

تأملات نقادانه در تقسیمات صفات الهی به «ثبوتی - سلبی» و «ذاتی - فعلی» و ارائه‌ی طرح تلفیقی

محمود هدایت‌افزا^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۶/۱۰ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۲۱)

چکیده

از میان تقسیمات متنوع اوصاف الهی، دو تقسیم ثنائی «ثبوتی - سلبی» و «ذاتی - فعلی» در آثار اندیشمندان امامیه، تبلور بیشتری داشته است. نگاه اول که ریشه در آثار اهل سنت دارد، بر یک تحلیل ساده‌ی عقلی مبتنی است. این تقسیم از حیث مصداقیابی واجد ابهاماتی است؛ از جمله تعداد و مصادیق هر دسته از صفات، ارجاع یکی از اقسام به دیگری و تسری آن از ذات به افعال الهی. اما تقسیم «ذاتی - فعلی» بنابر منابع موجود، توسط محدثان امامیه طرح شده، هم ایشان در تبیین ملاک تمایز و مصادیق آن کوشیده‌اند. تقسیم اخیر جامع صفات وجودی خداوند است و ظاهراً تنها نقطه ضعف آن، عدم شمول بر صفات تنزیهی ایزد یکتا است. بنابراین به نظر می‌رسد، تلفیق دو تقسیم پیشین، رافع مجموع ایرادات یادشده باشد؛ چنان‌که علامه حسینی تهرانی، اوصاف الهی را به چهار دسته‌ی «ثبوتی ذاتی»، «ثبوتی فعلی»، «سلبی ذاتی» و «سلبی فعلی» تقسیم کرده است.

کلید واژه‌ها: تقسیمات صفات الهی، ثبوت و سلب، شیخ کلینی، تمایز صفات ذاتی از صفات فعلی، هاشم حسینی تهرانی

۱. دانش‌آموخته‌ی دکتری فلسفه و کلام اسلامی از دانشگاه تهران و پژوهشگر پست دکتری؛
Email: Mahmood Hedayatafza@yahoo.com

۱. طرح مسئله

می‌دانیم اندیشمندان مسلمان با تقسیمات متنوعی اوصاف الهی را دسته‌بندی کرده‌اند. اغلب این تقسیمات ثنایی‌اند. در این میان، مشهورترین اقوال در میان متفکران امامیه، دو تقسیم «ثبوتی - سلبی» و «ذاتی - فعلی» است. در باب تقدّم هر یک از این دو تقسیم بر دیگری، دلیل عقلی یا نقلی در کلمات اهل نظر یافت نشد. به دیگر سخن، دو تقسیم یادشده از صفات خداوند، در عرض یکدیگر مطرح بوده‌اند آلا این‌که اغلب متکلمان و برخی فیلسوفان متأخر، تمایز «ثبوتی - سلبی» را مقدم داشته‌اند، ولی محدثان امامیه بیشتر به تمایز «ذاتی - فعلی» گرایش نشان داده‌اند.

در آثار امامیه، نقطه‌نظرات قابل توجهی در شرح هر یک از دو تقسیم مشهور و نقدهایی از حیث پیشینه و جامعیت آن‌ها مطرح شده است. تأملات نقادانه در بعضی از آن مناظرات، مفید شناخت لایه‌های عمیق‌تر مباحث الهیاتی و فهم نکات معرفت‌شناسانه‌ای در مورد شناخت اوصاف الهی است. در پی آن، نقاط ضعف هر یک از تقسیمات ثنایی یادشده آشکار می‌شود؛ آنگاه می‌توان به استناد کتاب عقائد الإنسان، ایده‌ی تلفیق آن دو تقسیم را طرح نمود. مصنف این اثر، اوصاف الهی را بر چهار قسم دانسته، با نظم و اتقان بیشتری در باب معرفت خداوند سخن گفته است. متأسفانه در پژوهش‌های فلسفی و کلامی معاصران، دیدگاه اخیر مغفول مانده است؛ از این‌رو پژوهش پیش‌رو با رویکرد تحلیلی - انتقادی، هر یک از تقسیمات یادشده را مورد بازخوانی قرار می‌دهد تا ضرورت تلفیق آن دو تقسیم و اهتمام بدان روشن شود.

بنابراین پرسش اصلی تحقیق، چنین صورت‌بندی می‌شود:

ضرورت تلفیق دو تقسیم ثنایی «ثبوتی - سلبی» و «ذاتی - فعلی» در تبیین صفات خداوند چیست؟

به منظور پاسخ روشن‌تر بدین پرسش، در مسیر پژوهش به سؤالات فرعی زیر نیز پاسخ داده می‌شود:

- مبنای تقسیم ثنایی «ثبوتی - سلبی» عقلی است یا نقلی؟ در آثار متفکران امامیه،

چه تفسیرهایی از این تقسیم و چه نقدهایی بر آن شده است؟

- تعاریف متفکران امامیه از اوصاف ذاتی و فعلی و وجه تمایز آنها چیستند؟ آیا در

این تقسیم نیز، نقاط ضعف جدی وجود دارد؟

- تلفیق دو تقسیم یادشده در آثار برخی اندیشمندان معاصر امامیه، حائز چه

امتیازاتی است؟

لازم به یاد است که در مقالات علمی معاصران، پژوهشی درباره‌ی تلفیق دو تقسیم‌ناایی «ثبوتی - سلبی» و «ذاتی - فعلی» یافت نشد. بنابر تتبع نگارنده، این مطلب تنها، به نحو ناقص در کتاب کلم الطیب و به نحو کامل در کتاب عقائد الإنسان مورد توجه قرار گرفته است که گزارش تحلیلی آن در متن مقاله خواهد آمد.

۲. تقسیم صفات خداوند به ثبوتی و سلبی

این تقسیم، بر پایه‌ی سلب نقایص از ذات حق و ایجاب کمالات برای او استوار است. به بیان موجز برخی اهل نظر، مفاهیم صفات ثبوتی و سلبی، به ترتیب عبارت از «ثبوت محض» و «سلب محض» اند [۳۰، ص ۷۲ و ۷۴]؛ بدین معنا که هر صفت ثبوتی، بیان‌گر یک معنای ایجابی، همچون علم و قدرت برای واجب‌الوجود و هر صفت سلبی، مفید یک معنای سلبی نظیر جهل و عجز از ذات احدی است [۱۷، ص ۲۸۴] پس می‌توان هر صفت ثبوتی را، مثبت مصداقی از کمالات الهی نظیر علم و قدرت دانست و هر صفت سلبی را، نافی نقصی همچون جهل و عجز از ذات حق به شمار آورد.

قائلان بدین تقسیم، در مقام تعیین تعداد و مصادیق هر دسته از صفات، ترتب هر قسم از صفات بر دیگری و تسری آن به افعال الهی؛ ایده‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند.

۲-۱. تعداد و مصادیق صفات ثبوتی و سلبی

بعضی از متکلمان، بنابر ظاهر آیاتی از کتاب الهی، مصادیق صفات ثبوتی و سلبی را در تعداد خاصی محدود کرده‌اند. این مطلب در آثار برخی معاصران، به ایده‌ی برخی متکلمان عامه فرو کاسته شده است؛ از جمله علامه مظفر، از باور گروهی - بدون ذکر نام - گزارش می‌دهد که ایشان با تأویل کریمه‌ی «و الْمَلَكُ عَلَيَّ أَرْجَائُهَا وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ» (۱، الحاقه: ۱۷)، صفات کمالیه را هشت مورد اعلام داشتند، ولی چون در مقام مصداقیابی، بیش از هفت صفت نیافتند، پس از تأملاتی، صفت «کلام» را به آن موارد افزودند تا تعداد صفات به هشت برسد. از قضا صفت اخیر به لحاظ حدوث و قدم، زمینه‌ساز نزاعی عظیم در عهد عباسیان شد [۳۴، ص ۱۳۴]

ظاهر این گزارش، ناظر به عملکرد گروه اشاعره در قرن دوم هجری است و چنین وانمود شده که صرفاً اینان قائل به انحصار صفات الهی در تعداد و مصادیق خاص بودند؛ اما با قدری تفحص در کتب کلامی، باید ادعان داشت که برخی متکلمان معتزلی و شیعی نیز، اوصاف ثبوتی و سلبی خداوند را، در تعداد خاصی محدود می‌دانستند و حتی

بر سر عدد آن و مصادیق صفات، اختلاف نظر داشتند. از قضا دامنه‌ی این تضارب، در اندیشه‌ها و آثار متفکران امامیه تبلور بیشتری داشت؛ به طور مثال، بعضی از متکلمان، صفات ثبوتی را در قالب هشت صفت: قدرت ملازم با اختیار، علم، حیات، اراده، ادراک، قدمت، تکلم و صدق؛ بیان و صفات سلبی را در هفت صفت منحصر کرده‌اند [۱۲، ص ۵-۲؛ ۳۷، ص ۸۸-۷۱]؛ ولی به باور برخی دیگر، اوصاف ثبوتی عبارت از نه صفت: حیات، علم، قدرت، مشیت، اراده، اختیار، سمع، بصر و کلام است و برای صفات سلبی، تعداد خاصی متصور نیست، بلکه مشتمل بر هر صفتی است که حکایت از شخص محتاج و لئیم نماید [۳۰، ص ۸۱-۷۵ و ۱۰۵-۱۰۷]

گروهی دیگر از متفکران، برای هر قسم از صفات یاد شده، اصولی بیان داشته، تنها برای اصول صفات، تعداد و مصادیق مشخص قائل شده‌اند؛ اما در باب مصادیق فروع صفات، فضای بحث را باز گزارده‌اند؛ از جمله ابن‌مخدوم عربشاهی، شارح باب حادی عشر، در نقد سخنان علامه‌ی حلی که صفات ثبوتی و سلبی خداوند را به ترتیب هشت و هفت مورد دانسته، می‌گوید: اگر بخواهیم فقط اصول صفات ثبوتیه را بیان داریم، ذکر سه صفت: قدرت، علم و حیات کفایت می‌کند و اگر قرار باشد که هم اصول اوصاف ثبوتی و هم فروع آن بیان شود، تعداد آن‌ها خیلی بیش از هشت مورد خواهد شد؛ لذا وجهی برای انحصار صفات ثبوتی در عدد هشت باقی نمی‌ماند. ابن‌مخدوم در ادامه عملکرد حلی را این‌گونه توجیه می‌کند که وی در صدد بیان اصول اوصاف ثبوتی پروردگار و برخی فروع مهم‌تر آن‌ها بوده است. او در مورد صفات سلبی نیز، به همین منوال سخن می‌گوید [۱۱، ص ۹۸]

اما بنا بر دیدگاه برخی متأخران - به ویژه صدرائیان که کمالات را از مقوله‌ی وجود می‌دانند - مصادیق هیچ یک از اقسام صفات، اعم از ثبوتی و سلبی، محدود به عدد خاصی نیست. به باور ایشان، هر کمالی که شایسته‌ی ذات حق باشد و در عین حال، ملازم محدودیت نیز نباشد، صفت ثبوتی محسوب می‌شود و هر مفهوم ماهوی یا غیر آن، که دلالت بر ضعف مرتبه‌ی وجود یا نقص و حدی برای خداوند نماید، از صفات سلبی به‌شمار می‌آید [۳۳، ج ۲، ص ۴۰۰] البته از سخنان برخی متأخران نیز، استشمام تقسیم صفات به اصول و فروع می‌شود، بدین ترتیب که اصول صفات ثبوتیه، محدود و فروع آن‌ها بی‌شمار دانسته شده است:

چون وجود حق تعالی بی‌نهایت است، از این‌رو کمالات او هم بی‌نهایت است، زیرا کمالات او که صفات ثبوتی است، امور وجودی‌اند ... و چون وجود حق تعالی نامحدود

است، از این رو باید گفت که کمالات او هم نامحدود و بی‌نهایت است. اگرچه اصول این کمالات، چند صفت کمال است، ولی در ضمن هر کدام آن‌ها، کمالات دیگر هم نهفته است [۱۹، ص ۱۸]

بنابراین، اگر اندیشمندان مسلمان در مقام تبیین صفات، بعضی از آن‌ها نظیر علم و قدرت را برجسته کرده‌اند، از باب اهمیت، اولویت و جامعیت آن‌ها است؛ چنانکه برخی قائلان به انحصار صفات ثبوتی در عددی خاص، ادراک و سمع و بصر خداوند را، به «علم» و صفت اختیار را به «قدرت» ارجاع داده‌اند [۱۳، ص ۲۸۹؛ ۲۱، ص ۵۸-۵۹] و باورمندان به انحصار اصول صفات در مصادیق خاص، اراده، ادراک و صدق را از فروع «علم»؛ کلام را فرع «قدرت» و سرمدیت را فرع «وجود» دانسته‌اند [۱۱، ص ۹۸]

۲-۲. ارجاع صفات ثبوتی یا سلبی به دیگری

برخی اندیشمندان مسلمان در آثار خویش، ابتدا صفات سلبی را تشریح کرده‌اند و برخی دیگر، صفات ثبوتی را مقدم داشته‌اند. ظاهراً گروه اول، نصوص تنزیهیه قرآن همچون «لیس کمثله شیء» [۱، شوری: ۹] را بیش از آیات موهّم تشبیه مورد توجه قرار داده، از رهگذر تنزیه، در پی اثبات صفات کمالیه خداوند بوده‌اند؛ چه در ادامه‌ی آن آیه، پس از نفی مثلثیت ذات حق با سایر ذوات می‌فرماید: «و هو السّميع البصیر». بعضی از ایشان نیز با الهام از آیه‌ی «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» [۱، شوری: ۱۱] و به استناد تقدّم «جلال» بر «اکرام»، صفات سلبی را پیش از صفات ثبوتی تشریح کرده‌اند.^۱

از این نکته نیز نباید غفلت کرد که صفات سلبی با نفی نقص یا محدودیت از ذات باری، مفید تمایز خداوند از مخلوقات اوست؛ مثلاً گزاره‌ی «خدا جسمانی نیست» به روشنی ذات باری را از مخلوقات جسمانی متمایز می‌کند [۱۴، ج ۱، ص ۱۹۲]؛ حال آن که حمل صفات کمالیه بر خداوند، خود به‌گونه‌ای موهّم تشبیه است.

اما گروه دوم، با لحاظ کمالات نامتناهی برای خداوند، درصدد طرد نقایص از ذات احدی بوده‌اند. به باور آنان، صفت ثبوتی حائز جهت وجودی است، ولی صفت سلبی جنبه‌ی عدمی دارد و چون امور وجودی، اشرف و متقدّم بر امور عدمی‌اند، اوصاف ثبوتی مقدّم بر قسیم خود هستند [۲۱، ص ۳۸؛ ۳۸، ص ۲۴۶]

۱. این ساختار در آثاری از قرون مختلف دیده می‌شود؛ نک: ۶، ص ۶۸-۸۲؛ ۱۶، ج ۳، صص ۵۷۰-۵۷۱؛ ۱۹، صص ۱۲-۱۷.

به موازات بحث از تقدّم صفات سلبی بر ثبوتی یا بالعکس، بحث دامنه‌دار دیگری نیز در مورد ارجاع قسمی از این صفات به قسمی دیگر، در میان متفکران شیعی جریان یافت. این مسئله که بسی بنیادی‌تر از مسئله‌ی پیشین بود، در میان طبقات مختلف محدثان، متکلمان و فیلسوفان؛ مورد بحث و بررسی قرار گرفت.

۲-۱. ارجاع صفات ثبوتی به سلب مقابل آنها

به باور برخی اهل نظر، هر یک از صفات ثبوتی به معنای سلب مقابل آن، از ذات اقدس احدیت است؛ مثلاً گزاره‌های «خدا عالم است» یا «خدا قادر است»، در واقع به معنای «خدا جاهل نیست» یا «خدا عاجز نیست» هستند. اینان که قائل به ارجاع اوصاف ثبوتی به معنای سلبی‌اند، خود به دو گروه تقسیم می‌شوند:

- گروه نخست صرفاً از حیث معناداری، در شرح صفات ثبوتی به معنای سلبی مقابل آنها توجه کرده‌اند. به باور ایشان، هر چه از این مفاهیم در نظر ما بیاید، متناسب با ذوات ممکنات و منافی با عزّ ربوبی است. به عنوان نمونه، فاضل مقداد در شرح خود بر باب حادی عشر می‌نویسد:

صفات ثبوتیه را «صفات اکرام» گویند و سلبیه را «صفات جلال» و شما می‌توانید هر دو نوع را صفات جلال بنامید، زیرا بازگشت صفات ثبوتیه نیز بر سلب است و ما هنگامی که اثبات قدرت یا علم می‌کنیم، نظر به سلب عجز و سلب جهل است از مقام مقدّس پروردگار متعال و همچنین است سایر صفات ثبوتیه. آری، آنچه از صفات ذاتی خداوند برای ما قابل فهم است، جهات سلبی و اضافی آن است؛ اما کنه و حقیقت ذات و صفات او از ادراک عقول و افهام ما بیرون است و حقایق آنها را به جز خود او، کسی نمی‌تواند بفهمد [۲۱، صص ۷۱-۷۲]

- دسته‌ی دوم پا را فراتر گذاشته، به لحاظ وجودشناختی نیز، صفات ثبوتی خداوند را به سلب امور مقابل آنها تفسیر کرده‌اند. این رویکرد به دیدگاه بعضی از معتزله شباهت دارد. به باور ایشان، مراد از طرح صفات ثبوتی، اثبات اموری وجودی به نام علم و قدرت در ذات باری نیست؛ بلکه برای سلب مقابلات این امور (نظیر جهل و عجز) از ذات احدی است. از جمله قائلان برجسته‌ی این نگاه در میان امامیه، حکیم رجب‌علی تبریزی است. او در مطلب چهارم رساله‌ی «اثبات واجب»، بر پایه‌ی برخی مبانی فلسفه‌ی مشاء و برداشتی خاص از مفاهیم ذات و صفت، دو دلیل عقلی بر بطلان عینیت ذات و صفات بیان می‌دارد و در اواخر رساله نیز، برای اتقان مطلب، به احادیثی از معصومان (عهم) استناد می‌کند [۸، صص ۱۵۵-۱۶۰]

شاگردان حکیم تبریزی نیز، همین رویکرد را دنبال کرده‌اند. از میان آنان، قاضی سعید قمی بیش از سایرین، به تشریح نظریه‌ی نفی صفات از ذات احدی پرداخته است. او به ویژه در شرح توحید صدوق، با بیانات عقلی و نقلی در تثبیت این دیدگاه کوشیده است. به باور قاضی، «صفت» همواره امری تابع و فرع «ذات» محسوب می‌شود و در هر شیء، بیانگر جهت احاطه و نشانه‌ی تحدید است، بنابراین هر گونه صفتی را می‌بایست از ذات احدی نفی نمود [۲۴، ج ۱، ص ۲۹۹]

۲-۲-۲. ارجاع صفات سلبی به کمالات ثبوتی

برخی متفکران شیعی، از جمله متکلمان مدرسه‌ی حله و فیلسوفان صدرایی برآنند که صفات سلبی پروردگار به صفات ثبوتی او قابل ارجاع است. در نظر ایشان، مفاهیم صفات کمالیه، میان واجب و ممکن، مشترک معنوی است و اختلاف میان آنها، صرفاً در مصادیق است؛ از این رو می‌توان صفات کمالیه را به همان معنایی که درباره‌ی ممکنات به کار می‌رود، در صورت عدم ملازمت با محدودیت، با مصداقی متفاوت برای خداوند لحاظ کرد. اما در مقام تبیین نحوه‌ی ارجاع صفات سلبی به اوصاف ثبوتی، به دلیل تفاوت در سایر مبانی نظری، گویش‌های متفاوتی در آثار قائلان مربوطه دیده می‌شود؛ از جمله:

- مصنف تجرید الاعتقاد در بخش امور عامه، با سه دلیل، اشتراک معنوی وجود را بین مطلق موجودات حتی واجب الوجود به اثبات می‌رساند [۱۸، ص ۱۰۶] این بحث به نحو ارتکازی، تمهیدی برای پذیرش اشتراک معنایی صفات خداوند با صفات ممکنات نیز شده؛ زیرا خواجه در مبحث صفات، بسیاری از صفات سلبی را به «وجوب وجود» ارجاع می‌دهد [۱۸، صص ۱۹۳-۱۹۶]

- شارح تجرید الاعتقاد که در آن اثر، به تبع متن اصلی سخن گفته است، در باب حادی عشر، برخی صفات سلبی را با تکیه بر غنای ذاتی خداوند و وجوب وجود شرح می‌دهد [۱۲، صص ۴-۶]

- مصنف گوهر مراد همه‌ی صفات سلبی را به وجوب وجود باری ارجاع داده، خواص وجوب وجود را مستلزم نفی آن صفات از ذات احدی می‌داند [۲۳، ص ۲۳۸]

- مؤلف زواهر الحکم با تأکید بر وجوب وجود خداوند از جمیع جهات و تصریح بر پاکی وجود او از شوب ماهیات، اوصاف سلبیه‌ی ذات اقدس را شمارش می‌نماید [۳۰، صص ۱۰۵-۱۰۶]

- صاحب اُسفار علاوه بر تصریح به اشتراک معنوی وجود، با تکیه بر اصالت وجود، تشکیک در وجود و تأکید بر قاعده‌ی «وجود در هر شیئی، عین علم و قدرت و سایر کمالات است» - که از ابداعات خود اوست - به اثبات عینیت صفات ثبوتیه با ذات احدی پرداخته است. بر این اساس، «وجود» مرجع همه‌ی صفات و کمالات الهی تلقی می‌شود. در مقابل، صفات سلبی نیز به جهات عدمی و محدودیت وجودی ارجاع می‌یابد که وجود لایتناهی خداوند، منزّه از آن حدود است [۳۵، ج ۶، صص ۱۳۳-۱۴۵]

البته در آثار برخی صدرایین، نکات دقیق‌تری نیز در این باره دیده می‌شود. ایشان علاوه بر ارجاع صفات سلبی به صفات ثبوتی، تفسیر خاصی از حمل صفات سلبی بر واجب تعالی ارائه کرده‌اند؛ از جمله صاحب نه‌ایة الحکمة در این باره می‌نویسد:

صفت سلبی بیان‌گر یک معنای سلبی است، اما باید دانست که مفاد هر صفت سلبی، همان سلبِ سلبِ کمال است که خود به ایجاب کمال ارجاع می‌یابد، چرا که نفی نفی، در واقع همان اثبات است؛ مثلاً اوصاف «فرد غیر جاهل» و «فرد غیر عاجز» به ترتیب، به «عالم» و «قادر» منتهی می‌شود... [۱۷، ص ۲۸۴]

۲-۳. تسری صفات ثبوتی و سلبی از ذات به افعال الهی

برخی متفکران تقسیم صفات خداوند به ثبوتی و سلبی را به افعال الهی نیز تسری داده‌اند؛ بدین ترتیب که وصف افعال شایسته‌ی ربوبیت را، از مصادیق صفات ثبوتی و وصف افعال منافی با غنای ذات احدی را، در ردیف صفات سلبی قرار داده‌اند. در این رویکرد، تفاوت چندانی میان متکلمان مذاهب مختلف اسلامی ملحوظ نیست، چه از عالمان متأخر هر گروه، تألیفاتی در دسترس است که بر این پایه مشی کرده‌اند و افعال الهی را در ذیل تقسیم صفات به ثبوتی و سلبی توضیح داده‌اند [۹، ج ۱، صص ۵۷-۵۸؛ ۱۵، صص ۱۳۳-۱۳۵]

بنابر مفهوم اولیه‌ی سلب و ایجاب که مفید تقسیمی به حصر عقلی است، چنین تعمیمی ناروا نخواهد بود؛ بلکه حاصل آن می‌تواند به تقسیمی، جامع همه‌ی صفات خداوندی منتهی شود. البته در اکثر کتب کلامی بر تعمیم مورد نظر تصریح نشده، اغلب متفکران از بیان نظر خود در مورد چنان تعمیمی غفلت ورزیده‌اند؛ از این‌رو برای فهم دیدگاه آنان، صرفاً باید در عملکردشان، تأمل و بعضاً گمانه‌زنی کرد.

۳. تقسیم اوصاف الهی به «ذاتی - فعلی»

از تقسیمات مشهور نزد امامیه، تقسیم اوصاف پروردگار به «ذاتی - فعلی» است؛ بدین

معنا که هر صفتی از مقام ذات باری، فارغ از افعال و مخلوقات وی انتزاع شود، «صفت ذات» و هر مفهومی که بیان‌گر فعلی از افعال خداوند و حاکی از ارتباط او با مخلوقات باشد، «صفت فعل» نامیده می‌شود. این بیان، صرف یک تعریف شرح الاسمی از صفات ذاتی و فعلی است تا فی‌الجمله، مقصود از اقسام یادشده روشن شود و آلا در آثار محدثان و متکلمان امامیه، از دیرباز تعاریف متعدّد و تبیین‌های متنوعی برای این اوصاف طرح شده‌اند. برخی تعریف‌ها، صرفاً ناظر به مقام ثبوت و واقعیت این دو دسته صفات است و بعضی از آن‌ها علاوه بر بیان واقع، حاوی ملاکی برای ارزیابی و تمایز صفات ذاتی از صفات فعلی نیز است؛ ولی بیشتر تعریف‌ها، تنها به مقام اثبات و فهم ما از تمایز مصادیق آن دو دسته صفات مربوط می‌شود.^۱

باری، با حذف مکررات و لحاظ اختلافات زبانی اهل نظر در باب اوصاف ذات و افعال خداوند، به هفت تعریف می‌رسیم [نک: ۷، ص ۲۹۲-۲۹۷] آن‌چه که در این میان اهمیت دارد، تلاش شایان مؤلف کافی، پس از نقل احادیث ناظر به صفات ذاتی خداوند است [۲۸، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۱۲] گرچه کلینی در آن موضع، بیشتر در پی تبیین حدوث اراده است، اما در عین حال از بیان وی، سه‌گونه ملاک، برای تمایز صفات ذاتی از صفات فعلی (تعاریف اثباتی) قابل استنباط است. متأسفانه بیشتر متکلمان از تمایز این سه مطلب غفلت ورزیده، تنها به تعریف اول یا سخن پایانی شیخ کلینی توجه نموده‌اند، ولی برخی شارحان مدقق کافی در باب تمایز این تعریف‌ها و ملاک‌ها سخن گفته‌اند و سه تعریف از سخنان کلینی استنباط کرده‌اند.

۱-۳. تعریف اول از صفات ذاتی و فعلی

مراد از صفات ذاتی، اوصافی است که انتساب مقابل یا ضدّ آن بر خداوند صحیح نباشد، نظیر: «قدرت»، «علم»، «حکمت» و «عزت»؛ چرا که نمی‌توان ذات باری را به «عجز»، «جهل»، «خطا» و «ذلت» توصیف کرد. اما هر امر وجودی، که خداوند بدان و به مقابل آن‌ها متّصف شود یا به بیانی، صفت و مقابل آن، مفاهیم قابل انتساب به خداوند

۱. از آن‌جا که انتظار اولیه‌ی مخاطبان از تعریف یک مفهوم، اطلاع یافتن از تحقق مصداق آن است؛ می‌توان از تبیین‌های ناظر به مقام ثبوت صفات ذاتی و فعلی، به «تعریف» و از توضیحات ناظر به مقام اثبات، به «ملاک‌های تمایز» صفات تعبیر نمود.

۲. البته تعریف اول را باید تعریف ثبوتی حاوی ملاک تمایز دانست که در جای خود توضیح داده خواهد شد.

باشند، صفت فعل خوانده می‌شوند؛ همچون زوج مفاهیم «رضا و غضب» یا «حبّ و بغض» که دو امر وجودی متقابل‌اند، اما پروردگار به هر دو متّصف می‌شود و لذا هر یک از آن‌ها، به تنهایی وصف فعلی خداوند به شمار می‌آیند [۲۸، ج ۱، ص ۱۱۱]

چنانکه ملاحظه شد، تعریف فوق، ماهیت اثباتی دارد و بیان‌گر ملاک تمایزی در باب اوصاف ذاتی و فعلی پروردگار است. البته مؤلف کافی و بسیاری از اهل نظر در مقام تشریح صفات ذات و فعل، به نحو ارتکازی، صرفاً از صفات وجودی و کمالات قابل انتساب به خداوند سخن گفته‌اند و مقسم ایشان در تقسیم صفات الهی به «ذاتی - فعلی»، همین اوصاف ثبوتی است. در واقع آنان درباره‌ی هر وصف قابل حمل بر خداوند سخن می‌گویند نه آن‌چه که از او سلب می‌شود؛ لذا مراد ایشان از اوصاف ذاتی، کمالاتی است که خداوند، واجد آن‌ها است نه نقایصی که ذات اقدس از آن‌ها بری است. نیز مقصودشان از صفات فعلی، ویژگی‌های منتزع از افعال الهی است نه اوصاف بیگانه از افعال او.

نکته‌ی دیگر آنکه، تعریف اول کلینی، بعدها مورد توجه طبقات مختلفی از عالمان امامیه قرار گرفت و به انضمام وجه ثبوتی نیز، طرفداران قابل توجهی یافت. ظاهراً اولین عالم نامی که از این دیدگاه استقبال کرد، شیخ صدوق - از معاصران کلینی - است، به گونه‌ای که برخی اساساً وی را مبدع این نظریه انگاشته‌اند [۳۴، ص ۱۴۱] صدوق در کتاب اعتقادات خویش به اجمال می‌نویسد:

کل ما وصفنا الله تعالی به من صفات ذاته، فإِتما نرید بكل صفة منها نفی ضدّها عنه

تعالی [۳، ص ۲۷]

او همچنین در کتاب توحید می‌گوید: مراد از صفت ذاتی، وصفی ازلی است که اتّصاف ذات باری بدان همیشگی بوده و اتّصاف ذات به ضدّ آن محال باشد؛ همانند علم و قدرت. اما صفت فعل، وصفی غیر ازلی است که همیشه برای خداوند ثابت نیست و گاه خداوند به ضدّ آن نیز متّصف می‌شود، همانند رضا و غضب [۲، ص ۱۴۸]

۲-۳. تعریف دوم از صفات ذاتی و فعلی

تعریف دوم با محوریت صفت «قدرت» سامان یافته است. می‌دانیم «قدرت»، کمال ذاتی خداوند است و اغلب متکلمان، آن صفت را در رأس اوصاف ذاتی ایزد یکتا قرار می‌دهند. با عنایت به این پیش‌فرض که، افعال الهی به قدرت ذاتی خداوند انجام می‌پذیرد، گفته شده: هر صفتی که متعلّق قدرت الهی قرار گیرد، صفت فعل و هر وصفی که تعلق آن به قدرت خداوند بی‌معنا باشد، صفت ذات است. به‌طورمثال می‌توان گفت: خدا قادر به

خلق کردن یا آمرزیدن است، پس «خلق» و «غفران» از صفات فعل اوست؛ اما نمی‌توان گفت: خدا قادر به عالم شدن یا عزیز شدن است، پس «علم» و «عزت» در ردیف قدرت الهی و جزو صفات ذاتی اوست [۲۸، ج ۱، ص ۱۱۱]

تعریف فوق، صرفاً جنبه‌ی اثباتی دارد و چیزی در باب هویت خارجی صفات الهی به ما نمی‌گوید؛ بلکه صرفاً حاوی قاعده‌ای برای تمایز صفات ذاتی از اوصاف فعلی به لحاظ معناشناختی است. گرچه کلینی مطلب فوق را به نحو موجز بیان داشته، ولی برخی شارحان^۱ کافی، آن را به نحو دقیق‌تر تشریح کرده‌اند.

به نظر می‌رسد هیچ یک از ایرادات ناظر به تعریف اول، در باب تعریف اخیر قابل طرح نیست. در معدود کتب ناقلان آن نیز، نقدی یافت نشد. صرفاً در نگاه خاص بعضی از متأخران، پیش‌فرض قاعده‌ی مزبور به لحاظ ثبوتی مورد تردید قرار گرفته است.

توضیح مطلب آن‌که، در آثار شیخ احمد احسائی، تقسیم اوصاف الهی به «ذاتی - فعلی» و تعریف اول کلینی در باب تمایز صفات از یکدیگر فی‌الجمله پذیرفته شده است. اما شیخ از حیث ثبوتی بر آن است که تفاوت میان صفات ذاتی و صفات فعلی خداوند، امری اعتباری نیست تا به مقتضای آن، هر صفت که به ذات نسبت داده شود، «ذاتی» و هر صفت که به افعال الهی انتساب یابد، «فعلی» خوانده شود؛ بلکه این دو دسته از صفات، تمایز عینی و حقیقی دارند [۵، ص ۱۶۰]

به باور احسائی، از آن‌جا که ذات احدی از تعلق و ارتباط وجودی با مخلوقاتش منزّه است و مخلوقات در مقام صقع ربوبی تحقق ندارند؛ به مثابه هر یک از صفات ذاتی نظیر علم، قدرت، سمع و بصر؛ صفاتی فعلی مطابق با همان الفاظ هست. «صفات ذاتی» گرچه در لفظ مغایر یکدیگرند، ولی مفاهیم آن‌ها مترادف یکدیگرند؛ چه همگی به نحو واحدی بر ذات احدی‌المعنی دلالت دارند؛ ولی اوصاف فعلی، از آن‌رو که جنبه‌ی خلقی دارند، در مقام تعلق به امور امکانی و به اعتبار کثرت متعلقات، معانی متعدّد می‌یابند. مثلاً صفت «علم»، خود دو ساحت دارد: یکی علم ذاتی که عین ذات بوده، قدیم و ازلی خوانده می‌شود و دیگر، علم فعلی که غیر ذات و اشراقی بوده، حادث و امکانی به شمار می‌آید [۴، ص ۵۱۵]

۱. برخی شارحان کافی، ذیل سخن کلینی گفته‌اند: از آنجا که قدرت ذاتی خداوند، فقط به ممکنات تعلق می‌گیرد؛ پس هر صفتی که مقدور خداوند قرار گیرد، از صفات فعل او و هر صفتی که مقدور ذات باری واقع نشود، از صفات ذاتی اوست [۳۶، ج ۳، ص ۲۳۲-۲۳۳؛ ۲۵، ج ۲، ص ۲۵۲-۲۵۸؛ ۳۲، ج ۲، ص ۲۲-۲۳؛ ۳۱، ج ۳، ص ۳۶۴-۳۶۵].

احسائی به خصوص تقسیم «علم الهی» به قدیم و حادث یا ذاتی و فعلی را، از تقسیمات ناطقین به وحی می‌خواند و به چند آیه و حدیث در تأیید دیدگاه خویش متوسل می‌شود و در نهایت، ایده‌ی مزبور را به سایر کمالات الهی تسری می‌دهد [ص ۱۵۸] البته دیدگاه او، قاعده‌ی ملحوظ در تعریف دوم کلینی را به کلی ابطال نمی‌کند، چه بسا بتوان با صورت‌بندی جدید و توجیهاتی متفاوت از بیانات شارحان کافی، تقریر نوینی از آن، با لحاظ قدرت فعلی خداوند ارائه نمود.^۱

۳-۳. تعریف سوم از صفات ذاتی و فعلی

از آنجا که همه‌ی افعال خداوند تحت مشیت او، ظهور و بروز می‌یابند؛ پس هر صفتی که متعلق اراده‌ی الهی قرار گیرد، جزو صفات فعل و بالعکس، هر صفتی که تعلق آن به اراده‌ی خداوند، بی‌معنا و ناممکن باشد صفت ذاتی پروردگار به شمار می‌آید. به عنوان مثال، گزاره‌های «خدا اراده‌ی دانستن کرد» یا «خدا خواست که بتواند»، جملات خبری نامعقولی است و حاکی از عدم تعلق صفات «علم» و «قدرت» به اراده‌ی الهی است؛ پس دو صفت یادشده از صفات ذاتی خداوند هستند. در مقابل، صحت قضایایی نظیر «خداوند خلقت انسان را اراده کرد» یا «خداوند خواست که گناهکاران را بیامرزد» بیانگر آن است که «خالقیت» یا «رازقیت»، متعلق اراده‌ی الهی واقع می‌شوند و از این‌رو، جزو صفات فعل باری هستند [ص ۲۸، ج ۱، ص ۱۱۲]

ملاحظه می‌شود که تعریف سوم کلینی، شباهت قابل توجهی با تعریف دوم او دارد. تنها فرق میان آن دو، جای‌گزینی صفت «اراده» به جای صفت «قدرت» است؛ چه تعریف قبلی بر پایه‌ی «قدرت» و این تعریف، بر محور اراده‌ی الهی سامان یافته است. تعریف اخیر نیز، همچون تعریف قبلی، صرفاً جنبه‌ی اثباتی دارد و شارحان مدقق کافی نیز به تمایز آن، با دو بیان قبلی توجه داشته‌اند.^۲ تعریف مزبور به لحاظ ارزیابی علمی نیز، وضعیتی شبیه به تعریف دوم دارد که به دلیل اطاله‌ی کلام، از شرح تفصیلی آن پرهیز می‌شود.

۴. مخالفت با تقسیم «ثبوتی - سلبی» بر پایه‌ی تقسیم «ذاتی - فعلی»

مجموع ابهامات پیش‌گفته در مورد تقسیم صفات خداوند به «ثبوتی - سلبی»، زمینه‌ساز

۱. طرح چنین تقریری، به لحاظ طرح برخی مبانی شیخ احسائی و لوازم ایده‌ی وی، نیازمند پژوهشی مستقل است.

۲. نک: [ص ۳۶، ج ۳، ص ۲۳۳؛ ۲۵، ج ۲، ص ۲۵۶؛ ۳۲، ج ۲، ص ۲۳-۲۴؛ ۳۱، ج ۳، ص ۳۶۷-۳۶۵]

مخالفت برخی اندیشمندان امامیه، با اصل آن تقسیم شده است. عدم ذکر این دوگانه در نصوص دینی و نیز عدم جامعیت آن نسبت به همه‌ی اوصاف الهی، از مهم‌ترین نقاط ضعف آن تقسیم قلمداد می‌شود.

در این میان، محمدکریم کرمانی از جمله عالمانی است که با تأکیدات فراوان و حمیتی خاص، تقسیم یادشده را از اساس مورد حمله قرار داده است. او در مهم‌ترین اثر اعتقادی خویش الفطرة السلیمة، در مورد پیشینه و سیر تاریخی تقسیم مورد نظر می‌گوید: در بین اهل نظر شایع شده که صفات خداوند سبحان، بر دو قسم ثبوتی و سلبی است. متأخران بدون هیچ تفکری در طرح این دوگانه، از پیشینیان تبعیت کرده‌اند. آنان در طول سالیان دراز، این تقسیم را در مکاتب آموزش دادند و آن را همچون بدیهیات مذهب قلمداد کردند، حال آنکه منشأ آن دوگانه، چیزی جز تقلید کورکورانه از برخی متکلمان عامه نبود؛ از این رو مطالبی ارائه می‌شود تا به خواست خداوند، شبهات اهل سنت از اذهان عالمان امامیه زائل شود و شیعیان، به آموزه‌های ثقلین بازگشت نمایند [۲۶، ص ۱۱۲]

کرمانی در ادامه، از کلی‌گویی عبور کرده، به نحو مصداقی ایده‌ی مزبور را به نقد می‌کشد. او هر یک از اقسام صفات ثبوتی و سلبی را به طور مجزاً تحلیل می‌کند تا جهات ضعف تقسیم مذکور عیان‌تر شود. در این طریق، ابتدا مصادیق اوصاف ثبوتی خداوند مورد بازبینی قرار می‌گیرد. کرمانی در این باره می‌نویسد:

آنان پس از پذیرش عینیت صفات با ذات، صفات ثبوتیه‌ای برای خداوند نام بردند و گفتند: او قادر، عالم، حی، مرید، مدرک، قدیم، متکلم و صادق است. آنان صرفاً همین‌ها را صفات خداوند دانستند نه چیزی بیشتر. ما از ایشان پرسش می‌کنیم که آیا مراد شما از صفات، اوصاف ذاتی است یا فعلی؟ اگر منظورتان، صفات ذاتی است، پس چرا «مرید» و «مدرک» و «متکلم» را به عنوان صفات برشمردید؟ چه این‌ها بنابر نصوص کتاب و سنت و صراحت عقل قاطع، از صفات فعل است. بر این پایه می‌پرسیم چرا سایر صفات ذاتی را ذکر نکرده‌اید؟ صفاتی که خداوند در قرآن، خود را به آن‌ها توصیف کرده است و حجج او در روایات بیان داشته‌اند و عقل قاطع نیز بر آن‌ها گواهی می‌دهد؛ اوصافی همچون سمیع، بصیر، سلطان، ولی، رب، غالب، قاهر و امثال آن‌ها که نفی آن‌ها از خداوند در هیچ یک از احوال جایز نیست و همین نکته، فارق بین صفات ذات و صفات افعال الهی نزد اهل بیت (عهم) است [۲۶، صص ۱۱۲-۱۱۳]

مصنّف الفطرة السلیمة همچنین در باب شقّ ثانی می‌گوید: اگر مراد برخی متکلمان از صفات ثبوتی، صفات افعال خداوند بوده باشد، دو اشکال پیش می‌آید؛ یکی آنکه

صفات قادر و عالم و حی را که از صفات ذات‌اند، در عداد صفات ثبوتیه انگاشته‌اند و دیگر آنکه صفات فعلی متخذ از کتاب و سنت، نظیر خالق، رازق، محیی، ممیت، منعم و منتقم را اساساً کنار نهاده‌اند [۲۶، ص ۱۱۳]

حال با عنایت به گزارش‌های پیشین در باب فروعات تقسیم صفات الهی به «ثبوتی - سلبی»، باید ادعان داشت که محصل نقدهای کرمانی در باب نقاط ضعف آن تقسیم، صحیح به نظر می‌رسند^۱، اما در عین حال، دو اشکال در اظهارات وی ملاحظه می‌شود: - اول آن که صرف اقتباس یک ایده یا اصطلاح از سایر مکاتب یا مذاهب، کار نادرستی نیست؛ چه بسا آن مطلب، بر یک تحلیل عقلی استوار باشد و دیگران نیز از این رو آن را بپذیرند.

- دوم این که پیش‌فرض کرمانی در این نقدها، تام شمردن تقسیم «ذاتی - فعلی» است؛ حال آن که این تقسیم گرچه جامع همه صفات وجودی خداوند است، ولی اوصاف تنزیه‌ی او را شامل نمی‌شود.

۵. تلفیق تقسیمات «ثبوتی - سلبی» با «ذاتی - فعلی»

دانستیم که در هر یک از تقسیمات دوگانه‌ی پیشین درباره‌ی صفات الهی، ابهاماتی چند در گزارش‌ها و عملکرد متکلمان مشهود است؛ به طوری که در بحث صفات ثبوتی، اغلب صفات ثبوتی ناظر به افعال الهی مفعول می‌ماند یا در بحث صفات ذاتی، صرفاً به کمالات خداوند توجه می‌شود و در مورد صفات منافی با ذات حق، سخن چندانی مطرح نیست. بعضی از معاصران برای رفع این نقیصه و ارائه‌ی تقسیمی جامع برای اوصاف الهی، ایده‌ی تلفیق دو تقسیم یادشده و طرحی یک‌پارچه از صفات الهی را بیان داشته‌اند.

پیش‌تر یادآور شدیم که تقسیم صفات خداوند به «ثبوتی - سلبی» و «ذاتی - فعلی» در عرض یکدیگر مطرح بوده‌اند و به لحاظ منطقی، هیچ یک بر دیگری تقدم ندارد؛ آلا این که تعریف‌های ناظر به «ثبوتی - سلبی» قدری ساده‌تر و خود این تقسیم نیز، قدری شایع‌تر است؛ از این رو تلفیق این دو تقسیم نیز، به دو صورت انجام‌پذیر است که البته غایت هر دو از حیث محتوا یکسان خواهد بود: یکی اینکه هر یک از صفات ثبوتی و

۱. البته در ادامه‌ی سخنان کرمانی، احتمالات دیگری نیز برای توجیه دوگانه‌ی «ثبوتی - سلبی» بیان شده است، ولی او با طرح نکات عالمانه‌ای، در نهایت امر همه‌ی آن‌ها با محذور مواجه می‌کند [۲۶، صص ۱۱۳-۱۱۴].

سلبی را به ذاتی و فعلی تقسیم کنیم و دیگر آنکه، هر یک از صفات ذاتی و فعلی را، مقسم ثبوتی و سلبی قرار دهیم؛ در هر دو صورت، چهار قسم صفت، جامع همه‌ی صفات الهی حاصل می‌شود.

چنین تلفیقی، اول بار به صورت ناقص و تنها درباره‌ی اوصاف ثبوتی خداوند در کلم الطیب مطرح شد. عبدالحسین طیب در این اثر عالمانه، پس از تقسیم صفات الهی به ثبوتی و سلبی، اوصاف ثبوتی را به ذاتی و فعلی تقسیم می‌کند و در نهایت، به سه قسم صفت می‌رسد:

(۱) صفات ثبوتی ذاتی (۲) صفات ثبوتی فعلی (۳) صفات سلبی [۲۰، ص ۳۴]

طیب در توضیح این اقسام نیز، تبیین خاصی ارائه داده است. او همچون برخی فیلسوفان، صفات ثبوتی ذاتی را به دو قسم حقیقی محض و ذات اضافه تقسیم می‌کند و در توضیح فرق آنها می‌نویسد:

«حقیقه» صفاتی است که بیش از یک طرف لازم ندارد و در مفهومش نسبت و تعلق به چیز دیگری ملاحظه نمی‌شود مانند قدیم و ازلی بودن. «ذات اضافه» صفاتی است که دو طرف لازم دارد، به این معنی که در مفهومش، نسبت و تعلق به چیز دیگری ملحوظ می‌باشد مانند علم که در مفهومش، تعلق به معلوم و قدرت که در مفهومش، تعلق به مقدر ملاحظه می‌شود؛ لکن تعلق این صفات به متعلق، توقف بر وجود متعلق ندارد؛ یعنی خداوند قبل از وجود معلوم، عالم و پیش از وجود مقدر، قادر بوده است [۲۰، ص ۳۵]

اما پایه‌گذار تلفیق کامل دو تقسیم «ثبوتی - سلبی» و «ذاتی - فعلی»، محقق مدقق، سیدهاشم حسینی تهرانی است.^۱ او در عقائد الإنسان با بیانی موجز، در این باره سخن گفته است. گزارش نوآوری او در شرح هر دسته از صفات، غایت پژوهش پیش رو است. علامه‌ی فقید در آن کتاب، هر یک از صفات ثبوتی و سلبی را، به ذاتی و فعلی تقسیم نموده است:

۱. ثبوتی ذاتی ۲. ثبوتی فعلی ۳. سلبی ذاتی ۴. سلبی فعلی [۹، ج ۱، ص ۵۷]

از این میان، دو مورد اول با بیان خاصی تشریح شده است که نقل آن - به ویژه قسم اول - ضرورت دارد. مصنف عقائد الإنسان پس از ذکر چند مثال ناظر به صفات ثبوتی ذاتی، به منظور تبیین وجه تمایز آنها از صفات ثبوتی فعلی می‌نگارد:

نشانه‌ی صفات ثبوتی ذاتی آن است که به ممکنات نسبت اقتضایی نداشته باشد؛ مانند: واحد، ازلی، ابدی، حی، سرمد، باقی و دائم؛ یا نسبتش از هر جهت عمومی باشد و

۱. برای آشنایی با شرح حال و آثار این اندیشمند معاصر نک: [۲۷، صص ۲۲-۳۴]

مقابل نداشته باشد؛ مانند: قادر، عالم و محیط؛ زیرا این صفات، اقتضاء مقدور و معلوم و محاط را دارد و بدون آن نمی‌شود وصف کسی شود و نسبتش از هر جهت عمومی است، زیرا بر همه‌ی ممکنات، قادر و به همه عالم و به همه محیط است؛ ولی معنی ازلی و ابدی و حی و دائم و امثال این‌ها اقتضاء چیزی را ندارد و بر فرض، اگر ممکنات هم اصلاً وجود نداشته باشند، وصف خدا به این‌ها صحیح است، برخلاف «عالم» مثلاً که اگر معلومی اصلاً وجود نداشته باشد، عالم گفتن صحیح نیست [۹، ج ۱، ص ۵۷]

پرواضح است که در قبال بیان یادشده، «صفات ثبوتی فعلی» عبارت از صفاتی باشند که به ممکنات نسبت اقتضایی دارند و انتساب مقابل آنها نیز به خداوند صحیح باشد، چنانکه مثلاً درباره‌ی «خالقیت» گفته می‌شود: خداوند فرشته را آفرید یا دیو را نیافرید؛ یا درباره‌ی «غفران» گوییم: خداوند موحد را آمرزید یا مشرک را نیامرزد [۹، ج ۱، ص ۵۷]

آری، دیدگاه حسینی تهرانی، از حیث اثباتی همانی است که کلینی و به تبع وی، بسیاری از متکلمان شیعی بیان داشته‌اند؛ لیکن به لحاظ ثبوتی و تأمل در نسبت اقتضایی صفات به ممکنات، دقت خاصی در گفتار وی ملاحظه می‌شود. توضیح مطلب اینکه برخی فیلسوفان، صفات حقیقی خداوند را به دو قسم «حقیقی محض» و «حقیقی ذات اضافه» تقسیم کرده‌اند. در نظر آنان، قسم اول بر صفات ذاتی همچون حی و قسم دوم بر صفات فعلی همچون خالق تطبیق شده‌اند [۱۷، ص ۲۸۴] اما مصنف عقائد الإنسان گذشته از اوصاف فعلی خداوند، درباره‌ی «صفات ثبوتی ذاتی» نقطه نظر خاصی دارد و آنها را بر دو قسم می‌داند. حسینی تهرانی بدون ذکر دو تعبیر محض و ذات اضافه می‌کوشد تا به نحو توصیفی - تحلیلی، مدعای خود را در تبیین تفاوت دو قسم از اوصاف ثبوتی ذاتی بیان دارد. نقطه‌ی اتکای او در این بحث - چنانکه یاد شد - عنوان «نسبت اقتضایی به ممکنات» است. بر این اساس، می‌توان محصل دیدگاه وی را در مورد صفات ثبوتی خداوند چنین تقریر نمود:

- «صفات ثبوتی ذاتی محض» که از حیث وجودی نسبت به ماسوای ذات احدی، اقتضائی ندارند و برای انتزاع و فهم آنها، ملاحظه‌ی ذات باری به تنهایی کافی است. صفاتی همچون احدیت و ازلیت چنین‌اند.

- «صفات ثبوتی ذات اضافه» که از حیث وجودی نسبت اقتضایی به ممکنات دارند. البته این نسبت از هر جهت، عمومی و نسبت به همه‌ی ممکنات، علی السویه و فاقد مقابل است؛ اما به هر حال برای انتزاع و فهم آنها، لحاظ مخلوق - و نه الزاماً تحقق آن - نیز ضرورت دارد و به قول مرحوم طیب، در مفهوم این صفات، تعلق به غیر ملحوظ است.

حال اگر ادعا شود می‌توان صفاتی همچون «غفران» را در قالب قضیه‌ی حقیقیه به کار برد، بدین معنا که خداوند، غافر و بخشایش‌گر است فارغ از آنکه موجودی برای آمرزیده شدن باشد یا نباشد؛ پس دیگر چه فرقی میان صفات ثبوتی ذات اضافه و صفات ثبوتی فعلی باقی می‌ماند؟ در جواب گوییم: لحاظ غیر (مخلوق) و نه الزاماً تحقق عینی آن، تنها عامل تمایز ثبوتی فعلی از ثبوتی ذاتی محض است و برای تمایز ثبوتی فعلی از ثبوتی ذات اضافه، باید به همان قابلیت نفی صفات ثبوتی فعلی از خداوند توجه نمود. به عنوان نمونه، برای فهم صفت غفران، لحاظ فرد گنهکار ضرورت دارد، خواه در جهان خارج، انسانی باشد یا نباشد و آن انسان، معصوم باشد یا گنهکار. تا بدین جا صرفاً معلوم می‌شود که «غفران» جزو صفات ثبوتی ذاتی محض نیست؛ اما چون نفی این صفت از خداوند همچون بیان گزاره‌ی «خداوند زید را نیامرزد» جایز است، پس «غفران» نمی‌تواند جزو صفات ثبوتی ذات اضافه باشد.

می‌ماند اشکال مقدر مصداقی ناظر به ذیل قطعه‌ی منقول از عقائد الإنسان، اینکه اطلاق صفت «عالم» بر خداوند بدون وجود «معلوم» جایز نیست. صورت اشکال این است که: علم باری به ذات خود، برای اطلاق «عالم» بر او کفایت می‌کند، پس حمل «عالم» بر خداوند، منوط به وجود مخلوق نیست.

در پاسخ گوییم:

اولاً؛ مسئله‌ی علم الهی در کتب اهل نظر، به نحو ارتکازی دائر مدار علم خداوند به مخلوقات اوست و اساساً علم واجب‌الوجود به ذات خویش، هیچ‌گاه یک مسئله‌ی اختلافی نبوده است؛ از این‌رو سخن منقول از عقائد الإنسان را مبتنی بر بی‌معنا بودن «اطلاق عالم بر خداوند بدون وجود معلوم»، می‌بایست بر علم خداوند به مخلوقات حمل نمود، چنانکه سیاق سخن نیز همین را نشان می‌دهد.

ثانیاً؛ چنانکه می‌دانیم درباره‌ی «علم ازلی» خداوند به مخلوقات، دو رویکرد عمده وجود دارد: برخی علم الهی را بنابر ظاهر برخی نصوص دینی، «علم بلامعلوم» خوانده‌اند و متعلق برای آن متصور نمی‌دانند؛ اما گروه دیگر برآنند که علم بلامعلوم، اختصاص به مقام احدیت دارد و آلا گذشته از آن مقام، علم ازلی نیز واجد متعلق است. رویکرد اخیر چندگونه تبیین شده است و در این جا، تنها به دیدگاه حسینی تهرانی بسنده می‌شود. به باور وی، «مشیت» که تجلی اعظم ذات ربوبی و جلوه‌ی تام ممکنات است، متعلق علم ازلی است و از این‌رو علم ازلی خداوند، گرچه در مقام ذات اقدس بلا معلوم است اما در

محیط امکان، به مشیت او تعلق می‌گیرد. علامه‌ی فقید در توصیف «مشیت» می‌نویسد:

نخستین ظهور هستی امکانی از مبدأ هستی که ظهورات دیگر بواسطه‌ی اوست، حقیقتی است به نام مشیت و آن، فروغ ذات احدیت است که در مظاهر امکانی جلوه‌گر است، ماهیت و اندازه‌ی معین ندارد ولی به هر اندازه در آید، حقیقتی است به ذات حق پیوسته، نیستی ندارد چون از حق جدایی ندارد، فیض ازلی و ابدی است، ممکنات به آن پدید آیند [۹، ج ۱، ص ۶۸-۶۹]

بر این پایه، «مشیت» عین علم ذاتی یا صفت ذاتی خداوند نیست، چنانکه بسیاری از فلاسفه بدان باور دارند؛ بلکه مقصود مصنف عقائد الإنسان از مشیت، جلوه‌ی ازلی و فیض دائمی خداوند است که گاه از آن به تجلی اعظم، حق مخلوق به و نفس رحمان یاد می‌شود. در واقع مشیت، واسطه‌ی ظهور افعال الهی و پیدایش ممکنات به مقتضای علم ازلی است. حسینی تهرانی در برخی آثار دیگر خویش، احادیثی در تأیید آن تلقی خاص از مشیت نقل کرده که در بعضی از آن روایات، مشیت به صراحت متعلق علم ازلی خداوند خوانده شده است؛ از آن جمله:

... و علم المعرفة الأصلية في علم الأزل و علم الأزل في المشية، أي المعلوم [۱۰، ص ۲۳۵]

۶. نتیجه‌گیری

با قدری تأمل در هر یک از دو تقسیم‌ثنائی «ثبوتی - سلبی» و «ذاتی - فعلی» و نحوه‌ی به‌کارگیری آن‌ها در آثار کلامی و حکمی امامیه، می‌یابیم که هر یک از آن تقسیمات، نقص‌هایی دارند و شامل همه‌ی اوصاف الهی نمی‌شوند.

در این میان، وضعیت تقسیم «ثبوتی - سلبی» بسی وخیم‌تر است، چه برخی متکلمان فریقین، تعداد و مصادیق خاصی برای صفات ثبوتی و سلبی قائل‌اند؛ اما بسیاری از متأخران برآنند که هر کمال شایسته‌ی خداوند، صفت ثبوتی و هر نقص امکانی، صفت سلبی واجب تعالی محسوب می‌شود. گروه اخیر، وجه بطلان نگاه اول را روشن کرده‌اند، اما مقصود خویش از نامتناهی بودن کمالات الهی را مبهم گزارده‌اند. همچنین تفسیر یک قسم از صفات ثبوتی یا سلبی در پرتو قسم دیگر، گاه صرفاً به لحاظ معناشناسی بوده و گاه به لحاظ وجودشناسی نیز صورت پذیرفته است. نیز بر سر تسری تقسیم مذکور به اوصاف فعلی خداوند، نگاه واحدی در کتب اعتقادی مشاهده نمی‌شود.

اما تقسیم «ذاتی - فعلی» که بر پایه‌ی تحلیل علمی‌تر و ابتنا بر ظاهر برخی احادیث، ابتدا در آثار محدثان امامیه نمایان شد؛ صرفاً از حیث عدم پوشش صفات سلبی دچار نقصان

است. از آنجا که تنزیه ذات ربوبی از نقایص امکانی، در معرفت توحیدی نقش شایانی ایفا می‌کند، به سادگی نمی‌توان بر این نقیصه، چشم پوشید و باید در رفع آن کوشید. بر این اساس برخی اهل نظر، به تلفیق دو تقسیم ثنایی پیشین روی آوردند؛ چنان که مصنف کلم الطیب، صفات ثبوتی را به ذاتی و فعلی تقسیم کرد و به دنبال او صاحب عقائد الإنسان به نحو تام، از ابتدا صفات الهی را به چهار دسته‌ی «ثبوتی ذاتی»، «ثبوتی فعلی»، «سلبی ذاتی» و «سلبی فعلی» طبقه‌بندی نمود. بدین ترتیب، طبقه‌بندی جامعی برای تبیین اوصاف ایزد یکتا، حاصل می‌شود؛ مضافاً هر دو متفکر در تقسیم اوصاف ثبوتی ذاتی به «حقیقی محض» و «ذات اضافه»، دقت‌های علمی نوینی ارائه کرده‌اند.

منابع

- [۱] قرآن کریم
- [۲] ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). التوحید، تعلیقات: سید هاشم حسینی تهرانی، قم: جامعه‌ی مدرسین.
- [۳] ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۴ق). الاعتقادات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- [۴] أحسانی، احمد (۱۴۳۰ق. الف). «جواب شاه‌زاده محمود میرزا»، در جوامع الکلم: ج ۲، صص ۵۰۷-۵۲۶، بصره: مطبعة الغدير.
- [۵] أحسانی، احمد (۱۴۳۰ق. ب). «جواب شیخ رمضان بن ابراهیم»، در جوامع الکلم: ج ۱، صص ۱۵۳-۱۷۱، بصره: مطبعة الغدير.
- [۶] بحرانی، میثم بن علی (۱۴۰۶ق). قواعد المرام فی علم الکلام، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی، چاپ دوم.
- [۷] جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). توحید در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
- [۸] حکیم تبریزی، رجب‌علی (۱۳۸۵). «رساله‌ی اثبات واجب»، در حکمت الهی در متون فارسی: صص ۱۵۱-۱۶۰، گردآوری و تصحیح: عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه تهران
- [۹] حسینی تهرانی، سید هاشم (۱۳۶۲). عقائد الإنسان، تهران: مفید.
- [۱۰] حسینی تهرانی، سید هاشم (۱۳۷۸). بوستان معرفت، مقدمه و تصحیح: محمدرضا کریمی، تهران: مفید.
- [۱۱] حسینی عربشاهی، أبو الفتح ابن‌مخدوم (۱۳۶۵). مفتاح الباب، در الباب الحادی عشر مع شرحیه التافع یوم الحشر و مفتاح الباب، مقدمه و تحقیق: مهدی محقق، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی.
- [۱۲] حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۶۵). الباب الحادی عشر، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی.
- [۱۳] حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و تعلیقات: حسن حسن‌زاده‌ی آملی، قم: مؤسسه‌ی النشر الإسلامی.
- [۱۴] سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۹۴). آموزش کلام اسلامی، قم: کتاب طه.
- [۱۵] صلابی، علی محمد (۱۳۹۰). توحید اسماء و صفات الهی، ترجمه: فایق احمدی، نشر الکترونیکی: سایت عقیده .
- [۱۶] طالقانی، محمدنعیم (۱۳۷۸). اصل الاصول، در مجموعه‌ی منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران: ج ۳، صص ۴۴۵-۶۵۱، به تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر نشر تبلیغات اسلامی.

- [۱۷] طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۲). نهاية الحكمة، قم: مؤسسه النشر الإسلامي.
- [۱۸] طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد، تحقیق: حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی.
- [۱۹] طهرانی، شیخ عباس (۱۳۷۱). دین و وجدان، قم: اسماعیلیان.
- [۲۰] طیب، سید عبدالحسین (۱۳۶۲). کلم الطیب در تقریر عقائد اسلام، تهران: کتابخانه‌ی اسلام.
- [۲۱] فاضل مقداد، ابن‌عبدالله السیوری (۱۳۷۶). شرح باب حادی عشر، ترجمه و توضیحات: سید حسن مصطفوی، تهران: امیرکبیر.
- [۲۲] فاضل مقداد، ابن‌عبدالله السیوری (۱۴۲۲ق). اللوامع الإلهیه فی المباحث الکلامیه، تحقیق و تعلیقات: محمدتقی قاضی طباطبایی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- [۲۳] فیاض لاهیجی، ملّا عبدالرزاق (۱۳۸۳). گوهر مراد، مقدمه: زین‌العابدین قربانی، تهران: نشر سایه.
- [۲۴] قاضی سعید قمی، محمد بن مفید (۱۳۸۱). شرح توحید صدوق، مقدمه و تصحیح: نجف‌قلی حبیبی، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- [۲۵] قزوینی، ملّاخلیل بن‌غازی (۱۴۲۹ق). الشافی فی شرح الکافی، مقدمه و تصحیح: محمدحسین درایتی، قم: دار الحدیث.
- [۲۶] کرمانی، محمدکریم‌خان (۱۳۸۱). الفطرة السلیمة، مشهد: حسینیه‌ی باقری.
- [۲۷] کریمی، محمدرضا (۱۳۷۸). «مقدمه بر بوستان معرفت»: صص ۷-۳۳، تهران: منیر.
- [۲۸] کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، تصحیح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- [۲۹] کمرهای، محمدباقر (۱۳۷۵). ترجمه‌ی اصول الکافی، قم: اسوه.
- [۳۰] لاهیجی، میرزا حسن (۱۳۹۱). زواهر الحکم، ترجمه و توضیحات: سید حسین واعظی، تهران: مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران.
- [۳۱] مازندرانی، محمدصالح (۱۳۸۲ق). شرح الکافی (الاصول و الروضة)، تصحیح و تعلیقات: ابوالحسن شعرانی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- [۳۲] مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار الرسول، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- [۳۳] مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). آموزش فلسفه، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- [۳۴] مظفر، محمدرضا (۱۳۸۲). فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه: ابوالفضل محمودی و محمد محمدرضایی، قم: بوستان کتاب.
- [۳۵] مآصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، تعلیقات: ملّاهادی سبزواری و علامه‌ی طباطبایی، بیروت: دار احیاء التراث.
- [۳۶] مآصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی، مقدمه و تصحیح از محمد خواجه‌ی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۳۷] نراقی، ملّامهدی (۱۳۶۹). أنیس الموحّدين، مقدمه: حسن حسن‌زاده‌ی آملی، تصحیح و تعلیقات: قاضی طباطبایی، تهران: الزهرا (س).
- [۳۸] نراقی، ملّامهدی (۱۳۸۱). اللّمعات العرشیه، کرج: عهد.