


نوع مقاله: پژوهشی

## معیارهای فلسفی عینیت صفات ذاتی با ذات خداوند و نقد آن از منظر عرفان

حسین عشاقی / دانشیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

oshshaq@yahoo.com

 orcid.org/ 0000-0003-3712-9337



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۶

### چکیده

از نظر عموم فلاسفه صفات ذاتی خداوند عین ذات اویند، گرچه مفاهیم آنها متعدد و معانی‌شان متخالف هستند. آنها برای ادعای عینیت صفات با ذات سه معیار مطرح کرده‌اند و توسط آنها، عینیت صفات خدا با ذات او را توجیه و اثبات می‌کنند. این مقاله سه معیاری را که فلاسفه در این زمینه مطرح کرده‌اند بیان و آنها را نقد نموده است: اول. اتحاد وجودی صفات ذاتی با ذات حق، و این معروف‌ترین معیار است. دوم. مصداق بودن ذات حق برای مفاهیم صفات ذاتی، بدون دخالت هر غیر (شامل امر وجودی یا عدمی یا اضافی یا جعل کردن)؛ سوم. فنای صفات و مفاهیم آنها در ذات حق (این معیار متخذ از عرفاست). از منظر عرفا این سه معیار هریک اشکالاتی دارد که پذیرفتن آن را نامعقول و ناممکن می‌سازد.

**کلیدواژه‌ها:** فیلسوف و عارف، صفات ذاتی، صفات و ذات، معیار اتحاد، اتحاد وجودی.

یکی از نزاع‌های موجود بین فلاسفه و عرفا نزاع در باب صفات حق است. عموم فلاسفه معتقدند: صفات ذاتی حق، هریک دارای معنایی خاصی و مفهومی معین است و در عین حال، به عین وجود خداوند موجودند، نه به وجودی زاید و مغایر (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۹). همچنین آنها برای هریک از این صفات متفاوت‌المعنی، تعریفی خاص ارائه می‌کنند که لازمه‌اش آن است که ماهیت (به‌معنای مابه‌الشیء هوهو) هریک از صفات ذاتی حق با ماهیت ذات حق و نیز با ماهیت سایر صفات متفاوت باشد، گرچه درباره اختلاف ماهوی این صفات، در کلامشان صراحتی نیست؛ ولی این لازمه داشتن تعاریف گوناگون از ناحیه آنها برای صفات است.

بنابراین نزد عموم فلاسفه، حیات خداوند - مثلاً - به عین وجود خداوند موجود است. اما البته ماهیت حیات حق همان ماهیت ذات حق نیست و از این‌رو، در مقام تعریف، برای «حیات» خداوند تعریف خاصی ارائه می‌کنند که با حقیقت «ذات حق» و نیز با حقیقت سایر صفات ذاتی او متفاوت است، و نیز مفهوم «حیات» با مفهوم «ذات حق» یکسان نیست.

اما عرفا معتقدند: «ذات حق» مقام «لا اسم و لا رسم له» است و خداوند در مرتبه ذاتش، اصلاً هیچ صفتی ندارد (قونوی، بی‌تا، ص ۶)، و آنچه فلاسفه و دیگران به‌عنوان صفات ذاتی حق بدان معتقدند فقط در مرتبه «واحدیت» قرار دارد که با دو رتبه از مرتبه ذات حق متأخر است و با موجودیت بالعرض و اعتباری به‌منصه ظهور می‌رسد. بنابراین صفاتی را که فلاسفه به‌عنوان صفات ذاتی حق مطرح می‌کنند نزد عرفا اموری زاید بر ذات حق و متأخر از مرتبه ذات حق و البته موجودی بالعرض هستند.

فلاسفه در جهت تثبیت ادعای خود، تفسیرها و تحلیل‌هایی بیان کرده و کوشیده‌اند با این تفسیرها و تحلیل‌ها ادعای «اتحاد و عینیت» صفات ذاتی را با ذات حق توجیه و اثبات کنند. این مقاله به بررسی این تحلیل‌ها می‌پردازد و نقدهایی را که از منظر عرفان می‌توان بر این تحلیل‌ها وارد ساخت عرضه و ارائه می‌کند.

### تحلیل‌های عینیت صفات حق با ذات او دیدگاه فلاسفه و ارزیابی آنها

معیار عینیت صفات حق با ذات او چیست؟ و این عینیت در چه امری است؟ و چه تعریف و تفسیری دارد؟ در این‌باره بیانات گوناگونی از ناحیه فلاسفه مطرح شده است که در ذیل بیان می‌گردد:

#### الف. نظریه «اتحاد وجودی ذات و صفات»

یکی از معروف‌ترین تحلیل‌ها و تفسیرهایی که از ناحیه فلاسفه درباره عینیت صفات با ذات حق مطرح شده، نظریه «اتحاد وجودی صفات با ذات حق» است. براساس این تحلیل، معنای «عینیت صفات ذاتی حق با ذات حق» آن است که همه صفات ذاتی حق به عین وجود یگانه خدا موجودند، و نه به معیار اتحاد مفاهیم ذات و صفات؛ زیرا

روشن است که مفاهیم صفات متغایرند. پس صفات ذاتی خداوند عین ذات اویند؛ زیرا همه آنها با مفاهیم گوناگون، به وجود یگانه خدا موجودند، نه به وجودات متخالف. صدرالمتألهین در این باب می‌گوید:

الحق فی معنی «کون صفاته عین ذاته» أن هذه الصفات المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الأحادية؛ بمعنى أنه ليس في الوجود ذاته تعالى متميزاً عن صفته بحيث يكون كل منها شخصاً على حده و لا صفة منه متميزة عن صفة أخرى له بالحیثیة المذكورة، بل هو قادر بنفس ذاته و عالم بعین ذاته؛ أي بعلم هو نفس ذاته المنكشفة عنده بذاته و مرید بإرادة هی نفس ذاته (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۵).

خلاصه بیان صدرالمتألهین این است که ادعای عینیت صفات خداوند با ذات او درست است؛ زیرا معنایش آن است که همه این صفات با مفاهیم گوناگون، به وجود یگانه خداوند موجودند؛ و این گونه نیست که هریک وجودی متمایز از صفتی دیگر و متمایز از وجود خداوند داشته باشند، بلکه او قادر است به عین وجود ذات حق، و عالم است به عین وجود او، و مرید است به وجود ذات او.

### ارزیابی نظریه

این نظریه گرچه از معروف‌ترین نظریات در باب توجیه معنای «اتحاد صفات حق با ذات او» است، اما دقت در آن روشن می‌کند که ناتمام و نامقبول است؛ زیرا:

۱. وجود هر صفت در مقام مقایسه با وجود خداوند، از دو حال بیرون نیست: یا در عالم واقع، هیچ تغایری بین وجود این صفات و وجود ذات حق نیست؛ و یا به گونه‌ای وجود صفات با وجود ذات حق مغایرت دارد. صورت اول محال و باطل است؛ زیرا این فرض مستلزم ترجیح بلامرجح است؛ زیرا با اینکه طبق فرض، بین صفت و ذات حق هیچ فرق واقعی نیست، اما با این حال، هریک از این کمالات صفت است و ذات حق موصوف آن، و نه بعکس. روشن است که این در فرض نفی هر تغایری، ترجیح بلامرجح، و باطل و محال است؛ زیرا این پرسش همچنان باقی است که اگر بین حیثیت قدرت - مثلاً - و ذات حق هیچ فرق واقعی نیست. پس چرا ما باید «قدرت» را صفت، و «ذات حق» را موصوف آن صفت قرار دهیم؟ و چرا عکس آن درست نباشد؟ و چرا قدرت به وجود حق موجود است و عکس آن درست نیست؟ انتخاب هر صورت، ترجیح بلامرجح است.

صورت دوم لازمه‌اش تعدد واجب‌الوجود بالذات است؛ زیرا طبق این فرض، بین صفت و ذات حق اجمالاً مغایرتی برقرار است، و از سوی دیگر، این اوصاف در مرتبه ذات واجب‌الوجودی قرار دارند و نه خارج از ذات او؛ زیرا صفات ذاتی در مرتبه‌ای قبل از ایجاد ماسوا هستند، مرتبه‌ای که هنوز حقیقت امکانی شکل نگرفته است. بنابراین وجودات متغایر این اوصاف در مرتبه ذات واجبی، وجودات واجبی خواهند بود و به تعدد واجب‌الوجود بالذات منجر می‌گردند، و این با براهین توحید ذاتی سازگار نیست.

۲. برخی از این اوصاف لوازمی دارند که سایرین ندارند یا لازمه‌های منافی با لازمه دیگر دارند، و اتحاد آنها با وجود یگانه حق به تناقض منجر می‌گردد؛ مثلاً حیات خداوند متعلق‌ی ورای ذات حق لازم ندارد، و حال آنکه قدرت او متعلق‌ی ورای ذات حق لازم دارد. در این صورت اگر هریک از آن دو به وجود یگانه حق متحقق باشند لازمه‌اش آن است که وجود یگانه حق، هم متعلق‌ی ورای ذات داشته باشد و هم متعلق‌ی ورای ذات حق نداشته باشد، و این به تناقض منجر می‌گردد. همچنین علم حق به خودش تعلق می‌گیرد، اما قدرت او به خودش تعلق نمی‌گیرد، و اتحاد وجود این دو با وجود یگانه حق منجر به این می‌شود که وجود حقانی، هم به خودش تعلق داشته باشد و هم به خودش تعلق نداشته باشد. نیز سمیعیت حق متعلقش از سنخ مسموعات است و نه از مبصرات، و حال آنکه بصیریت او متعلق‌ی از سنخ مبصرات است و نه از مسموعات. روشن است که اتحاد آن دو در وجود حق، ملازم با تناقض در متعلقات وجود وحدانی حق است.

۳. وجود هریک از این صفات از دو حال بیرون نیست: یا وجود هریک به وجود واجب بالذات وابسته است، به‌گونه‌ای که در فرض انعدام وجود واجب بالذات، وجود آنها نیز معدوم خواهد شد، یا از وجود واجب بالذات مستقل است، به‌گونه‌ای که در فرض انعدام وجود واجب بالذات، آن صفت معدوم نخواهد شد.

لازمه فرض اول این است که وجود آنها معلول وجود واجب بالذات باشد؛ زیرا طبق فرض، آنها وابسته به وجود واجب‌الوجود بالذات‌اند، و روشن است که وجود معلول<sup>۵</sup> متأخر از وجود علت است. پس این صفات را نمی‌توان عین ذات حق گرفت. این در حالی است که فرض این بود که آنها به عین ذات و در مرتبه ذات موجودند. پس این خلف فرض و باطل است.

لازمه فرض دوم تعدد واجب‌الوجود بالذات است؛ زیرا طبق فرض، هریک از آن صفات در وجودشان مستقل از وجود واجب بالذات است، و در این صورت، یا آنها خود واجب‌الوجودند یا وجودشان به واجب‌الوجود دیگری وابسته است، و در هر صورت به تعدد واجب‌الوجود بالذات منتهی می‌گردند. بنابراین عینیت وجود این صفات با وجود واجب بالذات محال است.

۴. شکی نیست که صفات معروف مفاهیمشان متعدد است. بنابراین - دست‌کم - در هر صفتی مفهومی به کار رفته که در دیگر صفات به کار نرفته است؛ زیرا اگر هر مفهومی در یک صفت به کار رفته باشد در صفت دیگر نیز به کار رفته باشد و بعکس، هرچه در دیگری به کار رفته در صفت اولی نیز به کار رفته باشد، در این صورت، آن دو صفت اختلاف مفهومی ندارند، و این خلاف فرض تخالف مفاهیم صفات اوست. پس در هر صفتی مفهومی به کار رفته که در دیگری به کار نرفته است. در این صورت در مصداق حقیقی هر صفت معین، لازم است که مطابق معنای اختصاصی آن صفت، تحقق داشته باشد. ولی در عین حال، در مصداق حقیقی صفت دیگر، لازم نیست مطابق آن معنای اختصاصی مربوط به صفت قبلی تحقق داشته باشد؛ و در این صورت اگر ذات بسیط حق را مصداق این دو صفت قرار دهیم تناقض لازم می‌آید؛ زیرا مطابق آن معنای اختصاصی، هم لازم است که در آن

مصدق بسیط یگانه تحقق داشته باشد و هم لازم نیست تحقق داشته باشد، و این تناقض محال و ناپذیرفتنی است؛ زیرا لازم می‌آید ذات بسیط حق - که هیچ‌گونه ترکیبی و تکثری در آن راه ندارد - هم مصداق آن مفهوم اختصاصی باشد و هم مصداق آن نباشد.

### ب. نظریه «مصادیق ذات برای مفاهیم صفات بدون دخالت غیر»

تحلیل دیگری درباره توجیه و اثبات اتحاد صفات با ذات حق از محققان حکما نقل شده که در ذیل تبیین و بررسی می‌گردد. صدرالمآلهین در برخی عباراتش عینیت صفات با ذات حق را این‌گونه بیان کرده است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۶). او می‌گوید: معنای «عینیت صفات حق با ذات او» نزد محققان حکما عبارت است از اینکه وجود خداوند در مرتبه ذاتش، مصداق مفهومات آن صفات باشد؛ اما با قطع نظر از انضمام معنایی به او، یا اعتبار کیفیتی یا حالتی مغایر، در کنار او.

او سپس این تفسیر را با مقایسه کردن واجب بالذات با ممکنات، بیشتر توضیح می‌دهد؛ بدین شکل که می‌گوید: در ممکنات، موضوعات امکانی، مصداق مفهومی می‌شوند؛ اما اتصاف موضوع امکانی به آن مفهوم و مصادیق آن موضوع برای آن مفهوم نیاز به ضمیمه‌ای دارد؛ گاهی به عروض عرض وجودی بر آن موضوع نیاز دارد؛ مثل حمل «سفید» بر جسم که نیاز به عروض سفیدی بر جسم دارد؛ و گاهی به انضمام معنایی سلبی نیاز دارد؛ مثل حمل «کور» بر انسان که نیاز به عروض کوری دارد؛ و گاهی به انضمام معنایی نسبی نیاز دارد؛ مثل حمل «فوق» بر آسمان که نیاز به عروض فوقیت دارد؛ و گاهی به انضمام وجود نیاز دارد؛ یعنی وجودی که فاعلی آن را صادر می‌کند؛ مثل حمل ذاتیات ماهیت بر ماهیت که به موجودیت ماهیت از ناحیه جاعل نیاز دارد؛ و گاهی به تعلق به جاعل نیاز دارد، مثل حمل «موجود» بر ماهیت که به تعلق به جاعل نیاز دارد. پس در حمل هر عنوانی بر موضوعات امکانی، افزون بر ذات موضوع، به چیزی از موارد مذکور نیاز است.

اما در حمل هریک از صفات ذاتی حق بر ذات حق، به هیچ‌یک از این موضوعات نیازی نیست، بلکه ذات حق بدون هرگونه انضمامی - به‌خودی‌خود - مصداق آن صفات متخالف‌المعنی است.

این تفسیر درباره عینیت صفات با ذات حق، مقبول صدرالمآلهین واقع گشته و آن را به محققان حکما نسبت داده است که در ذیل به ارزیابی آن می‌پردازیم:

### ارزیابی نظریه

این نظریه در باب تحلیل و توجیه معنای «اتحاد صفات حق با ذات او»، گرچه طبق بیان صدرالمآلهین به محققان حکما نسبت داده شده، اما با تأمل در آن روشن می‌شود که آن نیز ناتمام و نامقبول است؛ زیرا:

اولاً، این نظریه به ترکیب ذات حق منجر می‌گردد؛ زیرا مصداق حقیقی و بالذات هر مفهومی همان مطابق خارجی مفهوم است، بدون کاستی یا افزونی؛ چون ثبوت امر زائد بر مطابق مفهوم، در تحقق مصداق آن مفهوم،

دخالتی ندارد؛ بدین‌روی اگر امر زائد بر مطابق مفهوم، از مصداق حذف شود، باز هم مطابق مفهوم، مصداق حقیقی مفهوم است؛ مثلاً مصداق حقیقی و بالذات مفهوم «انسان» همان مطابق این مفهوم در خارج است؛ یعنی «حیوان ناطق» که در خارج تحقق می‌یابد؛ اما «سفید بودن» آن مطابق خارجی دخالتی در مصداقیت مصداق حقیقی انسان ندارد و از این‌رو، اگر مصداق خارجی، سفید هم نباشد باز حقیقتاً مصداق انسان است.

همچنین هرگونه کاستی در مطابق خارجی، لازمه‌اش آن است که مطابق خارجی بخشی از مصداق باشد، نه خود مصداق؛ زیرا مفهوم به صورت کامل بر واقعیت خارجی منطبق نشده و بر آن صدق نکرده است. بنابراین مصداق حقیقی و بالذات هر مفهومی همان مطابق خارجی مفهوم است، بدون کاستی یا فزونی.

از سوی دیگر، مفاهیم صفات<sup>۵</sup> متغییرند. بنابراین طبق مقدمه فوق‌الذکر، مصداق حقیقی و بالذات هر مفهومی با مصداق حقیقی و بالذات سایر مفاهیم، متفاوت و مغایر است. در این صورت اگر ذات حق مصداق حقیقی صفات متغییرالمعنی باشد لازمه‌اش تعدد حیثیت‌هایی است که هریک مصداق حقیقی و بالذات آن مفاهیم متغییر است؛ زیرا مطابق مفهوم «قدرت» - مثلاً - غیر مطابق مفهوم «علم» است، و نیز غیرمطابق مفاهیم صفات دیگر است. پس برای هریک مطابقی است مغایر با مطابق دیگری، و این به ترکیب ذات حق منجر می‌شود.

**اشکال:** اگر گفته شود مفاهیم متعدد<sup>۶</sup> ممکن است مصداق یگانه‌ای داشته باشند، پاسخ این است که اتحاد مفاهیم در مصداق - اگر درست باشد - فقط در مصداق بالعرض درست است، نه در مصداق حقیقی و بالذات؛ چنان‌که توضیحش گذشت.

ثانیاً، این تفسیر در عینیت صفات با ذات، به تعدد واجب‌الوجود بالذات منتهی می‌گردد؛ زیرا مطابق مفاهیم گوناگون - طبق فرض - همه در مرتبه ذات حق قرار دارند. پس آنها را نمی‌توان از موجودات امکانی قرار داد. بنابراین بازای هر مطابقی در مرتبه ذات حق، موجودی واجب‌الوجود بالذات محقق خواهد بود و واجب‌الوجودهای متعددی خواهیم داشت.

ظاهر این است که در حدیثی که از امام صادق علیه السلام روایت شده، به همین استدلال اشاره گردیده که فرمودند: «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَ تِسْعِينَ اسْمًا، فَلَوْ كَانَ الْأِسْمُ هُوَ الْأُسْمَى لَكَانَ كُلُّ اسْمٍ مِنْهَا إِلَهًا» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۸۷)؛ خداوند ۹۹ اسم دارد، و اگر هر اسمی همان ذات مسماً باشد در این صورت هریک از آن مسماها خدایی خواهد بود! در این صورت، کار به شرک ذاتی منجر می‌گردد.

ثالثاً، براساس قاعده «بسیط الحقیقة کل الأشياء» - که مورد تأیید فلاسفه حکمت متعالیه است - این تفسیر از معنای اتحاد، درباره هر صفتی تحقق دارد؛ چه صفت مفروض از صفات ذاتی حق باشد و چه از صفات اضافی؛ زیرا براساس این قاعده، ذات بسیط حق در عین بساطت، به‌تنهایی مناط تحقق هر امر وجودی است. بنابراین ذات حق همان‌گونه که بدون نیاز به انضمام هر غیرگی - مثلاً - «حی» است، باید بدون نیاز به انضمام هر غیرگی، «محبی» باشد، و در این صورت بین صفات ذاتی و صفات اضافی فرقی باقی نمی‌ماند. این

در حالی است که آنها صفات ثبوتی را به ذاتی و اضافی تقسیم کرده، صفات اضافی را زاید بر ذات حق قرار می‌دهند، با اینکه ملاک یکی است.

### ج. نظریه «فناى صفات و مفاهيم آنها در ذات حق»

صدرالمتألهین با توجه به مبانی عرفانی عرفا، تفسیر دیگری را برای عینیت صفات با ذات حق ارائه می‌کند. این تفسیر اگر به همان شکلی که عرفا می‌گویند طرح می‌شد تفسیر درستی داشت، ولی با تصرفاتی که صدرالمتألهین در برخی از ارکان این تفسیر کرده، به انحراف کشیده شده و ناتمام و نامقبول گردیده است. در ادامه تبیین و ارزیابی آن خواهد آمد:

عرفا معتقدند: در مرتبه ذات حق، هیچ اسم و رسمی و صفتی نیست (قونوی، بی تا ص ۶)، بلکه جایگاه انتشای اسما و صفات حق مقام «واحدیت» است که زمینه بروز اولین کثرات اسمی، با تجلی ذات حق در قوالب اسما و صفات در آن فراهم شده و با دو رتبه تأخر از مرتبه ذات حق، به منصف ظهور می‌رسند. صدرالمتألهین این بی‌اسم و رسمی ذات حق را تلقی به قبول کرده و در برخی کتبش به آن اعتراف نموده و حتی در مواضعی از کتبش بر همین مبنا، تحلیل‌های درستی را از نحوه موجودیت صفات حق ارائه داده، به‌گونه‌ای که موجودیت صفات حق (نظیر موجودیت ماهیات) را موجودیت بالعرض قرار داده است؛ از جمله در *الشواهد الربوبیه* می‌نویسد: همان‌گونه که ماهیات<sup>۱</sup> بالذات و به‌خودی‌خود موجود نیستند، بلکه به موجودیت «وجود» موجود بالعرض‌اند، اسما و صفات حق نیز بالذات و به‌خودی‌خود موجود نیستند، بلکه به موجودیت وجود ذات احدی موجود بالعرض‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۸).

همچنین او در بحث «صفات حق» در *الاسفار الاربعه* با توجه دادن به همین نظریه عرفا، گرایش خود را به دیدگاه عرفا نشان داده، می‌نویسد:

إذا علمت هذا، علمت معنى ما قيل: إن صفاته تعالى عين ذاته، و لاح لك أن معناه ليس كما سبق إلى الأوهام... بل هذا الوجود بما هو وجود، مفنى 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... (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۴).

براساس این بخش از عبارت او، معنای «عینیت صفات حق با ذات او» این است که وجود اطلاقی حق<sup>۲</sup> همه تعینات و مفاهیم اسما و صفات را فانی می‌کند، به‌گونه‌ای که هیچ اسم و مسمایی و هیچ صفت و موصوفی، جز ذات حق - که همان وجود بما هو وجود است - باقی نمی‌ماند. بنابراین، هیچ صفتی با معنای معروفش، اصلاً در مرتبه ذات حق وجودی ندارد تا وجود آن با وجود اطلاقی حق عینیت داشته باشد؛ یعنی در آنجا، فقط وجود حق متحقق است، نه دو وجود متحد با هم؛ و اگر از صفت سخنی باشد این صفت با معنای معروفش نیست، بلکه حقیقتی است که هیچ مغایرتی و از جمله مغایرت مفهومی با ذات حق ندارد؛ زیرا معانی معروف صفات، همه توسط ذات حق فانی می‌شوند. پس چنین صفتی در مقام ذات حق، هم‌معنای «ذات حق» است، گرچه با تعابیر معروف از آن یاد شود.

بنابراین در مقام ذات حق - مثلاً - جمله «ذات حق داناست» به معنای «ذات حق ذات حق است» می‌باشد، گرچه ما از آن با عنوان «دانا» تعبیر می‌کنیم و بالتبع در این صورت، همه اسما و صفات<sup>۵</sup> مفهوم واحدی خواهند داشت، نه مفاهیم متعدد؛ زیرا همه آنها معنا و مفهومی جز مفهوم ذات حق ندارند و از این رو، نسبت بین ذات حق و چنین اسما و صفاتی نسبت عینیت و وحدت صددرصد است، یا بهتر بگوییم: اصلاً نسبتی بین ذات و صفت نیست؛ زیرا نسبت همواره بین دو چیز است که اجمالاً متغایر باشند. بنابراین یک شیء از آن جهت یک شیء است، نسبتی ندارد. این است مراد عرفا از: عینیت اسما و صفات ذاتی حق با او.

لازمه این تفسیر آن است که حمل صفات و اسما با معانی متفاوت‌المعنی بر ذات حق، به نحو حمل حقیقی نباشد، بلکه حمل مجازی و بالعرض باشد؛ زیرا ذات حق مصداق حقیقی این اوصاف محدودالحقائق نیست. اما صدرالمتألهین با اینکه ابتدا با عرفا همراهی می‌کند، در پایان عبارت فوق‌الذکر با تفسیر «لا یرضی به صاحبه» نظریه عرفا را دگرگون کرده، به معنایی برمی‌گرداند که خود می‌پسندد. او ذات حق را واجد دو مرتبه می‌گیرد: یکی مرتبه «احدیت» و دیگری مرتبه «واحدیت». در مرتبه «احدیت» همه کثرات را مضمحل می‌داند. او درباره این مرتبه می‌گوید:

هذا الوجود بما هو وجود، مفنی التعینات و المفهومات کلها، فلم یبق فیہ صفة و لا موصوف و لا اسم و لا مسمی و لا ماهیة و لا مفهوم الا الذات فقط (همان)؛

یعنی در مرتبه «احدیت»، همه تعینات گوناگون و مفاهیم متعدد فانی می‌شوند و از این رو، صفت و موصوفی نیست و اسم و مسمایی تحقق ندارد؛ آنچه آنجا هست فقط «ذات حق» است که همان وجود اطلاق است. نیز درباره همین مرتبه احدیت می‌گوید:

فیتحد العلم و القدرة و الإرادة و غيرها من الصفات فی هذه المرتبة کاتحاد الصفة و الموصوف فیها أیضاً (همان)؛

یعنی علم و قدرت و اراده و سایر صفات یکی هستند، نه صفات گوناگون؛ همان‌گونه که در آنجا صفت و موصوف یکی هستند، نه دو چیز متحد.

و در مرتبه «واحدیت» نیز صفات را متحد با ذات می‌گیرد، ولی در عین حال، بین موصوف و صفت، و نیز بین صفات گوناگون، کثرت معانی و تغایر مفهومی را برقرار می‌داند. او در این باره می‌نویسد:

کونها عین الذات عبارة عن کونها بحيث یصدق علیها لذاتها هذه المعانی المتکثرة من دون قیام صفة به و فی هذا الاعتبار یتحقق صفة و موصوف، و علم و عالم، و قدرة و قادر، و کذا وجود و موجود، و یقال لهذا الاعتبار: مرتبة الإلهیة (همان)؛

یعنی در مرتبه الهیت (واحدیت)، همه صفات با اختلاف مفهومی که دارند، بر ذات حق صدق می‌کنند، بدون اینکه صفت به‌مثابه امری زاید، قایم بر موصوف باشد، و در عین حال در این مقام، صفتی هست و موصوفی؛ علمی هست و عالمی؛ و قدرتی هست و قادری؛ و وجودی هست و موجودی.



## ارزیابی نظریه

این نظریه دیگری است که صدرالمتألهین از عرفا گرفته و با تصرفاتی در آن، در توجیه و تحلیل عینیت صفات با ذات حق مطرح کرده است. در ارزیابی این دیدگاه به چند اشکال اشاره می‌کنیم:

اول. او دو مرتبه «احدیت» و «واحدیت» (الهیّت) را مربوط به خود ذات می‌داند، و حال آنکه از نظر عرفا مرتبه «احدیت» و «واحدیت» هر دو از ظهورات حق و در مرتبه مادون ذات حق هستند. در اینجا باید گفت: نظر عرفا درست و نظر صدرالمتألهین نادرست است؛ زیرا هرگونه تعدد در مرتبه ذات حق به شرک ذاتی منجر می‌شود. ذات حق در نظریه صدرالمتألهین، دارای دو مرتبه متفاوت «احدیت» و «واحدیت» است. این دو مرتبه مربوط به نشأت خلقی و امکانی نیستند. بنا بر آنچه ایشان گفته، باید این هر دو مرتبه را واجب‌الوجود بالذات قرار دهیم که به تکرر واجب‌الوجود بالذات منجر می‌شود، برخلاف دیدگاه عرفا که دو مقام «احدیت» و «واحدیت» را از تجلیات و ظهورات حق می‌دانند و تعددشان به تعدد ذات حق منجر نمی‌گردد.

دوم. قرار دادن دو مرتبه متفاوت «احدیت» و «واحدیت» در مقام ذات حق، با ترکب ذات حق از این دو مرتبه متفاوت، ملازم است؛ ولی هرگونه ترکیبی در مقام ذات حق، باطل و ناپذیرفتنی است.

سوم. او اتحاد صفات با همدیگر و نیز اتحاد صفات با ذات حق در مرتبه «واحدیت» را نیز به اتحاد وجودی آنها تفسیر می‌کند. بنابراین اشکالات چهارگانه‌ای که بر نظریه اول مطرح بود، بر این بخش از نظریه سوم هم وارد است.

## نتیجه‌گیری

صدرالمتألهین با ارائه سه تحلیل متفاوت درباره ارتباط صفات ذاتی با ذات خداوند، کوشیده است تا سه معیار گوناگون در تبیین عینیت صفات ذات حق ارائه دهد. اما به نظر می‌رسد با هیچ‌یک از این سه معیار نمی‌توان عینیت صفات متفاوت‌المعنی را با ذات حق اثبات نمود. از این‌رو، در نزاع بین فلاسفه که مرتبه صفات ذاتی متفاوت‌المعنی را همان ذات حق می‌دانند، و عرفا که مرتبه این صفات را با دو رتبه متأخر از ذات حق قرار می‌دهند و قائلند که صفت در صورتی ذاتی خواهد بود و در مرتبه ذات حق به عین ذات محقق است که هیچ اختلافی و از جمله اختلاف مفهومی با ذات حق نداشته باشد، باید پذیرفت که در این نزاع حق با عرفاست، نه با فلاسفه.

## منابع

- شبرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۳، شرح حکمة الاثراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدر المتألهین، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلية الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث.
- قونوی صدرالدین، بی تا، رسالہ النصوص، مرکز تحقیقات کامپیوتری نور.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۲، الکافی، تهران، اسلامیہ.