

تحلیل و ارزیابی وجوب صفات فعل الهی در حکمت متعالیه

احمد حیدرپور^۱

چکیده

مشهور آن است که وجوب صفات الهی، یعنی مفاد قاعده فلسفی واجب الوجود واجب من جمیع الجهات اختصاص به صفات ذات الهی دارد و شامل صفات فعل او نمی‌شود. ولی صدر المتألهین که وجوب صفات فعل را با برخی اصول و دستاوردهای حکمت متعالیه (مانند وحدت شخصی وجود و سلب ذات از ممکنات) سازگار می‌دیده، مدعی شده که صفات فعل واجب تعالی مانند صفات ذات واجبند. وی بر مدعی خود دلایلی نیز اقامه کرده است. اهمیت و بنیادین بودن این نظریه از یک سو و ناسازگاری برخی لوازم آن با ظاهر متون دینی و معنای وجدانی اختیار از سوی دیگر، نویسنده را بر آن داشت تا صحت و سقم دلایل وجوب صفات فعل واجب تعالی در حکمت متعالیه را مورد سنجش و ارزیابی قرار دهد. با توجه به اینکه به اقتضای قواعد منطقی برای انجام این مهم چاره‌ای جز تنظیم صورت منطقی این دلایل وجود ندارد، این کار با دقت بسیار صورت پذیرفت که خود یکی از نقاط قوت این نوشتار به‌شمار می‌رود. بدین وسیله به وضوح نشان داده شد که این دلایل از اثبات مدعا عاجزند.

واژگان کلیدی: صفات ذات، صفات فعل، صفات کمالی، عینیت صفات با ذات.

مقدمه

صفات خداوند در فلسفه در یک تقسیم اولی به صفات ذات و صفات فعل تقسیم می‌شود. مقصود از صفات ذات، صفاتی است که ذات به‌تنهایی برای تحقق آنها و اتصاف به آنها کفایت می‌کند و در مقابل، صفات فعل که گاه صفات اضافی نیز نامیده می‌شوند، صفاتی هستند که ذات به‌تنهایی برای تحقق آنها و اتصاف به آنها کفایت نمی‌کند. علامه طباطبایی صفات فعل را به صفاتی که انتزاع آنها متوقف بر فرض غیر است تعریف کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۱۱۱۱). هر کدام از صفات ذاتی و فعلی به ثبوتی و سلبی تقسیم می‌شوند. صفات ذاتی ثبوتی یا اضافی اند مانند عالمیت و قدرت، یا حقیقی اند، و صفات ذاتی حقیقی یا حقیقی محض اند مانند حیات یا حقیقی ذات الاضافه اند مانند قدرت و علم به غیر. صفات فعلی ثبوتی نیز یا حقیقی ذات الاضافه اند مانند خلق و رزق یا اضافی اند مانند خالقیت و رازقیت. با احتساب صفات ذاتی سلبی مانند عجز و جهل و صفات فعلی سلبی مانند ظلم، در مجموع هفت نوع صفت به دست می‌آید.

اندیشمندان اسلامی درباره صفات ذات الهی، هم از جهت وجودشناسی و هم از جهت معناشناسی اختلاف نظر دارند. نظریه وجود شناختی در باره صفات ذات که بین فیلسوفان اسلامی مشهور است این است که صفات ذات در خارج، عین ذات الهی و عین یکدیگر هستند. در حالی که اشاعره آنها را زاید بر ذات الهی و لازمه ذات و قدیم به قدم ذات می‌دانند، و کرامیه آنها را زاید بر ذات الهی و حادث می‌دانند. برخی نیز به نظریه نفی صفات معتقدند و ذات الهی را منزله از هر گونه صفتی می‌دانند. اما نظر معناشناختی ابن سینا در باره این صفات که از ظاهر کلمات او قابل استفاده است آن است که همه صفات ذات، مترادف و به یک معنا هستند. زیرا محکی های این صفات در خارج عین ذات اند. (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۴، ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۱۱۱۲؛). این در حالی است که صدرالمتهلین با تأکید بر عدم مترادف مفهوم صفات ذات بر عینیت آنها با ذات تأکید کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۵).

عینیت صفات فعل با ذات واجب تعالی نیز از جمله مسائل وجودشناسی صفات است که مورد اختلاف بین صدرالمتهلین و دیگر فیلسوفان است. با توجه به تعریف پیش گفته از صفات فعل در عدم عینیت و زائد بر ذات بودن این صفات در حکمت مشاء و اشراق جای هیچ شک و شبهه‌ای نیست. ولی با پذیرش عین الربط بودن معلول و سلب ذات از ممکنات در حکمت متعالیه راه برای قول به عینیت و وحدت وجودی آنها با ذات باز شده است. روشن است که عینیت این صفات با ذات مستلزم وجود آنها نیز هست. این در حالی است که دانشمندان اسلامی در وجوب صفات

فعل اختلاف دارند. ابن سینا موضعی دوگانه نسبت به آن داشته است. گاه آنها را ممکن و گاه واجب دانسته است. بسیاری از فیلسوفان آنها را ممکن می‌دانند. از آنجا که یکی از لوازم باین وجوب صفات فعل، قدم عالم است متکلمان سرسختانه از پذیرش وجوب آن سرباز زده اند. (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۰۲). ولی صدرالمتهلین تلاش کرده وجوب این صفات را نیز اثبات کند.

نویسنده در این نوشتار در صدد ارزیابی دلایلی است که در حکمت متعالیه برای اثبات وجوب صفات فعل اقامه شده است. و در این ارزیابی از یادداشت های فلسفی جناب استاد فیاضی بهره وافر برده است.

۱. وجوب صفات فعل الهی در حکمت متعالیه

صدرالمتهلین معتقد است وجوب صفات که از قاعده واجب الوجود واجب من جمیع الجهات استفاده می شود شامل صفات فعل نیز هست. وی برای اثبات مدعای خود دلایلی اقامه کرده است. قبل از بررسی این دلایل، نیم نگاهی به قاعده وجوب صفات لازم به نظر می رسد.

۲. مفاد قاعده واجب الوجود واجب من جمیع الجهات

مفاد این قاعده که از این به بعد گاه از آن با تعبیر قاعده وجوب صفات یاد می شود آن است که واجب الوجود هیچ صفت امکانی ندارد و هر صفتی که برای او محال نباشد برایش واجب است. پس هر صفتی از صفات که برای واجب الوجود فرض شود، یا برای او محال است (مانند جسمیت و ترکیب و دیگر صفات سلبی) و یا برای او واجب است (مانند علم و قدرت و حیات). به عبارت دیگر، جهت قضیه‌ای که عهده دار اثبات صفات ثبوتی یا سلب صفات سلبی واجب تعالی است، ضرورت ازلیه است نه امکان خاص یا ضرورت وصفیه و یا ضرورت ذاتیه (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۴۳). یکی از فروع این قاعده را آن دانسته اند که واجب الوجود حالت منتظره ندارد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۲۲؛ همو، ۱۴۲۲م، ص ۳۴۷). یعنی همه اوصاف کمالی بالفعل برای او ثابت است و یکی از لوازم باین، استحاله تغییر در صفات واجب تعالی است. شاید به همین جهت اسفراینی در شرح کتاب نجات عدم تغییر در صفات را مقصود از قاعده و نتیجه استدلال ابن سینا بر این قاعده دانسته است (اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۸-۱۸۹).

۳. اختلاف در موضوع قاعده واجب الوجود واجب من جمیع الجهات

دانشمندان اسلامی در اینکه موضوع قاعده وجوب صفات افزون بر صفات ذات، شامل صفات فعل هم می‌شود یا نه اختلاف نظر دارند. ابن سینا موضعی دوگانه نسبت به این مسأله دارد. گاه قاعده را به صفات ذاتی واجب تعالی اختصاص داده (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۶۶؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۶؛

همو، ۱۳۷۹، ص ۵۵۳؛ و.ر.ک به: اسفراینی نیشابوری، ۱۳۸۳، ص ۱۸۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۲۶؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۳۲) و گاهی آن را شامل افعال واجب تعالی نیز دانسته است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۷۳ و ۳۷۶؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۰۵ و ۶۰۹؛ همو، ۱۹۸۰م، ص ۵۹؛ همو ۱۳۶۳، ص ۴۱-۴۲ و ۷۸).

لوکری، نصیرالدین طوسی، نراقی، کاتبی قزوینی، میرک بخاری، استرآبادی، علامه حلی و علامه طباطبایی از کسانی هستند که قاعده مورد بحث را تنها شامل صفات ذاتی دانسته‌اند (لوکری، ۱۳۷۳، ص ۳۴۵؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵ق(۱)، ص ۱۰۲-۱۰۳؛ همو، ۱۴۰۵ق(۲)، ص ۵۱؛ نراقی، ۱۳۸۱، ص ۳۸۴-۳۸۵؛ همو، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۵۱؛ کاتبی قزوینی، ۱۳۸۴، ص ۷۹؛ میرک بخاری، ۱۳۵۳، ص ۳۴۷؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۳ و ۴۳؛ علامه حلی، ۱۳۳۷، ص ۲۲۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۲۲-۲۲۳).

صدرالمতألهین با نقد نظر ابن سینا و دیگر فیلسوفان مبتنی بر اختصاص وجوب صفات به صفات ذات، جهت قضیه در حمل صفات فعلی بر واجب تعالی را مانند صفات ذاتی ضرورت بالقیاس می‌داند؛ زیرا وجود ممکنات رقیقه‌های فیض واجب و ترشحات دریای اویند. ولی چون چنین اوصافی را فاقد ذات دانسته و آنها را چیزی جز تعلق و استناد به واجب تعالی نمی‌داند، این صفات در نظر او متصف به امکان و یا ضرورت بالذات نمی‌گردند و تنها از ضرورت بالغیر برخوردارند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۴؛ و.ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۲).

صدرالمتألهین از یک‌سو از قصور شیخ الرئیس از ادراک این معنا در شفا و اعتراف به آن در جای دیگر اظهار تعجب کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۲۸) و از سوی دیگر این سخن محقق طوسی که «عدم معلول اول تنها مستلزم عدم علت نخستین (واجب لذاته) است نه عدم ذات علت نخستین» را ناشی از غفلت او دانسته است؛ زیرا واجب بالذات در تمام صفاتش واجب است و خود ذات علت نخستین موجب علیتش می‌شود، بدون حالت منتظره یا داعی زائد. او قیوم و جوادی است که قیومیت و افاضه‌اش تام است و با تحقق ذاتش علیتش نیز محقق می‌شود بدون مغایرت خارجی یا به حسب تحلیل عقلی. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۲۰-۲۲۱). وی گاه تصریح کرده است که مقصود از قاعده وجوب صفات، همه صفات کمالیه و جمالیه واجب تعالی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۵۹؛ ح ۲۲۲). در موجود اول اساساً جهت امکانی نیست؛ چه از جهت ذات و چه از جهت کمال ذات و چه از جهت خیرات اضافی و رشحات افاضه شده او. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۹۲). نظر او درباره شمول قاعده در مورد صفات فعلیه از دیگر عبارات او نیز قابل استفاده است (به‌عنوان نمونه، و.ر.ک: همو، همان، ص ۱۳۵).

برخی از پیروان صدرالمتألهین (مانند سبزواری و مولی علی نوری) نیز تصریح کرده‌اند که در وجوب صفات واجب‌الوجود فرق نمی‌کند که جهات "ذاتی باشد یا فعلی" و یا "کمالی باشد یا غیر کمالی و اضافی" و یا اینکه جهات امکانی در واجب تعالی مستلزم فقدان و فقدان مستلزم ترکیب است و ترکیب از شئون موجود ممکن است نه موجود واجب (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۴۴۳؛ و.ر.ک به: همو، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۴، ص ۲۴۴) و یا اینکه وجود صفت غیر کمالی و اضافی ممکن برای واجب‌الوجود مستلزم وجود صفت کمالی ممکن برای او است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۲۳: پانویشت ۲).

شارح گران‌قدر حکمت متعالیه شهید مطهری نیز وجوب صفات مستفاد از این قاعده را مستلزم وجوب افاضه وجود به موجودی دانسته که قابلیت وجود دارد و تصریح کرده که ذات خداوند همه چیزش ضروری است؛ از جمله افاضه و خلاقیتش. پس امکان ندارد خداوند در ازل خالق نباشد و در لایزال، پس از اینکه خالق نبوده است خالق شود (شهید مطهری، ۱۳۷۳، ص ۱۹۵ و ۲۶۳ و ۳۰۶؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۱۴۷ و ۱۵۵؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۶۰-۱۶۱).

۴. دلایل وجوب صفات فعل الهی در حکمت متعالیه

صدرالمتألهین بعد از آن که مدعی شده قاعده وجوب صفات شامل صفات فعل الهی نیز می‌شود، دو دلیل بر آن اقامه کرده است. وی دلیل نخست را حاصل رنج و زحمت خود دانسته، ولی دلیل دوم را از فیلسوفان قبل از خود وام گرفته است که به نظر می‌رسد آن را تام نمی‌داند؛ زیرا اشکال مشهوری را به آن مطرح می‌کند و سپس تقریر بهتری از آن دلیل را ارائه می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ق ۲، ص ۲۷۴). با توجه به آن که دلایل هر قاعده‌ای است که مفاد واقعی و مجرای آن را معین و مشخص می‌کند، برای تحقیق درباره شمول یا عدم شمول این قاعده نسبت به صفات فعل لازم است این دو دلیل مورد بررسی قرار گیرد. صدرالمتألهین افزون بر این دو دلیل دلایل دیگری نیز بر وجوب صفات فعل اقامه کرده است که در ادامه مورد سنجش و ارزیابی قرار خواهد گرفت.

۴-۱. استدلال نخست صدرالمتألهین بر وجوب صفات فعل الهی

صدرالمتألهین استدلال نخست خود را که مبتنی بر استحاله ترکیب در واجب تعالی است، به دو صورت مختصر و مفصل بیان کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۲۳ و ۱۳۵؛ و.ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۱۸-۲۱۹). شکل منطقی صورت مختصر استدلال را می‌توان به صورت زیر تنظیم کرد:

الف) اگر برای واجب تعالی در مقایسه با صفتی از صفات کمالی جهات امکانی وجود داشته باشد، ترکیب در ذات واجب تعالی لازم می‌آید.

ب) ولی ترکیب در ذات واجب تعالی محال است. نتیجه: پس برای واجب تعالی در مقایسه با هیچ‌یک از صفات کمالی جهت امکانی وجود ندارد.

شکل منطقی صورت مفصل استدلال صدرالمتألهین را می‌توان به صورت زیر تنظیم کرد:
الف) اگر هر کمال وجودی که برای واجب تعالی ممکن (به امکان عام) است برای او واجب نباشد، لازم می‌آید که برای او در مقایسه با صفت کمالی جهت امکانی (به امکان خاص) وجود داشته باشد؛ زیرا هر چیزی که ممکن به امکان عام باشد، یا واجب است یا ممکن. پس اگر واجب نباشد، ممکن به امکان خاص خواهد بود.

ب) اگر برای واجب تعالی در مقایسه با به یک صفت کمالی جهت امکانی (به امکان خاص) وجود داشته باشد، پس واجب تعالی از جهت ذاتش فاقد این صفت کمالی خواهد بود؛ زیرا این مقتضای امکان ذاتی است.

ج) اگر واجب تعالی از جهت ذاتش فاقد این صفت کمالی باشد، ذات واجب تعالی مرکب از جهت وجوب و جهت امکانی خواهد بود.

د) اگر ذات واجب تعالی مرکب از جهت وجوب و جهت امکانی باشد، آنگاه مرکب از جهت وجودی و جهت عدمی خواهد بود.

ه) اگر ذات واجب تعالی مرکب از جهت وجودی و جهت عدمی باشد، آنگاه بسیط حقیقی نخواهد بود.

و) ولی واجب تعالی بسیط حقیقی است. یعنی هیچ نوع ترکیبی در او راه ندارد. نتیجه: پس برای واجب تعالی در مقایسه با صفت کمالی، جهت امکانی به امکان خاص وجود ندارد.

سنجش و ارزیابی

این استدلال تنها وجوب صفات ذاتی واجب تعالی را اثبات می‌کند؛ زیرا مبتنی بر صفات کمالی است و صفات کمالی به اتفاق همه فیلسوفان ذاتی هستند نه فعلی؛ چون کمالی دانستن صفات فعلی مستلزم مستکمل دانستن واجب تعالی به فعل است که مستلزم وجود نقص در ذات واجب تعالی که محال است. بر این اساس اخص از مدعای صدرالمتألهین است که با استناد به قاعده مورد بحث، صفات فعلی واجب تعالی را نیز واجب می‌داند. چنان‌که سبزواری در حاشیه این استدلال گفته است این استدلال مناسب با نظر شیخ است که صفات ذاتی واجب تعالی را واجب می‌داند، نه با نظر صدرالمتألهین که صفات فعلی واجب تعالی را نیز واجب می‌داند (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۲۱؛ پانوش‌آ، ۱). سپس برای تصحیح استدلال به‌گونه‌ای که

نظر صدرالمتألهین را تأمین کند نوشته است مگر آنکه بگوییم مقصود صدرالمتألهین در این استدلال از صفات کمالیه صفات ذاتی نیست. بلکه او می‌خواسته با این قید آن دسته از مفاهیم اضافی را که دلالت بر محدودیت و نقص می‌کنند خارج کند. ولی این توجیه کارساز نیست؛ زیرا اشکالات زیر به آن وارد است:

نخست: اگر مقصود از صفات کمالی اعم از صفات ذاتی و فعلی باشد، استلزام در مقدمه نخست صورت مختصر استدلال صحیح نخواهد بود. یعنی از اینکه "صفات فعلی واجب تعالی" واجب نباشند، لازم نمی‌آید که ذات واجب تعالی مرکب باشد. بلکه لازم می‌آید مجموع ذات واجب و صفات فعل مرکب باشد که یک ترکیب اعتباری است. هیچ دلیلی بر استحاله چنین ترکیب اعتباری وجود ندارد؛ چنان‌که در مقدمه دوم این استدلال ترکیب در ذات واجب تعالی محال دانسته شده است، نه هر ترکیبی.

دوم: خود صدرالمتألهین در جای دیگری صفات فعل را از صفات کمالی واجب تعالی ندانسته و نوشته است: «علو و مجد واجب تعالی به این صفات اضافی - که متأخر از ذات هستند - و به صفاتی که به سبب این صفات به او اضافه می‌شوند نیست. بلکه علو و مجد و تجمل و بهاء او به مبادی این صفات است که عین ذات احدی او هستند. یعنی ذات او به‌گونه‌ای است که این صفات از او نشأت می‌گیرند و این اضافات از او منبعث می‌شوند» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۲۰-۱۲۱).

سوم: جریان این قاعده در صفات فعل مستلزم عدم امکان تغییر در این صفات است. درحالی‌که صفات فعل متوقف بر امور متجدد و متغیری خارج از ذات واجب تعالی هستند و صفتی که متوقف بر امر متغیری باشد، متغیر خواهد بود؛ چنان‌که ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی و دیگر فیلسوفان امکان و تغییر صفات فعل را پذیرفته‌اند (ر.ک به: ابن سینا، ۱۴۰۴ق؛ ص ۳۶۶، نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۹۲؛ علامه حلّی، ۱۴۱۳، ص ۲۸۶؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۲۶). صدرالمتألهین از برخی از حاشیه‌نویسان تجریدالاعتقاد نقل می‌کند که گفته‌اند: گاهی امکان بالقیاس الی الغیر بر واجب‌الوجود بالذات عارض می‌شود. همچنین غیر واجب تعالی نیز نسبت به واجب تعالی امکان بالقیاس دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۲۷).

گفتنی است ملاعلی نوری در حاشیه دلیل یادشده از صدرالمتألهین در اسفار و ذیل واژه «صفه کمالیه» نوشته است: اگرچه ظاهر این واژه اشعار به آن دارد که این قاعده اختصاص به صفات کمالی دارد، ولی این‌گونه نیست و همه صفات واجب تعالی واجب است؛ خواه کمالی باشند و خواه غیر آن. سپس برای ادعای خود بیانی دارد مبتنی بر استلزام بین امکان صفات فعل و امکان صفات ذات. ولی این دفاع که خود دلیلی مستقل است، افزون بر آنکه نمی‌تواند نقص این استدلال

را جبران کنند، با اشکالاتی روبه‌روست و در همین نوشتار مورد نقد و بررسی خواهد گرفت (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۲۳: پانویس ۲).

۲-۴. استدلال دوم صدر المتألهین بر وجوب صفات فعل الهی

شکل منطقی استدلال دوم صدر المتألهین را می‌توان به‌صورت زیر تنظیم کرد: (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۲۳؛ همو، ۱۴۲۲، ص ۳۴۷-۳۴۸؛ ر.ک به: میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۱۹۶-۱۹۷):

(الف) اگر ذات واجب تعالی برای صفاتش کافی نباشد، برخی صفاتش از جانب غیر واجب تعالی برای او حاصل می‌شوند (ر.ک به: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۵).

(ب) اگر برخی صفات واجب تعالی از جانب غیر برای او حاصل شوند، حضور و وجود آن غیر، علت وجود این صفت برای واجب تعالی خواهد بود و غیبت و عدم آن غیر، علت عدم آن صفت برای واجب تعالی.

(ج) اگر وجود آن غیر علت وجود این صفت برای واجب تعالی و عدم آن غیر علت عدم آن صفت برای واجب تعالی باشد، آن‌گاه وقتی ذات واجب تعالی من حیث هی بلای شرط (یعنی با قطع نظر از وجود و عدم غیر) لحاظ شود یا با وجود این صفت واجب است یا با عدم این صفت. به‌عبارت دیگر، در این صورت ذات بلا شرط واجب تعالی برای آنکه واجب باشد، مشروط خواهد بود؛ یا به وجود این صفت یا به عدم این صفت).

(د) ولی هر دو شق تالی محال است؛ زیرا در هر دو صورت تحقق معلول بدون تحقق علت لازم می‌آید. مقصود از علت، وجود غیر یا عدم غیر و مقصود از معلول، وجود صفت یا عدم صفت است. اگر ذات بلا شرط واجب با وجود این صفت واجب باشد، آن‌گاه وجود این صفت بدون علتش (وجود غیر) موجود شده است؛ زیرا در ذات بلا شرط واجب، وجود غیر (علت صفت) لحاظ نشده و اگر ذات بلا شرط واجب با عدم این صفت واجب باشد، آن‌گاه عدم این صفت بدون علتش (عدم غیر) محقق شده است؛ زیرا در ذات بلا شرط واجب تعالی عدم غیر (علت عدم صفت) لحاظ نشده است.

(ه) پس اگر وجود آن غیر، علت وجود این صفت برای واجب تعالی و عدم آن غیر، علت عدم آن صفت برای واجب تعالی باشد، آن‌گاه محال است ذات واجب تعالی من حیث هی بلای شرط واجب باشد.

(و) اگر محال باشد ذات واجب تعالی من حیث هی بلای شرط واجب باشد، آن‌گاه واجب تعالی واجب لذاته نخواهد بود و ضرورت ازلیه نخواهد داشت.

(ز) ولی تالی باطل است؛ زیرا خلاف فرض است.

نتیجه: پس ذات واجب تعالی برای حصول تمام صفاتش کافی است.

سنجش و ارزیابی

مقدمه (ج) در این استدلال قابل پذیرش نیست؛ زیرا معلول غیر بودن صفتی از صفات واجب تعالی در صورتی مستلزم آن است که ذات واجب تعالی مشروط به آن غیر باشد (ضرورت ازلیه نداشته باشد) که آن صفت عین ذات واجب تعالی باشد؛ چون تنها در این صورت است که لحاظ لابشرط وجود واجب تعالی، لحاظ وجود آن صفت خواهد بود. ولی اگر آن صفت زائد بر ذات واجب تعالی باشد، آن‌گاه ذات واجب تعالی لابشرط و من حیث هی واجب است؛ چه آن صفتی که معلول غیر است موجود باشد و چه نباشد. این در حالی است که فیلسوفان صفات فعل را زائد بر ذات و خارج از ذات و عین فعل می‌دانند. به همین جهت تغییر در آنها را مستلزم تغییر در ذات واجب تعالی نمی‌دانند. به عبارت دیگر، تمامی صفات فعل واجب تعالی به اقتضای تعریف صفات فعل این‌گونه هستند که معلول غیر ذات واجب تعالی، یعنی معلول فعل واجب هستند؛ اگرچه این معلولیت در مقام تحلیل عقلی باشد. ولی این مستلزم آن نیست که وقتی واجب تعالی من حیث هی هی و لابشرط لحاظ شود، وجود برایش واجب نباشد و ضرورت ازلیه نداشته باشد. بلکه مستلزم آن است که وقتی واجب تعالی من حیث هی هی و لابشرط لحاظ شود، آن صفت فعل که عین فعل است برای او واجب نباشد. به عنوان مثال، وجود و عدم غیر علت اتصاف و عدم اتصاف واجب تعالی به صفاتی همچون خالق، رازق، قریب و... است. ولی این مستلزم آن نیست که وقتی ذات واجب تعالی من حیث هی هی و لابشرط لحاظ شود، وجود برایش واجب نباشد.

به دیگر سخن، صحت این مقدمه مبتنی بر عینیت صفات فعل با ذات است. درحالی‌که هیچ فیلسوفی قبل از صدرالمتألهین صفات فعل را عین ذات نمی‌داند و صدرالمتألهین نیز برای این ادعا دلیلی اقامه نکرده است. بله، می‌توان این ادعا را لازمه وحدت شخصی وجود و سلب ذات از ماسوی الله دانست، که ادعایی است مخالف بداهت کثرت موجودات.

۳-۴. استدلال سوم صدرالمتألهین بر وجوب صفات فعل الهی

صدرالمتألهین در جاهای دیگری غیر از بحث از قاعده وجوب صفات، نیز بر وجوب صفات فعل الهی استدلال اقامه کرده است. شکل منطقی سومین استدلالی که از عبارات صدرالمتألهین به دست می‌آید را می‌توان به صورت زیر تنظیم کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۵):

(الف) اگر واجب الوجود بالذات از همه جهات واجب نباشد، کمالی از کمالات وجودی را فاقد خواهد بود یا صفتی از صفات ثبوتی برای او ممکن خواهد بود.

(ب) اگر واجب الوجود بالذات کمالی از کمالات وجودی را فاقد باشد یا صفتی از صفات ثبوتی

برای او ممکن باشد، لازم می‌آید که در او دو حیثیت مختلف وجود داشته باشد؛ "حیثیت وجوب آنچه در او واجب است" و "حیثیت امکان یا فقدان امری که برای او ممکن است یا آن را فاقد است".
 (ج) اگر در واجب‌الوجود بالذات دو حیثیت مختلف وجوب و امکان یا وجدان و فقدان وجود داشته باشد، ذات واجب‌الوجود مرکب خواهد بود.
 (د) ولی ترکیب در ذات واجب‌الوجود ممتنع است؛ اگرچه آن ترکیب ترکیب عقلی باشد.

سنجش و ارزیابی

این استدلال تنها در صورتی منتج است که مقصود از صفات ثبوتی به کار رفته در آن، صفات ثبوتی ذاتی باشد و در این صورت تنها وجوب صفات ثبوتی ذاتی را اثبات می‌کند نه وجوب صفات ذاتی و فعلی را؛ زیرا اگر مقصود از صفات ثبوتی اعم از ذاتی و فعلی باشد، در این صورت اشکالات زیر به این استدلال وارد است:

نخست: ملازمه در مقدمه (ب) صحیح نیست؛ زیرا صفات فعل در نظر فیلسوفان عین واجب تعالی نیستند. یعنی خارج از ذات واجب تعالی هستند. پس اگر واجب‌الوجود بالذات فاقد صفتی از صفات ثبوتی فعلی باشد، ترکیب در ذات واجب تعالی لازم نمی‌آید و ترکیبی که لازم می‌آید محال نیست؛ زیرا ترکیبی است اعتباری از ذات واجب تعالی و غیر واجب تعالی که همان فعل یا عدم فعل واجب تعالی است. یا ترکیبی است تحلیلی از ذات واجب تعالی و صفت فعل واجب تعالی که به نظر فیلسوفان خارج از ذات واجب تعالی است. به عبارت دیگر، دو حیثیت مختلف وجوب و امکانی که از امکان یا فقدان صفتی از صفات ثبوتی فعلی واجب تعالی لازم می‌آید، دو حیثیت انتزاع شده از ذات واجب تعالی نیست تا مستلزم ترکیب در ذات و محال باشد. بلکه یکی منتزاع از ذات و دیگری منتزاع از غیر ذات (فعل یا عدم فعل واجب تعالی) است.

دوم: مقدمه (د) در این استدلال صحیح نیست؛ زیرا مطلق ترکیب بر واجب تعالی محال نیست. چون دلیل بر استحاله ترکیب در ذات واجب تعالی آن است که ترکیب مستلزم نیاز و نیاز مستلزم امکان است. درحالی که مطلق نیاز مستلزم امکان موجود خارجی نیست. بلکه تنها نیازمندی در وجود خارجی مستلزم امکان موجود خارجی است. به عبارت دیگر، هر ترکیبی در واجب تعالی مستلزم نیازمندی خارجی و ممکن بودن وجود خارجی واجب تعالی نیست. بر حسب استقراء انجام شده توسط یکی از اندیشمندان معاصر، ۱۴ نوع ترکیب به شمارش آمده که تنها برخی از این ترکیب‌ها مستلزم نیازمندی در وجود خارجی و با وجوب وجود ناسازگار است. ولی برخی از آنها که مستلزم نیازمندی در تحلیل عقلی است، با وجوب وجود سازگار است (ر.ک به: نویان، ۱۳۹۵، ص ۳۳۳-۳۳۷). چنان‌که همه فیلسوفان اسلامی معتقدند، واجب تعالی مرکب است به ترکیب تحلیلی از ذات و صفت. به همین خاطر است که فیلسوفان در مباحث الهیات ابتدا برای ذات واجب تعالی و سپس برای

اتصاف او به همه صفات کمالیه برهان اقامه می‌کنند. بلکه بعد از فراغ از وجوب ذات واجب تعالی، در صدد اثبات وجوب صفات برآمده‌اند و قاعده وجوب صفات را مطرح کرده‌اند. این خود دلالت بر این دارد که واجب تعالی را به ذات و صفت تحلیل کرده‌اند. یعنی او را مرکب از ذات و صفت می‌دانند به ترکیب تحلیلی. همچنین واجب تعالی در نظر بسیاری از اندیشمندان که فعل او را واجب نمی‌دانند، مرکب است از ذاتی و عرضی؛ زیرا واجب تعالی قبل از آنکه چیزی بیافریند، وجودش موجود بود بدون آنکه متصف شود به اینکه قریب است و بعد از خلق مخلوقات به این صفت متصف شده است. بر این اساس واجب تعالی مرکب از جوهر و عرض است؛ زیرا قُرب از مقوله اضافه و عرض است، و واجب تعالی به آن متصف می‌شود.

برخی از اندیشمندان نیز واجب تعالی را مرکب از وجود و ماهیت می‌دانند (ر.ک به: فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۸۰)؛ زیرا نه داشتن ماهیت را مستلزم محدود بودن می‌دانند و نه ترکیب از وجود و ماهیت را مستلزم نیازمندی خارجی؛ چون ترکیب از وجود و ماهیت، ترکیبی تحلیلی است نه خارجی. پس محال نیست که واجب تعالی ماهیت داشته باشد، و همان‌طور که وجود او واجب و نامحدود است، ماهیت او نیز واجب و نامحدود باشد. ولی به دلیل نامحدود بودن ماهیتش، تصور آن برای انسان که محدود است ممکن نباشد.

هر کسی که واجب تعالی را مرکب از وجود و ماهیت بداند، مرکب از جنس و فصل نیز می‌داند؛ زیرا هر ماهیتی یا در موضوع موجود می‌شود و یا در موضوع موجود نمی‌شود، و محال است ماهیت واجب تعالی از نوع اول باشد. پس از نوع دوم و جوهر است و بسیاری از فیلسوفان جوهر را جنس انواع تحت آن دانسته‌اند و هر چیزی که جنس داشته باشد فصل دارد. ترکیب از جنس و فصل را اصطلاحاً ترکیب عقلی می‌گویند و هر کسی که واجب تعالی را مرکب از جنس و فصل بداند، مرکب از ماده و صورت ذهنی نیز می‌داند؛ زیرا ماده ذهنی همان جنس به شرط لا است و صورت ذهنی همان فصل بشرط لا. ولی هیچ‌یک از این ترکیب‌ها مستلزم نیازمندی خارجی نیست تا مستلزم امکان باشد.

براساس آنچه گذشت، چه مقصود صدرالمتألهین از ترکیب عقلی معنای اصطلاحی آن (یعنی ترکیب از جنس و فصل) و چه مقصود ترکیب تحلیلی - که اعم از ترکیب عقلی مصطلح است - باشد، در واجب تعالی محال نیست؛ زیرا مستلزم نیازمندی خارجی نیست. بلکه برخی از فیلسوفان به ترکیب عقلی و همه آنان به ترکیب تحلیلی واجب تعالی اعتقاد دارند.

۴-۴. استدلال چهارم صدرالمتألهین بر وجوب صفات فعلی

شکل منطقی استدلال چهارم صدرالمتألهین را می‌توان به صورت زیر تنظیم کرد (صدرالدین

شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۷):

الف) وجود ممکنات به سبب وجود واجب تعالی واجب است.
 ب) اگر وجود ممکنات به سبب وجود واجب تعالی واجب باشد، وجود ممکنات در رابطه با واجب تعالی وجوب بالقیاس خواهد داشت.
 ج) اگر وجود ممکنات در رابطه با واجب تعالی وجوب بالقیاس داشته باشد، وجود آنها برای واجب تعالی واجب خواهد بود.
 د) اگر وجود ممکنات برای واجب تعالی واجب باشد، وصفی که ملازم با این معناست و صفت فعلیه نامیده می شود، برای واجب تعالی واجب خواهد بود.
 نتیجه: صفات فعلیه که ملازم با وجود ممکنات برای واجب تعالی هستند، همگی واجب هستند.

سنجش و ارزیابی

اشکالات زیر را به استدلال بالا وارد به نظر می رسد:

نخست: اگر مقصود از وجوب در مقدمه نخست، وجوب سابق بر وجود یا وجوب بالغیر است، این مقدمه قابل پذیرش نیست. زیرا وجوب سابق معلول که مستلزم وجوب بالقیاس معلول است، وصفی است، بدون موصوف محقق خارجی و پذیرش آن مستلزم پذیرش تقدم وصف بر موصوف است؛ زیرا ممکن قبل از ایجاد، وجودی ندارد تا متصف به وجوب (سابق بر وجود) شود. افزون بر این یکی از اندیشمندان معاصر اثبات کرده است که وجوب سابق معلول دلیل تامی ندارد. (میرجعفری میاندهی، ۱۳۹۵)

بر فرض که وجود معلول در ظرف وجود علت تامه (اعم از مختار و غیر مختار) واجب باشد. ولی از نظر خود فیلسوفان واجب تعالی علت تامه قریب همه ممکنات نیست تا همه ممکنات نسبت به او وجوب داشته باشند؛ زیرا وجوب معلول مستلزم معیت و عدم انفکاکش از علت تامه است (عبودیت، ۱۳۸۰، ص ۱۵۰-۱۵۱). درحالی که برخی ممکنات مادی و حادثند و غیر از علت مفیض نیازمند علت مادی و وجود استعداد در آن ماده و گذر زمان نیز هستند که مستلزم انفکاک آنها از ذات واجب تعالی است و این به معنای آن است که وجودشان نسبت به وجود واجب تعالی واجب نیست. و اگر مقصود از وجوب، وجوب لاحق بر وجود است، مقدمه دوم قابل پذیرش نیست؛ زیرا آنچه مستلزم وجوب بالقیاس معلول نسبت به علت است، وجوب سابق یا وجوب بالغیر است نه وجوب لاحق. به عبارت دیگر، وجوب لاحق معلول با عدم وجوب بالغیر و بالقیاس معلول نیز سازگار است.

دوم: ملازمه در مقدمه سوم قابل پذیرش نیست؛ زیرا وجوب بالقیاس ممکنات نسبت به واجب تعالی مستلزم وجوب وجود ممکنات برای واجب تعالی به آن معنایی که صدرالمতألّهین قصد کرده نیست. او از این مقدمه این چنین تعبیر کرده است:

«... من حیث کون الشیء رشحی الوجود، ظلی التجوهر، استنادی الحقیقه، تعلقی الذات و هذا لا ینفک عن کون الشیء واجب الحصول للغير الذي هو ینبوع فیضه و سحاب رشحه و بحر نده» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۲۷).

مقصود او از توصیف ممکنات به داشتن وجود ترشحی و جوهر سایه‌ای و حقیقت استنادی و ذات تعلقی همان معنای رابط بودن وجود معلول و وحدت شخصی وجود است. یعنی اینکه ممکنات از خود ذاتی ندارند و وجود ممکنات غیر از وجود واجب تعالی نیست و ذات واجب تعالی مصداق وجود ممکنات است. اگرچه صدرالمতألّهین برای این ادعای خود در جای خودش بیان و استدلالی دارد که می‌بایست مورد بررسی قرار گیرد، ولی سخن در اینجا آن است که وجوب ممکنات برای واجب تعالی به معنای سلب ذات از ممکنات - گذشته از صحت و سقمش - لازمه وجوب بالقیاس ممکنات نسبت به واجب تعالی نیست. چنان‌که همه فیلسوفان غیر از صدرالمتألّهین و برخی از پیروانش به وجوب بالقیاس ممکنات معتقدند، ولی برای ممکنات ذاتی غیر از ذات واجب تعالی و وابسته به وجود واجب تعالی معتقدند.

سوم: نهایت چیزی که این دلیل بر فرض صحت اثبات می‌کند، ضرورت ذاتیه صفات فعل است؛ زیرا در فرض ذات لا بشرط واجب تعالی وجوب را برای صفات فعل او اثبات می‌کند. درحالی که آنچه صدرالمتألّهین به دنبال آن است، ضرورت ازلیه صفات فعلی است.

۴-۵. استدلال پنجم بر وجوب صفات فعل واجب تعالی

شکل منطقی استدلال پنجم صدرالمتألّهین را می‌توان به صورت زیر تنظیم کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۴۹):

الف) اگرچه صفات اضافی واجب تعالی که از ذات او منبعث می‌شوند متعددند، ولی بازگشت آنها تنها به یک صفت به نام قیومیت است؛ زیرا اگر به یک صفت بازگشت نکنند، تکثر در ذات واجب تعالی لازم می‌آید.

ب) اگرچه تحقق این صفت متوقف بر امری غیر از ذات واجب تعالی است. ولی این صفت تنها استدعای تعلق بالذات به یک مخلوق کلی را دارد. اما تعلق آن به جزئیات مندرج تحت آن کلی تعلق بالعرض است.

ج) آن چیزی که تحقق این صفت متوقف بر آن است، به سبب واجب تعالی واجب می‌شود؛

زیرا معلول واجب تعالی است و واجب تعالی علت تامه آن است. (د) پس این صفت به سبب واجب تعالی واجب می‌شود و ذات واجب تعالی بدون دخالت چیز دیگری در وجود آن صفت کافی است و تجدد و تغییر در متعلقات این صفت است نه خود ذات این صفت (نتیجه). این همان مطلبی است که حکیم سبزواری با بیت زیر به آن اشاره کرده است:

«الفیض منه دائم متصل و المستفیض دائر و زائل»

سنجش و ارزیابی

این استدلال با اشکالاتی روبه‌روست:

نخست: مقدمه نخست قابل پذیرش نیست؛ زیرا مبتنی بر قاعده الواحد و استحاله صدور کثیر از واجب تعالی است. درحالی‌که این قاعده در مورد واجب تعالی جاری نیست؛ زیرا واجب تعالی درحالی‌که بسیط است، مستجمع همه صفات کمالیه است. خود صدرالمتألهین که این استدلال را بر قاعده الواحد بنا کرده، در نظر نهایی خود قاعده‌ای را در واجب تعالی جاری می‌داند که ناقض قاعده الواحد است. وی از آن قاعده این‌گونه تعبیر کرده است:

«الشيء كلما كان أشد تحصلا كان أكثر فعلا وأقل انفعالا وكلما كان أضعف تحصلا كان أكثر انفعالا وأقل فعلا فالواجب جل ذكره لما كان في غاية تأكيد الوجود وشدة التحصل كان فاعلا لكل غاية لكل» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۶). یعنی هر چه موجودی قوی‌تر باشد، افعال بیشتر و انفعالش کمتر است و هر چه موجود ضعیف‌تر باشد، انفعالش بیشتر و افعالش کمتر است. پس واجب تعالی چون در نهایت شدت وجود است، فاعل همه مخلوقات و غایت همه آنهاست.

یکی از اندشمندان معاصر نیز که دلیل قاعده الواحد برای جریان آن در مورد واجب تعالی را کافی نمی‌داند، این قاعده را به علت‌هایی اختصاص داده است که تنها دارای یک سنخ از کمال باشند. اما اگر موجودی چندین نوع کمال وجودی یا همه کمالات وجودی را به صورت بسیط داشته باشد (یعنی وجود او در عین وحدت و بساطت کامل، واجد کمالات مزبور باشد)، چنین دلیلی درباره وی جاری نخواهد بود. بنابراین از نظر وی، وحدت صادر اول را تنها براساس این قاعده نمی‌توان اثبات کرد (مصباح، ۱۳۶۰، ج ۲، درس ۳۶؛ ر.ک به: همو، ۱۳۷۵، ص ۱۷۴).

به عبارت دیگر، دلیل مقدمه نخست صحیح نیست؛ زیرا وجود صفات ذاتی متکثر که مرجع صفات فعلی متعدد باشد، در واجب تعالی نه تنها محال نیست، بلکه به اعتقاد همه فیلسوفان واقع شده است. همه فیلسوفان برخلاف نافیان صفات، واجب تعالی را متصف به صفات ذاتی متکثری می‌دانند و معتقدند که این تکثر به وحدت و بساطت واجب تعالی خدشه‌ای وارد نمی‌کند؛ زیرا همه این صفات به وجود واحد ذات موجودند.

دوم: مقدمه دوم قابل پذیرش نیست؛ زیرا کلی از آن جهت که کلی است، وجودی در خارج

ندارد تا واسطه تعلق صفت فعلی به شخص باشد؛ زیرا وجود مساوق تشخص است. پس تعلق هر صفت فعلی به شخص، تعلق بالذات است نه بالعرض؛ زیرا مقصود صدرالمتألهین آن است که صفت فعلی، اولاً و بالذات به مخلوق کلی تعلق می‌گیرد و به تبع تعلق به کلی، به شخص تعلق می‌گیرد. افزون بر این، بر فرض که مخلوق کلی را واسطه‌ای برای اضافه شخص مخلوق به واجب تعالی قرار دهیم باز مشکل لزوم تغییر در صفت فعل حل نمی‌شود؛ زیرا شخص مخلوق به تبع اضافه به مخلوق کلی، اضافه‌ای به واجب تعالی دارد و اضافه به اضافه، اضافه است و مضاف به مضاف، مضاف است.

سوم: مقدمه سوم قابل پذیرش نیست؛ زیرا مبتنی بر ضرورت سابق (بالغیر) است که در ارزیابی دلیل سابق مورد نقادی قرار گرفت.

۴-۶. استدلال ششم بر وجود صفات فعل الهی

استدلال دیگری توسط مولی‌علی نوری در تعلیقه‌اش بر اسفار اقامه شده است که شکل منطقی آن را می‌توان به صورت زیر تنظیم کرد (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۲۳، تعلیقه ۲):
الف) اگر هر صفتی از صفات فعلی که برای واجب تعالی ممکن به امکان عام است برای او واجب نباشد، آن‌گاه برای واجب تعالی در مقایسه با صفتی از صفات فعلی جهت امکان خاص وجود خواهد داشت.

ب) اگر برای واجب تعالی در مقایسه با صفتی از صفات فعلی جهت امکان خاص وجود داشته باشد، آن‌گاه برای واجب تعالی در مقایسه با آن صفت ذاتی که منشأ این صفت فعلی است نیز جهت امکان خاص وجود خواهد داشت. به عبارت دیگر، در این صورت لازم می‌آید که واجب تعالی فاقد آن صفت ذاتی باشد که منشأ این صفت فعلی است.

ج) ولی تالی باطل است؛ زیرا به اقتضای قاعده واجب‌الوجود واجب من جمیع الجهات، جهت تمام صفات ذاتی واجب تعالی وجوب است و واجب تعالی فاقد هیچ صفت کمالی نیست.
نتیجه: پس همه صفات فعلی که برای او امکان به امکان عام دارند، برای او واجبند.

سنجش و ارزیابی

مقدمه دوم در این استدلال قابل پذیرش نیست؛ زیرا ممکن است صفت فعلی واجب تعالی منشأ ذاتی داشته باشد، ولی ایجاد خداوند معدوم باشد؛ زیرا واجب تعالی نسبت به فعلی که وجود صفت فعلی متوقف بر آن است، فاعل مختار است. چنان‌که منشأ همه صفات فعلی واجب تعالی صفت ذاتی قدرت است، ولی واضح است که وجود قدرت مستلزم وجود هر مقدوری نیست. به عبارت دیگر، چون منشأ همه صفات فعلی واجب تعالی صفت ذاتی قدرت است و قدرت از صفات

واجب برای ذات واجب تعالی است، اگر استدلال بالا صحیح باشد لازم می‌آید که صدور هر مقدوری از واجب تعالی واجب باشد و واجب تعالی هر مقدوری را ایجاد کرده باشد. به عبارت دیگر، این مقدمه مبتنی بر تمامیت فاعلیت واجب تعالی و کفایت امکان ذاتی ممکن برای صدورش از واجب تعالی است. درحالی که این مبنا با دو اشکال مواجه است: نخست: مستلزم تسلسل محال در سلسله ممکنات مجرد از دو طرف است (چون هر موجود مجردی در هر مرتبه و درجه‌ای از شدت یا ضعف وجود که تصور شود ملاک لازم و کافی برای لزوم صدور از واجب تعالی یعنی امکان ذاتی را داراست و مراتب و درجات وجودی بی نهایت است)، دوم: واجب تعالی مختار و حکیم است و به اختیار خود هر آنچه را خیر و مصلحت می‌داند می‌آفریند، نه هر آنچه را که امکان وجود دارد.

۵. ارتباط وجوب صفات با عینیت آنها با ذات

سبزواری در تعلیقاتش بر اسفار مفاد قاعده وجوب صفات با مفاد قاعده عینیت صفات با ذات را متغایر دانسته و تفکیک اشاعره بین این دو قاعده یعنی پذیرش قاعده نخست و انکار قاعده دوم را شاهد بر این مطلب می‌داند. (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۲۲). وی در جای دیگر بعد از آنکه قاعده وجوب صفات را دلیل بر بطلان قول کرامیه دانسته - که صفات واجب تعالی را حادث می‌داند - نوشته است: «قاعده واجب الوجود واجب من جمیع الجهات مذهب اشعری را که صفات ذات را زائد بر ذات می‌داند مردود نمی‌کند؛ زیرا او نیز به وجوب صفات واجب تعالی معتقد است؛ چون صفات را قدیم می‌داند. پس این قاعده اعم از عینیت صفات با ذات است» (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۳، ص ۵۶۰).

در ارزیابی استدلال‌های قاعده یاد شده نیز گذشت که به اعتقاد محققان استدلال‌های این قاعده مبتنی بر عینیت صفات با ذات نیست. به همین خاطر اشاعره نیز از این استدلال‌ها بهره برده‌اند. ولی یکی از شارحان حکمت صدرایی سخن یادشده از سبزواری را مورد انتقاد قرار داده و گفته است که اگرچه مفاد این دو قاعده یکی نیست، ولی تفکیک بین آن دو نیز صحیح نیست؛ زیرا قاعده عینیت صفات با ذات از لوازم قاعده وجوب صفات است. بر این اساس تفکیک اشاعره بین این دو قاعده ناشی از عدم توجه آنها به لوازم قاعده وجوب صفات است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۶۹-۲۷۱؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۲۶۹-۲۷۱).

۵-۱. سنجش و ارزیابی

یادآوری دو نکته در باره سخنان لازم است. نخست: اختلاف نقل شده بین اشاعره و اندیشمندان امامیه در صفات ذاتی است. از این رو به نظر می‌رسد سخن شارح یادشده مبنی بر استلزام بین

وجوب صفات با عینیت آنها با ذات ناظر به صفات ذاتی باشد؛ زیرا صفات فعل به اقتضای تعریفشان غیرذات اند و به نظر بسیاری از فیلسوفان عین فعل اند نه عین ذات.

دوم: اگر آن گونه که شارح یاد شده گفته است، عینیت صفات ذات با ذات از لوازم وجوب صفات ذات بود، کافی بود فیلسوفان بعد از پذیرش وجوب صفات ذات، برای اثبات عینیت آنها با ذات این استلزام را بیان کنند. درحالی که آنان برای اثبات این مسأله به استحاله ترکیب در ذات واجب استدلال می کنند. افزون بر این، لازمه این سخن آن است که گروهی از فیلسوفان مشائی، از جمله ابن سینا (در برخی مواضع) متوجه این استلزام نبوده اند؛ زیرا آنان درحالی که صفات فعل را زائد بر ذات می دانسته اند نه عین ذات، به وجوب آنها نظر داده اند. بلکه اساساً بر اهل تحقیق مخفی نیست که مبانی فلسفی مشاء با عینیت صفات فعل با ذات ناسازگار است.

اما اعتقاد صدرالمتهلین به وجوب صفات فعل و عینیت آنها با ذات، لازمه رابط دانستن ممکنات و سلب ذات از آنهاست؛ چنان که وی برای اثبات وجوب صفات فعل به رابط بودن ممکنات تمسک کرده و نوشته است حصول ممکنات برای واجب تعالی واجب است؛ زیرا آنها روابط فیض و وجود واجب تعالی و رشحی الوجود، ظلی التجوهر، استنادی الحقیقه و تعلقی الذات به واجبند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ص ۱۲۷).

براساس آنچه گذشت، به نظر می رسد برخلاف سخن یاد شده از شارح یاد شده، عینیت صفات با ذات مستلزم وجوب صفات است نه آن که وجوب صفات مستلزم عینیت صفات باشد.

۶. لوازم اعتقاد به وجوب صفات فعل

وجوب صفات فعل که متفرع بر سلب ذات از ممکنات است، در وهله نخست مستدعی تعریف جدیدی برای صفات فعل است؛ زیرا مقصود از غیری که در تعریف مشهور، انتزاع صفات فعل متوقف بر آن است، وجودی مغایر با وجود واجب تعالی است. درحالی که با سلب ذات از ممکنات، وجودی مغایر با وجود واجب تعالی در ساحت وجود باقی نمی ماند. همچنین تعریف برگزیده نویسنده این سطور نیز نیازمند بازنگری خواهد بود؛ زیرا با سلب ذات از ممکنات ملاکی برای تمایز بین صفات ذات و صفات فعل در این تعریف باقی نمی ماند؛ چون در این صورت وجود واجب تعالی همان گونه که به تنهایی برای تحقق صفات ذات و اتصاف به آنها کافی است، برای تحقق صفات فعل و اتصاف به آنها نیز کافی خواهد بود.

یکی دیگر از لوازم جریان قاعده وجوب صفات در صفات فعل (اعم از ثبوتی و سلبی) آن است که افعال انجام شده توسط واجب تعالی، برای او واجب بوده و امکان ترک نداشته و آنها را که ترک کرده نیز ترکش واجب بوده است و امکان فعل نداشته است. به عبارت دیگر، وجوب صفات فعل با

اختیار کلامی که معنایی است بدیهی و وجدانی، ناسازگار است و از همین رو فیلسوفان معنای کلامی اختیار را انکار نموده و معنای دیگری برای آن برگزیده‌اند. درحالی که طبق قواعد منطقی، در هنگام تعارض یک شناخت نظری با شناخت بدیهی - که گاه از آن به شبهه در مقابل بدیهه یاد می‌شود - وظیفه منطقی آن است که شناخت بدیهی حفظ و دلایل شناخت نظری مورد ارزیابی قرار گیرد. اما فیلسوفان برخلاف این قانون منطقی، شناخت نظری را حفظ و شناخت بدیهی را انکار کرده‌اند. نویسنده این سطور در تحقیقی مستقل، انکار معنای بدیهی اختیار به دلیل تعارض آن با برخی قواعد فلسفی را به‌طور مفصل مورد ارزیابی قرار داده است (حیدرپور، ۱۳۹۸، ص ۲۵-۴۶).

لازمه دیگر وجوب صفات فعل، قدیم بودن فعل واجب تعالی و عالم است (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵م، ص ۱۰۲-۱۰۳؛ مطهری، ۱۳۷۸، ص ۱۶۰-۱۶۱)؛ چنان‌که عبیدلی نوشته است: «فیلسوفان و کرامیه معتقدند که عدم عالم با توجه به علت وجودش ممتنع است؛ زیرا فیلسوفان برآنند که علت تامه عالم از جمیع جهات واجب و دائم و از جانب ازل و ابد مستمر است. پس اگر عدم عالم جایز باشد، معلول با وجود علت تامه‌اش معدوم است و این محال است (عبیدلی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۹). گفتنی است با سلب ذات از ممکنات و قول به وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه، عالم معنای مصطلح مشهور خود که قدم و حدوثش از مسائل جنجالی است را از دست می‌دهد.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، به‌دست می‌آید که دلایل نظریه وجوب صفات فعل در حکمت متعالیه مبتنی بر مقدماتی نادرست و غیر قابل پذیرش است. ازاین‌رو تام نیستند و از اثبات مدعا عاجزند. از تتبع در آثار صدرالمتألهین دلایل دیگری مشابه به دلایل یادشده به‌دست آمد که مجال بررسی آنها در این مختصر نیست. ولی همگی کم‌وبیش بر مقدمات غیر قابل پذیرشی که در ارزیابی دلایل یادشده به آنها اشاره شد بنا شده‌اند.

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۲. _____ (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳. _____ (۱۴۰۴ق). الشفاء، «الالهیات». قم: مکتبه آیه الله مرعشی.
۴. _____ (۱۹۸۰م). عیون الحکمة. چاپ دوم. بیروت: دارالقلم.
۵. _____ (۱۴۰۴ق). تعلیقات. بی جا: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۶. استرآبادی، محمدجعفر (۱۳۸۲). البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة، ج ۲، چاپ اول. قم: مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیة قسم احیاء التراث الاسلامی (بوستان کتاب).
۷. اسفراینی نیشابوری، فخرالدین محمدبن علی (۱۳۸۳). شرح کتاب النجاة لابن سینا (قسم الالهیات). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). ریح مختوم (ج ۱، ق ۲). قم: مرکز نشر اسراء.
۹. حیدرپور، احمد (۱۳۹۶). تحلیل و ارزیابی قاعده الواحد. فصلنامه حکمت اسلامی، مجمع عالی حکمت اسلامی، سال چهارم. (۴(۴).
۱۰. _____ (۱۳۹۸). سه یار فلسفی برای نفی اختیار و چاره جویی عقیم فلسفی برای اثبات اختیار. نشریه تحقیقات کلامی، شماره ۲۴، ص ۲۵-۴۶.
۱۱. سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق). الالهیات علی هدی کتاب و السنة و العقل. چاپ سوم. قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.
۱۲. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰). التعلیقات علی الشواهد الربوبیة. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۳. _____ (۱۳۶۹-۱۳۷۹). شرح المنظومة، ج ۳ و ۴، چاپ دوم. تهران: نشر ناب.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۰). أسرار الآیات. با مقدمه و تصحیح محمد خواجه جوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۵. _____ (۱۳۶۶). شرح اصول کافی. به تصحیح محمد خواجه جوی. ج ۳، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۶. _____ (۱۳۷۸). سه رسائل فلسفی. چاپ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۷. _____ (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الاثیریة. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۱۸. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. ج ۱ و ج ۳ و ج ۶، چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۶). نهاية الحکمة. با تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۱ و ج ۴، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۰. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۰). درآمدی بر فلسفه اسلامی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ر.ه.
۲۱. عبیدلی، سید عمیدالدین (۱۳۸۱). اشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت. به تصحیح علی اکبر ضیایی. تهران: میراث مکتوب.
۲۲. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۳۷). ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد. به کوشش محمد مشکوة. تهران: دانشگاه تهران.
۲۳. _____ (۱۴۱۳ق). کشف المراد. به تصحیح و تحقیق و تعلیق آیت الله حسن زاده آملی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۴. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۰). هستی و چیستی در مکتب صدرایی. به تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان شید. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۵. میرجعفری میاندهی، محمدجواد (۱۳۹۵). جبر فلسفی از دیدگاه استاد فیاضی. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۶. کاتبی قزوینی، علی بن عمر (۱۳۸۴/۶۷۵ق). حکمة العین. به تصحیح عباس صدری. تهران: انجمن آثار مفاخر فرهنگی.
۲۷. لوکری، ابوالعباس فضل بن محمد (۱۳۷۳). بیان الحق بضمان الصدق. به تحقیق دکتر سید ابراهیم دیباجی. تهران: مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی.
۲۸. مصباح، محمدتقی (۱۳۶۰). آموزش فلسفه. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۹. _____ (۱۳۷۵). دروس فلسفه. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). مجموعه آثار (ج ۴). تهران: صدرا.
۳۱. _____ (۱۳۸۹). مجموعه آثار (ج ۲). تهران: صدرا.
۳۲. _____ (۱۳۷۳). مجموعه آثار (ج ۱). تهران: صدرا.

۳۳. میرجعفری میاندهی، سید محمد جواد (۱۳۹۵)، جبر فلسفی از دیدگاه استاد فیاضی. قم، موسسه امام خمینی علیه السلام.
۳۴. میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۱). افق مبین. تقدیم مهدی محقق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۵. میرک بخاری، محمدبن مبارک شاه (۷۴۰ق/۱۳۵۳). حکمة العین و شرحه. به تصحیح جعفر زاهدی. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
۳۶. نبویان، سید محمد مهدی (۱۳۹۵). جستارهایی در فلسفه اسلامی، مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی. با گردآوری و تدوین سید محمد مهدی نبویان. قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۳۷. نراقی، ملا مهدی (۱۳۸۱). اللغات العرشية. به تحقیق علی اوجبی. کرج: عهد.
۳۸. _____ (۱۴۲۳ق). جامع الافکار و ناقدالانظار، ج ۲. تهران: انتشارات حکمت.
۳۹. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات. ج ۳، قم: نشرالبلاغه.
۴۰. _____ (۱۴۰۵ق)(۱). تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل. چاپ دوم. بیروت: دارالاضواء.
۴۱. _____ (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد. به تحقیق محمد جواد حسینی جلالی. تهران: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴۲. _____ (۱۴۰۵ق)(۲). مصارع المصارع. به تحقیق حسن معزی. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.