

مبانی و مراحل عینیت صفات با ذات الهی در دیدگاه صدرالمتألهین و تطبیق آن با روایات

مهدی منصوری^۱

چکیده

در ارتباط صفات با ذات الهی، دیدگاه‌های گوناگونی از سوی مسلمانان مطرح شده است؛ از جمله آنها، نظریه‌ای است موسوم به عینیت صفات با ذات الهی که برگرفته از روایات اهل بیت است. در بیان عینیت صفات با ذات الهی، نظریات مختلفی وجود دارد که به نظر می‌رسد آنچه صدرالمتألهین - در مجموع کتب خود با توجه به مبانی فلسفی موجود در حکمت متعالیه - به آن رسیده است، بهترین دیدگاه در میان دیدگاه‌هاست. صدرالمتألهین در تبیین مبانی نظریه عینیت صفات با ذات، بعضی از مبانی را که موجب این تبیین شده است، اصلاً مطرح نکرده است و به بعضی از مبانی به طور جسته و گریخته ذیل مباحثی دیگر و گاهی ذیل مبحث عینیت اشاره کرده است و در تبیین معنای عینیت هم به طور منظم، مراحل معنایی با توجه به مبانی مورد بحث قرار نگرفته است. از این رو، در این مقاله به دنبال این هستیم که تبیین صدرالمتألهین را در عینیت صفات با ذات الهی، سازوار روشن سازیم. بر این اساس، ابتدا مبانی ملاصدرا را که به چنین دیدگاهی در این زمینه انجامیده است، مطرح می‌کنیم و سپس به مراحل معنایی عینیت صفات با ذات الهی می‌پردازیم که عبارت‌اند از: تغایر مفهومی صفات با یکدیگر و با ذات، یکی بودن مصداق صفات و ذات، اندماجی بودن صفات، تساوق در حیثیت صدق، و صفات متناسب با ذات حق، و در خلال بیان مراحل معنایی، در اثبات مطابقت چنین تفسیری با روایات معصومان، به تطبیق با روایات می‌پردازیم.

واژگان کلیدی: صفات، ذات الهی، عینیت، اندماجی، تساوق، تغایر مفهومی، وحدت مصداقی.

مقدمه

در خصوص ارتباط صفات با ذات الهی دیدگاه‌های متعددی مطرح است. عده‌ای همچون اشاعره، به زیادت صفات بر ذات الهی معتقدند؛ چراکه بی‌بهرگی از صفات را مساوی با نقص در ذات الهی می‌دانند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۳) و از طرفی بر این دیدگاه‌اند که صفت مغایر با موصوف است و از این رو، روی به زیادت صفات و کمالات بر ذات آورده‌اند. عده‌ای همچون معتزله - در جهت مقابل نظریه اشاعره - زیادت صفات را بر ذات به دلیل تهی شدن ذات از صفات، موجب نقص می‌دانند. از این رو، با اعتقاد به نظریه نیابت ذات، خود را از گرفتاری در دام زیادت صفات بر ذات نجات دادند (همان، ج ۱، ص ۴۴). عده‌ای هم همچون قاضی سعید قمی، به طور کلی به نفی صفات از ذات - چه به نحو زیادت و چه به نحو عینیت - معتقد شدند (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۲۰) و عده‌ای هم به عینیت صفات با ذات الهی معتقد شده‌اند که غالب امامیه چنین رویکردی دارند.

اما در تبیین عینیت صفات با ذات الهی، اختلاف نظر وجود دارد؛ عده‌ای نتوانسته‌اند عینیت را با صفات آن‌طور که هست، تفسیر و تبیین کنند؛ از این رو، به تفسیر سلبی - نه وجودی - از صفات رو آورده‌اند و مثلاً «خدا عالم است» را به «خدا جاهل نیست» معنا کرده‌اند یا اینکه از عینیت، معنای افراطی نمودند و آن را به ترادف صفات با همدیگر و صفات با ذات معنا کردند. اما در مقابل، ملاصدرا با بهره‌گیری از مبانی فلسفی خویش

توانست عینیت صفات را با ذات آن طور که مطابق با آیات و روایات باشد، تبیین کند. از این رو، در این میان دو امر ضروری است: یکی تنظیم دقیق و آشکارسازی مبانی پنهان ملاصدرا در این بحث و ترتیب‌دهی به مطالب و مراحل معنایی عینیت صفات با ذات، و دیگری استنتاج روایات برای دستیابی به مقصود پیشوایان معصوم: تا در پرتو آن، افزون بر احراز مطابقت تبیین صدرالمآلهین با روایات، در نهایت در حوزه الهیات فلسفی به فهم دقیقی از این حقیقت هستی‌شناسانه دست یابیم. از این رو، در این مقاله در پی آن هستیم که تبیین صدرالمآلهین را با توجه به مبانی او در حکمت متعالیه ارائه دهیم و به همین دلیل، مبانی را برای روشن شدن معنای عینیت، بر مراحل معنایی مقدم می‌داریم.

مبانی نظریه عینیت صفات با ذات

اندیشه وجودی

ذهن از واقعیتی که با آن مواجه می‌شود، دو مفهوم وجود و ماهیت را که بیانگر چیستی مختص به آن واقعیت است، انتزاع می‌کند و در نسبت به واقعیت، یا از اندیشه ماهوی برخوردار است و واقعیت را از سنخ ماهیت می‌داند و یا از اندیشه وجودی بهره‌مند است و واقعیت را از سنخ وجود می‌داند. کسانی که واقعیت را از سنخ ماهیت می‌دانند - به این دلیل که ماهیات مثار کثرت‌اند - عالم را سراسر کثرت می‌بینند؛ چراکه ماهیت بیانگر چیستی و چه بودن اشیا است و به دو عقد اثباتی (دارایی‌ها) و سلبی (نداری‌ها) اشاره دارد. از این رو، همین ماهیات مثار کثرت و مقتضی کثرت هستند و واقعیت‌های مختلف و گوناگونی را رقم می‌زنند؛ به این معنا که هم در اثبات و هم در ثبوت، کثرت را به ارمغان می‌آورند. در مقابل، کسانی که از اندیشه وجودی برخوردارند می‌توانند به گونه‌های مختلف وحدت برخاسته از وجود دست یابند و اگر کثرتی در عالم مشاهده می‌شود، در مقابل با وحدت نیست و بلکه به وحدت بازمی‌گردد و ارائه و ظهور وحدت است و به عبارتی دیگر، امتیاز که در وجود است، به همان اشتراک که به وجود است، بازمی‌گردد (مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است) و سنخ وجود افزون بر اینکه وحدت‌ساز است، کثرت‌ساز هم می‌باشد.

طبق اصالت وجود، یک واقعیت وجودی می‌تواند از خصایص متعدد وجودی

برخوردار باشد، بدون اینکه افزایشی در متن وجودی به دنبال داشته باشد؛ ولی بر اساس

اندیشه اصالت ماهیت، یک واقعیت ماهوی تحمل ماهیت‌های گوناگون را ندارد. بنا بر این اندیشه (اصالت ماهیت) دارایی‌ها در کنار ندادایی‌هاست و طبق قاعده به واقعیت محدود گره می‌خورد و بر واقعیت محدود و منتزع از آن صادق است. در اندیشه وجودی، با مفهوم وجود، به واقعیت «بما هی هی» اشاره می‌شود و به محدودیت و عدم محدودیت آن اشاره‌ای ندارد؛ از این رو، مفهوم وجود و صفات آن همچون مفهوم وحدت و فعلیت و... که به محدودیت متن وجود اشاره ندارند - هرچند ممکن است موجودی محدود باشد، ولی همچون مفهوم وجود و خصایص وجودی به محدودیت آن موجود اشاره نمی‌کند - و فقط بیانگر دارایی‌های وجود می‌باشند، در متن واحد بدون تکثیر و ترکیب قابل جمع‌اند. در مقابل، به دنبال ماهیت‌های گوناگون، تکثیر و ترکیب است و تعدد ماهیت، مستلزم تعدد متن واقعیت می‌باشد. صدر المتألهین در مبنا بودن اندیشه وجودی (اصالت وجود) در تبیین عینیت صفات با ذات الهی می‌نویسد:

لکن كما انا نقول لكل واحد من موجودات العالم انه معلومه و مقدره و مراده و فیض وجوده من غیر ان یثبت فیہ معانی شتی فكذا ایضا نصف موجودها بالعلم و الجود و الارادة و القدرة و ان كان احديا فردا. ثم لا یخفی علی المتعمق فی الحکمة ان تحقیق هذا المعنی علی القول باعتباریه الوجود - كما هو رای المصنف (الشیخ الاشراف) - مشکل جدا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۶۶).

نفی استلزام بین کثرت مفهوم با کثرت مصداق

مفاهیم متکثر و متعدد، با کثرت مصداق در خارج تلازم ندارد؛ از این رو، گاهی ممکن است مفاهیم متکثر با کثرت مصداق همراه و مقتضی متن‌های متعدد واقعی باشد؛ به اینکه مفهوم، اگر ماهوی باشد - نه غیرماهوی - چون ماهیت به مرتبه معین محدود اشاره دارد - چه تشکیک طولی باشد و چه عرضی - در خارج به عین مصداق موجود است (طبق اصالت الوجود، بالعرض موجود است). کثرت مفاهیم ماهوی، نشانه کثرت مصادیق است؛ ولی این گونه نیست که کثرت مفهوم به نحو تلازم ما را به کثرت مصداق رهنمون کند؛ چراکه امکان جمع و صدق مفاهیم متعدد در مصداق واحد وجود دارد. به عبارت دیگر، انتزاع مفاهیم متعدد از مصداق واحد ممکن است. مثلاً وجود صندلی را در نظر بگیرید که مفاهیم متعددی از آن انتزاع و بر آن حمل می‌گردد؛ مثل اینکه می‌گوییم معلول

است، مخلوق است، مصنوع است، وسیله نشستن است، وسیله استراحت است و... در اینجا لازمه تعدد مفاهیم، تعدد مصداق در خارج نیست، بلکه یک مصداق می‌تواند همه اینها را در خود جمع کند و محل واحدی برای حضور معانی متعدد در خارج باشد، ولی در مقابل، وحدت مفهوم حاکی از وحدت مصداق و متلازم با وحدت مصداق است. پس در جانب کثرت تلازم نیست، ولی در جانب وحدت تلازم هست. صدرالمثلهین می‌نویسد:

فان امرا واحدا و حقیقه واحدة من حیثیه واحدة ربما كان فردا و مصداقا لمفهومات متعدده و معان مختلفه ککون وجود زید معلولاً و معلوماً و مرزوقاً و متعلقاً فان اختلاف هذه المعاني ليس مما يوجب ان يكون لكل منها وجود على حده و کاختلاف الصفات الحقیقیه الالهیه التي هي عين الوجود الاحدي الالهي باتفاق جميع الحكماء و الحاصل ان مجرد تعدد المفهومات لا يوجب ان يكون حقیقه کل منها و نحو وجوده غیر حقیقه الآخر و وجوده الا بدلیل آخر غیر تعدد المفهوم و اختلافه یوجب ان يكون ذات کل واحد منها غیر ذات الآخر (همو، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۱۸۵؛ ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۸۵).

از مصادیق متباین، مفهوم واحد انتزاع نمی‌شود؛ لیکن از مصداق واحد، امکان انتزاع مفاهیم متغایر و متمایز وجود دارد، که تعبیر دیگر امکان انتزاع مفاهیم متغایر، عدم دلالت تغایر مفهومی بر تغایر و تمایز متنی مصداق است. مفاهیم متغایر هرگز توان اثبات تغایر یا وحدت مصادیق خود را ندارند؛ زیرا مفهوم از آن نظر که مفهوم است - چه متکثر باشد یا واحد - در خصوص تحقق و عدم تحقق مصداق خود هیچ اقتضایی ندارد و بر فرض که مصداقی برای آن وجود داشته باشد، مقتضی مخالفت یا موافقت مصداقش با دیگر مصادیق نخواهد بود، بلکه اثبات اصل مصداق برای هر مفهوم و همچنین مغایرت یا وحدت مصادیق مفاهیم، نیازمند برهانی زاید است. در برخی از موارد، برهان، بر تغایر و تمایز مصادیق دو یا چند مفهوم دلالت می‌کند؛ مانند مفهوم علت و معلول که برهان بر تغایر متنی مصادیق آنها اقامه می‌شود و در بعضی از موارد دیگر، برهان بر وحدت مصادیق آنها اقامه می‌گردد؛ مانند مفهوم عاقل و معقول در تعقل مجرد به ذات خود، که دلیل بر وحدت و یگانگی مصادیق آن دو مفهوم وجود دارد (همو، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۱۸۵، ج ۳، ص ۲۷۶، ج ۷، ص ۱۷۹، ۲۰۶؛ ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۲، ۱۳، ۱۰۴).

این مبنا نتیجه‌ای را به دنبال دارد و آن اینکه میان تعدد مفاهیم، و ترکیب و ترکب مصداق استلزامی وجود ندارد؛ چراکه امکان این هست که موجودی بسیط، مصداقی برای مفاهیم متعدد باشد؛ به اینکه هریک از مفاهیم، از تمام ذات مصداق خود حکایت داشته باشد و همه ذات، هم مصداق مفهوم اول باشد و هم مصداق مفهوم دوم؛ مثل اینکه انسان در خارج، به تمام وجودش مخلوق است و همان به تمام وجودش در عین اینکه مخلوق است، معلوم الهی نیز می‌باشد و این بدان معنا نیست که مخلوقیت جزئی و معلومیت جزئی دیگر از انسان را تشکیل داده باشد، بلکه انسان با تمام وجودش، مخلوق و با تمام وجودش معلوم است، بدون اینکه تعدد مفاهیم مخلوقیت و معلومیت، ترکیبی از این ناحیه در انسان پدید آورد. مفاهیم متعدد و متکثر در صورتی مستلزم ترکیب یک متن واقعیت است که هریک از محکی‌های مفاهیم، جزء خاص و حیث واحدی برای آن واقعیت به شمار آید که در این صورت مرکب است و از اجزای خاصی (حیثیت‌های متعددی) برخوردار می‌باشد (همو، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ۲۸۱).

مفاهیم متکثر و متعدد، یا هماهنگ هستند و یا ناهماهنگ، و ناهماهنگی برخی مفاهیم، بالذات یا بالعرض است. مفاهیمی که بالذات با یکدیگر نقیض و ناهماهنگ و تعاندند و طرد بالذات یکدیگر می‌کنند، در متن واقعیت واحدی قابل اجتماع نیستند و نمی‌توانند دو حیث یک متن باشند؛ مانند مفهوم وجود و عدم، و انسان و عدم انسان، و مفاهیمی که ناهماهنگی آنها بالعرض باشد، با یکدیگر مخالف هستند و نحوه‌ای تعاند دارند. این دسته مقتضی تعدد حیثیت صدق است، ولی برخی از اینها افزون بر تعدد حیثیت، همراه با تعدد متن می‌باشد؛ مانند محرکیه و متحرکیه، و برخی فقط مقتضی تعدد حیثیت است و تعدد متن را به همراه ندارد؛ مانند انسان و عدم فرسیت که دو مفهوم مغایری هستند که نمی‌توانند با هم مساوقت داشته باشند و بین آنها نحوه‌ای از تعاند وجود دارد و از این رو، ناهماهنگی آنها بالعرض می‌باشد. به همین دلیل، صدق آنها بر موضوع واحد، دلیل بر ترکب موضوع آنهاست و مفاهیمی که هماهنگ هستند، فقط اختلاف مفهومی دارند؛ مانند علم و قدرت.

دو مفهوم مختلف در موارد گوناگون چهار حالت می‌توانند داشته باشند، اول: هر دو آنها بر مصداق واحد صدق نمایند. دوم: هیچ‌یک از آنها بر مصداق واحد صادق نباشد. سوم و چهارم: یکی از آنها بدون دیگری صادق باشد. مفاهیم هماهنگ از بسیط محض

می‌توانند انتزاع شوند و انتزاع آنها از بسیط محض و نیز صدق آنها بر بسیط محض به حیثیات مختلف نیست تا آنکه ترکیب در آن لازم آید، بلکه حیثیت انتزاع و صدق آنها واحد است. اختلاف آنها فقط به حسب مفهوم است و آنها قبل از آنکه به مصداق راه یابند، با یکدیگر گره می‌خورند و از حیثیتی واحد بر آن وارد می‌شوند. این‌گونه همراهی فراتر از مساوات است و «مساوقت» نامیده می‌شود. دو مفهوم مساوق هیچ‌گونه طرد بالذات یا بالعرض درباره یکدیگر ندارند تا از صدق آنها بر مصداق واحد به دو حیثیت مغایر خارجی راه برده شود (همان، ج ۳، ص ۳۵۰). همچنین حاجی سبزواری می‌نویسد:

ان قلت: انتزاع المفاهیم المختلفة من وجود واحد یجوز فلم لا یجوز کون حیثیه واحده مصداقاً للانسانیة و الا فرسیة مثلاً. قلت: نعم یجوز اذا لم یکن بین المفاهیم تعاند کالوجود او الوحده والتشخص والعلم و القدرة ونحوها واما اذا کان فلا کالعلیة و المعلولیة و المحرکیة و المتحرکیة و الايجاب و السلب (همو، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۳۰۲؛ ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۶۸).

اندماجی بودن صفات وجود (معقولات ثانی فلسفی) در خارج

افزون بر دو مفهوم بنیانی وجود و ماهیت، مفاهیم دیگری نیز در مواجهه انسان با واقعیت خارجی در ذهن نقش می‌بندد. این مفاهیم، همانند مفهوم وجود و ماهیت، زائیده تخیل و فعل نفسانی صرف نیستند و در امر خارجی ریشه داشته، امور واقعی و نفس‌امری هستند که «معقولات ثانیه فلسفی» نام دارند؛ همچون وحدت، علیت، فعلیت، وجوب و... البته اینکه ریشه در خارج دارند، بدین معنا نیست که در خارج اصیل‌اند. از آنجاکه بنا بر اصالت وجود فقط مفهوم وجود بیانگر متن واقع و عینیت خارجی است، دیگر مفاهیم منتزع از واقعیت خارجی نمی‌توانند چنین جایگاهی داشته باشند (همو، ۱۳۷۶، ص ۵۲). بنابراین، مفاهیمی همچون وحدت، علیت، فعلیت و وجوب، همانند مفاهیم ماهوی هرچند از خارج انتزاع شده‌اند، نمی‌توانند بیانگر متن واقع باشند. از این‌رو، فیلسوف چاره‌ای ندارد جز آنکه مفاهیم را نشانه ویژگی‌ها و صفاتی از متن ذات شیء خارجی بداند و اینها در واقع ویژگی‌هایی از حقیقت وجود خارجی را نمایان می‌سازند. این‌گونه صفات در عین حال که حاصل فعالیت ذهن در جداسازی مفاهیم متعدد از متن واحد هستند، در خارج ریشه دارند و از متن واقع انتزاع شده‌اند. به عبارت دیگر، این مفاهیم از یک سو در خارج ریشه دارند و ما از آنها منفعل هستیم، نه آنکه خودمان آنها را در ذهن

بسازیم؛ ولی از سوی دیگر، این حقایق در خارج به شکل جدا از هم، موجود نیستند، بلکه در متن واقع به نحو اندماجی و جمعی موجودند و مستهلک و مضمحل و مندرج در متن وجود هستند، بدون اینکه تکثری در متن وجود پدید آورند و شیء واقع به اشیای کثیر تبدیل گردد. پس این ذهن ماست که حیثیت‌های مجتمع را از هم جدا می‌سازد و آنها را از حاقّ وجود شیء انتزاع می‌کند. تمامی معقولات ثانی حاکی از حیثیت‌های اندماجی متن واقع هستند؛ بدین معنا که مثلاً در مفهوم علیت و مفهوم وحدت، تمام حقیقت خارجی وجود دارای حیثیت تأثیری و علیت یا حیثیت وحدت است و این حیثیت‌ها از حاقّ وجود و از تمام آن انتزاع می‌شود. برای مثال می‌توان گفت تمام متن وجود شیء خارجی، ویژگی علیت یا وحدت دارد و هنگامی که ذهن به متن واقع می‌نگرد، از جهتی، حیثیت تأثیری و علیت و از جهت دیگر، حیثیت وحدت را از آن انتزاع می‌کند و همین‌طور سایر حیثیات. در اینجا با شیء واحدی روبه‌رو هستیم که حیثیات متعدد را در خود به صورت اندماجی داراست. اشاره به قید «اندماج» برای این صفات از آن‌روست که تعدد آنها، سبب ایجاد تکثر و تعدد در متن واقع و افزایش بر آن نمی‌شود.

اتحاد حیثیات اندماجی با وجود، از نوع اتحاد متحصّل و لامتحصّل است. وجود شیء، متن خارج و متحصّل (عین حصول خارجی) و متحقّق و عین واقعیت است که خارج را پر کرده است؛ اما تمام حیثیات متکثری که منشأ انتزاع معقولات ثانی هستند، لامتحصّل اند و به متن واقع و وجود هستند که در خارج موجودند. حکم موجودیت، به طور حقیقی از آن حقیقت وجود است؛ یعنی وجود مصداق بالذات برای معنای موجود است؛ اما به دلیل اتحادی که این حیثیات در خارج با حقیقت وجود دارند و در حاقّ آن و تمام ذات آن حضور دارند، این حکم به واسطه حقیقت وجود به آنها نیز سرایت می‌کند. این حیثیات، موجودند - به حیثیت اندماجی وجود موجودند؛ به خلاف ماهیات که با حیثیت تعینی وجود موجودند - اما به نفس وجود و نه به صورت امر افزوده‌ای بر آن.

مصادیق این مفاهیم در خارج، از ویژگی‌های نهفته در متن اصیل‌اند و اعتباری می‌باشند و خارج را پر نکرده‌اند. البته اعتباری بودن این مفاهیم، در واقعی و نفسی‌الامری بودن آنها خدشه‌ای ایجاد نمی‌کند. بنابراین، هنگامی که می‌گوییم «وحدت در خارج به

واسطه وجود موجود است» در اینجا، وساطت وجود از نوع حیثیت تقیدیه اندماجی است. از این رو، همه این حقایق فلسفی نفس الامر دارند و در عین آنکه مصداق بالذات برای موجود نخواهند بود و اولاً و بالذات موجود نیستند و تنها، ثانیاً و بالعرض موجودند، به نفس وجود است که نفس الامر یافته‌اند. استجنان، استهلاك، اندماج، تضمّن، اندراج، انطباق و اضمحلال، واژه‌هایی است که صدرالمألهین برای بیان این حقیقت به کار می‌برد. او از همه اینها استقبال می‌کند و به ادبیات او تبدیل شده‌اند (همو، بی‌تا، ص ۱۲۶، ۱۰۹، ۲۰؛ ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۳۱، ج ۲، ص ۲۵۹، ج ۶، ص ۲۸۰؛ ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۹۳۸؛ ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۵۶).

تشکیک و وجود جمعی

وجود و همگی معانی که از صفات وجود و موجود بما هو موجود، و هم‌ردیف، هم‌دوش و مساوق با وجود هستند، مراتب گوناگون پیوسته‌ای دارند. حقیقت وجود در مرتبه‌ای مادی است و در مرتبه‌ای صوری خیالی و مثالی است و در مرتبه‌ای عقلی است و مرتبه‌ای از آن هم که فوق مراتب است، مرتبه الهی است که شائبه امکان و نقص در آن نیست و از وجوب وجود برخوردار است. سیر وجودی عالم در قوس صعود، از ضعیف به شدید است؛ به گونه‌ای که وجود در عالی‌ترین و بالاترین سلسله وجود، وجود واجب تعالی است که وجود آن در مرتبه‌ای اعلی و اشرف و اشد است که از وجوب ازلی ابدی لم یزل و لایزال و غیرمتناهی در شدت برخوردار است و محدود به حدی نیست و غایت و نهایی ندارد. همگی صفات که هم‌دوش و هم‌ردیف و از لوازم و عساکر موجودند، در این گونه ویژگی‌ها همچون وجود می‌باشند. تمام نقایص از شکن‌ها و حدودی که در سلسله وجود است، ناشی می‌شود و شکن و محدودیت نیز ناشی از تنزل و ایجاد است که از علت صورت می‌پذیرد؛ یعنی علت با ایجاد خود تنزلی را فراهم می‌آورد که معلول در مقایسه با آن علت از یکسری کمالات بی‌بهره است (همو، ۱۳۷۶، ص ۲۳۰، ۳۶۶، ۳۶۷؛ ۱۴۲۵ق، ج ۶، ص ۱۳، ۲۳). از این رو، به این دلیل که تنزل و معلولیت و مخلوقیت در خدای متعال راه ندارد، هیچ محدودیت و نقصی نخواهد داشت. نقایص لازمه وجود و علم و... نیست، بلکه ناشی از خصوصیت بعضی از مواطن و نشئات و مراتب است که با گذر از مرتبه، دیگر این نقایص همراهی نمی‌کنند.

در سلسله تشکیکی وجود به دو قسم وجود برای ماهیت دست می‌یابیم: وجود خاص

و وجود برتر. وجود خاص ماهیت که به آن «فرد» هم می‌گویند، هر واقعیتی است که واجد کمالاتی است که اجناس و فصولی مأخوذ در حد تام ماهیت از آنها حاکی‌اند که آنها را «کمالات جنسی و فصلی» می‌نامیم و فاقد هر کمال ماهوی دیگر است؛ به طوری که ماهیت وقتی بشرط لا اعتبار شود، بر آن قابل حمل است. مثلاً هریک از ما وجود خاص انسانیم. روشن است که ممکن نیست یک واقعیت وجود خاص بیش از یک ماهیت باشد. در مقابل مقصود از وجود جمعی ماهیت، هر واقعیتی است که افزون بر اینکه واجد همه کمالات جنسی و فصلی مأخوذ در حد تام ماهیت است، واجد کمالات ماهیت یا ماهیات دیگری نیز هست؛ به طوری که ماهیت مذکور، فقط هنگامی که لاشرط در نظر گرفته می‌شود، بر آن قابل حمل است. مثلاً وجود خاص هر عدد، وجود جمعی اعداد کوچک‌تر نیز می‌باشد. به همین اعتبار است که می‌گوییم «چون که صد آمد نود هم پیش ماست». صدر المتألهین می‌نویسد:

إن أريد بها ما يكون مصداقاً لذلك المعنى الذي هو الماهية سواء وجدت فيها ماهية أخرى أم لا فذلك لا ينافي اتحاد الماهيات الكثيرة في وجود واحد والجمهور لا يجوزون اتحاد الأشياء المتباينة في الوجود للاشتباه الواقع لهم بين الأمرين والخلط بين الحقيقية بالمعنيين (همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۰۶۹).

باید توجه داشت که وحدت و بساطت شرط وجود جمعی است؛ پس نباید پنداشت وجود جمعی ماهیت، همان وجود خاص آن است که کمالات دیگری نیز غیر از آنچه در حد تام ماهیت مأخوذ است، به آن ضمیمه شده است؛ به طوری که این وجود مجموع واقعیت‌های متکثر به هم ضمیمه شده است، بلکه وجود جمعی، واقعیتی است که در عین وحدت و بساطت و به اصطلاح در عین اجمال، مفاهیم کمالی ماهوی دیگر غیر از آنچه در حد تام ماهیت مأخوذ است، به نحو لا بشرط بر آن قابل حمل است و به همین سبب وجود جمعی را «وجود اجمالی» هم می‌گویند. از اینجا می‌توان حدس زد که اولاً، موجود بودن معانی و ماهیات با وجود جمعی مستلزم کثرت و تفصیل نیست، بلکه جایز است معانی و ماهیات بسیاری با وجود جمعی موجود باشند و ثانیاً، وجود جمعی ماهیت و آن معانی ضرورتاً کامل‌تر از وجود خاص آن است.

در سلسله تشکیکی وجود، وجود جمعی در مرتبه بالاتری جای دارد. به تعبیر صدر المتألهین، وجود جمعی ماهیت وجود آن است به نحو اعلی و اشرف و به تعبیر دیگر،

وجود برتر ماهیت است؛ یعنی آثار و کمالاتی که در وجود خاص ماهیت یافت می‌شود، به همان نحو بعینه، در وجود جمعی آن یافت نمی‌شود، بلکه به نحو اعلی و اشرف و برتر در آن یافت می‌شود و به تعبیر دیگر، اصل و مبدأ آنها در آنجا یافت می‌شود.

در سلسله تشکیکی وجود، هر حقیقت وجودی، از مادون خود کامل‌تر و از مافوق خود ناقص‌تر است. پس در سلسله تشکیکی وجود همه حقایق وجودی‌ای که فوق مرتبه خاصی جای دارند، وجود برتر ماهیتی هستند که از آن مرتبه انتزاع می‌شود. براین اساس، هر ماهیتی که در عالم طبیعت وجود دارد، وجودی برتر در عالم مثال دارد و هر ماهیتی که در عالم مثال هست، وجودی برتر در عالم مجردات و عقول دارد و هر ماهیتی که در عالم عقول یافت می‌شود، وجودی برتر در عالم الوهی دارد.

هرچه وجودی برتر باشد، بساطت و وحدت بیشتری دارد؛ آنچنان‌که وجود واجب بالذات که برترین وجود قابل فرض است، بسیط محض می‌باشد و از هر نوع ترکیب قابل فرضی عاری است و نیز یگانه محض است و نه تنها مثل و مانند ندارد، بلکه فرض مثل و مانند هم برای آن ممکن نیست؛ در مقابل، هرچه وجودی فروتر و ضعیف‌تر باشد، بساطت و وحدت آن کمتر و ترکیب و کثرت آن بیشتر است؛ آنچنان‌که هر شیء از عالم طبیعت، غالباً حاوی چند نوع ترکیب است و به علاوه برای آن مثل و مانند‌های نامتناهی قابل فرض و چه بسا قابل تحقق و چه بسا متحقق است؛ مانند افراد یک نوع. پس می‌توان نتیجه گرفت هرچه وحدت و بساطت وجود افزایش یابد، جمعیت آن نیز افزایش می‌یابد؛ یعنی وجود جمعی ماهیات بیشتری است و هرچه کثرت و ترکیب وجود افزایش یابد، از جمعیت آن کاسته می‌شود. اگر موجودی از جمعیت برخوردار باشد، معانی بیشتری را در خود جای داده، آثار بیشتری از خود بروز می‌دهد.

پس قوت و رفعت وجودات با وحدت و بساطت و جمعیت تلازم دارد و در مقابل، نازل بودن و ضعف با کثرت و ترکیب و تقابل متلازم است. صدرالمتألهین می‌نویسد:

أن للموجودات مراتب في الموجودية و للوجود نشأت متفاوتة بعضها أتم و أشرف و بعضها أنقص و أخس كالنشأة الإلهية و العقلية و النفسية و الطبيعية و لكل نشأة أحكام و لوازم تناسب تلك النشأة و يعلم أيضا أن النشأة الوجودية كلما كانت أرفع و أقوى كانت الموجودات فيها إلى الوحدة و الجمعية أقرب و كلما كانت أنزل و أضعف كانت إلى التکثر و التفرقة و التضاد أميل - فأكثر الماهيات المتضادة في هذا العالم

الطبیعی و هو أنزل العوالم غیر متضادة في العالم النفساني كالسواد و البياض و الحرارة و البرودة فإن كل طرفین من هذه الأطراف متضادان في هذا الوجود الطبيعي غیر مجتمعين في جسم واحد لقصورهما عن الجمعية و قصور الجسم الطبيعي عن قبولهما معا في زمان واحد و هما معا موجودان في خیال واحد و كذا المختلفات في عالم النفس متفقة الوجود في عالم العقل (همو، ۱۴۲۵ق، ج ۶، ص ۲۳۵، ۲۲۷، ۲۳۹، ۲۴۲، ج ۳، ص ۲۹۴؛ ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۹۱۰؛ ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۰۲).

استحاله اتحاد دو امر فعلیت دار

برای اینکه روشن شود آیا عینیت صفات با ذات الهی، مصداقی از اتحاد دو امر بالفعل است یا اینکه به نحوی دیگر می باشد، باید مبنا و اصل آن را بررسی کرد که آیا اتحاد دو امر بالفعل امکان دارد، که در پس آن مرحله ای از معنای عینیت صفات با ذات روشن گردد. آنچه در این مبنا به آن می رسیم این است که اتحاد دو امر بالفعل نزد همگی فیلسوفان محال است؛ از این رو، طبق این مبنا در مراحل معنایی روشن می گردد که عینیت را نباید به اتحاد دو امر بالفعل معنا کرد. توضیح آنکه:

مقدمه اول: دو شیئی که دو وجود مستقل دارند، اگر به وجود واحد موجود شوند، یا هر دو بعد از اتحاد باقی هستند یا یکی از آن دو باقی است و دیگری از بین می رود و یا آنکه هر دو نابود می شوند و شیء سومی پدید می آید.

مقدمه دوم: تالی در هر سه ضلع آن باطل است. دلیل بطلان ضلع نخست تالی این است که اگر دو موجود، بعد از اتحاد همانند قبل از آن، هر دو باقی باشند، همچنان دو شیء خواهند بود و در این صورت اتحادی پدید نیامده است. دلیل بطلان ضلع دوم تالی این است که اگر یکی از دو شیء بعد از اتحاد از بین رود و معدوم شده باشد، در این حال اتحاد دو چیز حاصل نیامده است، بلکه یکی زایل شده و دیگری مانده است و شیئی که زایل شده و معدوم باشد، چگونه می تواند با موجود متحد شود؟ بطلان ضلع سوم تالی این است که اگر هر دو شیء از بین رفته باشند، آنچه حاصل شده، اتحاد نیست، بلکه زوال دو شیء قبلی و حدوث شیء ثالث است.

نتیجه: مقدمه باطل است (اتحاد دو امر بالفعل و مستقل محال است) (همو، ۱۴۲۵ق،

ج ۲، ص ۸۱).

محدودیت مفهومی سرّ انتزاع مفاهیم متعدد از یک مصداق برتر وجودی

مفهوم همواره در دایره‌ای محدود قرار می‌گیرد و از افقی خاص با مصداق مواجه می‌شود؛ از این رو، نمی‌تواند مصداق را از جمیع جهات ارائه دهد و از طرف دیگر، مصداق میدانی فراتر از مفهوم دارد. به همین دلیل، انتزاع مفاهیم متعدد از مصداق واحد امکان دارد و می‌توان مصداقی واحد را در معرض حکایت مفاهیم متعدد و مغایر قرار داد؛ چون هر یک از مفاهیم روزنه‌ای برای حکایت از مصداق هستند. از این رو، وسیع بودن مصداق یا نامتناهی بودن در صورتی که دارای کمالات نامحدود باشد، مانع از این می‌شود که یک مفهوم بتواند بر همه کمالات آن موجود وسیع یا نامتناهی دلالت کند. در هر کدام از مفاهیم جداگانه، یک حیثیت و جهت از مصداق مورد توجه قرار می‌گیرد و تنها از زاویه خود به ارائه مصداق خود می‌پردازد. از این رو، در مفاهیم محدودیتی مشاهده می‌شود که قابلیت ارائه معنا و مفهوم دیگر برای آن نیست. مثلاً مفهوم «نامتناهی» که خود متناهی است، غیر از مفهوم علم و قدرت و حیات می‌شود و یارای رساندن معنایی و مفهومی دیگر مفاهیم را ندارد.

با هر مفهوم محدودی که قصد حکایت از حقیقت بسیط و نامحدود را داشته باشیم، به نقص و کاستی حکایت آن اعتراف می‌کنیم. به همین دلیل، برای جبران این منقصت به مفاهیم دیگر رو می‌آوریم. مفهوم علم بر کمال یک مصداق وسیع یا نامتناهی دلالت می‌کند؛ لیکن این مفهوم عهده‌دار حکایت از قدرت او نمی‌شود و همچنین مفهوم قدرت توان حکایت از جمال، حیات و عزت آن موجود وسیع یا نامتناهی را ندارد. از این روست که از هر موجودی - از ضعیف‌ترین موجود تا شدیدترین موجود تا بی‌نهایت - مفاهیم متعددی حکایت می‌کند. پس چون واجب تعالی برخوردار از کمالات بسیار است - همان‌طور که بعداً بدان خواهیم پرداخت - مفاهیم متعددی همچون علیم، قدیر، حیّ و... به حکایت از او می‌پردازد و هیچ‌یک از آنها به‌تنهایی ذات بسیط او را به تمام ارائه نمی‌دهد و از طرفی کثرت مفهوم، در اینجا تلازمی با کثرت مصداق ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۵۵۳، ۵۵۷، ج ۱۰، ص ۳۳۶).

تبیین معنایی عینیت صفات با یکدیگر و با ذات

مرحله اول: تغایر مفهومی صفات با یکدیگر و با ذات

بر اساس این نظریه، صفاتی مانند علم و قدرت و ... از نظر مفهومی با ذات خدا و با

یکدیگر متفاوت‌اند و به عبارتی، مفاهیم با همدیگر متباین می‌باشند. مفهوم «علم» غیر از مفهوم «اراده» و مفهوم «قدرت» غیر از آن دو است. از این رو، معنای عینیت صفات با ذات و ذات با صفات و صفات با یکدیگر، مترادف الفاظ نیست که هم‌معنایی میان الفاظ حاکم باشد و الفاظ همگی یک معنا و یک مفهوم داشته باشند. صدر المتألهین نظریه عده‌ای همچون ابن سینا را که معتقد است صفات الهی مترادف‌اند، چیزی جز توهم نمی‌داند؛ چراکه عینیت صفات، با اتحاد در وجود و به عبارتی دقیق‌تر، وحدت در وجود ملازم است، نه اینکه وحدت مفهومی داشته باشند و به حمل اولی بر همدیگر حمل شوند. صدر المتألهین می‌نویسد:

فهذه المعاني كلها موجودة بوجود واحد لا انها الفاظ مترادفة كما توهم في صفات الله انها مترادفة الالفاظ عند الحكماء القائلين بعينية الصفات للذات ... و ذلك لتوهمه انهم حكموا بعينية هذه المفهومات كما في الحمل الذاتي الاولى و ذهوله عن ان مراد هم من العينية هو الاتحاد في الوجود كما هو شأن الحمل المتعارف لا الاتحاد في المفهوم كما في حمل معاني الالفاظ المترادفة بعضها على بعض حملا اوليا غير متعارف (صدرالدين شيرازی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۳۵۱، ج ۶، ص ۱۴۴).

اگر رابطه بین الفاظ صفات مترادف باشد، با اطلاق یکی، بی‌نیازی از اطلاق صفت دیگر حاصل می‌شود و در اطلاق و به‌کارگیری آن فایده‌ای نیست که این حقیقتاً تعطیل صفات حق را در پی دارد (همو، ۱۴۲۵ق، ج ۶، ص ۱۴۹؛ ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۶۰).

مرحله دوم: یکی بودن مصداق صفات و ذات

صفات الهی هرچند از نظر مفهومی با ذات خدا و با یکدیگر متفاوت‌اند، در خارج، مصداقی واحد دارند؛ یعنی خداوند در عین بساطت وجودی، از همگی صفات همچون وجوب، علم، قدرت، حیات و اراده برخوردار بوده، و به عبارت دیگر، صفات عین ذات و صفات عین هم و ذات عین صفات است و در این میان، یک مصداق بیشتر برای این مفاهیم نیست. خدای سبحان در اتصاف به صفات نه به عروض هیئت وجودی نیاز دارد؛ همچون حمل سفید بر جسم که نیازمند عروض هیئت و حالت سفیدی بر جسم است، و نه به عروض معنای سلبی نیازمند است؛ همچون حمل اعمی بر انسان که نیازمند عروض معنای سلبی نمی‌است، و نه به عروض معنای نسبی نیاز دارد؛ همچون حمل فوق بر آسمان که نیازمند عروض معنای نسبی فوقیت است، و نه به جاعل در تحقق ذات نیازمند

است؛ آن‌طور که انسان در تحقق و موجودیت به جاعل نیاز دارد که پس از صدور از جاعل، ذاتیات بر ذات آن حمل شوند و ذات قید «مادام الذات یا مادام الصدور عن الجاعل» را داشته باشد که ضرورت حمل ذاتیات بر ذات، نوعی ضرورت ذاتیه باشد، نه ازلیه، و نه به علت در حمل صفات بر ذات نیاز دارد؛ آن‌طور که حمل وجود بر ماهیت نیازمند علت است (همو، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۲۵۷، ۲۵۸).

تعدد مفهومی ذات و صفات، مستلزم تعدد متنی ذات خدای سبحان و تعدد متنی بین صفات نیست؛ یعنی اینکه مفاهیم ذات خدای متعال، علم، قدرت و حیات، مستلزم وجود چند صفت مجزا از هم و ذات و صفات مجزا نمی‌باشد، بلکه مصداق مفاهیم متعدد صفات و مفاهیم ذات و صفات، واحد است و همگی آنها بر یک مصداق صدق می‌کند و ذات خدای سبحان افزون بر اینکه مصداق مفهوم ذات است، مصداق مفهوم علم، قدرت، حیات و... هم می‌باشد.

هریک از اوصاف کمالی خداوند مفهومی غیر از مفهوم اوصاف دیگر دارد و هر یک از آنها بر نوعی از کمالات خداوند دلالت می‌کند. در واقع، وجودی غیر از وجود خداوند ندارد و از مصداقی واحد برخوردار هستند و همان موجودی که ذات الهی است، همان علم و قدرت و حیات و اراده ذاتیه و... است. یک وجود به عنوان مصداق واحد است که هم ذات و هم صفات است. از این‌روست که می‌گوییم صفات عین ذات و ذات عین صفات و صفات عین همدیگر هستند. لذاست که در اتصاف ذات به قدرت و علم و... به ماورای ذات نیاز نیست؛ به این معنا که ذات الهی به گونه‌ای وجود محض و کامل است که همه صفات کمالی در ذات آن وجود دارد و از آن سرچشمه می‌گیرد. آنچه مقتضی اعتقاد به وحدت مصداقی در عین اختلاف مفهومی است، برهانی است که بر احدیت و بساطت خدای سبحان اقامه می‌شود.

به دلیل «وحدت وجودی و مصداقی در عین تعدد مفهومی»، حملی که بین ذات و صفات، و صفات با یکدیگر حاکم است، حمل شایع صناعی است، نه حمل اولی ذاتی که مفاهیم یکی باشند (همان، ج ۳، ص ۳۵، ج ۶، ص ۱۴۵).

همگی صفات با وجود ذات حق، موجودند و ذات مقدس حق به حیثیت اندماجی – همان‌طور که در مرحله معنایی بعد می‌آید – علیم است و به نفس ذاتش قدیر است و به نفس ذاتش مرید است. از این‌رو، علم او قدرتش و قدرتش عین اراده و... است.

صدر المتألهین در شرح اصول کافی می نویسد:

فان كثرة المعاني على الاطلاق لاينافي وحده الوجوب الا فيما دل عليه برهان و بيان لا مجرد صدق المعاني المتغايره في المفهوم. (همو، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۳؛ ۱۴۲۵ ق، ج ۲، ص ۲۵۷، ۲۵۸)

در برخی از روایات نیز به وحدت مصداقی اشاره شده است؛ مانند اینکه ابوبصیر از حضرت صادق ۷ چنین نقل می کند: «سمعت ابا عبدالله ۷ يقول لم يزل الله - جل و عز - ربنا و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدرة ذاته و لا مقدور» (ابن بابویه، ۱۳۸۴، باب ۱۱، ح ۱). در اینجا حضرت می فرماید علم و سمع و بصر و قدرت عین ذات اند و وحدت مصداقی دارند؛ که اگر علم و قدرت و بصر و سمع از نظر مصداقی عین ذات بودند، هریک از صفات نیز از نظر مصداقی عین هم می باشند. یا حماد بن عیسی از حضرت صادق ۷ نقل می کند که حضرت فرمود: «لم يزل الله عليماً سمياً بصيراً ذات علامه سمیعة بصيرة» (همان، ح ۲).

حسین بن خالد از حضرت رضا ۷ نقل می کند که حضرت فرمود: «لم يزل الله عزوجل عليماً قادراً حياً قديماً سمياً بصيراً لذاته تعالى عما يقول المشركون و المشبهون علواً كبيراً» (همان، ح ۳).

علم و قدرت و حیات و قدم و سمع و بصر حق تعالی برای او به ضرورت ازلیه ثابت است و ذات حق تعالی با این گونه صفات عینیت مصداقی دارد.

مرحله سوم: اندماجی بودن صفات برای وجود الهی

مرحله سوم دو بخش دارد:

الف) صفات الهی به حیثیت تقییدیه وجود الهی موجودند

آن گونه که ماهیت در اصل تحقق و موجودیت، به حیثیت تقییدیه موجود است و نامتحصل و غیراصیل و اعتباری و انتزاعی است، همین طور صفات الهی نیز نامتحصل و غیراصیل بوده، به حیثیت تقییدیه وجود الهی و به نفس وجود واجب موجودند. تحقق و موجودیت به گونه غیراصیل و نامتحصل به معنای نبودن نیست، بلکه آنچه موجودیت و تحقق دارد، بر دو قسم است: دسته ای اصیل اند (هست اصیل) که عین متن هستند. طبق اصالت وجود، وجود از چنین اصالتی برخوردار است و به گونه ای است که متن خارج را پر کرده و عین عینیت و خارجیت است. دسته ای هم غیراصیل اند (هست

غیراصیل) که متن نبوده، عین تحصیل و خارجیت نیستند (غیراصیل بودن این موجودات به این است که متن نیستند و خارجیت ذاتی آنها نیست)، ولی در عین حال خارجیت دارند و با قطع نظر از شناخت فاعل شناسا از جهت نفس الامری برخوردار می‌باشند و موجودند. هرچه غیر از وجود - چه ماهیت و چه صفات وجود - چنین است. البته موجودیت بالعرض صفات الهی به معنای این نیست که این صفات در جایگاه ماهیت برای خدای متعال قرار دارند یا اینکه - همچون همراهی ذاتیات برای ماهیات امکانی - این صفات، ذاتیات برای خدای متعال می‌باشند؛ چون خدای متعال ماهیت ندارد. از این رو، تشبیه نحوه موجودیت صفات به نحوه موجودیت ماهیت، به معنای ماهیت‌داری خدای متعال نیست. صدرالمتألهین می‌نویسد:

بل وجوده، الذی هو ذاته، هو بعینه مظهر جمیع صفاته الکیالیه من غیر لزوم کثره و انفعال و قبول و فعل و الفرق بین ذاته و صفاته کالفرق بین الوجود و الماهیه فی ذوات الماهیات ... فکما ان الوجود موجود فی نفسه من حیث نفسه و الماهیه لیست موجوده فی نفسها من حیث نفسها بل من حیث الوجود [و بعرض الوجود و بحیثیه تقییدیه] فکذلک صفات الحق و اسمائه موجودات لا فی انفسها من حیث انفسها بل من حیث الحقیقه الاحدیة [و بعرض وجوده] (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۸؛ ۱۴۲۵ ق، ج ۶، ص ۱۰۷).

موجودیت بالعرض صفات الهی نیز همچون موجودیت بالعرض عرضیات برای موضوع نیست؛ چون هرچند اتحاد صفات با ذات الهی، همچون اتحاد عرضیات و مشتقات با موضوع خود، اتحاد بالعرض است، ولی بین این دو نوع اتحاد تفاوت هست. اتحاد بالعرض بر دو قسم است: دسته‌ای افزون بر موجودیت با حیثیت تقییدیه وجود موضوع، از موجودیت بالذات هم برخوردار است و دسته‌ای فقط با حیثیت تقییدیه وجود موضوع موجود است و دیگر از موجودیت بالذات برخوردار نیست و بدون حیثیت تقییدیه اصلاً وجودی ندارد. اتحاد عرضیات با موضوع خود از قسم اول است؛ چون در کنار انتساب بالعرض وجود موضوع به عرضی (مشتق) که حمل شده است، محمول، خود از وجودی بالذات برخوردار است. مثلاً در «زید سفید است» وجودی هست که اولاً و بالذات به زید و ثانیاً و بالعرض همان وجود به سفید نسبت داده می‌شود که در اینجا اتحادی بین زید و سفید در مدار وجود زید شکل می‌گیرد که اتحاد بالذات و بالعرض

بین زید و سفید است و به همین دلیل، سفیدی با وجود زید، موجودیت بالعرض می‌یابد و نفس وجود زید وجود سفیدی به شمار می‌آید؛ درحالی‌که وجود زید، وجود سفیدی نیست و بلکه بالعرض و بالمجاز بر آن سفیدی اطلاق می‌شود. ازاین‌رو، وجود زید، محور اتحاد با سفیدی است، ولی اتحادی که بالعرض است. در کنار این نوع اتحاد، که به سبب آن موجودیت بالعرض می‌یابد، از موجودیت بالذات هم برخوردار است و نفس سفیدی برای خود وجودی دارد که در اینجا دیگر به موجودیت وجود زید موجود نیست که می‌توان گفت سفیدی موجود است بالذات و همین سفیدی زید است بالعرض (البته هنگام حمل، به شکل مشتق حمل می‌شود). اتحاد صفات با ذات الهی برخلاف اتحاد عرضیات با موضوع خود، از قسم دوم است؛ چون صفات الهی جدا از ذات الهی، از موجودیتی بالذات برخوردار نیست و بلکه تمام موجودیت صفات به این است که با حیثیت تقییدیه وجود حق تعالی است؛ چراکه – همان‌طور که در مراحل قبل آمد – افزون بر وحدت مصداقی صفات، وحدت در حیثیت صدق هم هست. ازاین‌روست که نوع اتحاد صفات الهی با ذات، با نوع اتحاد عرضیات با موضوع خود، متفاوت است (همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۵).

ب) موجودیت صفات الهی به حیثیت تقییدیه اندماجی است

اینکه صفات الهی به حیثیت تقییدیه وجود حق تعالی موجودند، به حیثیت تقییدیه اندماجیه است؛ بدین معنا که این صفات در واقع از متن ذات خداوند و مندمج و مستهلک در وجود ذات الهی هستند که به واقع در خارج موجودند و خارجی بودن آنها به نفس وجود حق تعالی است. ازاین‌رو، با اندماجی بودن صفات، کثرت صفات هرگز به عروض کثرت در ذات الهی نمی‌انجامد و همان ذات واحد و بسیط، در عین وحدت و بساطت، کثرات را به نحو اندماجی در خود داراست. خدای متعال به این دلیل که در اوج نامتناهی شدت و کمال و علو به سر می‌برد، به وحدت و بساطت وجودی خود از تمامی صفات کمالی به نحو اندماجی و اندراجی برخوردار است و همه چیز را بدون هیچ افزایش متنی و بدون هیچ ترکیبی در خود دارد.

ملاصدرا گاهی عین عبارات قیصری را از مقدمه شرح فصوص می‌آورد که صفات به تحلیل ذهنی، غیر از همدیگر؛ و در خارج به حیثیت اندماجی وجود حق، عین هم می‌باشند. او صفات در ذات الهی را، در ابتداء به جنس و فصل در بسایط تشبیه نموده

ولی در نهایت، از این نیز ترقی می‌کند؛ چرا که در بسایط یک نوع ترکیب عقلی هست، ولی در واجب حتی این ترکیب عقلی هم نیست. عرفا این بحث را تفصیل داده‌اند و آن را، هم در احدیت به معنای ذات الهی مطرح می‌کنند و هم در احدیت به معنای تعیین اول؛ چرا که احد چند اطلاق در عرفان دارد و از جمله اطلاقات آن، ذات الهی و تعیین اول است. البته در تبیین این حقیقت، تعابیری از آن به دست آمده است؛ همچون استجنان، استهلاک، تضمّن، اندراج، انطباع و اضمحلال که ملاصدرا از همه اینها استفاده کرده، به گونه‌ای که به ادبیات او تبدیل شده است، ولی همگی عبارت‌های دیگری از اندماج می‌باشد.

صدرالمتألهین در این باره می‌نویسد: «فما ظنک بالعالم الربوبي و النشأة الالهية في الجمعيه والتاحد فجميع الاشياء هناك واحد وهو كل الاشياء بوحدته من غير ما يوجب اختلاف حيشه» (همو، ۱۴۲۵ق، ج ۶، ص ۲۳۵، ج ۲، ص ۲۵۹) و می‌نویسد: «فالتنزيه و التقديس يرجع إلى مقام الأحدية التي يستهلك فيه كل شيء و هو الواحد القهار» (همان، ج ۶، ص ۳۱۶، ج ۱، ص ۳۴۳، ۳۳۱).

در سیر تصاعدی سلسله‌مراتب وجود، ویژگی‌های اندماجی با شدت و قوت و کمال وجود، شدت و قوت و کمال یافته و به دنبال آن، امکان تحقق جهات متعدد اندماجی در یک متن وجودی با وحدت و بساطت شدیدتر و عمیق‌تر فراهم می‌آید. در سلسله وجود، به وزن شدت وجود، وحدت و بساطت نیز شدت می‌یابد و کمالات افزون می‌شود و وجود، تحمل معانی بسیار کمالی را در خود می‌یابد که همه معانی به طور اندماجی در آن جمع می‌شوند، بدون اینکه کوچک‌ترین کثرت و تعدد را در درون ذات به همراه داشته باشد (همو، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۰۴).

از این رو، همگی صفات حق تعالی به حیثیت تقییدیه اندماجی وجود بدون هیچ افزایش متنی، به وجود حق موجودند و با این نگاه است که امامیه به وجود صفات در خدا معتقدند که صفات کمال، از وجودی مستقل و منحاز برخوردار نیستند و بلکه عین ذات و به حیثیت تقییدیه وجود ذات موجودند و به تعبیری، مندمج و فانی در ذات هستند؛ اما از طرف دیگر، منکر وجود صفات در خداوند هستند و آن در صورتی است که وجود صفات، مختلف و مستقل و منحاز باشد که موجب محدودیت حق تعالی می‌شود. از این رو، عینیت صفات با ذات که یک مرحله تفسیری آن اندماجی بودن صفات

است، نه تنها منافی با احدیت حق سبحانه نیست، بلکه اقتضای احدیت حق سبحانه است (همان، ج ۴، ص ۱۳، ۶۳، ۸۵).

ذات احدیت الهی دارای صفات کمالی ذاتی به نحو بساطت است و بلکه این گونه صفت داشتن، موجب شدت وحدت در حق تعالی است و آن به این دلیل است که مقام توحید، مقامی است که باید نفی صفت از خدای متعال کرد و خدای متعال را به هیچ صفتی که غیریت با او دارد، متصف نکنیم، بلکه باید به مقام عینیت بار یافت. در روایت ائمه : نیز به این واقعت اندماجی صفات اشاره شده است. هارون بن عبدالملک از امام صادق 7 نقل می کند که حضرت فرمود: «ربنا نوری الذات حی الذات، عالم الذات، صمدی الذات» (ابن بابویه، ۱۳۸۴، باب ۱۱، ح ۴).

نحوه ذات حق تعالی، نوری و حیاتی و علمی و صمدی است، و نوریت و حیات و علم و صمدیت مندمج در ذات است و تمام ذات، نور و حیات و علم و صمدیت است. پس اگر تمام ذات نور است و در عین حال تمام ذات، حیات و علم و صمدیت است، معلوم می شود کثرتی در ذات فراهم نیامده و افزایش متنی صورت نگرفته است.

در روایت دیگر امام صادق 7 - به نقل از هشام بن حکم - به صراحت می فرماید صفات مختلف، کثرت متنی را در ذات رقم نمی زند:

هو سمیع بصیر سمیع بغیر جارحة و بصیر بغیر آله بل سمیع بنفسه و یبصر بنفسه و لیس قولی انه یسمع بنفسه انه شیء و النفس شیء آخر و لکنی اردت عبارة عن نفسی اذا كنت مستولاً و افهاماً لك اذ كنت سائلاً فاقول یسمع بکله لا ان کله له بعض و لکنی اردت افهامک و التعبير عن نفسی و لیس مرجعی فی ذلك الا الی انه السمیع البصیر الخبیر بلا اختلاف الذات و لا اختلاف المعنی (همان، ح ۱۰).

حضرت می فرماید تعدد این اسماء و صفات اختلاف ذات و اختلاف معنا را در پی ندارد: «بلاختلاف الذات و لا اختلاف المعنی». اگر اختلاف معنا را در پی نداشته باشد، یعنی احدی المعنی است؛ چراکه امام باقر 7 در روایتی می فرماید: «من صفه القدیم انه واحد احدی صمد احدی المعنی و لیس بمعان کثیرة مختلفة» (همان، باب ۱۱، ح ۹) و «احدی المعنی» به معنای عدم ترکیب و تجزیه وجودی و وهمی و عقلی است و به عبارت دیگر، به معنای عدم کثرت در ذات است؛ چون در روایتی از امام علی 7 آمده است: «انه عزوجل - احدی المعنی - یعنی به انه لا ینقسم فی وجود و لا عقل و لا وهم

کذلک ربنا عزوجل» (همان، باب ۳، ح ۳). در نتیجه، اگر در روایت به نقل از هشام بن حکم، حضرت می‌فرماید صفات مختلف اختلاف معنایی به بار نمی‌نشانند، به این معناست که موجب کثرت در متن و افزایش متنی نمی‌شود؛ لذا باید همه صفات در ذات مندمج باشد که موجب چنین نتیجه‌ای می‌شود. حضرت صفات مختلفی را مطرح می‌کند که قاعدتاً دارای معانی مختلف می‌شود؛ در این صورت، یا ذات با صفات مختلف، احدی‌المعنی است یا مختلف‌المعنی. اگر مختلف‌المعنی باشد، صفات مختلف کثرت‌زایی می‌کند و اگر احدی‌المعنی باشد، متن واحد، صفات مختلف را در خود جمع می‌کند، بدون اینکه کثرتی بین صفات پیش آید؛ چون حاکمیت با احدیت است.

اگر صفات مختلف عین ذات حق تعالی است و به نفس ذات حق تعالی است و اختلاف ذات را در پی ندارد، در واقع احدی‌الذات است؛ چراکه در روایتی امام صادق 7 می‌فرماید: «و خالقنا لا مدخل الاشیاء فیه واحد احدی الذات و احدی المعنی» (همان، باب ۲۶، ح ۳). پس «بلا اختلاف الذات» به معنای احدی‌الذات است و مقصود از احدی‌الذات همان‌طور که در نقل هشام بن حکم از امام صادق 7 آمده، این است که کثرت متنی در ذات پیش نیاید. در مورد قبل، کثرت بین معانی و صفات مقصود بود، ولی در این مورد کثرت ذاتی مقصود است؛ چون حضرت می‌فرماید: «بل یسمع بنفسه و یبصر بنفسه لیس قولی انه یسمع بنفسه و یبصر بنفسه انه شیء و النفس شیء آخر». پس همان‌طور که کثرتی بین صفات نیست، مقتضی ذوات مختلف هم نخواهد بود؛ یعنی این‌طور نیست که صفات مختلف مقتضی یک ذات به عنوان موصوف باشد و در کنار آن مقتضی ذات یا ذات‌هایی باشد که موصوف نیستند؛ از این رو، امام صادق 7 می‌فرماید اینکه می‌گوییم «سمیع بنفسه»، «بصیر بنفسه»، مقتضی اختلاف در ذات نیست که خدا شیء باشد و نفسی هم باشد که آن صفات را در خود داشته باشد و اختلاف در ذات و وجود لازم آید؛ بلکه این صفات در ذات مقتضی اختلاف نیست و کثرت‌زایی ندارد، بلکه حاکمیت با احدیت ذاتی است. پس در احدی‌المعنی، اختلاف معنایی نیست و کثرت صفاتی را به بار نمی‌آورد و از آن طرف احدی‌الذات، اختلاف وجودی و در ذات را نتیجه ندارد.

ذات مقدس حضرت حق، احد است و با وجود احدیت، صفات مختلف از نظر مفهومی، کثرت صفاتی و ذاتی را به همراه نمی‌آورد. از این رو، در نقل هشام بن حکم از امام صادق 7 روایت بر دو قسم است: یک قسمت: «یسمع بنفسه و یبصر بنفسه و لیس

قولی انه یسمع بنفسه انه شیء و النفس شیء آخر» است و قسمت دیگر «یسمع بکلیه لان کله له بعض» است. حال حضرت مرجع این دو بیان را مطرح می‌فرماید؛ مرجع قسمت اول را «بلا اختلاف الذات» و مرجع قسمت دوم را «بلا اختلاف المعنی» می‌داند.

مرحله چهارم: تساوق در حیثیت صدق

افزون بر اینکه صفات الهی با همدیگر و با ذات در مصداق واحدند، در حیثیت صدق هم واحدند و از جهت حیثیت نیز هیچ اختلاف و تعدد و تغایری هم ندارد. اختلاف صفات فقط به حسب مفهوم است و آنها قبل از آنکه به مصداق راه یابند، با یکدیگر گره می‌خورند و از حیثیتی واحد بر آن وارد می‌شوند. از این‌روست که صدق صفات، به چیزی فراتر از مساوات است؛ یعنی به نحو تساوق است، نه تساوی؛ بدین معنا که به همان حیث واقعی و خارجی که عالم است، قادر است و از همان حیث که قادر است، عالم است و حیثیت‌های متعدد واقعی و نفس‌الامری لازم نمی‌آید. جهت واقعی و نفس‌الامری وجودی که ارائه علم می‌کند و برای ما سبب انتزاع علم می‌شود، همان به دلیل شدت و قوت و کمال وجودی ارائه قدرت هم می‌کند و سبب انتزاع قدرت می‌شود. به همین دلیل در مقام صدق افزون بر وحدت در مصداق، وحدت در حیثیت صدق هم دارد. برای انتزاع معانی متساوق، تعدد حیثیت، شرط انتزاع نیست، بلکه با صرف حضور معنایی، حد نصاب برای انتزاع فراهم می‌آید؛ همین‌که با استفاده از براهین عقلی، حضور معنایی علم یا حضور معنایی قدرت در ذات الهی فهم می‌شود و معنای علم و قدرت را در آن ذات حاضر می‌بیند، برای انتزاع کافی است. شدت و قوت و کمال وجودی در موجودات شدید و قوی و کامل موجب می‌شود آن آثاری که در وجودات ضعیف به طور متفرق و پراکنده و ترکیبی و به نحو ضعیف حضور دارد، در موجودات شدید و قوی و کامل به نحو بسیط و جمعی وجود داشته باشد. وجود خدای متعال به وحدت و بساطتی که دارد، واقعیت تمامی صفات است؛ از این‌رو، همین وجودی که تمامی صفات را به نحو اندماجی دارد، موجب وحدت حیثیت صدق می‌شود. صدرالمتهلین می‌نویسد:

من زعم أن اتصافه تعالی بالعلم و القدرة و غیرهما من الکمالات الوجودية للموجود بما هو موجود مما یوجب اختلاف جهات و حیثیات و وجوه و اعتبارات حتی لا یکون واحدا من جمیع الجهات و الحیثیات فلا یخلص توحیده عن الإشرک نعوذ بالله منه و قد أسمعناک أن حیثیة کل صفة فیها هی بعینها إذا حققتها حیثیة الصفة الأخری-

فعلمه تعالی بعینه قدرته و قدرته تعالی بعینها إرادته ذاتا و اعتبارا و کذا عاقلیته بعینها معقولیته ذاتا و اعتبارا كما صرح به الشيخ الرئيس في أكثر كتبه بهذه العبارة - كون ذات الباري عاقلا و معقولا لا يوجب اثينية في الذات و لا اثينية في الاعتبار - فالذات واحدة و الاعتبار واحد (صدرالدين شيرازی، ۱۴۲۵ ق، ج ۳، ص ۲۷۵، ج ۶، ص ۱۰۷، ۲۳۵، ج ۷، ص ۲۱۲، ۲۰۸).

محمدبن مسلم از امام باقر 7 در نقلی به تساوق صدق صفات ذاتی اشاره می کند؛ امام 7 می فرماید:

من صفه القديم انه واحد، احد، صمد، احدی المعنى و ليس بمعان كثيرة مختلفه. قال: قلت جعلت فداك يزعم قوم من اهل العراق انه سمیع بغير الذي يبصر و يبصر بغير الذي يسمع؟ قال: فقال كذبوا و الحدوا و شَبَّهوا تعالی الله عن ذلك انه سمیع بصیر، یسمع بما یبصر و یبصر بما یسمع قال قلت یزعمون انه بصیر علی ما یعقلونه؟ قال: فقال تعالی الله انما یعقل ما كان بصفه المخلوقین و ليس الله كذلك (ابن بابویه، ۱۳۸۴، باب ۱۱، ح ۹).

امام می فرماید: از صفات قدیم، احدیت و احدیت و صمدیت و عدم انقسام و جودی و عقلی و وهمی است. محمد بن مسلم به حضرت می گوید: عده ای از مردمان عراق معتقدند خدای متعال به غیر از آنچه بصیر است، سمیع می باشد و به غیر آنچه سمیع است، بصیر می باشد. حضرت می فرماید: این کذب و الحاد و خروج از اعتدال و تشبیه است؛ درحالی که خدای متعال از این چنین اعتقادی متعالی است؛ چراکه خدا سمیع و بصیر است و با همان چیزی که سمیع است، بصیر است و با همان چیزی که بصیر است، سمیع است. به عبارت دیگر، از همان جهت که سمیع است، بصیر و از همان جهت که بصیر است، سمیع است. طبق روایتی دیگر امام رضا 7 می فرماید: «انه یسمع بما یبصر و یری بما یسمع، بصیر لابعین مثل عین المخلوقین و سمیع لا بمثل سمع السامعین». (همان، باب ۲، ح ۱۸).

مرحله پنجم: صفات متناسب با ذات حق

همه صفات حق تعالی که حقیقتی کمالی دارند، متناسب با ذات مقدس حضرت حق می باشند؛ بدین معنا که همچون ذات حق که از وجوب و عدم تناهی و... برخوردار است، آن صفات نیز چنین ویژگی هایی دارند. در نظام تشکیکی اگر وجود از شدت و علو

برخوردار باشد، نمی‌شود صفات همدوش و مساوق با وجود، از شدت و علو برخوردار نباشند، بلکه در شدت و ضعف، علو و دنو، تناهی و عدم تناهی و... با وجود همراه‌اند. از این رو، اگر وجودی شدت وجودی پیدا کرد، صفات او باید متناسب با مرتبه شدت وجودی آنها تبیین گردند؛ همان‌طور که اگر ضعف وجودی داشت، صفات متناسب و متناظر با آن مرتبه مطرح می‌شوند. صدرالمتألهین می‌نویسد:

ان له تعالی من کل صفة وجودیة کمالها و تمامها و غایتها علی وجه لا یقدح فی وجوبه و وحدته و بساطته (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۶۴، ۷۸، ۸۶).

از این رو، صفت متناسب با ذات حق، نمی‌تواند با ذات غیریت داشته باشد؛ زیرا تحت مقوله‌ای از مقولات مندرج می‌شود و ماهیت خاص پیدا می‌کند و بالتبع حد خاصی دارد که در این صورت، موصوف آن نیز جز وجود معین محدود نمی‌تواند باشد؛ در حالی که ذات حق سبحانه همان‌طور که ذاتش حدی ندارد، صفاتش نیز حدی ندارد (همو، ۱۴۲۵ق، ج ۶، ص ۲۳۵). در روایتی از هشام بن سالم به نقل حضرت صادق ۷ آمده است که:

دخلت علی ابی عبدالله ۷ فقال لی اتعنت الله؟ فقلت نعم قال هات فقلت هو السميع البصیر قال هذه صفة یشترک فیها المخلوقون قلت فكیف تعنته؟ فقال هو نور لا ظلمه فیه و حیاة لا موت فیه و علم لا جهل فیه و حق لا باطل فیه فخرجت من عنده و انا اعلم الناس بالتوحید (ابن بابویه، ۱۳۸۴، باب ۱۱، ح ۱۴).

طبق این روایت، حضرت متناسب با مرتبه وجودی حق تعالی، صفات را منزله از نقص می‌داند و صرافت و لاحدیت هر صفت را مطرح می‌فرماید.

نتیجه‌گیری

انسان در وهله اول تفسیر و تبیین اشتباهی از نظریه عینیت صفات با ذات الهی دارد و در رویکردی افراطی، عینیت را به ترادف صفات تفسیر می‌کند و در رویکردی تفریطی، می‌پندارد عینیت یعنی اتحاد صفات با ذات و با سایر صفات که این به اتحاد امور فعلیت‌دار می‌انجامد؛ در حالی که با مبانی مطرح‌شده از طرف صدرالمتألهین در حکمت متعالیه و معنای استوار بر این مبانی، دانسته می‌شود که عینیت صفات با ذات نه تنها تالی فاسدی ندارد، بلکه تنها نظریه متعین درباره ارتباط صفات با ذات الهی است..

کتابنامه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۴). التوحید. ترجمه محمد علی سلطانی. قم: ارمغان طوبی.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). رحيق مختوم (ج ۵، ۷، ۱۰). تنظیم حمید پارسانیا. قم: اسراء.
۳. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴). الملل والنحل (ج ۱). قم: الشریف الرضی.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۲). تعلیقه بر حکمة الاشراق (ج ۲ و ۴). تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۵. _____ (۱۳۸۷). تفسیر القرآن الکریم (ج ۱). قم: بیدار.
۶. _____ (۱۳۸۳). شرح اصول کافی (ج ۴). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. _____ (۱۳۸۲). تعلیقه بر الهیات شفاء (ج ۱-۲). تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۸. _____ (۱۳۷۶). المشاعر. تهران: امیرکبیر.
۹. _____ (۱۴۲۵ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۱-۳، ۶-۷). قم: طلیعة النور.
۱۰. _____ (بی تا). اسرار الآیات. تهران: مولی.
۱۱. قاضی سعید قمی، محمد سعید بن محمد مفید (۱۳۸۱). شرح توحید (ج ۱). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.