق تعالی را به وجود حق تعالی تأویل برد؛ زیرا در غیر این صورت اگر معنای این صفات غیر از وجود حق تعالی باشد، اتصاف حق تعالی به این اوصاف سبب پیدایش کثرت در ذات واجب تعالی می‌شود که محال است. بنابراین دیدگاه ترادف صفات و نفی صفات از ذات واجب تعالی در فلسفه مشاء مبتنی بر دو مسئله کلیدی است: اصالت وجود در واجب‌الوجود و تلازم میان تعدد مفهوم و تعدد مصداق.

البته لازم است یادآوری کنیم که ملاصدرا در "اسفار" از شیخ‌الرئیس در "التعلیقات" عبارتی نقل می‌کند که از آن استظهار عینیت صفات ذاتی با ذات حق تعالی کرده است.

«الأول لا يتكثر لأجل تكثر صفاته، لأن كل واحد من صفاته إذا حقق تكون الصفة الأخرى بالقياس إليه، فتكون قدرته حياته و حياته قدرته و تكونان واحدة فهو حي من حيث هو قادر، و قادر من حيث هو حي، و كذلك سائر صفاته» (ابن سينا، ۱۴۰۴ق ب، ص ۴۹).

ما در ادامه همین بخش، در نقد و بررسی دیدگاه صدرا این عبارت ابن سينا را بررسی خواهیم کرد.

عرفا نیز همچون متکلمین و فیلسوفان مسلمان تحت تأثیر آموزه‌های اسلامی و نیز

مکاشفات، خداوند متعال را دارای اسماء و صفات کمالی دانسته‌اند. نکته مهم در ادبیات عرفانی در خصوص صفات الهی این است که عرفا اغلب از صفات الهی تعبیر به اسماء الهی می‌کنند. به نظر می‌رسد یکی از مهمترین دلایل این تعبیر آن است که صفت بما هی صفت دلالت بر غیریت با ذات و موصوف می‌کند. درحالی‌که اسم بما هو اسم دلالت بر خود موصوف دارد. بنابراین عرفا با به‌کار بردن اسماء الهی - که البته همین تعبیر هم ریشه در ادبیات دینی دارد - به جای صفات الهی، در صدد همین امر بوده‌اند که بگویند صفات و اسماء الهی عین موصوف هستند نه امری زائد بر موصوف. لکن پوشیده نیست که عرفا در تبیین کشف‌ها و ادعاهای خویش، اغلب از ادبیات کلامی و فلسفی سود جستند. همین امر سبب شده که برخی تنگناهای موجود در کلام و فلسفه در مسئله کیفیت اتصاف واجب به صفات ذاتی به عرفان نیز سرایت کند. همان‌طور که گذشت، در کلام و فلسفه اسلامی تا قبل از حکمت متعالیه این باور رایج بود که مصداق معنا از سنخ خود معناست. همین امر در فلسفه و کلام اسلامی سبب شده بود که اعتقاد به وجود صفات برای واجب را ملازم راه‌یابی کثرت در واجب بدانند. از این رو برخی که به اتصاف واجب به صفات ملتزم شدند، از راه‌یابی تکثر در واجب ابایی نداشتند (اشاعره) و آن دسته که کثرت در واجب را محال دیدند، مسئله صفات ذاتی الهی را به گونه‌ای تبیین کردند که در نهایت منکر اتصاف واجب به صفات شدند (الهیات سلبی، قول به نیابت، قول به ترادف صفات در واجب).

باور عرفا به اینکه اسماء الهی و اعیان ثابتة ظهور حق تعالی هستند و از آنجاکه اسماء الهی و اعیان ثابتة از سنخ حقیقت معنایند (ر.ک: جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۸-۳۹؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۱)، سبب شد که در عرفان نیز تحت تأثیر فیلسوفان و ادبیات معتزلی و الهیات سلبی، شاهد الهیات سلبی در خصوص مرتبه ذات الهی شویم (صائن‌الدین ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۶۶). همچنین از طرفی نیز متأثر از ادبیات اشعری، هم شاهد تکثر در صقع ربوبی در عالم اسماء الهی شویم و هم شاهد تلاش‌هایی برای تبیین عینیت اسماء الهی با ذات الهی باشیم. البته به نظر می‌رسد این تلاش‌ها به دلیل ادبیات عقیم عرفانی، تا قبل از ملاصدرا نافرجام ماند.

ملاصدرا با طرح نظریه اصالت وجود و اعتباریت معنا، حقیقت معنا را صرفاً در ذهن موجود دانست و هویت خارجی را از هر حقیقت معنایی پیراسته دانست. به عبارت دیگر، طبق اصالت وجود و اعتباریت معنا، مصداق معنا از سنخ معنا نیست. همین امر سبب می‌شود که دیگر ملازمه‌ای میان تعدد در معنا و تعدد در مصداق نباشد. از این رو اگر برهان

اقامه شود که در ذات واجب تعالی هیچ کثرتی راه ندارد، در این صورت معانی متعدد حاکی از ذات واجب تعالی لزوماً مصداقشان واحد خواهد بود و بر اساس همین تحلیل از صفات ذاتی واجب تعالی است که واجب تعالی در عین اتصاف به صفات ذاتی، همه این صفات به لحاظ مصداقی عین ذاتند و نیز هر یک به لحاظ مصداقی عین دیگری هستند. ملاصدرا در موارد متعددی تصریح می کند علی رغم اینکه صفات الهی به لحاظ معنا و مفهوم متکثرند، لکن به لحاظ مصداق متحد هستند:

«فإن معنى عينية الصفات عند محققى الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن انضمام معنى أو اعتبار كيفية أو حالة غيرها مصداقاً - لحمل مفهومات تلك الصفات ...» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۱۶).

فالعالم الربوبي عظيم جداً و هو الكل في وحدة فتلك الصفات الإلهية كثيرة بالمعنى و المفهوم واحدة بالهوية و الوجود» (همان، ج ۶، ص ۱۴۳).

وی در تبیین مدعای فوق می افزاید: چون ذات حق تعالی وجود محض است، پس در آنجا هیچ معنایی راه ندارد. از این رو به این اعتبار ذات حق تعالی نه وصف دارد و نه موصوف است و هیچ معنایی در ذات حق تعالی راه ندارد:

«بل هذا الوجود بما هو وجود مفني التعينات- و المفهومات كلها فلم يبق فيه صفة و لا موصوف و لا اسم و لا مسمى و لا ماهية و لا مفهوم إلا الذات فقط» (همان، ص ۱۴۵).

لکن به اعتبار اینکه وجود حق تعالی فی نفسه با قطع نظر از ماسوی خود مصحح صدق این معانی متکثر بر ذات خویش است، این صفات عین ذات حق تعالی خواهند بود و به این اعتبار است که وصف و موصوف تحقق می یابد:

«و لكن كونها عين الذات عبارة عن كونها بحيث يصدق عليها لذاتها هذه المعاني المتكثرة من دون قيام صفة به و في هذا الاعتبار يتحقق صفة و موصوف و علم و عالم و قدرة و قادر و كذا وجود و موجود» (همان).

بنابراین تبیینی که ملاصدرا از عینیت صفات ذاتی با ذات حق تعالی ارائه می دهد، عینیت صفات ذاتی با ذات حق تعالی در مرتبه وجود و خارج نیست. بلکه به اعتبار صدق معانی و صفات متعدد بر مصداق و هويت واحد است و به این اعتبار است که صفات ذاتی عین ذات واجب تعالی هستند.

وی در ادامه می‌کوشد دیدگاه عرفا در خصوص اسماء الهی را نیز به دیدگاه مقبول خویش تأویل برد. از این رو وی بر این باور است که مراد عرفا از مرتبه احدیت حق تعالی همان ذات و وجود حق تعالی است که نافی تمام معانی و صفات است و مراد آنها از مرتبه الهی (عالم اسماء و صفات الهی) همان اعتبار صدق معانی و صفات مختلف بر ذات حق تعالی است:

«لکن کونها [الصفات] عین الذات عبارة عن کونها بحيث یصدق علیها لذاتها هذه المعانی المتکثرة من دون قیام صفة به ... و یقال لهذا الاعتبار مرتبة الإلهیة كما یقال لاعتبار الوجود [ای وجود الحق تعالی] مرتبة الأحدیة...» (همان، ص ۱۴۳-۱۴۵؛ همان ج ۲، ص ۳۱۶-۳۱۷).

همچنین ملاصدرا بر این باور است که نظریه‌اش در مسئله اسماء و صفات الهی همسو با روایت معصومین علیهم‌السلام است. از این رو وی روایات نفی صفات از واجب تعالی را صرفاً شامل صفات زاید بر ذات می‌داند؛ همچون روایت ذیل از امیرالمومنین علی علیه‌السلام که می‌فرماید:

«... أَوْلُ الدِّینِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ تَصَدِيقِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُؤْصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مُؤْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ تَنَاهَا وَ مَنْ تَنَاهَا فَقَدْ جَرَّأَهُ وَ ...» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۹۹).

همچنین صفاتی که عین ذات واجب تعالی هستند را مشمول روایات نفی صفات نمی‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۴۰-۱۴۱).

نقد و بررسی

لازمه قول به اصالت وجود و اعتباریت معنا در مسئله صفات ذاتی حق تعالی چیزی جز آنچه که در تبیین دیدگاه صدرا گذشت نیست. لکن آیا این دیدگاه همان دیدگاه عرفا در مسئله اسماء و صفات الهی است؟ نیز این دیدگاه آیا همان دیدگاه مطرح در ادله نقلی است؟ همچنین آیا فیلسوفانی همچون ابن‌سینا، مانند صدرا معتقدند که علی‌رغم اینکه مفاهیم و معانی صفات ذاتی خداوند متباین‌اند، مصداق آنها واحد است؟

هرچند ملاصدرا در موارد متعددی می‌کوشد تا دیدگاه عرفا را بر دیدگاه مقبول خویش تطبیق دهد، لکن عبارتهای صریح عرفا در مسئله مراتب ظهور حق تعالی، از این همسویی و

همنویایی ابا دارد. عرفا تصریح کرده‌اند که ظهور حق تعالی در تعین ثانی همان ظهور اسماء و صفات است که در آن مرتبه هر یک از اسماء غیر از دیگری است (بزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۴۳۸). بنابراین با توجه به این تصریحات نمی‌توان کثرت اسماء در عرفان را صرفاً کثرت مفهومی دانست. بلکه عرفا بر این باورند که ظهور حق تعالی به صورت کثرت اسماء و صفات است.

به نظر می‌رسد، ملاصدرا ادعا کرده که دیدگاهش همان دیدگاه مختار عرفاست. لکن در واقع در صدد بوده که دیدگاه عرفا را به نحو معقولی توجیه کند؛ چرا که طبق اصالت وجود و اعتباریت معنا، هیچ معنایی - نه به نحو ظهور و نه به نحو موجود - نمی‌تواند در خارج تحقق داشته باشد. از این رو اینکه عرفا نظام ظهوری حق تعالی را که هستی‌شناسی عرفانی را شکل می‌دهد اغلب با حقایق معنایی از قبیل اسماء و اعیان ثابت (ماهیات) تبیین کرده‌اند، در حکمت متعالیه قابل قبول نیست. به همین جهت ملاصدرا در مسئله اسماء الهی سعی می‌کند دیدگاه عرفا را طبق دیدگاه مقبول خویش تفسیر کند.

البته همان‌طور که گذشت، عرفا در تبیین کشف‌ها و شهودهای خویش، اغلب از ادبیات فلسفی و کلامی رایج زمان خویش بهره برده‌اند و با توجه به اینکه در ادبیات فلسفی و کلامی قبل از ملاصدرا قول به اصالت معانی و تحقق آنها در خارج رایج بوده است، این جماعت نیز یافت‌های شهودی خویش را اغلب با چنین ادبیاتی تبیین کرده‌اند. از آنجاکه ملاصدرا خود اهل کشف بوده و از سویی تحقق معانی را در خارج محال می‌داند، سعی کرده دعاوی عرفا در خصوص اسماء الهی را بر اساس مبانی مقبول در حکمت متعالیه تبیین کند تا از این رهگذر بتواند میان عقل و شهود آشتی برقرار کند.

قبل از اینکه بخواهیم به پرسش دوم پاسخ دهیم، لازم است خاطر نشان کنیم که برخی از صدراپژوهان معاصر، قرائت دیگری از مسئله کیفیت اتصاف حق تعالی به صفات ذاتی در حکمت متعالیه ارائه کرده‌اند. این قرائت مدعی آن است که صفات ذاتی حق تعالی از سنخ معنا هستند و این معانی در مرتبه ذات الهی به عین وجود حق تعالی موجودند. در واقع، در این قرائت ادعا شده که هرچند معانی اسماء و صفات متباین هستند، لکن این معانی متباین در مرتبه ذات الهی به نحو مندمج در وجود حق تعالی تقرر دارند (بزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۸۴-۱۸۷؛ همان، ص ۳۳۵-۳۳۸).

به نظر می‌رسد این قرائت از چند جهت قابل مناقشه است:

اولاً، این قرائت با ادله اصالت وجود و اعتباریت معنا که نافی تحقق خارجی معانی است در تعارض است؛ چراکه معانی صفات و اسماء از قبیل معانی فلسفی بوده که طبق ادله اصالت وجود و اعتباریت معنا این دسته از معانی نیز محال است در خارج موجود شوند.

ثانیاً، این برداشت از مسئله کیفیت اتصاف حق تعالی به صفات ذاتی در تعارض با عبارت‌های صریح ملاصدرا است.

ثالثاً همان‌طور که گذشت، معانی متباین، تباین ذاتی آنهاست و در صورتی که هویات و واقعیت‌های خارجی از سنخ معنا باشند، ممکن نیست که دو معنا و بیشتر با یک هویت موجود شوند.

رابعاً، در این قرائت صرفاً ادعا می‌شود که معانی متباین اسماء و صفات در وجود حق تعالی به‌نحو مندمج موجودند. لکن تبیینی ارائه نمی‌شود که چگونه ممکن است معانی متباین که تباین ذاتی آنهاست، در وجود و هویتی واحد به‌نحو مندمج و عین یکدیگر موجود شوند.

در پاسخ به پرسش دوم لازم است یادآوری کنیم که در قرآن کریم خداوند متعال با صراحت به اسماء و صفات متصف شده است (اعراف (۷)، ۱۸۰؛ طه (۲۰)، ۸؛ اسراء (۱۷)، ۱۱۰؛ حشر (۵۹)، ۲۴). همچنین مراجعه به متون روایی ما را به این باور می‌رساند که معصومین علیهم‌السلام نیز خداوند را متصف به اسماء و صفات می‌دانند. لکن به دلیل کج‌فهمی‌ها در مسئله صفات الهی در دوران معصومین علیهم‌السلام که منجر به پیدایش فِرَقِ گوناگونی همچون «مشبّهه»، «مجسمه» و «معطله» شد، حضرات معصومین علیهم‌السلام ضمن بیان دیدگاه صحیح در مسئله صفات الهی، دیدگاه‌های انحرافی در این مسئله را نیز رد می‌کردند. (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۰۱). تفحص در متون روایی، ما را به این باور می‌رساند که معصومین علیهم‌السلام صفاتی را از خداوند تبارک و تعالی نفی کرده‌اند که متضمن معنای نقصی و خلقی همچون ترکیب، حدوث، تغیر، حرکت و ... بوده‌اند (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۴۰؛ کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ۱۰۸). حتی در روایتی که از امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام نقل کردیم، حضرت علیه‌السلام می‌فرماید هر صفتی غیر از موصوف است و هر موصوفی غیر از صفت است. البته هرچند این فراز از روایت ظهور در اطلاق دارد و هر صفتی، حتی صفات عین ذات را در بر می‌گیرد، لکن ادامه روایت اطلاق روایت را تقیید می‌زند؛ چراکه حضرت بلافاصله

می فرماید: «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ وَ مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ». (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۹۹).

روشن است که این ویژگی‌ها صرفاً بر صفات زاید و انضمامی تطبیق می‌شود؛ زیرا در صفات ذاتی عین ذات، این صفات هرگز قرین ذات نبوده تا سبب دوئیت و ترکیب شود. بلکه عین ذات‌اند. از این رو اهل بیت علیهم‌السلام در حین نفی دیدگاه اهل تعطیل و اهل تشبیه، دیدگاه حق در این مسئله را همان اثبات همراه با تنزیه می‌دانند. امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید:

«فَقَالَ علیه‌السلام لِي إِنَّ لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةَ مَذَاهِبٍ مَذَاهِبُ إِثْبَاتٍ بِتَشْبِيهِهِ وَ مَذَاهِبُ النُّفْيِ وَ مَذَاهِبُ إِثْبَاتٍ بِلَا تَشْبِيهِهِ فَمَذَاهِبُ الْإِثْبَاتِ بِتَشْبِيهِهِ لَا يَجُوزُ وَ مَذَاهِبُ النُّفْيِ لَا يَجُوزُ وَ الطَّرِيقُ فِي الْمَذَاهِبِ الثَّلَاثِ إِثْبَاتٌ بِلَا تَشْبِيهِهِ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۰۱).

بنابراین به نظر می‌رسد برداشت ملاصدرا از روایات نفی صفات، برداشت صوابی بوده است؛ چراکه - همان‌طور که گذشت - این روایات صرفاً صفاتی را از خداوند متعال سلب می‌کنند که متضمن معنای نقصی، همچون زیادت و ترکیب باشند. از این رو تطبیق روایت حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام بر نفی صفات زاید بر ذات صحیح می‌باشد.

در پاسخ به پرسش سوم باید گفت: ملاصدرا با توجه به عبارت ابن‌سینا در التعلیقات است که وی را قائل به عینیت صفات با ذات می‌داند و چه بسا وی در مسئله صفات دو دیدگاه اتخاذ کرده است: دیدگاه اول همان دیدگاه نفی صفات است که در موارد مختلفی مثل مبدأ و معاد و شفا به آن قائل است و دیدگاه دوم، همین دیدگاه عینیت صفات با ذات است که در التعلیقات به آن اشاره کرده است. علی‌رغم اینکه با استناد به عبارت التعلیقات، می‌توان با خوش‌بینی معتقد بود که ابن‌سینا نیز حداقل در این عبارت قائل به عینیت صفات با ذات است، لکن با نگاهی تردیدآمیز به این عبارت می‌توان ظهور این عبارت در عینیت صفات با ذات را مورد شک و تردید قرار داد؛ چراکه ابن‌سینا در این عبارت معتقد است وجود حق تعالی به دلیل کثرت صفات، متکثر نمی‌شود؛ چون هر یک از این صفات در نگاه تحقیقی، صفت دیگر به تعبیر ابن‌سینا بالقیاس الیه است. معلوم نیست مراد ابن‌سینا از تعبیر بالقیاس الیه چیست. آیا مراد مفهوم و معنای صفت است که به مفهوم و معنای صفت دیگر ارجاع داده می‌شود؟ یا مصداق آن صفت است که مصداق صفت دیگر به آن ارجاع داده می‌شود؟ به‌هر حال اگر ما باشیم و این عبارت ابن‌سینا، این دو احتمال در مورد آن مطرح است؛ به خصوص اینکه صدر و ذیل عبارت در التعلیقات کمکی به رفع این ابهام نمی‌کند

(ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص ۴۸-۴۹). لکن اگر بخواهیم این عبارت را با توجه عبارت‌های وی در موارد دیگر تفسیر کنیم، بی‌شک این عبارت ظهور در ترداف صفات و در نتیجه نفی صفات خواهد داشت. بنابراین با استناد به این عبارت نمی‌توان ابن‌سینا را در زمره کسانی دانست که قائل به عینیت صفات با ذات هستند.

در پایان، قابل ذکر است که با مراجعه به عبارت‌های ابن‌سینا در مسئله صفات ذاتی، به‌جز عبارت‌های وی در مبدأ و معاد (تألیف دوران جوانی) که صریحاً در آنجا معتقد به نفی صفات از ذات شده، اغلب با نوعی مبهم‌گویی مواجه می‌شویم. از یک سو وی سخن از صفات الهی می‌زند، لکن وقتی به توضیح معنای این صفات می‌پردازد، آنها را به وجود واجب ارجاع می‌دهد و معنای آنها را چیزی غیر از وجود حق تعالی نمی‌داند. به نظر می‌رسد این مبهم‌گویی ابن‌سینا ریشه در دو امر دارد:

نخست ریشه در مبانی فلسفی ابن‌سینا دارد که بر اساس آن بر این باور است که دو مفهوم متباین مصداق آنها نیز لزوماً متمایز خواهد بود:

«... و ما مفهومه مختلف فحقیقته مختلفه» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۱۲).

دوم ریشه در متون دینی دارد که در آنها صریحاً خداوند متعال متصف به اسماء و صفات شده است. از این رو ابن‌سینا سعی می‌کند به گونه‌ای سخن بگوید که: اولاً بر خلاف مبناي مقبول در حکمت مشاء سخن نگفته باشد، ثانیاً با تأویل معنای صفات الهی به وجود حق تعالی، صریحاً فتوی به نفی صفات نداده باشد.

نتیجه‌گیری

تحلیل و تبیین مسئله اسماء و صفات الهی و کیفیت اتصاف ذات الهی به اسماء و صفات، ریشه در رابطه معنا با مصداق دارد. به‌طور کلی اگر مصداق معنا را از سنخ معنا بدانیم، ناگزیر باید یا به نفی صفات از ذات حق تعالی قائل شویم، همان‌طور که معتزله، الهیات سلبی، ابن‌سینا و پیروانش و عرفا در مورد نفی اسماء از مرتبه ذات الهی قائل شده‌اند و یا باید به زیادت صفات بر ذات قائل شویم، همان‌طور که اشاعره و عرفا در تعیین ثانی به آن قائل شده‌اند؛ چراکه معانی متباین، تباین ذاتی آنهاست و اگر مصداق معنا از سنخ معنا باشد، لزوماً هر معنایی مصداقی مبین و مغایر با مصداق معنای دیگر دارد. لکن اگر مصداق معنا را از سنخ معنا ندانستیم، در این صورت تلازمی میان تعدد در معانی و تکثر در مصداق

وجود ندارد و ممکن است که دو معنا و یا بیشتر، مصداقی واحد داشته باشند. بنابراین اگر برهان در خصوص حق تعالی اقامه شد که هیچ‌گونه کثرتی در او راه ندارد و از سوی دیگر اوصاف کمالی متعددی برای او اثبات شد، لزوماً مصداق این معانی متباین همان وجود بسیط حق تعالی خواهد بود. بنابراین در صورتی که مصداق معنا از سنخ معنا نباشد، اتصاف ذات حق تعالی به صفات و اسماء متعدد منجر به حصول هیچ‌گونه کثرتی در ذات واجب تعالی نخواهد شد و این اوصاف عین ذات حق تعالی خواهند بود؛ چون کثرت صفات و اسماء صرفاً در معنا و مفهوم است، نه در مصداق.

کتابنامه

- قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة من الغرق في بحر الضلالات. مقدمه و تصحیح از محمدتقی دانش پزوه. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲. _____ (۱۳۷۱). المباحثات. توضیح، مقدمه و تحقیق از محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدار.
۳. _____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۴. _____ (۱۴۰۴ق الف). الهیات شفاء. به تصحیح سعید زاید. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۵. _____ (۱۴۰۴ق ب). التعليقات. تحقیق از عبدالرحمن بدوی. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۶. بهمنیاربن مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. تصحیح و تعلیق از استاد شهید مرتضی مطهری. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. ترکه اصفهانی، علی بن محمد (۱۳۶۰). تمهید القواعد. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم. تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۸. جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. مقدمه ویلیام چیتیک. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. سهرووردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح و مقدمه هانری کربن. (ج ۲). چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳ق الف). المشاعر. به اهتمام هانری کربن. چاپ دوم. تهران: کتابخانه طهوری.
۱۱. _____ (۱۳۶۳ق ب). مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۲. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

۱۳. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۴. _____ (بی تا). الحاشیه علی الهیات الشفاء. قم: انتشارات بیدار.
۱۵. صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). التوحید للصدوق. قم: جامعه مدرسین.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا). نهاية الحکمه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۷. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). الاحتجاج علی اهل اللجاج. (ج ۱). مشهد: نشر مرتضی.
۱۸. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۰). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. (ج ۱). چاپ چهارم، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۹. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۸۶م). کتاب الحروف. بیروت: دارالمشرق.
۲۰. فارسیات، محمد و عشریه، رحمان (۱۳۹۶). نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در فلسفه مشاء. فصلنامه معرفت فلسفی، ش ۵۷. ص ۵۵-۷۳.
۲۱. قیصری، داود بن محمود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. به کوشش سید جلال الدین آشتیانی تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲). الکافی. (ج ۱). چاپ دوم. تهران: اسلامیه.
۲۳. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). مبانی و اصول عرفان نظری. چاپ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.