

Survey and critique the justifications of believers regarding the multiplicity of divine attributes based on the principles of Mulla Shamsa Gilani

Mohammad Reza
Farahmandkia 

PhD student in Philosophy and Islamic
Theology, Shiraz University, Shiraz, Iran.

Received: 11/10/2024

1-Introduction

Since the revelation of the Holy Qur'an and the introduction of God with multiple names and attributes, the relationship between the Divine Essence and His attributes has been a significant topic of discussion among Islamic scholars.

According to the Ashaere, the seven affirmative attributes—namely, knowledge ('Ilm), power (Qudra), life (hayah), speech (kalam), will (Irada), hearing (Sam'a), and sight (Basar)—are superadded (zā'id) to the Divine Essence and are eternal. This indicates that each of these attributes is both conceptually and externally distinct from God's essence; therefore, they are neither identical with nor separate from the essence (Ghazali, 1416 AH: 130). The Ashaere present comprehensive arguments to demonstrate the eternity and inherent nature of divine attributes, providing a detailed explanation of the eternity of each attribute. They emphasize that the proof of the eternity of one attribute inherently presupposes the eternity of other affirmative attributes (Iji, n.d.: 282), as the affirmation of certain attributes, such as power, necessitates the affirmation of others, such as knowledge (Iji, n.d.: 289).

Accepted: 25/01/2025

ISSN: 2717-1108

eISSN: 2717-1116

^{*} mohammad.farahmandkia110@gmail.com

How to Cite: Farahmandkia, Mohammad Reza. (2024). Survey and critique the justifications of believers regarding the multiplicity of divine attributes based on the principles of Mulla Shamsa Gilani. *Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology*. 5 (9). 133-156.

The Ashaere cite several arguments to support their claims, including the comparison of the present with the absent, the attribution of divine attributes to one another and to God's essence, the perfection of God's possession of affirmative attributes, and the eternity of God's essence.

2. Literature Review

2.1 An Examination of Mulla Shamsa Gilani's View on Divine Knowledge: This article examines Mulla Shamsa's theory of divine knowledge, focusing on the Objectivity of Attributes with the Divine Essence from his perspective. The study primarily relies on Masalik al-Yaqin and Hashiya Ta'liqa on Ilahiyyat Sharh Tajrid al-Khafri as its main sources. In the present research, in addition to these sources, manuscript works such as Al-Hikma al-muta' āliya, Risalat al-Wujudiya, and Risalat Huduth al-'Alam have also been utilized.

2.2 An Examination and Critique of the Present-Absent Analogy in favor of the Theory of Distinctness of Divine Attributes from His Attributes: It has a specific focus on one of the Ash'arite arguments regarding the Distinctness of Divine Attributes from His Attributes.

2.3 An Examination and Critique of Fakhr al-Rāzī's Theory of the Distinction between God's Attributes and His Essence: A critique of the theory of attribute the Distinction between God's Attributes and His Essence based on Fakhr al-Dīn al-Rāzī's perspective.

3-Methodology

This research aims to analyze and critique these arguments based on the philosophical principles of Mullā Shamsa Gilānī, employing an analytical-rational method.

4-Result

Comparison of the present with the absent: The criticism of this argument is that while it shows that the divine attributes are not contingent and eternal, it does not prove Al-Ash'ari's claim that God's perfect attributes are to be superadded to His essence. It can be argued that the divine attributes, being non-contingent, are eternal and yet identical with the divine essence. The difference between them is conceptual and not existential, for the nature of the necessary existence (Wājib al-Wujūd) entails that it possesses all the attributes of perfection." (Gilani, 1059: version number 4085, p. 88).

Attributing divine attributes to one another and God's Essence:

The criticism of the Ashaere argument in this matter, according to Mullā Shamsa, is that the difference between the divine attributes and between the attributes and the essence of God is purely conceptual and not existential. This is because God has a simple existence from which numerous names and attributes are derived due to His infinite perfection. These attributes are attributed to each other, and due to the simplicity of the essence and its lack of composition, the attribution of attributes to each other or the essence does not require a multiplicity of directions or aspects. (Gilanī, 1059: version number 4085, p. 88).

The perfection of God's possession of affirmative attributes:

According to the principles of Mulla Shamsa, the argument states that God possesses all attributes of perfection. However, the conclusion drawn from this premise is broader than the premise itself, as the possession of such attributes may exist in the form of an identity with the divine essence. Moreover, asserting the eternity of these attributes in terms of absolute perfection contradicts another claim made by the Ashaere school, specifically the notion of superiority. If superiority is assumed, then the attributes would not be identical with the essence they describe but would instead differ from one another. Consequently, the described essence would not comprehensively encompass all attributes of perfection.

The Eternity of God's Essence: Despite various critiques, a fundamental flaw in all Ash'arī arguments regarding this matter is their presupposition of God's temporal eternity. Given that God is immaterial, and an immaterial being is not subject to time, both God and His attributes exist entirely beyond temporal constraints. In other words, temporality—whether in the form of contingency or eternity—applies only to entities within the realm of time. Since God is not a material entity, these temporal classifications are inapplicable to Him. (Gilanī, 1052, manuscript version from the Majles Library; Ashtiani, 1378: 1/466; Mīr Dāmād, 1367: 18).

The Ash'arite maintain that the seven essential attributes (such as knowledge, power, and life) are distinct from the divine essence and are eternal. They present various arguments in support of this claim; however, most of these arguments fail to conclusively establish either assertion—that the attributes are eternal and distinct from the essence—or even one of them. This is particularly evident in their primary argument concerning the eternality of the divine essence.

While the eternality of the essence implies the non-origination of the attributes, it does not necessarily substantiate their eternal and distinct nature. Rather, the non-origination of attributes about the essence remains compatible with the theory that attributes are identical to the essence.

Fundamentally, the flaw in the Ash'arite's reasoning lies in their assumption of God's temporal eternality. Due to His non-material nature, God is not subject to temporal creation, origination (ḥ udūth), or eternity (qadam) in the conventional sense. Consequently, attributing temporality or eternal duration to God's essence contradicts a proper understanding of divine simplicity and transcendence.

5-Notes

The Ash'arite argue that affirming the eternality of God's attributes does not imply disbelief (kufr) or necessitate a multiplicity of eternal beings. This is because true eternality belongs solely to the Divine Essence, while the attributes are merely descriptive aspects of that essence. As such, they are neither independent nor self-sufficient apart from the Divine Essence, ensuring their compatibility with Quranic monotheism. (Jurjani, 1325: 8/48).

Keywords: Divine attributes, essence, Ash'arite , Mullā Shamsa Gilānī, superaddition, eternity.



-- پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه -----
دوره ۵، شماره ۹، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ۱۳۳-۱۵۶
jcst.atu.ac.ir
Doi : 10.22054/jcst.2025.82383.1192

بررسی و نقد دلایل قائلین به زیادت صفات الهی طبق مبانی ملاشمساگیلانی

محمد رضا فرهمند کیا *  دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

چکیده

مسئله صفات الهی و رابطه آن‌ها با ذات، یکی از مباحث بنیادین در الهیات اسلامی است. اشاعره بر این باورند که صفات ثبوتی خداوند زائد بر ذات و قدیم هستند و برای اثبات مدعای خود، براهینی از جمله قیاس حاضر به غائب، حمل صفات بر یکدیگر و ذات الهی و قدیم بودن ذات خداوند ارائه می‌دهند. این پژوهش با هدف واکاوی و نقد این براهین بر اساس مبانی فلسفی ملاشمساگیلانی و با روش تحلیلی-عقلی صورت گرفته است. یافته‌های حاصل از این تحقیق حاکی از آن است که استدلال‌های مذکور مشتمل بر مغالطات متعددی هستند؛ چرا که در بخش نخست، به دلیل فقدان جامع مشترک میان موجود قدیم و حادث، قیاس معتبری شکل نمی‌گیرد. همچنین حمل صفات بر یکدیگر و ذات، صرفاً دلالت بر عینیت مصداقی و تفاوت مفهومی آن‌ها دارد و نه قدیم و زائد بودن. علاوه بر این، قدیم بودن ذات الهی، ملازمه‌ای با قدیم و زائد بودن صفات ندارد. در مجموع، اکثر این استدلال‌ها یا از اثبات هر دو مؤلفه مورد نظر اشاعره یعنی قدیم و زائد بودن صفات بر ذات عاجزند و یا تنها یکی از این دو مؤلفه را ثابت می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت که حجیت و اعتبار براهین اشاعره در اثبات زائد و قدیم بودن صفات الهی، محل تأمل جدی است.

کلید واژه‌ها: صفات الهی، ذات، اشاعره، ملاشمساگیلانی، زائد بودن، قدیم بودن.

۱. مقدمه

از زمان نزول قرآن کریم و معرفی خداوند با اسماء و صفات متعددی، چگونگی ارتباط ذات الهی با صفات از مسائل مطرح در میان متفکران اسلامی بوده است. در این میان نظریات مختلفی از سوی آنان در مورد صفات خداوند ارائه گردیده است. از دیدگاه اشاعره هفت صفت ثبوتی یعنی علم، قدرت، حیات، کلام، اراده، سمع و بصر زائد بر ذات بوده و قدیم هستند. به این معنی که هر یک از آن‌ها با ذات خداوند تفاوت مفهومی و خارجی دارند و لذا همان حقیقت ذات یا خارج از او نیستند (ر.ک؛ غزالی، ۱۴۱۶: ۱).

اشاعره^۱ ضمن اقامه استدلال‌های کلی در اثبات قدیم و زائدبودن صفات الهی، ذیل بحث در مورد تک تک صفات، قدیم‌بودن آن‌ها را نیز تبیین می‌نماید و در طی آن تأکید می‌کنند که اثبات قدیم‌بودن هر یک از صفات با حادث نبودن صفات ثبوتی دیگر نیز ملازم است (ر.ک؛ ایجی، بی‌تا: ۲۸۲)، زیرا که اثبات برخی از صفات مانند قدرت با اثبات صفات دیگری مانند علم ملازمه دارد (ر.ک؛ ایجی، بی‌تا: ۲۸۹).

لازم به ذکر است مقاله‌ای با عنوان «بررسی دیدگاه ملاشمسا گیلانی در مورد علم خدا» توسط الیاس موسوی خسروی و یحیی کبیر در مجله فلسفه دین دوره ۱۷ شماره ۲ به چاپ رسیده است که در آن به بررسی نظریه خاص ملاشمسا در باب علم الهی پرداخته است که در آن اولاً به طور کلی صرفاً به بیان نظر ملاشمسا در باب عینیت صفات با ذات پرداخته است و پس از آن وارد نظر خاص شمسا در باب علم شده است. ثانیاً مبنای مقاله مذکور کتب مسالک الیقین و حاشیه تعلیقه بر الهیات شرح تجرید خفری می‌باشد در حالی که در مقاله حاضر به طور اختصاصی به مبحث زیادت صفات الهی از منظر شمسا خواهیم پرداخت و نیز علاوه بر کتاب مسالک الیقین از نسخ خطی همچون الحکمة المتعالیة، رساله الوجودیة و رساله حدوث العالم ملاشمسا گیلانی استفاده خواهیم کرد.

^۱ - اشاعره بر آنند که نظریه قدیم‌بودن صفات الهی منجر به کفر و متعدد گشتن موجودات قدیم نمی‌گردد. زیرا که قدیم حقیقی یک موجود است و قدماء دیگر صفات او هستند لذا بی‌نیاز و مستقل از ذات الهی نیستند تا اینکه به توحید قرآنی ناسازگار باشد (جرجانی، ۱۳۲۵: ۴۸/۸).

همچنین در مقالاتی همچون «بررسی و نقد قیاس غایب بر شاهد در اثبات نظریه زیادت صفات بر ذات الهی» نوشته بهروز محمدی منفرد و حسین رستمی در مجله نقد و نظر سال ۲۴ شماره ۴ و مقاله «بررسی و نقد نظریه زیادت صفات حق تعالی بر ذات او از منظر فخر رازی» نوشته آقایان نوری، خادمی، زین العابدین و خانم ملبوبی که در مجله مذاهب اسلامی شماره ۱۹ به چاپ رسیده است به بررسی و نقد نظریات اشاعره در باب زیادت صفات پرداخته شده است که مقاله اول به صورت جزیی روی یکی از دلایل اشاعره در زیادت صفات تمرکز کرده است و مقاله دوم نقد نظریه زیادت را بر اساس دیدگاه‌ها و مبانی فخر رازی انجام داده است، اما نقد نظرات آن‌ها در پژوهش حاضر توسط فیلسوفی همچون ملاشمسا گیلانی که از حکمای بزرگ اسلامی است و آثار او تاکنون کمتر مورد توجه قرار گرفته است از نوآوری‌های پژوهش حاضر است.

۲. استدلال‌های اشاعره در اثبات قدیم‌بودن صفات ثبوتی

متکلمان اشعری استدلال‌های متعددی در اثبات قدیم‌بودن صفات هفت گانه ثبوتی اقامه می‌نمایند. در قسمت‌های بعدی به ترتیب به بررسی و نقد آن‌ها با توجه به مبانی ملاشمسا گیلانی پرداخته می‌شود.

۱-۲. مقایسه نمودن حاضر با غائب

یکی از بخش‌های دلایل متکلمان اشعری در اثبات قدیم و زائدبودن صفات ثبوتی، استدلال قیاسی میان موجود حاضر با غائب است که در این بخش با نظر به مبانی ملاشمسا مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرند.

هنگام مقایسه نمودن شخص حاضر با فرد غائب تفاوتی در اتصاف به صفات ثبوتی مانند علم در میان آن‌ها نیست، زیرا که ملاک ثبوت و اتصاف به صفات در میان آن‌ها تفاوتی ندارد. توضیح اینکه دلیل نامیدن شخص حاضر به عالمیت، صفت علم می‌باشد. تعریف صفت علم و قیام آن به شخص خارجی تفاوتی میان حاضر بودن شخص و غائب بودن او نمی‌کند، زیرا که ملاک اتصاف به صفات در مورد آن‌ها یکی است، در نتیجه با توجه به داشتن صفات ثبوتی در برخی از اشخاص حاضر می‌توان ثبوت آن‌را در

مورد افراد و موجودات غائب نیز استنباط نمود (ر.ک؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۸/۴۵). از این جهت هنگامی که ما در مورد انسان‌ها مشاهده می‌کنیم که عالم‌بودن آن‌ها به معنای داشتن صفت زائدی به نام علم یا قادربودن به معنای دارا بودن صفتی زائد به نام قدرت است، در مورد موجود غائب یعنی خداوند نیز چنین خواهد بود و صفات او عین ذات نبوده و قدیم هستند (ر.ک؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴/۷۳).

تذکر این نکته ضروری است که این استدلال در مورد صفات مشترک مانند علم و حیات می‌باشد، زیرا که استدلال قیاسی جامع مشترک می‌خواهد، ولی در مورد صفات دیگر مانند حدوث و عرض بودن چنین نیست (ر.ک؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴/۷۲)، زیرا که خداوند قدیم است و عرض نیست، بنابراین نمی‌توان این گونه صفات در موجودات حادث را به خداوند قدیم سرایت داد.

در مقام نقد سخن فوق باید گفت: استدلال به ظواهر در مقام اثبات زیادت صفات پذیرفتنی نیست.

در مسائل اعتقادی نصّ قاطع مفید علم حجت است نه اطلاق و عموم و ظواهر مفید ظن حاصل از دلایل لفظی. باید توجه داشت که شکی نیست در اینکه باید صفات کمالی حق از قدرت و اراده و کلام و... عین ذات حق باشد، چون علم و قدرت و سایر صفات کمالی خارج از مقولات جوهری و عرضی، عین وجودند و وجود اگر عین ذات موجودی باشد، باید جمیع صفات کمالی عین ذات چنین موجودی باشد و چون وجود در خارج زاید بر ماهیت نمی‌باشد، قهراً علم و صفات کمالی دیگر در خارج عین چنین حقیقتی می‌باشند. زیادتی علم و قدرت بر ذات فقط در صورت تحلیل عقل و ذهن آن هم تعمل عقلی و ذهنی است نه به اعتبار وجود خارجی.

ما در ابتدا باید با برهان دیگر نفی ماهیت و حد از خداوند نماییم و بعد از آن که از وجود صرف و بی‌حد، معانی کلیّه ماهویه نفی شود، قهراً صفات حق زاید بر ذات او خواهند بود، ولی در نفی زیادتی صفات کمالی بر وجود حق باید بنابر نفی علّیت و معلولیت از ماهیت به حدوث صفات نیز استدلال شود، زیرا در مجردات مطلقاً هر صفتی باید عین وجود باشد و به اندازه وجود دارای سهم از کمالات وجودی باشد و گر نه حدوث صفات و زیادتی آن بر وجود خارجی لازم می‌آید (ر.ک؛ آشتیاتی، ۱۳۷۸: ۱/۴۳۳).

همچنین مهم‌ترین اشکال این استدلال نبود جامع مشترک میان انسان و خداوند در اتصاف به صفات ثبوتی می‌باشد، زیرا که خداوند مجرد است و به دلیل مادی نبودن یا نداشتن حالت فقدان و استعداد، صفات او کسی نیستند. در مقابل انسان به دلیل مادی بودن صفات خویش را اکتساب می‌نماید و قبل از اتصاف به آن‌ها حالت فقدان نسبت به صفات کمالی دارد؛ بدین جهت ملاشمسا بیان می‌دارد که با نظر به ضرورت وجود در واجب الوجود (ر.ک؛ گیلانی، ۱۰۵۹: شماره نسخه ۴۰۸۵)، ذات او همه صفات کمالی را دارد بدون اینکه نیازمند علتی باشد (همان). اصولاً ملاک اتصاف به صفات کمالی در نظر ملاشمسا به گونه‌ای است که منجر به نقص یا قصور نگردد (همان). با نظر به این مطلب ملاشمسا بیان می‌دارد که صفات از کمالات وجودی‌اند ولی به دلیل تشکیک اتصاف به آن‌ها در هر موجودی متفاوت از دیگری است. در نتیجه نمی‌توان اتصاف انسان به صفات ثبوتی را مانند اتصاف واجب الوجود به آن‌ها دانست و قیاس برقرار ساخت، زیرا که انسان دارای وجودی ضعیف ولی خداوند شدت نامتناهی وجودی دارد.

با قطع نظر از این اشکال این استدلال اثبات می‌نماید که خداوند متصف به صفات ثبوتی و زائد بر ذات است. ولی اثبات قدیم بودن آن‌ها را نمی‌کند، زیرا که مورد قیاس یعنی انسان، حادث است نه قدیم.

همچنین فخرالدین رازی در کتاب «المطالب العالیه من العلم الالهی» در اثبات زیادت می‌فرماید: هنگامی که شخص قادر فعلی را انجام می‌دهد، ایجاد و انجام عین آن به دلیل محال بودن تحصیل حاصل ممتنع است؛ در نتیجه صفت قدرت دوباره به فعل انجام شده تعلق نمی‌گیرد، ولی هنگامی که عالم با علم خویش فعلی را انجام می‌دهد [= تعلق علم عالم به انجام شدن فعلی] بعد از آن نیز نسبت به فعل عالم است. بدین لحاظ هر یک از دو صفت قدرت و اراده با یکدیگر در مورد انسان‌ها متفاوت هستند (ر.ک؛ رازی، ۱۴۰۷: ۳/ ۲۲۶) و به دلیل یکسانی ملاک اتصاف به صفات در مورد حاضر و غائب، این مطلب، قدیم و زائد بودن صفات ثبوتی را نتیجه می‌دهد.

در پاسخ به استدلال ایشان باید گفت: این استدلال نیز فاقد جامع مشترک است، زیرا که انسان به دلیل ممکن و مادی بودن، دارای اجزاء و صفات مختلف می‌باشد؛ به بیان دیگر انسان مرکب از وجود و ماهیت به دلیل امکان ذاتی از یک سوی و مرکب از ماده و

صورت به دلیل امکان استعدادی از سوی دیگر است. از این جهت هر یک از صفات او با دیگری متفاوت می‌باشد و تعلق آن‌ها نیز به افعال مختلف ممکن است به یک گونه نباشد، ولی خداوند مرکب نیست و هیچ گونه ترکیبی در او راه ندارد. به بیان دیگر "بسیط الحقیقه" است (ر.ک؛ گیلانی، ۱۰۵۹: شماره نسخه ۴۰۸۵، ۸۸) که در مقام ذات خویش واجد همه صفات ثبوتی و کمالی می‌باشد، البته به گونه‌ای که کثرت یا ترکیب در ذات او لازم نیاید، زیرا که لازمه کثرت و ترکیب، وجود تعدد در صفات [مانند علم با قدرت] می‌باشد، در حالی که واجب الوجود ناقص نیست و به دلیل بسیط حقیقی بودن، واجد همه صفات کمالی در ذات خویش می‌باشد، در نتیجه صفات او زائد بر ذات [یا قدیم] نمی‌باشند (همان/ ۷۸) و نمی‌توان اتصاف به صفات در مورد واجب الوجود را با موجود مادی و مرکب مانند انسان قیاس نمود.

سیف‌الدین آمدی یکی دیگر از اشاعره در کتاب «أبکار الأفكار فی أصول الدین» در استدلال خویش برای اثبات زیادت بیان می‌دارد: در صورتی که صفات خداوند مانند علم حادث باشند، مانند اشیاء و موجودات حادث دیگر خواهند بود، زیرا که حقیقت صفات در مورد موجودات حاضر با غائب تفاوتی نمی‌کند، یعنی این که موجودات حادث حاضر، دارای صفات حادث‌اند، زیرا که صفت تابع موصوف در قدم یا حدوث می‌باشد. بدین لحاظ، در صورت حادث بودن، صفات ذات الهی مانند موجودات دیگر در امکان و حدوث می‌گردد، در حالی که ذات الهی قدیم است و حادث نیست (ر.ک؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۱/۳۳۸).

نقدی که بر این استدلال وارد است این است که این دلیل اثبات می‌کند که صفات الهی حادث نیستند و قدیم‌اند، ولی مدعای دیگر اشاعره در مورد زیادت صفات بر ذات را اثبات نمی‌کنند، زیرا می‌توان گفت که صفات الهی به دلیل حادث نبودن ذات قدیم‌اند در عین حال عین ذات الهی هستند و تفاوت آن‌ها مفهومی است نه مصداقی، زیرا که حیثیت ذات واجب الوجود، دارا بودن همه صفات کمالی است (ر.ک؛ گیلانی، ۱۰۵۹: شماره نسخه ۴۰۸۵، ۸۸).

شایان ذکر است که این استدلال با دو استدلال نخست تناقض دارد، زیرا که استدلال سوم بیان می‌دارد که صفات در مورد موجودات حاضر حادث‌اند ولی در موجود قدیم بایستی

قدیم باشند. ولی استدلال اول و دوم بیان می‌دارند که حقیقت صفات در مورد همه موجودات یکی است و تفاوتی میان حادث و قدیم در ملاک اتصاف به آن‌ها نیست. از این جهت استدلال‌های اشاعره در این قسمت گرفتار نوعی تناقض درونی است.

۲-۲. حمل صفات بر یکدیگر و ذات الهی

شکی نیست که در بسیاری از آیات قرآنی، خداوند دارای صفات متعدد دانسته می‌شود که متکلمان در مباحث کلامی خویش سعی در اثبات عقلانی آن‌ها دارند. قسمتی از استدلال‌های اشاعره در اثبات قدیم و زائد صفات الهی از طریق این گونه قضایا است. میرسید شریف جرجانی یکی دیگر از اشاعره در این باره می‌گوید: در صورتی که صفات خداوند عین یکدیگر و لذا عین ذات الهی باشند، حمل صفات بر ذات بی معنی خواهد بود، زیرا که در این صورت قضایائی مانند «عالم بودن، قادر بودن، حیات داشتن و ... خداوند» به مانند حمل ذات شیء بر خود آن خواهد بود، در حالی که چنین مطلبی صحیح نیست، از این رو هر یک از صفات خداوند و هم چنین ذات او حقیقتی متفاوت از یکدیگر دارند و عین هم نیستند، در نتیجه هر یک از این صفات زائد بر دیگری و ذات خداوند بوده و قدیم‌اند (ر.ک؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۸/۴۶).

اشاعره تقریر دیگری نیز از این استدلال ارائه می‌دهند به این بیان که: اگر صفات الهی عین یکدیگر و عین ذات خداوند باشند، مفهوم هر یک با دیگری و با ذات الهی یکی خواهد بود، در حالی که هر یک از صفات و ذات مفهومی متفاوت از دیگری دارند (ر.ک؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۸/۴۶-۴۷)؛ به بیان دیگر مفهوم هر یک از صفات مانند عالم و قادر بودن با دیگری متفاوت است، زیرا که ممکن است شخص قادر، عالم نباشد یا عالم، دارای صفت قدرت نباشد، در نتیجه حقیقت عالم بودن با حقیقت قادر بودن متفاوت است (ر.ک؛ رازی، ۱۴۰۷: ۳/۲۲۶).

ملاشما گیلانی در کتاب الحکمة المتعالیه در نقد سخن فوق بیانی دارد به این شرح:

مَنْ قَالَ بِأَنَّ الْقُدْرَةَ وَالْإِرَادَةَ وَغَيْرَهُمَا مِنَ الصِّفَاتِ الْكَمَالِيَّةِ عَيْنُ الْوَاجِبِ جَلَّ شَأْنُهُ، فَلَيْسَ مَرَادُهُمْ أَنَّ مَفْهُومَ تِلْكَ الصِّفَاتِ الْكَمَالِيَّةِ عَيْنُ لَهُ تَعَالَى لِمَا مَرَّ آنْفَاءً، بَلْ

مرادهم أَنَّ المعبرَ عنه بتلك الصفات الكمالیَّة عين له تعالى، كما لا يخفى على
اولی النهی (ر.ک؛ گیلانی، ۱۰۵۹: شماره نسخه ۴۰۸۵: ۷۶).

همچنین در جای دیگری می‌فرماید:

ثبت بالبرهان العقلي أَنَّ الواجبَ جُلَّ شأنه بسيط حقٍّ من جميع الوجوه بحيث لا
يتصورُ في كنهه حقيقته نحو من انحاء الكثرة، بل الكثرة فيه ليست أَلَّا الكثرة
الإسمی فقط، فيلزم أن يكون تمام كنهه جُلَّ شأنه وجوداً و تمامه قدرةً و تمامه
علماً و كذا غيرها من الصفات الكمالیَّة سواء كانت مبادئ كالوجود و القدرة و
العلم و المشتقات كالوجود و القادر و العالم بمعنى أَنَّ المعبرَ عنه بكلِّ واحد من
مفهومات الصفات الكمالیَّة إنما هو تمام كنهه جُلَّ شأنه و ينتزعُ كل واحد من
تلك المفهومات سواء كانت مفهومات المبادئ او مفهومات المشتقات من تلك
المبادئ من تمام كنهه جُلَّ شأنه بلا احتیاج الى حیثیة تقييدیه و تعلیلیة و هذا
الانتزاع إنما هو بشهادة البرهان لا أَنَّهُ كُنْهه جُلَّ شأنه يحصلُ في الذهن العالی أو
السافل ثم ينزع ذلك الذهن من ذلك الكنه مفهومات الصفات الكمالیَّة، لأنَّ كل
كنه حاصل في ذهن يكون حالاً فيه و كل حال في محل مفتقر في وجوده الى
محله و كل مفتقر في وجوده الى غيره يكون ممكناً بالذات؛ فكل كنه حاصل في
ذهن من الأذهان يكون ممكناً بالذات و لا يجوز أن يكون واجباً بالذات، فثبت
بالبرهان أَنَّ كنه الواجب بالذات لا يجوز أن يحصل في ذهن من الأذهان، بل
تصور كنه الواجب بالذات إنما يكون بعنوانات و مفهومات صادقة عليه في نفس
الأمر بحكم البرهان (ر.ک؛ گیلانی، ۱۰۶۶: ۷۹).

که در این بیان هر گونه کثرت را از ذات الهی نفی می‌کند و مصداق هریک از مفاهیم
صفات را ذات بحث الهی بدون نیاز به حیثیت تقييدیه و تعلیلیه می‌داند.

همچنین در نقد استدلال اشاعره می‌توان گفت: لازمه قضیه سازی میان دو امر، تحقق
تفاوت و تغایر مصداقی میان آنها نیست. در قضایائی مانند «انسان حیوان ناطق است»،
تفاوت موضوع و محمول مفهومی است نه مصداقی، بدین لحاظ در برخی از قضایا
موضوع و محمول یک حقیقت وجودی دارند که مفاهیم متعدد از آن انتزاع شده و بر
یکدیگر حمل می‌گردند. با توجه این نکته، از نظر ملاشما تفاوت صفات الهی با یکدیگر

و با ذات خداوند صرفاً مفهومی است نه مصداقی، زیرا که خداوند وجود بسیطی دارد که اسماء و صفات متعددی به دلیل کمال بی‌نهایت از ذات او انتزاع گشته و بر یکدیگر حمل می‌گردند و به دلیل بساطت ذات و ترکیب نداشتن او، حمل صفات بر یکدیگر یا بر ذات، مستلزم تعدد جهات و حیثیات نیست (ر.ک؛ گیلانی، ۱۰۵۹: شماره ۴۰۸۵: ۸۸)، زیرا که بسیط نبودن مستلزم ترکیب و امکان به دلیل نیازمندی به اجزاء است، در نتیجه نمی‌توان از قضیه‌سازی میان صفات و ذات الهی قدیم و زائدبودن صفات بر ذات را نتیجه‌گیری نمود. با توجه به این نکته فرض وجود صفتی در خداوند و فقدان صفتی دیگر در مورد او امکان ندارد، زیرا که خداوند به دلیل بساطت و وحدت حقیقی جامع همه کمالات وجودی می‌باشد؛ از این جهت فرض وجود صفتی و فقدان دیگری در او مستلزم ترکیب و ممکن‌بودن واجب‌الوجود است (همان/۷۸). با نظر به این نکته تفاوت صفات با یکدیگر مانند تحقق علم بدون اراده یا اراده بدون علم تنها در موجودات مرکبی مانند انسان امکان دارد نه در مورد وجود بسیط و واحد حقیقی.

در جای دیگری اشاعره در تقریر دیگری از استدلال خویش بیان می‌دارند که: عالم شخصی است که دارای صفت علم می‌باشد و معلوم نیز گونه‌ای از تعلق به علم را دارد، زیرا که علم عالم به آن تعلق گرفته است. بنابراین عالم‌بودن خداوند در قضایائی مانند «خداوند عالم است»، به معنای داشتن علم و معلوم می‌باشد (ر.ک؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۷۲/۴) که هر یک متفاوت از دیگری است. در نتیجه صفت علم، زائد بر ذات الهی و قدیم می‌باشد، زیرا که داشتن نسبت و اضافه میان دو طرف آن و لذا قضیه‌سازی نشان دهنده تفاوت و تغایر آن‌هاست (ر.ک؛ رازی، ۱۴۰۷: ۲۲۶/۳)، چنین نسبت و اضافه‌ای امر سلبی نیست (ر.ک؛ رازی، ۱۹۸۶: ۱/۲۲۰) بلکه ثبوتی می‌باشد، زیرا که حکایت از برقراری نسبت و اضافه خاصی میان دو طرف می‌کند نه سلب آن، در نتیجه صفات ثبوتی زائد بر ذات و قدیم هستند.

نقد: از دیدگاه ملامت‌مسا متضایفان در وجود تکافؤ دارند، آن‌گونه که اگر یکی از آن‌ها بالفعل باشد دیگری نیز بالفعل خواهد بود و اگر یکی بالقوه باشد دیگری نیز بالقوه خواهد بود. با توجه به این نکته حقیقت وجودی خداوند به دلیل مجردبودن بالذات معلوم است و معلوم‌بودن عین حقیقت وجودی او می‌باشد. حال که چنین است بنابر قاعده «متضایفان

متکافئان فی الوجود»، با اثبات معلوم بودن خداوند، عالم بودن او نیز ثابت می گردد و تفاوت عالم و معلوم در این مورد مفهومی است نه مصداقی (ر.ک؛ گیلانی، ۱۰۵۹: شماره نسخه ۴۰۸۵: ۹۰)؛ از این رو تضایف داشتن عالم و معلوم مستلزم قدیم بودن صفت علم و زیادت آن بر ذات الهی نیست، زیرا که تفاوت مفهومی نیز در صدق عنوان تضایف کفایت می کند.

محمد بن عمر رازی در کتاب المطالب العالیه من العلم الالهی می گوید: نقیض قضیه «خداوند عالم است»، قضیه «خداوند عالم نیست» می باشد، بنابراین نقیض آن قضیه «خداوند قادر نیست» نمی باشد. در صورتی که صفات خداوند عین ذات او باشند، قادر نبودن خداوند با عالم بودن او در تناقض خواهند بود، بنابراین هر یک از صفات خداوند با ذات او متفاوت بوده لذا قدیم و زائد بر ذات او هستند (ر.ک؛ رازی، ۱۴۰۷: ۳/۲۲۵)، به بیان دیگر قضیه «إِنَّ ذاتَ الله الموجدُ موجدٌ» بی معنی است ولی قضیه «إِنَّ ذاتَ الله الموجدُ عالمٌ قادرٌ» صحیح بوده و افاده معنای خاصی را می نماید، این مطلب اثبات می کند که وجود و ذات الهی با صفات او متفاوت اند (ر.ک؛ رازی، ۱۴۰۷: ۳/۲۲۶-۲۲۵).

نقد: تناقض نداشتن قضیه «خداوند عالم است» با قضیه «خداوند قادر نیست»، به دلیل یکی نبودن محمول در آن هاست. توضیح اینکه تناقض در قضایا به معنای ایجابی بودن یک قضیه و سلبی بودن همان قضیه است، مانند تناقض قضیه «خداوند عالم است» با قضیه «خداوند عالم نیست»، بنابراین تناقض نداشتن دو قضیه مورد استشهاد در این استدلال به دلیل یکی نبودن محمول خارج از مورد تناقض می باشد. دیگر اینکه تفاوت عالم با قادر در مورد خداوند مفهومی است نه مصداقی؛ واجب الوجود در عین وحدت و بساطت جامع همه صفات و کمالات الهی است، زیرا که هر گونه کثرتی در ذات او منجر به مرکب و ممکن بودن می گردد (ر.ک؛ گیلانی، ۱۰۵۹: شماره نسخه ۴۰۸۵: ۸۸؛ همو، ۱۰۶۶: ۷۹).

تقریر دیگر از استدلال اشاعره: در صورتی که عالم بودن خداوند عین قادر بودن او باشد، بایستی هر معلومی مقدور نیز باشد؛ از این رو واجب الوجود بالذات و ممتنع الوجود بالذات نیز مقدور انسان خواهند بود، زیرا که معلوم انسان واقع می شوند و انسان نسبت به آن ها عالم است، در حالی که این گونه امور متعلق قدرت انسانی واقع نمی شوند، در نتیجه

قادر بودن خداوند با عالم بودن او متفاوت است (ر.ک؛ رازی، ۱۴۰۷: ۳/ ۲۲۶)، زیرا که خداوند نسبت به ممتنعات عالم است ولی قدرت او به ایجاد آنها تعلق نمی‌گیرد. نقد: با توجه به مبانی ملاشمسا در بحث صفات بایستی میان دو قسم صفات ذاتی و فعلی تفاوت گذاشت (ر.ک؛ گیلانی، ۱۰۵۹: شماره نسخه ۴۰۸۵: ۷۹). صفات ذاتی در مقام ذات بوده و عینیت با آن دارند. از این جهت صفات ذاتی از جهت عینیت با ذات تفاوتی با هم ندارند، زیرا که وجود بسیط جامع همه صفات و کمالات هست. در مقابل ظهور صفات ذاتی در مرتبه خلق و مخلوقات صفات فعلی دانسته می‌شوند که خداوند با علم و قدرت خویش موجودات را ایجاد می‌نماید، ولی تعلق صفات خداوند به موجودات به یک گونه نیست، مثلاً شمول صفت علم بیشتر از قدرت یا سمع و بصر است که این مطلب نشان دهنده تفاوت در صفات فعلی و تعلق به موجودات است نه صفات ذاتی. با توجه به این نکته مغالطه موجود در این استدلال سرایت حکم صفات فعلی به ذاتی است، بدین جهت نمی‌توان از تفاوت شمول صفات فعلی قدیم بودن صفات ذاتی را نتیجه گرفت.

۲-۳. کمال بودن اتصاف خداوند به صفات ثبوتی

خداوند به دلیل خالق بودن نسبت به همه موجودات، واجد همه کمالات آنها نیز هست. به بیان دیگر واجب الوجود دارای همه صفات کمالی [= کمال مطلق] هست و آنها را به مخلوقات افاضه می‌نماید. اشاعره با استفاده از این مطلب به استدلال‌هایی در اثبات قدیم و زائد بودن صفات الهی اقامه می‌نمایند. شایان ذکر است که اساس پراهرین ملاشمسا در اثبات عینیت صفات الهی با ذات نیز از این مقدمه برهانی گرفته شده است.^۱ در این قسمت به شرح و نقد استدلال‌های اشاعره با نظر به مبانی ملاشمسا پرداخته می‌شود.

^۱. ملاشمسا نیز در رساله «الوجودیه» می‌گوید: «فیلزم أن يكون تمام كنهه جل شأنه وجوداً و تمامه قدرة و تمامه علماً و كذا غيرها من الصفات الكمالية سواء كانت مبادئ كالوجود و القدرة و العلم و المشتقات كالوجود و القادر و العالم بمعنى أن المعبر عنه بكل واحد من مفهومات الصفات الكمالية إنما هو تمام كنهه جل شأنه و ينتزع كل واحد من تلك المفهومات سواء كانت مفهومات المبادئ أو مفهومات المشتقات من تلك المبادئ من تمام كنهه جل شأنه بلا احتياج إلى حيثية تقيدية و تعليلية» (گیلانی، ۱۰۶۶: ۷۹)

شکی نیست که اتصاف به صفات ثبوتی حاکی از کمال موصوف می‌باشد مانند عالم‌بودن یا قادربودن که نشان دهنده واجدیت دو صفت علم و قدرت در مورد شخص خاصی می‌باشد. به همین میزان اتصاف خداوند به صفات ثبوتی نیز اثبات کننده کمال ذاتی خداوند می‌باشد که عدم اتصاف ناشی از نقصان و نداشتن کمال می‌باشد. از این رو خداوند در ازل واجد همه صفات کمالی می‌باشد و به دلیل زیادت و قدیم‌بودن آن‌ها، خداوند در اتصاف به آن‌ها نیازمند علّتی نیست (ر.ک؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۸/۴۸).

نقد: مقدمات این استدلال بیان می‌دارد که خداوند واجد همه صفات کمالی هست و اشاعره با استفاده از این مطلب قدیم‌بودن و زیادت صفات بر ذات را نتیجه‌گیری می‌کنند، ولی این نتیجه اعم از مقدمات است، زیرا که واجدیت صفات کمالی ممکن است به گونه عینیت با ذات باشد. دیگر اینکه اثبات قدیم‌بودن صفات از جهت کمال مطلق با مدعای دیگر اشاعره در این زمینه یعنی زیادت سازگاری ندارد، زیرا که در صورت زیادت، صفات عین موصوف نبوده و با هم متفاوت اند. در نتیجه ذات موصوف واجد همه صفات کمالی نیست:

«لأنه لو لم يكن جميع كمالاته في مرتبة ذاته لكانت الذات بالقوة باعتبار تلك الصفات الكمالية كسائر الممكنات التي لم تكن كمالاتها في مرتبة ذاتها و إذا لم تكن في مرتبة الذات لم تكن نسبة الكمالات إلى الذات نسبة الذات إلى الذات بل نسبتها إليها نسبة العرَضِيَّة» (گیلانی، ۱۰۶۶: ۷۹).

بنابراین در صورت زیادت صفات نیز ذات خداوند فاقد صفات کمالی می‌گردد. البته واجب الوجود دارای ماهیت نیست و صفات کمالیه، مطلقاً عین ذات حق است. زیادی وجود بر ذات و زیادت صفات بر ذات با وجوب وجود، منافات دارد و وجود یک صفت امکانی با ملاحظه وجود جمیع صفات واجبی منافات دارد. واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات و ممکن الوجود بالذات ممکن الوجود من جمیع الجهات و الحیثیات است (ر.ک؛ آشتیانی، ۱۳۷۸: ۴۲۶/۱).

ملاحظه‌شما در این مباره می‌گوید: و اذا كانت فعلية صرفه فلا يجوز أن يكون فيها شائبة قوة و شائبة إبهام و ألا لم يكن فعلية صرفه فيكون جميع كمالاته في مرتبة ذاته بذاته لأنه لو لم يكن جميع كمالاته في مرتبة ذاته لكانت الذات بالقوة باعتبار تلك الصفات الكمالية

کسائر الممكنات الّتی لم تکن کمالاتها فی مرتبۀ ذاتها... (ر.ک؛ گیلانی، ۱۰۵۹، نسخه خطی کتابخانه مجلس).

تقریر دیگری از استدلال توسط آمدی بیان شده است: در صورتی که صفات الهی مانند علم قدیم نباشند از دو حال ضروری [= بدیهی] یا نظری خارج نیستند، زیرا که علم به دو قسمت ضروری یا نظری تقسیم می شود. ضروری بودن صفات الهی منجر به فاعل مضطرب بودن خداوند و فقدان صفت اراده یا قدرت می گردد. علم نظری نیز به دلیل اکتسابی بودن مسبوق به جهل می باشد، زیرا که عالم فاقد آن بوده و در صدد اکتساب بر می آید، در حالی که جهل در مورد خداوند محال است. دیگر اینکه علوم نظری به ضروری ختم می شوند، زیرا که در صورتی که هر تصور یا تصدیقی مسبوق به دیگری باشد و به علوم بدیهی ختم نگردد، به تسلسل خواهد انجامید، ولی بیان گردید که تحقق علوم ضروری در مورد خداوند به دلیل فاعل جبری گشتن و فقدان صفت اختیار محال است (ر.ک؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۱/ ۳۳۶-۳۳۷).

نقد: ضروری مشترک لفظی است که گاهی در مورد افعال فاعل جبری اطلاق می شود و مقصود از آن ضرورت صدور فعل از این گونه فاعل ها بدون اختیار و اراده است. فاعل جبری به دلیل اختیار نداشتن میان انجام فعلی یا ترک آن انتخاب نمی کند و همیشه فعل از او صادر می گردد، مانند فاعلیت آتش نسبت به حرارت در نظر اشاعره، ولی گاهی نیز ضروری در بحث علم به کار برده می شود که در مقابل نظری است. مقصود از ضروری در این قسم علوم بدیهی یعنی بدون نیاز به اکتساب هستند مانند بدیهی بودن امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین. این دو قسم ضروری رابطه تقابل با یکدیگر ندارند، زیرا که ممکن است فاعلی با علم بدیهی فعلی را انجام دهد یا آن را ترک نماید، مانند بدیهی بودن نیکی نمودن و قبح ظلم کردن. از این جهت این استدلال اشاعره گرفتار مغالطه اشتراک لفظی میان دو معنای ضرورت است، زیرا که از ضروری در مقابل نظری، جبری بودن افعال نتیجه گیری شده است.

دیگر اینکه طبق مبانی ملاشمس، فاعل جبری دارای علم و اراده است، ولی فعل خاصی را به دلیل جبر خارجی با اراده انجام نمی دهد (ر.ک؛ گیلانی، ۱۰۵۹: شماره نسخه ۴۰۸۵) مانند مجبور شدن انسانی به زندان رفتن یا... در مقابل فاعلی که ضرورتاً افعال از او بدون اراده و علم صادر می شود فاعل طبیعی است نه جبری مانند مثال آتش در

نظر اشاعره. تفاوت اصلی این دو قسم فاعل نیز در علم داشتن جبری و فقدان آن در مورد فاعل طبیعی است، در نتیجه خلط میان فاعلی جبری و طبیعی نیز یکی دیگر از مغالطات این استدلال متکلمان اشعری می‌باشد.

ملاشمسا در مقام نقد این استدلال بیان می‌دارد که این سخن از نوع دفع فاسد به افسد است، زیرا اگر خداوند را فاعل موجب بدانیم، لازمه آن این است که از قبل به آنچه ایجاد می‌کند، علم نداشته باشد - یعنی جاهل باشد - و چنین امری در مورد خداوند محال است (ر.ک؛ گیلانی، ۱۰۶۵: نسخه دانشگاه تهران؛ آشتیانی، ۱۳۷۸، ۴۳۰/۱).

در جای دیگری از طریق برهان خلف دلیلی ایجابی بر عینیت ذات و صفات می‌آورد و می‌گوید: «هر کاملی اگر کمالش زاید بر ذاتش باشد قابل آن کمال است نه فاعل؛ همچنین فاعل و معطی کمالش، موجود کامل‌تر دیگری است. حال در مورد واجب تعالی اگر آن‌گونه که اشاعره گمان کرده‌اند - صفات کمالی زاید بر ذاتش باشند - لازم می‌آید که فاعل کمالات واجب موجود کامل‌تر دیگری باشد، که در این استدلال لازم باطل است، پس ملزوم نیز باطل خواهد بود (همان/۴۳۱).

تقریر دیگر آمدی از استدلال اشاعره: در صورتی که صفات الهی حادث باشند، یا صفت کمالی خواهند بود یا صفت نقص. در صورت نخست خداوند در صفات کمالی خویش نیازمند صفات حادث خود خواهد بود. اتصاف خداوند نیز به صفات نقصانی ممتنع است (ر.ک؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۱/۳۳۸)، زیرا که با کمالی ذاتی او ناسازگار می‌باشد، در نتیجه با نظر به بطلان حدوث صفات الهی، قدیم و زائد بر ذات بودن آن‌ها اثبات می‌گردد.

نقد: این استدلال اثبات می‌کند که صفات الهی حادث نیستند، ولی لازمه این مطلب قدیم بودن و زائد بودن صفات خداوند بر ذات نیست، زیرا که حادث نبودن صفات با عینیت [طبق مبانی ملاشمسا] نیز سازگار است. در نتیجه این استدلال گرفتار منطبق نبودن مقدمات با نتیجه است. بدین جهت در نظر ملاشمسا حدوث صفات مانند زیادت آن‌ها مستلزم نیازمندی به علتی دیگر در اتصاف به صفات کمالی و لذا ناقص و ممکن گشتن واجب الوجود است (ر.ک؛ گیلانی، ۱۰۶۵: نسخه دانشگاه تهران؛ آشتیانی، ۱۳۷۸، ۴۳۲/۱).

بیان دیگری از استدلال اشاعره: در صورتی که صفات الهی مانند علم حادث باشند، یعنی اینکه خداوند در ازل واجد آن‌ها نباشد، از دو فرض وحدت یا کثرت خارج نیست.

صورت نخست یعنی واحد بودن صفات الهی صحیح نیست، زیرا که صفات الهی به همه متعلقات آن تعلق می‌گیرند مانند تعلق صفت علم یا قدرت به همه موجودات. بدین لحاظ یک صفت در عین وحدت، متعدد و کثیر خواهد شد. فرض کثیر بودن صفات الهی نیز منجر به کثرت و تعدد در ذات او می‌گردد که با وحدت خداوند در تناقض است (ر.ک؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۱/ ۳۳۸).

نقد: این استدلال نیز مانند دلیل قبلی حدوث صفات را ابطال می‌نماید که بیان گردید لازمه آن اثبات قدیم و زیادت صفات بر ذات نیست، از این رو این استدلال نیز گرفتار عدم انطباق و عمومیت مقدمات نسبت به نتیجه است.

تقریر دیگری از استدلال اشاعره: در صورت حادث بودن صفات الهی مانند علم، خداوند علم به علم خویش نیز خواهد داشت، زیرا که در غیر این صورت جاهل بودن او لازم می‌آید، ولی عالم بودن خداوند نسبت به علم خویش از سه فرض خارج نیست: در صورتی که ذات خداوند دارای چنین علمی باشد، صفت علم به دلیل حادث نبودن ذات، قدیم خواهد بود، در صورتی که عالم بودن خداوند در این فرض وابسته به علم حادث دیگری باشد، تسلسل پیش خواهد آمد (ر.ک؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۱/ ۳۳۹)، در نتیجه به دلیل بطلان تسلسل صفت علم قدیم است و زائد بر ذات.

نقد: بایستی مقصود اشاعره از مقدمه «در صورت حادث بودن صفات الهی مانند علم، خداوند علم به علم خویش نیز خواهد داشت»، فرض حدوث علم باشد، زیرا که در صورت قدیم بودن صفت علم نیز این فرض یا اشکال پیش خواهد آمد. از این رو بیان استدلال چنین می‌شود که صفات خداوند به دلیل محذورات بیان شده در استدلال حادث نیستند. با وجود این همان گونه که بیان گردید، چنین استدلالی توانائی اثبات مدعی اشاعره در مورد قدیم بود و زیادت صفات بر ذات را ندارد، زیرا که در صورت زیادت نیز ذات الهی فاقد صفات از جمله علم می‌گردد.

۲-۴. قدیم بودن ذات خداوند

یکی دیگر از استدلال‌های متکلمان اشعری در اثبات قدیم بودن صفات خداوند از طریق حادث نبودن و لذا قدیم بودن ذات اوست که در این قسمت به بررسی نقادانه آن‌ها پرداخته

می‌شود. شایان ذکر است که مهم‌ترین استدلال‌های اشاعره در اثبات قدیم‌بودن صفات ثبوتی همین مورد می‌باشد. تقریر و نقد استدلال‌های آن‌ها در این بخش چنین است:

ذات الهی قدیم بوده و موجودات دیگر حادث می‌باشند، از این رو ذات و ماهیت الهی با ذات موجودات حادث متفاوت است (ر.ک؛ ایجی، بی‌تا، ۲۹۰)؛ از جهت دیگر صفت با موصوف ملازمه دارد و قدیم‌بودن ذات، مستلزم حادث نبودن صفات و حادث‌بودن ذات به معنای قدیم نبودن صفات است (ر.ک؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۷۹/۸)، در نتیجه به دلیل قدیم‌بودن ذات الهی، صفات او نیز حادث نیستند و زائد بر ذات می‌باشند.

نقد: طبق این استدلال به دلیل ملازمه صفت با موصوف صفات الهی حادث نیستند، ولی این مطلب به معنای زائدبودن صفات الهی بر ذات نیست، بنابراین چنین استدلالی مدعای دوم اشاعره یعنی زیادت صفات بر ذات را اثبات نمی‌کند. دیگر اینکه در قسمت‌های قبل بیان گردید که حادث نبودن صفات ملازمه‌ای با قدیم‌بودن آن‌ها ندارد، بدین جهت در نظر ملاشمس صفات الهی حادث نیستند با وجود این عینیت با ذات خداوند دارد و تفاوت آن‌ها مفهومی است.

بیان دیگری از رازی در اثبات زیادت صفات: فلاسفه و متکلمان با استفاده از دلایلی اثبات می‌کنند که عالم دارای علت قدیم و ازلی است. سپس این سوال مطرح می‌شود که آیا صانع عالم، دارای صفاتی مانند علم، قدرت، اراده و... نیز هست؟ بدین جهت هر یک از متفکران به شیوه خاص خویش در صدد اثبات صفات الهی بر می‌آیند و براهینی را در این زمینه و اثبات تک تک صفات اقامه می‌نمایند. این مطلب نشان می‌دهد که ذات الهی با هر یک از صفات او و هر کدام از صفات با دیگری متفاوت هستند (ر.ک؛ رازی، ۱۴۰۷: ۲۲۵/۳)؛ بدین جهت صفات نیز به دلیل قدیم‌بودن ذات، حادث نیستند و نیازمندی به اقامه برهان در مورد تک تک آن‌ها نشان دهنده تفاوت و زیادت بر ذات می‌باشد.

نقد: از نظر ملاشمس اثبات واجب الوجود مستلزم اثبات همه صفات کمالی او نیز هست^۱، زیرا که فرض موجود و کمال مطلق به معنای دارا بودن همه صفات کمالی نیز

^۱. رجوع شود به: گیلانی، الحکمة المتعالیه، نسخه مجلس شورای اسلامی، ص ۹۵.

هست و اگر فاقد صفتی یا کمالی باشد، حالت امکانی و فقدان نسبت به آن خواهد داشت که به معنای ممکن گشتن واجب الوجود است، بنابراین اثبات واجب الوجود مستلزم واجدیت او نسبت به همه صفات می باشد، هر چند در مقام تفصیل به اثبات تک تک صفات، تبیین آن ها و نقد نظریات دیگر در مورد هر یک از صفات نیز پرداخته می شود، ولی چنین اثباتی با تمسک به اصل حقیقت وجود می باشد که با استفاده از آن به اثبات صفات مختلف از جمله علم می پردازد.

ملاشمسا در رساله وجودیه در این باره می گوید: «و لا شكَّ في أنَّ کمالات الواجب جلَّ شأنه أقوى کمالات و أتمَّها و أكملَّها، فيلزم أنَّ يكون ذات الواجب تعالى مع قطع النظر عن كل ما عداها مصدراً أولاً لأقوى کمالات و لا شكَّ في أنَّ ما يترتبُ عليه أقوى کمالات يجب أنَّ يكون أولاً في نفسه كاملاً يقح ترتب الكمال عليه لأنَّ الناقصَ في نفسه لا يجوز أنَّ يكونَ علَّةً فاعليَّةً للكمال، ففاعل الكمال يجب أنَّ يكونَ في مرتبةٍ فاعليته للكمال كاملاً...»

با وجود انتقادات مطرح شده، اشکال مشترک همه استدلال های اشاعره در این قسمت فرض قدیم زمانی بودن خداوند است. با توجه به اینکه خداوند مجرد از ماده می باشد و موجود مجرد متصف به زمان نمی گردد، خداوند و صفات او به طور کلی خارج از سلسله زمان هستند؛ به بیان دیگر در مورد موجودی می توان سخن از حادث یا قدیم بودن آورد که زمانی باشد. حال آنکه خداوند به دلیل مادی بودن چنین نیست (ر.ک؛ گیلانی، ۱۰۵۲، نسخه خطی کتابخانه مجلس؛ آشتیانی، ۱۳۷۸: ۴۶۶/۱؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۸).

۳. نتیجه گیری

حقیقت صفات الهی و رابطه ذات با آن ها یکی از مهم ترین مسائل کلامی در عالم اسلام می باشد که منشأ اختلاف بسیاری در میان متفکران مسلمان گردیده است. اشاعره معتقدند که صفات هفت گانه ثبوتی زائد بر ذات و قدیم هستند. آن ها استدلال های متفاوتی در اثبات این مدعی اقامه می نمایند. غالب این استدلال ها از اثبات هر دو نتیجه مورد نظر اشاعره یعنی قدیم و زائد بودن صفات بر ذات یا یکی از آن ها ناتوان هستند؛ به ویژه اینکه مهم ترین استدلال های اشاعره از جهت قدیم بودن ذات الهی است، در حالی که قدیم بودن

ذات مستلزم حادث نبودن صفات است، ولی قدیم و زائدبودن صفات را اثبات نمی‌کند، زیرا که حادث نبودن صفات با ذات با نظریه عینیت نیز سازگار می‌باشد. اصولاً مغالطه موجود در استدلال‌های اشاعره تصور قدیم زمانی بودن خداوند است، در حالی که خداوند به دلیل مادی نبودن متصف به حدوث یا قدم زمانی نمی‌گردد.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Mohammad Reza
Farahmandkia



<https://orcid.org/0009-0006-7186-3497>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

قرآن کریم.

آشتیانی، سیدجلال الدین. (۱۳۷۸). *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

آمدی، سیف الدین. (۱۴۲۳). *أبکار الأفكار فی أصول الدین*. تحقیق احمد محمد مهدی. قاهره: دار الکتب.

ایچی، عبدالرحمان بن احمد. (بی تا). *المواقف فی علم الکلام*. بیروت: عالم الکتب.
جرجانی، میرسیدشریف. (۱۳۲۵). *شرح المواقف*. تصحیح بدرالدین نعسانی. قم: الشریف الرضی.
تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹). *شرح المقاصد*. تحقیق عبد الرحمن عمیره. بیروت: عالم الکتب.
رازی، محمد بن عمر. (۱۴۰۷). *المطالب العالیه من العلم الالهی؛ تحقیق سقا احمد حجازی*. بیروت: دار الکتب العربی.

رازی، فخرالدین. (۱۹۸۶). *الأربعین فی أصول الدین*. قاهره: مکتبه کلیات الأزهریه.
غزالی، ابو حامد. (۱۴۱۶). *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*. بیروت: دارالفکر.
عبد الجبار، ابو الحسن. (۱۴۲۲). *شرح الأصول الخمسه*. تحقیق احمد بن حسین ابی هاشم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

گیلانی، ملاشمسا. (۱۰۶۶ق). *الحکمه المتعالیه*. نسخه خطی مجلس شورای اسلامی.
_____. (۱۰۵۹ق). *الوجودیه*. نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
_____. (۱۰۶۵ق). *مسالك الیقین*. نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
_____. (۱۰۵۲ق). *حدوث العالم*. نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
میرداماد، باقر. (۱۳۶۷). *القبسات*. تصحیح مهدی محقق. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

References

The Holy Quran.

Ashtiani, Seyyed Jalal al-Din. (2008). *Montekhebat az Asar-e Hokemay-e Elehi Iran*. Qom: Entesharat Dftar-e Tablighat-e Islami (Islamic Propaganda Office), [In Persian].

Āmid, Sayf al-Din. (2002). *Abkar al-Afkar fi Usul al-Din*. Research by Ahmad Mohammad Mahdi. Cairo: Entesharat Dar al-Kutub. [In Persian]

Al-Ījī, 'Abd al-Rah man Ibn Ah mad (n.d). *Al-Mawāqif fī 'ilm al-Kalām*. Cairo: Entesharat Alem al-Kotob, [In Arabic].

- Al-Jurjani, Al-Sharif .(1946).*Sharh al-Mawaqif*. Corrected by Badraddin Naasani. Qom: Entesharat Al-Sharif Al-Radi, [In Persian].
- Al-Taftazani, Sa'ad al-Din. (1988). *Sharhe al-Maqasid*. Edited by Abdul Rahman Umira. Beirut: Entesharat Alem Al-Kotub, [In Arabic].
- Al-Rāzī, Muh ammad Ibn Umar .(1986). *Al-Matalib al-'Alia min 'Ilm al-Ilhi*. Edited by Saqqa Ahmed Hijazi. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi , [In Arabic].
- Al-Rāzī, Muh ammad Ibn Umar .(1986). *Al-arba' i□n fi□ Uṣu□l Al-Di□n*. Cairo: Maktabeh Al-kleyat Al 'Eizariya , [In Arabic].
- Al-Ghazali, Abū Hāmid .(1995). *Majmu'e Resael*. Beirut: Entesharat Dar Al-Fikr, [In Arabic].
- Abd al-Jabbar, Abu al-Hasan. (2001). *Sharh al-Usul al-Khamsa*. Researched by Ahmad Ibn Hussein Abi Hashim. Dar Ihya al-Turaht al-Arab Publications, [In Arabic].
- Gilānī, Mullā Shamsa .(1655). *Al-Hikma al-muta' āliya*. Tehran: Noskheh Khati Ketab-Khaneh Majals Shoraye Eslami, [In Arabic].
- Gilānī, Mullā Shamsa .(1469). *Al-Wujudiyyah*. Tehran: Noskheh Khati Ketab-Khaneh Majals Shoraye Eslami, [In Arabic].
- Gilānī, Mullā Shamsa .(1654). *Masalak Al-Yaqin*. Tehran: Markaz Noskheh-haye Ketab-Khaneh Daneshgah, [In Arabic].
- Gilānī, Mullā Shamsa .(1642). *Hudūd al-' Ālam*. Tehran: Noskheh Khati Ketab-Khaneh Majals Shoraye Eslami, [In Arabic].
- Mīr Dāmād, Baqer .(1988). *Qabasat al-Ilahiyah*. Edited by Mahdi Mohaqeq. Tehran :Entesharat Daneshgah , [In Persian] .

استناد به این مقاله: فرهمند کیا، محمدرضا (۱۴۰۳). بررسی و نقد دلایل قائلین به زیادت صفات الهی طبق مبانی ملاشمساگیلانی، پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه دوره ۵، شماره ۹: ۱۳۳-۱۵۶.

Doi: 10.22054/jcst.2025.82383.1192



Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.