



کارکردهای قاعده وجوب بالذات در قلمرو مسائل کلامی

جعفر علی نقی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۹

سیدمحمدعلی داعی نژاد^۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۲/۰۲

چکیده

قاعده «وجوب بالذات» که از آن می‌توان با نام قاعده «وجوب وجود» نیز یاد کرد، به جهت نقشی که در اثبات اصول و مبانی اعتقادی دین اسلام دارد، یکی از مهم‌ترین قواعد دانش کلام محسوب می‌گردد. تحقیق در گستره کارآمدی این قاعده در قلمرو مباحث کلامی نشان خواهد داد که در اثبات چه مسائلی از مباحث علم کلام کارآیی دارد و متکلمان امامیه در اثبات آموزه‌های اعتقادی به چه میزان از آن بهره برده‌اند. پژوهش حاضر با استفاده از روش کتابخانه‌ای و با رویکرد تحلیلی به طور مفصل کاربست‌های مختلف قاعده وجوب بالذات را در تراش مهم کلامی امامیه مورد کنکاش و مذاقه قرار داده و روشن ساخته است که این قاعده در اثبات صفات ثبوتیه و سلویه خدای متعال کارآیی دارد و دانشمندان علم کلام در مذهب امامیه از قاعده مذکور، در مبحث توحید و شاخه‌های مربوط به آن بهره‌های وافری برده‌اند.

واژگان کلیدی

کارکردها، قاعده، وجوب بالذات، وجوب وجود، واجب الوجود، مسائل کلامی.

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته سطح ۴ شیعه‌شناسی موسسه آموزش عالی حوزوی امام رضا (ع) و عضو پیوسته انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه قم (Alinaghi212@gmail.com).

۲. عضو هیئت علمی جامعه المصطفی و مدیرگروه کلام.

مقدمه

در ترابط علوم همگن، برخی مفاهیم از دانشی به دانش دیگر راه یافته و مورد پذیرش قرار می‌گیرند. واژگان «وجوب بالذات» و «وجوب وجود» از جمله این مفاهیم است. این دو واژه، ریشه فلسفی داشته و فیلسوفان در بحث اثبات وجود خدا و نیازمندی ممکنات در وجود و بقاء به خداوند از آن بهره می‌برند. برخی متکلمان که در عین حال فیلسوف نیز بوده‌اند با رویکرد فلسفی به مباحث کلامی، در اثبات صفات ثبوتیه و سلبيه برای ساحت قدسی خداوند از این مفهوم استفاده کرده‌اند و چون علم کلام در ایفای رسالت خود از همه شیوه‌ها و ابزارهای مجاز استفاده می‌برد؛ از این‌رو، این مفهوم نیز به جهت کارآمدی بسیاری که در اثبات باورهای راستین دارد نه تنها مورد پذیرش علم کلام قرار گرفت، بلکه به عنوان یک قاعده کلامی تلقی گردید و متکلمان در اثبات بسیاری از مسائل و آموزه‌های کلامی از آن بهره بردند. از قاعده «وجوب بالذات» می‌توان با نام قاعده «وجوب وجود» نیز یاد کرد. در نوشتار حاضر، بیشتر با واژه نخست از آن نام برده می‌شود.

غیر از کاربردهایی که مؤلف محترم کتاب «قواعد و روش‌های کلامی» (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۰: ۶۱) در اثبات صفات ثبوتی و سلبيه خداوند از خواجه نصیرالدین طوسی آورده، تحقیقی در این موضوع صورت نگرفته است؛ بر این اساس، مقاله حاضر در این‌که به طور مستقل و مفصل، کارآمدی قاعده وجوب بالذات را در بیشتر آثار کلامی مشهور امامیه کاویده است، از آن متمایز می‌گردد.

این مقاله به روش کتابخانه‌ای و با رویکرد تحلیلی تهیه گشته و به این سؤال پاسخ می‌دهد که قاعده وجوب بالذات در چه مسائلی از مباحث علم کلام کارآیی دارد؟ و متکلمان امامیه به چه میزان از آن بهره برده‌اند؟

مفهوم‌شناسی

پژوهش در هر مسئله‌ای بر پایه‌ای از مفاهیم استوار است که واکاوی آن‌ها در تحقیق ضروری و بایسته است؛ از این‌رو نخست به تعریف مفاهیم کلیدی تحقیق پرداخته می‌شود.

۱- قاعده کلامی

واژه قاعده در لغت به معنای بنیان و پایه است برای چیزی که در بالای آن قرار می‌گیرد (طریحی، ۱۳۷۵، ۳: ۱۲۹). به گفته برخی متکلمان، قاعده مترادف اصل و قانون است و به

امری کلی گفته می‌شود که منطبق بر جزئیات بسیاری باشد و احکام جزئیات به واسطه آن تبیین گردد (سیوری، ۱۴۰۵: ۱۶). بر این اساس در تعریف قاعده کلامی می‌توان گفت: یک مسئله کلامی هرگاه به گونه‌ای باشد که در ابواب مختلف این علم یا در مسائل گوناگون یک باب به کار رود و در تبیین آن مسائل مورد استناد قرار گیرد قاعده کلامی نامیده می‌شود (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹: ۷؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۰: ۵۸).

۲- وجوب بالذات

واژه وجوب از نگاه اصحاب لغت، به معنای لزوم، ثبوت و پایداری شیء و سقوط و وقوع شیء به کار رفته است. ابن فارس در *مقاییس اللغة* وجوب را به معنای سقوط و وقوع شیء (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۱: ۸۹) و راغب اصفهانی آن را به معنای ثبوت و پایداری قطعی (راغب، ۱۴۱۲، ۴: ۴۱۸) می‌داند. ابن منظور در *لسان العرب* (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱: ۷۹۳) و طریحی در *مجمع البحرین* (طریحی، ۱۳۷۵، ۲: ۱۸۰) وجوب را به معنای لزوم گرفته‌اند. فیومی در *مصباح المنیر* (فیومی، ۱۴۱۴: ۶۴۸) و زبیدی در *تاج العروس* (زبیدی، ۱۴۱۴، ۲: ۴۶۳) دو واژه لزوم و ثبوت را در معنای آن ذکر کرده‌اند. می‌توان گفت وجوب به معنای ثبوت همراه با لزوم است و این وقتی است که هر دو قید در اصل وجوب لحاظ شوند. اطلاق ماده وجوب بر مفاهیمی همچون سقوط، وقوع، حق، غروب و جین، وقتی که تثبت و لزوم در آن‌ها لحاظ شود، از مصادیق اصل است، وگرنه مجاز است (مصطفوی، ۱۴۳۰، ۱۳: ۳۱).

شایان ذکر است که وجوب مورد بحث ما قسمی است که در مقابل ممکن باشد؛ از این رو، مقصود از وجوب در این بحث، وجوب به معنای پایداری قطعی است؛ یعنی چیزی که رفتنش ممکن نباشد (مصطفوی، ۱۴۳۰، ۱۳: ۳۱) یا آنکه عدمش ممتنع یا غیرممکن باشد (تهانوی، ۱۳۹۶، ۲: ۱۷۶۰). به گفته راغب، اول واجبی که وجوبش لازم است و نبودش صحیح نیست، خداوند است که به او واجب‌الوجود می‌گوییم (راغب، ۱۴۱۲، ۴: ۴۱۸)؛ همچنین گفته شده است که واجب‌الوجود یعنی آن‌که وجود او از ذات خود است و اصلاً محتاج چیزی نیست و او خدای متعال است (مدنی، ۱۳۷۴، ۶: ۳۰۵).

واجب در اصطلاح، موجودی است که وجودش بذاته و لذاته باشد؛ یعنی منتسب به خود و از خود و به خود باشد. به عبارت دیگر، یعنی وجودش ذاتی است و از ناحیه غیر نیست (صدرالمتهالین، ۱۹۸۰م، ۱: ۸۴).

چنانکه مشاهده می‌شود معنای اصطلاحی واژه وجوب در بحث حاضر از معنای لغوی آن متمایز نبوده و بدان مرتبط است. از مجموع معانی بیان شده در نگاه اصحاب فرهنگ و لغت برمی‌آید که هرگاه وجود برای چیزی به لحاظ ذات آن ضرورت داشته و عدم برای او ممتنع باشد، وجوب بالذات خواهد بود. در تراث کلامی نیز همین معنا برای وجوب بالذات بیان شده است (حمصی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۳۱؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۴۳ و ۴۵؛ سیوری، ۱۴۰۵ق: ۲۱؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۰۸؛ لاهیجی، ۱۳۷۲: ۲۲).

متکلمان مسلمان، شاخصه‌ها و خصوصیات را برای وجوب بالذات آورده‌اند که کمک شایانی به شناخت هر چه بیشتر از این قاعده خواهد کرد، ولی به جهت جلوگیری از اطاله کلام از بیان آن چشم می‌پوشیم (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۵: ۹۶ و ۹۹ و ۴۷۵؛ طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۱۵؛ طوسی، ۱۴۱۳: ۴۷؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۴۵؛ لاهیجی، ۱۳۷۲: ۲۷؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۷۱۰)؛ همچنین در اثبات قاعده مذکور دلایل مختلفی آورده شده است که از بحث حاضر خارج است (ر.ک: حمصی، ۱۳۷۶: ۱۸؛ طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۸۹؛ حلی، ۱۴۱۴ق: ۵۱؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۶۳ و ۶۵؛ حلی، ۱۳۸۲: ۸؛ حلی، ۱۳۶۵: ۱؛ سیوری، ۱۴۰۵ق: ۱۷۶).

۳- کارکردها

قاعده وجوب بالذات کارکردهای مختلفی در قلمرو مسائل کلامی دارد. یکی از مهم‌ترین کارکردهایی که متکلمان و بخصوص اندیشمندان طرفدار کلام عقلی از آن بهره برده‌اند استفاده از این قاعده در قلمرو صفات حق تعالی و اثبات صفات کمال و صفات سلبی برای ذات الهی است. در وهله نخست، ایشان در مسئله زیادت یا عینیت صفات الهی نسبت به ذاتش به این قاعده استناد کرده‌اند و وجوب وجود را مقتضی نفی صفات زائد بر ذات دانسته‌اند. در تقابل با گروهی به نام صفاتی‌ها که جهت مخالفت با معتزله نفی صفات می‌کردند. آنان صفاتی مانند علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و کلام را برای خداوند ازلی دانسته و بی‌آن‌که فرقی بین صفات ذات و فعل بگذارند هر دو را یکی می‌پنداشتند. علاوه بر این‌که صفات خبریه‌ای مانند دست و وجه را نیز بر خداوند جایز می‌دانستند (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱، ۱۰۴).

متکلمان امامیه که قائل به عینیت صفات با ذات خداوند هستند (سیوری، ۱۴۰۵ق: ۲۱۵ و ۲۲۲؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۱)، در ردّ این انگاره، به قاعده وجوب بالذات تمسک جسته‌اند. به اعتقاد آنان، به جهت این‌که خداوند وجوب ذاتی دارد بی‌نیاز از غیر است؛ از

این‌رو، اگر صفات الهی زائد بر ذات او باشند، لازمه اتصاف ذات به صفات موجب نیازمندی ذات الهی به صفات خواهد بود (ر.ک: ابن‌نوبخت، ۱۴۱۳ق: ۴۳).

بعد از این مسئله، متکلمان از این قاعده برای اثبات صفات ثبوتی و سلبی بهره برده‌اند که هر دو گونه کاربست آن با موارد تفصیلی ذکر می‌شود:

الف. صفات ثبوتی: برخی از مهم‌ترین صفات ثبوتی که در منابع کلامی به استناد وجوب ذاتی حق تعالی اثبات شده است عبارتند از:

۱. غنی بودن خداوند: غنی یعنی کسی که به غیر خود احتیاجی ندارد و ذات او برای هر چیزی کافی است (همدانی درودآبادی، ۱۴۲۶ق: ۱۴۱؛ سبزواری، ۱۲۸۸: ۲۲۷۶).

متکلمان، واجب‌الوجود بودن خداوند را مقتضی بی‌نیازی او و احتیاج غیر به او دانسته‌اند (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۴؛ حلی ۱۳۶۵: ۶؛ شبر، ۱۴۲۴ق: ۶۰؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۳۴). بنا به گفته آنان، خداوند به جهت واجب‌الوجود بودن دارای هیچ جهت امکانی نیست که احتیاج به غیر داشته باشد. به دیگر عبارت، به خاطر این‌که او واجب‌الوجود بذاته است در وجودش و در اتصافش به صفات نیکو احتیاج به موثر یا شرطی ندارد (حمصی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۱۱)؛ زیرا اگر محتاج باشد این احتیاج یا در ذات و یا در صفات وی است. به خاطر این‌که خداوند واجب‌الوجود است ما هر دو را باطل می‌دانیم؛ چون اگر در ذاتش محتاج غیر باشد، لازمه‌اش ممکن بودن او است که این محال است؛ زیرا ثابت شده است که خداوند واجب‌الوجود است. اگر در صفاتش محتاج باشد منفعل از غیر می‌شود که این نیز بر او محال است (سیوری، ۱۴۰۵ق: ۲۳۹). چنانکه از تعابیر متکلمان بر می‌آید، غنی بودن خداوند تعبیر از یک صفت ذاتی است که آن وجوب اوست و همین شاخصه مهم، علت بی‌نیازی او از غیر است (ر.ک: رازی، ۱۴۰۶ق: ۳۴۴)؛ از این‌رو، این‌که آنان بدون بیان دلیل و نحوه دلالت، واجب‌الوجود بودن باری تعالی را مقتضی غنی بودن او ذکر کرده‌اند، معلوم می‌شود که بین وجوب وجود او و غنی بودن، تلازم بین و آشکاری برقرار است و غیر واجب متعال در هستی و بقاء خود به او نیاز دارند و او خود واجد تمام کمالات است؛ از این‌رو، غنای ذاتی داشته و هیچ نیازی به غیر ندارد؛ چنانکه حکیمان مسلمان نیز تام‌الوجود بودن باری تعالی را دال بر غنای او دانسته‌اند (صدرالمتالهین، ۱۳۶۰: ۱۳۷)؛ بنابراین، قاعده وجوب بالذات اقتضا می‌کند که خداوند در وجود خود و همچنین در صفات و ویژگی‌هایی که متفرع بر وجود است (مانند صفات جمال و کمال)، نیازمند غیر نباشد. به خلاف سایر موجودات که ممکن‌الوجود بوده و در هستی و کمال

خویش نیازمند واجب‌الوجود هستند.

۲. **عالم بودن خداوند:** علم یکی از صفات ثبوتیه خدای متعال است که یا به معنای حاضر بودن اشیاء در نزد خدا است و از این‌رو، تمام اشیاء برای او واضح هستند (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۹۴) یا به معنای ظهور و انکشاف اشیاء برای نفس است که در این صورت نیز اشیاء برای ذات خداوند ظاهر بوده و هیچ وقت از او غایب نیستند (سیوری، ۱۴۰۵ق: ۱۹۵).

برای اثبات این صفت به شیوه‌های مختلفی به قاعده وجوب‌بالذات استناد شده است. به بیان برخی متکلمان، چون او واجب لذاته و غیر او، ممکن لذاته است، همه ماسوا برای او متساوی هستند و هیچ کدام از ماسوا بر دیگری اولویت در این ندارد که برخی معلوم باشند و برخی نباشند؛ پس خداوند عالم به همه چیزهایی است که صحیح است معلوم واقع شوند (طوسی، ۱۴۰۵ق: ۴۴۶). برخی دیگر، از کمالی بودن علم و کمال مطلق بودن ذات حق تعالی استفاده کرده و بیان می‌کنند که علم، صفت کمال محسوب می‌شود و اتصاف واجب‌الوجود به هر صفتی که کمال موجود بما هو موجود باشد، واجب است (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۵۸). گروهی دیگر با استفاده از رابطه علیت بین موجودات و حق تعالی به اثبات صفت علم پرداخته‌اند؛ بدین صورت که بر اساس آموزه توحید هر موجودی غیر از حق تعالی ممکن‌الوجود است؛ بنابراین، هر موجودی در نهایت به واسطه او ایجاد شده است و او (با واسطه یا بی‌واسطه) علت تمام ماسوای خویش است. از سوی دیگر، علم به علت مستلزم علم به معلول است و چون خداوند عالم به ذات خودش است و ذات حق تعالی علت ماسوای خود است؛ بنابراین علم او به ذاتش، علم به علت ایجاد موجودات است که مستلزم علم به آن معلول‌ها نیز است (حلی، ۱۴۲۷ق: ۳۹۸؛ ر.ک: طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ۲: ۲۴۶؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۱۳)، پس تمام مخلوقات چون معلول واجب‌متعال هستند، معلوم وی نیز هستند. بر اساس آنچه گفته شد روشن می‌شود که قاعده وجوب‌بالذات، از طرفی علم الهی را به ذات خود ثابت می‌کند و از طرف دیگر، ثابت‌کننده علم پیشین (علم به مخلوقات قبل از ایجاد آن‌ها) و علم پسین (علم به مخلوقات بعد از ایجاد آن‌ها) است.

۳. **یگانگی خداوند:** واجب‌الوجود بودن خداوند مقتضی یکتایی اوست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۹۹)؛ از این‌رو، متکلمان نیز از این قاعده در اثبات توحید و یگانگی خدای متعال استفاده کرده‌اند. به گفته آنان، خداوند قدیم است و حتی جواهر هم مماثل با قدیم تعالی نیستند. به علت این‌که قدیم واجب‌الوجود است، پس در هر حال، مخالف و مناقض غیر خود است

(سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۴)؛ همچنین اگر برای خداوند واجب‌الوجود دیگری را فرض بگیریم، دوگانگی آنها متفرع بر این است که مرکب از نقاط اشتراک و افتراق باشند که لازمه آن، ترکیب در ذات خدای سبحان است و ترکیب مستلزم نیازمندی است که با وجوب ذاتی خداوند ناسازگار است (حلی، ۱۳۸۲: ۳۴؛ سیوری، ۱۴۰۵ق: ۲۴۹).

با توجه به عبارات مزبور، یکتایی خداوند در دو محور مختلف طرح گشته است: اول این که خداوند در وجوب وجود بی‌همتا است؛ یعنی هیچ موجودی غیر از خدای متعال واجب‌الوجود بالذات نیست و فرض ثانی برای او محال است؛ زیرا تعدد، فرع تمایز است و هر کدام از شریک‌های واجب‌الوجود که واجب‌الوجود فرض شده‌اند باید برای تمایز از دیگری، مابه‌الامتیاز داشته باشند. حال آن‌که لازمه داشتن مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک ترکیب است و مرکب محتاج اجزای خود است؛ در نتیجه، منجر به نیاز واجب تعالی می‌شود و نیازمندی، مخالف واجب‌الوجود بودن است. این، نفی کثرت بیرونی از ذات الهی می‌کند که همان «توحید واحدی» نام دارد.

دیگری «بساطت ذات الهی» است. بدین معنا که ساحت الهی از هر گونه ترکیب پیراسته است و هیچ یک از انواع ترکیب - اعم از خارجی، ذهنی، حمله و مقداریه - در او راه ندارد؛ چون خداوند صرف‌الوجود است و وجود صرف چون وجود مطلق و نامتناهی است مقهور و محدود به تکرار، تعدد، حد و قید نمی‌شود. این، نفی کثرت درونی می‌کند که همان «توحید احدی» نام دارد؛ پس بر اساس قاعده وجوب بالذات، یکتایی و بی‌همتایی خداوند از هر دو بُعد اثبات می‌گردد.

۴. حکیم بودن خداوند: حکمت در لغت به معنای منع و نگه‌داری (ازهری، ۱۴۲۱ق، ۱: ۵۴؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ۲: ۹۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۴۸) و علم و اتقان بخشی به امور است (جوهری، ۱۳۷۶، ۵: ۱۹۰۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۴۹).

از نگاه متکلمان نیز حکمت گاه به معنای معرفت اشیاء و گاهی مراد از آن، صدور شیء بر وجه اکمل است (حلی، ۱۳۸۲: ۵۴). محقق طوسی می‌گوید: «وجوب‌الوجود یدل علی ثبوت الحکمة» (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۵)؛ یعنی حکمت چه به معنای شناخت اشیاء باشد و چه به معنای انجام کارها به بهترین صورت، لازمه وجوب بالذات خواهد بود؛ بدین صورت که چون خداوند بالاترین و برترین علم و آگاهی را دارد، پس او به بهترین وجه اشیاء را می‌شناسد و گفته شد که علم الهی از لوازم وجوب بالذات است. از سوی دیگر، چون کارهای خداوند به

محکم‌ترین شکل ممکن محقق می‌شود، پس او به معنای دوم نیز حکیم است و این‌که کاری به بهترین صورت محقق شود از لوازم کمال ذات است و کمال ذات نیز از مشخصه‌ها و لوازم وجوب بالذات است؛ در نتیجه، حکمت به هر معنای متصور خود، از لوازم وجوب وجود حق تعالی است.

۵. **جواد بودن خداوند:** جود صفتی است که مبدأ فایده رساندن به کسی است که شایستگی آن را دارد بدون این‌که از وی انتظار عوضی داشته باشد (جرجانی، ۱۴۱۲ق: ۳۶). در اثبات صفت جود، به وجوب وجود حق تعالی استناد شده است (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۵).

وجه این استناد آن است که چون خداوند متعال، واجب‌الوجود است، این ویژگی ذاتی مقتضی آن است که تمام کمالات را به نحو کامل و بالفعل داشته باشد (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱م، ۱: ۱۲۲؛ طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ۱: ۹۳). از سوی دیگر، جواد بودن یک کمال و خوبی محسوب می‌شود؛ در نتیجه، جواد بودن حق تعالی نیز به واسطه وجوب ذاتی او اثبات می‌شود.

۶. **مالک بودن خداوند:** ملک در اصطلاح متکلمان حالتی است که به سبب آنچه به شیء احاطه یافته است، بر آن عارض می‌شود (جرجانی، ۱۴۱۲ق: ۱۰۰).

بر اساس دسته‌بندی موجودات عالم به دو گروه ممکن و واجب، غیر از خداوند تمام موجودات، ممکن‌الوجود هستند. ویژگی امکان مستلزم نیازمندی موصوفش به موجود دیگر است، خواه در اصل وجود و خواه در اتصافش به کمالات (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۵). به دیگر بیان، مالک حقیقی، چه از جهت تکوین و چه از جهت تشریح، ذات باری تعالی است؛ چون مالک حقیقی کسی است که تسلط تکوینی و خارجی بر چیزی داشته باشد و امر و اختیار او در دست آن مالک باشد. خداوند نیز که دارای سلطه وجودی بر همه اشیاء جهان است و همه امور به دست او است مالک جهان و جهانیان است؛ زیرا او به جهت واجب‌الوجود بودن، مبدأ و منشأ تمام هستی بوده و همه موجودات در وجود و بقاء خود نیازمند و وابسته به او هستند.

۷. **حق مطلق بودن خداوند:** حق، به معنای وجود در اعیان یا مطابقت با واقع آمده است (صلیبا و صانعی، ۱۳۶۶: ۳۱۷). بر این اساس، حق در مقابل باطل قرار دارد. به بیان برخی متکلمان، ذات خداوند به واسطه وجوب ذاتی‌اش همیشه ثابت و تغییرناپذیر است. این تغییرناپذیری به واسطه آن است که او ذاتاً تمام کمالات را به صورت بالفعل دارد و هیچ کمالی

قابل تصور نیست که خداوند آن را نداشته باشد؛ در نتیجه هیچ نادرستی و بطلانی در حق تعالی راه ندارد (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۵). طبق این بیان، چون حقیقت هر چیزی خصوصیت وجودی است که برای آن ثابت است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ۱: ۳۸)، از این رو خداوند که واجب الوجود بالذات است، حق مطلق است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۸)؛ چنانکه ممتنع الوجود باطل مطلق است. به عبارت دیگر، از آنجا که حق بودن هر چیزی همان موجودیتی است که برای آن ثابت می‌گردد، به همین علت آنچه وجودش واجب است حق بذاته و حق محض خواهد بود.

۸. **خیر مطلق بودن خداوند:** به هر آنچه چیزی را به شوق بیاورد و با آن وجودش را کامل گرداند، خیر گفته می‌شود؛ پس وجود به خودی خود خیر و مقتضی خیر بودن است و در مقابل، شر مقتضی نقص و کاستی است. هر چه درجه وجودی موجودی کامل‌تر و قوی‌تر باشد، خیریت آن بیشتر است؛ در نتیجه، موجودی که هیچ مقارنتی با عدم ندارد، خیر محض است و ممکن الوجود چون وجودش ضروری نیست و ذاتاً ابائی از پذیرش عدم ندارد، خیر محض نیست؛ زیرا آنچه احتمال عدم در او راه یابد، از نقص و کاستی میرا نخواهد بود. در بین موجودات، تنها موجودی که وجودش هیچ‌گونه نقصی ندارد و از همه جهت بالفعل است، ذات حق تعالی است و این ویژگی به واسطه نهایت شدت و کمال وجودی آن ذات متعالی و به عبارتی وجوب وجود او است و مقتضی آن است که تمام خیرات و کمالات را به صورت بالفعل داشته و از هرگونه نقصی میرا باشد (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۵).

۹. **جبار بودن خداوند:** جبار در لغت به معنای اصلاح (فیومی، ۱۴۱۴ق: ۸۹)، عظمت، برتری و استقامت است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۱: ۵۰۱؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ۲: ۴۵) و در اصطلاح، کسی است که امور بندگان را رتق و فتق کرده و به اصلاح امور آنان می‌پردازد (درودآبادی، ۱۴۲۶: ۷۱). خدای متعال نیز چون واجب الوجود است، تنها موجودی است که در عالم به‌طور مستقل تأثیرگذار بوده و قوام‌دهنده و کمال‌بخش موجودات دیگر است. همه موجودات نه تنها مخلوق خداوند هستند، بلکه تحت تدبیر و سرپرستی او قرار دارند؛ به همین جهت، حق تعالی، کاستی‌های موجودات را برطرف و جبران می‌کند و آنها را به کمال لایق خود هدایت می‌نماید (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۵)؛ بنابراین حق تعالی به واسطه وجوب ذاتی، ربّ تمام موجودات است و به اصلاح امور بندگان خود می‌پردازد، از این رو، جبار علی‌الاطلاق و حقیقی و مستقل است.

۱۰. قهار بودن خداوند: قهار صیغه مبالغه از ریشه قهر است و قهر در لغت به معنای غلبه، علو (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۵: ۳۵) و بازداشتن چیزی از طبیعت خود به گونه إلجاء و قدرت است. قهار بودن مستلزم آن است که آن موجود بتواند موجودات دیگر را منع کرده و بر خلاف اراده آنان فعلی را انجام دهد (رازی، ۱۴۰۶: ۲۲۱). از سوی دیگر، خدای متعال واجب‌الوجود است و بقیه عالم به واسطه وجود امکانی خود، محتاج حق تعالی بوده تحت سیطره او قرار دارند (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۵). چون وجود خداوند ضروری، و وجود و بقاء غیر وابسته و مستند به اوست، از این رو، هم به تأثیر اسباب در عالم، هم به ذات و صفات و آثار هر چیزی تسلط و غلبه دارد.

۱۱. قیوم بودن خداوند: قیوم اسم خداست و به وجودی گفته می‌شود که قیام او به ذاتش و قیام و قوام موجودات در همه شئون وجودی به او باشد (طوسی، ۱۳۷۵، ۳: ۱۸). اسم قیوم در بین اسماء غیر ذاتی واجب تعالی، اساس همه اسماء شمرده می‌شود؛ زیرا سایر اسماء و صفات اضافی، همه به این اسم تکیه دارند (زنوزی، ۱۹۸۲م: ۴۶۰؛ طباطبایی، ۱۴۲۸، ۲: ۳۳۱). موجودی که وابسته به دیگری است و در آن جنبه‌ای که نیاز دارد، مستقل نیست. از دیگر سو، احتیاج ملاک امکان وجود است و موجودی که محتاج است ممکن‌الوجود است. در عالم وجود، تنها واجب‌الوجود است که نه تنها نیازی به غیر ندارد، بلکه بقیه موجودات در هستی خود سراسر به او محتاج هستند؛ پس خدای متعال نه تنها نیازی به غیر ندارد، بلکه بقیه موجودات وابسته و قائم به او هستند و این ویژگی به واسطه وجوب وجود او و امکان وجودی بقیه موجودات است (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۵). به دیگر بیان، از آنجا که واجب تعالی مبدأ هستی تمام موجودات و اوصاف و آثار آنهاست، هیچ مبدأ و منشأ اثری غیر از او نیست، مگر این که به او منتهی می‌شود؛ پس او از هر جهت قیوم همه و همه از هر نظر قائم به اویند (صادقی ارزگانی، ۱۳۸۸: ۱۲۶).

ب. صفات سلبی: از دیگر کاربردهایی که این قاعده در منابع کلامی داشته، نفی کاستی‌ها از ذات حق تعالی است. صفات سلبی که عبارتند از ویژگی‌هایی که وجود آنها نوعی نقص در ذات حق تعالی است و نفی آنها، مستلزم نفی نقص از او و در نتیجه اثبات کمال برای وی است. مهم‌ترین صفات سلبی که از این رهگذر در منابع کلامی اثبات شده است عبارتند از:

۱. نفی عدم از خداوند: واجب‌الوجود بالذات، حقیقتی است که وجود برای آن به حسب

ذاتش ضروری است و عدم و فنا بر او محال است؛ بنابراین، حق تعالی همان طور که ازلی است، ابدی نیز است.

متکلمان امامیه به واسطه قاعده وجوب بالذات بر انتفاء عدم از خداوند استدلال کرده‌اند. استناد ایشان بدین صورت است که موجودی می‌تواند نباشد که بودن، لازمه ذاتش نباشد، بلکه عارض بر ذاتش شده باشد؛ زیرا ویژگی ذاتی قابل جدا شدن از ذات نیست و فرض نبودن آن، مستلزم فرض نبودن ذات خواهد بود. بر این اساس، فرض عدم برای موجودی که وجود داشتن لازمه ذاتش است فرضی محال و خلاف فرض وجوب وجود ذاتی اوست (حمصی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۲)؛ بنابراین، روشن می‌شود که قائل شدن به وجوب وجود چیزی، با جایز بودن عدمش متناقض است؛ از این رو عدم بر واجب الوجود بذاته محال است (حمصی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۱). عدم بر واجب لذاته ممکن نیست، چون در غیر این صورت واجب لذاته نخواهد بود؛ زیرا معنای واجب لذاته بودن این است که عدم بر او محال باشد (حلی، ۱۴۱۹ق: ۱۰۷؛ حلی، ۱۳۶۳: ۵۷)؛ بنابراین وجود خداوند متعال دائمی و ابدی خواهد بود و در ساحت قدسی او عدم راه نخواهد یافت.

۲. نفی ترکیب و تقسیم از خداوند: یکی از اصول مسلم عقلی آن است که هر گونه ترکیب، مستلزم نیازمندی است؛ زیرا هر موجودی که مرکب باشد، محتاج به اجزایش بوده و تا زمانی که اجزای آن وجود نیافته باشند، خود آن موجود مرکب با وصف مرکب بودن محقق نخواهد شد. از سوی دیگر، می‌دانیم که خدای متعال واجب الوجود است و واجب الوجود در اصل وجود و صفاتش، نیازمند غیر نیست (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۰).

وقتی می‌گوییم خداوند وجوب ذاتی دارد؛ یعنی در وجود خود و در اتصافش به صفات کمال محتاج غیر نیست و غنی بالذات است، پس در این صورت اجزائی ندارد؛ چون باعث نیازمندی او به غیر می‌شود و این با وجوب وجود او منافات دارد. متکلمان با این تقریر در نفی ترکیب از ساحت الهی به قاعده وجوب بالذات تمسک جسته‌اند (حمصی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۱؛ طوسی، ۱۴۱۳ق: ۵۱؛ حلی، ۱۳۶۳: ص ۵۵؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۹۷؛ شیر، ۱۴۲۴ق: ۶۰).

۳. نفی جسمانیت از خداوند: از دیگر اوصاف سلبی جسمانی بودن حق تعالی است. برای اثبات آن از قاعده وجوب بالذات بدین گونه استدلال شده است که با اثبات تنافی جسمانیت با فرض وجوب وجود، نقیض جسمانیت - یعنی تجرد - اثبات شود. توضیح این‌که: اگر خدای متعال، جسم یا جسمانی باشد، لازم است در نحوه عروض اوصافش با سایر اجسام مشارکت

داشته باشد. در این صورت، اگر اتصاف حق تعالی به صفات الهی، به واسطه ذات یا لوازم ذاتش باشد، مستلزم آن است که سایر اجسام - که در ذات با حق تعالی مشابه هستند (یعنی هر دو جسم یا جسمانی هستند) - نیز این اوصاف را داشته باشند؛ اما اگر به خاطر فرار از این لازمه باطل، مدعی شویم که اوصاف الهی، به واسطه ذاتش نیست، بلکه عارض بر او شده است. لازمه این ادعا آن است که خدای متعال برای اتصاف به اوصافش نیازمند غیر باشد؛ در حالی که او واجب الوجود است و نیازمندی از خصوصیات ممکن الوجود است (بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۶۹)؛ پس هر دو فرض بالا با وجوب وجود سازگار نیست؛ زیرا اگر اتصاف به اوصاف لازمه ذاتش باشد، مستلزم آن است که سایر اجسام نیز این اوصاف را داشته باشند؛ در حالی که این اوصاف مختص واجب الوجود است و اگر عارض بر ذاتش باشد، مستلزم آن است که ذاتش نیازمند به غیر باشد و این هر دو با وجوب وجود ناسازگار است.

۴. نفی ضد از خداوند: ضد به معنای غلبه و خصم و مخالف است؛ به طوری که وقتی این آمد، آن برود. (ازهری، ۱۴۲۱ق، ۱۱: ۳۱۳) از نگاه بسیاری از متکلمان و اهل لغت به دو چیزی که اجتماعشان در زمان واحد یا محل واحد جایز نباشد، ضد هم گفته می‌شود. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۳: ۳۶۰؛ راغب، ۱۴۱۲ق: ۵۰۳)

به اقتضای قاعده وجوب بالذات، وجود ضد از ساحت الهی منتفی است؛ زیرا چنانکه پیش از این اثبات کردیم خداوند شریک ندارد؛ از این رو وجوب ذاتی حق اقتضا می‌کند که موجودی که مؤثریت خداوند را تحت تأثیر قرار می‌دهد و در این جهت با ذات حق مبارزه می‌کند، وجود نداشته باشد (طوسی، ۱۴۱۳ق: ۱۹۴). از طرف دیگر، چون ضد، مستلزم مجانست بوده و لازمه مجانست، ترکیب است، از این رو، ساحت قدسی خداوند از آن پیراسته است (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۳۶)؛ بنابراین برای خداوند - چون واجب الوجود است - ضدی نیست.

۵. نفی تحیز و مکان داشتن از خداوند: از جمله ویژگی‌های حق تعالی آن است که مکان ندارد و متحیز نیست. هر چیزی که مکان دارد و در مکان قرار می‌گیرد، متحرک یا ساکن است. حرکت و سکون نیز از امور حادث است؛ در نتیجه، هر موجودی که در مکان قرار می‌گیرد، خودش نیز حادث خواهد بود. از دیگر سو، هر موجود حادثی، ممکن الوجود است و وجودش ضروری نیست (چون موجود حادث، زمانی نبوده است و موجودی که این چنین است، حتماً ممکن الوجود است و نمی‌تواند واجب الوجود باشد)؛ بنابراین با توجه به وجوب وجود خداوند، می‌توان اثبات کرد که خداوند مکان ندارد و در مکان قرار نمی‌گیرد؛ چرا که بودن در مکان،

خلف فرض وجوب وجود اوست (حلی، ۱۴۲۷ق: ۴۰۶).

۶. نفی جهت داشتن از خداوند: جهت، نقطه‌ای است که مورد اشاره قرار می‌گیرد و اشاره حسی در صورتی ممکن است که مشارالیه، دارای مکان و جسمانی باشد. هر موجودی که دارای جهت باشد مورد اشاره قرار می‌گیرد. موجودی مورد اشاره قرار می‌گیرد که در مکانی قرار داشته باشد تا بتوان بدان اشاره کرد. در مسئله قبل گفته شد که موجود دارای مکان، حادث خواهد بود (چراکه موجود مکان‌مند، ساکن یا متحرک است؛ چون سکون و حرکت حادثند، پس شیء دارای مکان خالی از این امور حادث نخواهد بود و هر آنچه خالی از امور حادث نباشد، خودش متأثر از آن‌ها می‌شود؛ در نتیجه، موجود دارای مکان، حادث خواهد بود) و چون موجود حادث، زمانی نبوده است، پس وجود برایش ضرورت ندارد و ممکن‌الوجود است (وگرنه نبودنش امکان نداشت)؛ بنابراین، موجودی که جهت دارد نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد، بلکه حادث و ممکن‌الوجود است (ر.ک: حلی، ۱۴۲۷ق: ۴۰۹ و ۴۱۰؛ سیوری، ۱۴۰۵ق: ۲۲۶؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۲۵؛ شبیر، ۱۳۸۳: ۶۰ و ۵۶۶).

۷. نفی حلول از خداوند: حلول یعنی قیام موجودی به واسطه موجود دیگر به نحو تبعیت، به گونه‌ای که حال، جز به واسطه تعیین محلش، معین نمی‌شود (سبحانی، ۱۴۱۲ق: ۲: ۱۱۱). در حلول، موجود حال به واسطه حلول در غیر، تعیین می‌یابد، این امر بدان معناست که موجود حال به خودی خود تعیینی ندارد. براین اساس، مشخص می‌شود که حلول، مستلزم نیازمندی به غیر در تعیین و تحقق است. نیازمندی به غیر نیز نشانه و ملاک امکان وجود است؛ بنابراین فرض حلول با فرض واجب‌الوجود بالذات بودن سازگار نیست و خلاف فرض است (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۵ق: ۲۶۲؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۷۳). همچنین، وقتی شیئی در شیء دیگر حلول می‌کند، شیء حال از محل خود تبعیت کرده و محدوده آن را می‌پذیرد و به واسطه آن تغییر می‌کند؛ از دیگر سو، تغییر در مورد موجودی فرض دارد که استعداد تغییر را داشته باشد و استعداد نیز نیاز به ماده‌ای دارد که حامل آن باشد و برای فعلیتش نیز نیاز به علتی دارد. استعداد تنها در موجودی فرض دارد که دارای ماده باشد و نیازمند به موجودی دیگر باشد؛ اما واجب‌الوجود نه ماده دارد و نه محتاج به علت دیگر است؛ بنابراین، موجودی که مادی نیست و هیچ گونه نیازی در او راه ندارد، تغییر نیز راه ندارد و موجودی که تغییر نمی‌کند، نمی‌تواند در شیئی دیگر حلول کند (حلی، ۱۳۶۳: ۸۰ و ۸۱؛ حلی، ۱۳۸۲: ۳۹).

۸. نفی اتحاد از خداوند: اتحاد به معنای یکی شدن دو موجود است و به دو معنای حقیقی و

مجازی اطلاق شده است. معنای حقیقی این که دو شیء و دو ذات موجود، در عین این که دو شیء هستند به شیء واحد موجود تبدل یابند. معنای مجازی اتحاد عبارت است از این که چیزی از طریق استحاله یا ترکیب به چیز دیگر تبدیل شود. هر دو نوع اتحاد در مورد خداوند ناشدنی است (حلی، ۱۳۶۵: ۲۱).

متکلمان امامیه، به دو صورت از وجوب وجود برای اثبات این مسئله استفاده کرده اند (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۴؛ حلی، ۱۳۶۵: ۴؛ شبر، ۱۴۲۴ق: ۶۰). بدین صورت که دو چیزی که با هم متحد می شوند یا پس از اتحاد، همچنان دو موجود هستند؛ پس در حقیقت اتحادی روی نداده است و دو موجود جدا هستند یا یکی از بین می رود و دیگری باقی می ماند؛ در این صورت، اگر موجودی که معدوم می شود خداوند است، این با فرض وجوب وجود سازگار نیست؛ چرا که واجب الوجود، وجودش بالذات است؛ یعنی حتی یک لحظه نمی تواند نباشد. اگر هم فقط خداوند باقی می ماند، این با فرض اتحاد منافات دارد و دیگر اتحاد نیست؛ چون یکی از بین رفته است (ر.ک: حلی، ۱۴۲۷ق: ۴۰۷). همچنین، وقتی دو شیء با هم متحد می شوند، اوصاف و احکامشان به هم سرایت می کند. از آنجا که واجب الوجود تنها خداوند است و بقیه موجودات ممکن الوجود هستند، اگر خداوند با چیزی متحد شود، احکام هر یک به دیگری سرایت می کند؛ یعنی وجوب وجود به ممکن الوجود و امکان وجود ممکن هم به واجب الوجود سرایت می کند. این سرایت، یا همزمان با داشتن وصف خودش یا با جدا شدن از وصف خودش است؛ در حالی که وصف وجوب و امکان وجود نقیض هم هستند، از این رو، در یک موجود قابل جمع نیستند. گذشته از این، هم وجوب برای واجب الوجود و هم امکان برای ممکن الوجود، ذاتی است؛ بنابراین هیچ یک نمی تواند به جای دیگری قرار بگیرد. در نتیجه، وجوب وجود خداوند نشان دهنده آن است که او با هیچ موجود دیگری متحد نمی شود (ر.ک: حلی، ۱۴۲۷ق: ۴۰۷).

اتحاد به معنای امتزاج و ترکیب نیز در مورد خداوند محال است؛ چراکه امتزاج و ترکیب، مستلزم تغییر و دگرگونی در ذات موجود ترکیب شده است و گفتیم که تغییر با وجوب وجود سازگار نیست و بدین جهت امتزاج نیز در خداوند راه ندارد.

۹. نفی الم و لذت از خداوند: لذت و الم، حالت های نفسانی بوده و عبارت از ادراک و یافتن امری ملایم یا ناملایم با طبع آدمی است. هر یک از این دو، بر دو قسم حسی و عقلی هستند. الم حسی و لذت حسی وابسته به طبیعت و کیفیت مزاجی انسان است؛ اما نوع عقلی این دو

عبارتند از احساس ملایم یا ناملایمی که ناشی از ادراک و آگاهی انسان نسبت به کمال یا نقص نفسانی خودش است (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۷).

چون این دو حالت، از اوصافی هستند که تابع مزاج موجود هستند و از آنجا که مزاج مربوط به موجودات مادی است، بنابراین در موجودی که مادی و جسمانی نیست، مزاج وجود ندارد و بالتبع اوصاف عارض بر مزاج، از جمله لذت و الم حسی نیز وجود ندارد. بدین گونه برای نفی لذت و الم حسی، می توان به وجوب وجود استناد کرد. ألم عقلی نیز که همان ادراک نفس نسبت به نقاط ضعفش است، در موجودی راه دارد که ضعیف و ناقص باشد؛ در حالی که در خدای متعال هیچ گونه نقصی راه ندارد؛ چراکه وجود نقص در یک موجود مستلزم آن است که موجود به دنبال رفع آن نقص باشد و رفع نقص، مستلزم آن است که موجود ناقص نیازمند موجود دیگری باشد تا به وسیله او، این نقص برطرف شود. قبل از این نیز بیان شد که نیازمندی با وجوب وجود سازگار نیست. بنابراین برای نفی ألم عقلی نیز می توان به وجوب وجود حق تعالی تمسک کرد (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۴).

۱۰. **نفی اعراض و صور از خداوند:** اعراض وجود للموضوع دارند - نه وجود لِنفسه - که مستلزم این است که هم خود و هم عوارض و حالاتشان وصف موضوع باشند (عبودیت، ۱۳۹۴، ۱: ۱۵۱)؛ همچنین اعراض، عارض بر موضوع بوده و حال در آنها است و موضوع اعراض فی نفسه فاقد کمال آنها بوده و با عروض اعراض واجد کمال آنها می شود (همان، ۲: ۲۸۶). صورت، گرچه واقعیتهی مغایر ماده و جسم است، ولی چون ذاتاً حال در ماده است، فقط در ضمن جسم و در حال ترکیب با ماده یافت شدنی است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ۹: ۳). صور نوعیه هم به سبب حلول در جسم، شاغل فضائیند و وضع و مکان دارند و صور جسمیه بی واسطه حال در ماده هستند (عبودیت، ۱۳۸۹: ۱۸۰).

از آنچه گفته شد مشخص می شود که اعراض و صور موجب نیازمندی باری تعالی به غیر می شود؛ چرا که عروض عرض و صورت، مستلزم آن است که ذات حق تعالی این اوصاف و اعراض را نداشته باشد. حال اگر این اوصاف و اعراض به کمک فاعلی دیگر به او داده شده باشد، مستلزم نیازمندی ذات حق تعالی است؛ در حالی که خداوند واجب الوجود است و وجوب وجود با نیازمندی سازگار نیست؛ از این رو، چون قابل اعراض و صور قرارگرفتن موجب احتیاج است، خداوند قابل اعراض و صور قرار نمی گیرد. اگر این اوصاف از سوی خود ذات به خودش داده شده باشد، مستلزم آن است که ذات حق تعالی، هم فاعل وجود و تحقق صور و

اعراض و هم پذیرای آنها باشد. این امر نیز چیزی نیست جز اجتماع فعلیت و قابلیت که اجتماع دو حیثیت متضاد است و گذشته از این که موجب اجتماع ضدین است، مقتضی ترکیب نیز است و گفتیم که ترکیب به هر صورتی که باشد، مستلزم نیازمندی است و نیازمندی با واجب لذاته بودن ناسازگار است (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۳ق: ۵۲).

۱۱. نفی رؤیت از خداوند: غیر از متکلمان عدلیه که قائل به عدم رؤیت واجب متعال هستند، کرامیه و مجسمه قائل به جواز رؤیت او در دنیا و آخرت شده‌اند. اهل حدیث و اشاعره نیز با این که خود را اهل تنزیه دانسته و قائل به جسمانیت باری تعالی نیستند، قائل به جواز رؤیت الهی در روز قیامت هستند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۱۲۵).

متکلمان امامیه در ردّ این پندار نادرست، به قاعده وجوب بالذات تمسک جسته‌اند. در نگاه آنان، قابلیت رؤیت، اختصاص به موجوداتی دارد که مکان مند و دارای جهت باشند؛ زیرا تنها موجودی را می‌توان رؤیت کرد که جسمانی بوده و دارای مکانی باشد. حال آن که جسمانیت و مکان داری، مستلزم نیازمندی به اجزا و مکان است و نیازمندی با وجود وجود سازگار نیست (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۴؛ حلی، ۱۳۶۵: ۴). وجوب ذاتی خداوند به سبب غنایی که در وجود و کمالات او هست، اقتضا می‌کند که نیازمند غیر نباشد و حال آن که موجود مکان مند و دارای جهت، نیازمند مکان و جهت است و این با وجوب ذاتی خداوند ناسازگار است.

کاردهای فوق مسائلی بودند که متکلمان امامیه در تراث ارزشمند کلامی، قاعده وجوب بالذات (وجوب وجود) را در آن‌ها به کار بسته‌اند؛ اما شایان ذکر است که گر چه متکلمان در مقام به کارگیری، این قاعده را فقط در مسائل مزبور به کار برده‌اند، ولی بنا بر آنچه در تقریر و توضیح قاعده وجوب بالذات آورده‌اند به صراحت می‌توان ادعا کرد که کاربرت‌های آن محدود به موارد مذکور نیست و با توجه به ائتمان و توانی که این قاعده دارد، گستره‌اش بسیار وسیع تر از موارد فوق است. نقطه محوری در فراگیر بودن قاعده وجوب بالذات تقریر ذیل است:

خداوند چون وجوب ذاتی دارد، غنی بالذات است و در وجود و صفات خود محتاج غیر نیست (ر.ک: حمصی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۱۱؛ طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۴؛ حلی ۱۳۶۵: ۶؛ مقداد، ۱۴۰۵ق: ۲۳۹؛ شبر، ۱۴۲۴ق: ۶۰؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۳۴)؛ از این رو، هر آنچه موجب نقصان و احتیاج در خداوند باشد، از او نفی می‌گردد؛ همچنین، به علت این که خدای متعال وجوب ذاتی دارد، وجودش صرف و بسیط بوده و در غایت شدت و کمال است (ر.ک:

صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ۶: ۱۰۰؛ طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ۲: ۲۲۰-۲۲۶) و واجب الوجود، واجب الوجود من جمیع الجهات است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۷؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ۱: ۱۲۲؛ طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ۱: ۹۳). بر این اساس، هر صفتی که کمال محسوب شود، اصل وجود آن کمال و اکمل آن صفت در خداوند موجود است؛ پس خداوند به اقتضای وجوب ذاتی اش آنچه را که در عداد کمالات باشد، واجد است.

بنا بر این تقریر، تمام صفات نکوهیدنی را می‌توان به کمک قاعده وجوب بالذات، از ساحت باری تعالی منتفی دانست و همه کمالات و خوبی‌ها را برای وجود مقدس او ثابت کرد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، قاعده وجوب بالذات از دیدگاه متکلمان مشهور امامیه در اثبات یگانگی خداوند و اثبات صفاتی مانند غنی بودن، علم، حکمت، ملک، جود، حقیقت، خیریت، جباریت، قهاریت و قیومیت برای خداوند و همچنین در نفی ضد، ترکیب و تقسیم، جسمانیت، صفات زائد، مکان و حیّز و جهت، حلول، اتحاد، الم و لذت، اعراض و صور، عدم‌پذیری و رؤیت از ساحت الهی کارآیی دارد. متکلمان امامیه در تحلیل و اثبات این مسائل از قاعده وجوب بالذات بهره‌های وافری جسته‌اند، ولی با توجه به تقریرهایی که بیان شد، کاربردهای قاعده مذکور محدود به موارد مزبور نیست، بلکه توان آن را دارد که تمام کاستی‌ها و نقایص را از ساحت قدسی الهی نفی کرده و در مقابل، همه کمالات و خوبی‌ها را برای وجود مقدس او اثبات نماید.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، *شفا (الالهیات)*، قم، مکتبه آیت الله مرعشی.
۲. _____، (۱۳۷۵)، *الاشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغه.
۳. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، تصحیح: هارون عبدالسلام، قم، مکتب اعلام الاسلامی.
۴. ابن منظور، محمدبن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
۵. ابن نوبخت، ابواسحاق ابراهیم، (۱۴۱۳ق)، *الیاقوت فی علم الکلام*، تحقیق: علی اکبر رضایی، قم، کتابخانه آیت الله المرعشی النجفی.

۶. ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة، بیروت، دارالاحیاء التراث العربیة.
۷. بحرانی، ابن میثم، (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق: احمد حسینی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۸. تهانوی، محمد علی، (۱۳۹۶م)، کشف اصطلاحات الفنون، تصحیح: علی دحروج، بیروت، مکتبه اللبنا ناشرین.
۹. جرجانی، شریف، (۱۴۱۲ق)، التعریفات، تهران، ناصر خسرو.
۱۰. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۵)، الباب الحادی عشر، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۱۱. _____، (۱۳۸۲)، انوار الملکوت فی شرح البیاقوت، تحقیق: محمد نجمی زنجانی، قم، الشریف الرضی.
۱۲. _____، (۱۴۱۹ق)، نهاية المرام فی علم الکلام، تحقیق: فاضل عرفان، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۳. _____، (۱۳۸۲)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تعلیق: جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۴. _____، (۱۴۲۷ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ یازدهم.
۱۵. حلی، جعفر بن حسن، (۱۴۱۴ق) المسلك فی اصول الدین و الرسالة الماتعیة، تحقیق: رضا استادی، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة.
۱۶. _____، (۱۴۱۲ق)، المنقذ من التقلید، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۷. رازی، فخرالدین، (۱۴۰۶ق)، لوامع البینات فی شرح اسماء الله الحسنى والصفات، قاهره، مکتبه کلیات الازهریة.
۱۸. _____، (۱۴۰۷ق)، المطالب العالیة، تحقیق: حجازی سقا، بیروت، نشر دارالکتب العربی.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دارالقلم.
۲۰. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۹۰)، قواعد و روش های کلامی، قم، هاجر.
۲۱. زبیدی، مرتضی، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس فی جواهر القاموس، تحقیق: علی شیری، بیروت، دارالفکر.
۲۲. زنوزی، عبدالله، (۱۹۸۲م)، لمعات الالهیه، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۳. درودآبادی همدانی، حسین، (۱۴۲۶ق)، شرح اسماء الحسنى، تحقیق: محسن بیدارفر، قم، بیدار.
۲۴. سبزواری، هادی، (۱۲۸۸ق)، شرح اسماء الحسنى، تحقیق: نجفعلی حبیبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۵. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، الالهیات علی هدی الكتاب والسنة والعقل، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.

۲۶. حمصی رازی، محمود، (۱۳۷۶)، *المعتمد من مذهب الشيعة الامامية*، قم، کتابخانه آية الله المرعشي النجفي.
۲۷. سجادی، جعفر، (۱۳۷۳)، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران.
۲۸. سمیح، ذغیم، (۱۹۹۸م)، *موسوعة المصطلحات الكلامية*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
۲۹. سیوری، مقداد بن عبدالله (فاضل مقداد)، (۱۴۰۵ق)، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين*، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم، کتابخانه آية الله المرعشي النجفي.
۳۰. شبر، عبدالله، (۱۴۲۴ق)، *حق الیقین فی معرفة اصول الدین*، قم، انوار الهدی.
۳۱. موسوی، علی بن حسین (معروف به سید مرتضی)، (۱۴۱۱ق)، *الذخيرة فی علم الکلام*، تحقیق: احمد حسینی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، *الرسائل العشر*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۳۳. شهرستانی، عبدالکریم، (۱۳۶۴)، *الملل والنحل*، تحقیق: محمد بدران، قم، نشر الشریف الرضی.
۳۴. صادقی ارژگانی، محمد امین، (۱۳۸۸)، *نتایج کلامی حکمت صدرایی*، قم، بوستان کتاب.
۳۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث.
۳۶. _____، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
۳۷. صلیبا، جمیل و صانعی، منوچهر، (۱۳۶۶)، *فرهنگ فلسفی*، تهران، انتشارات حکمت.
۳۸. طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، تصحیح: احمد حسینی اشکوری، تهران، مرتضوی.
۳۹. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۲۸ق)، *نهاية الحکمة*، تعلیق: عباسعلی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۴۰. _____، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴۱. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۴ش)، *درآمدی به نظام صدرائی*، قم، مؤسسه امام خمینی رحمته.
۴۲. _____، (۱۳۸۹)، *خطوط کلی حکمت متعالیه*، قم، مؤسسه امام خمینی رحمته.
۴۳. طوسی، محمد بن محمد، (۱۴۰۷ق)، *تجريد الاعتقاد*، تحقیق: حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۴. _____، (۱۴۰۵ق)، *تلخیص المحصل*، بیروت، دارالاضواء.
۴۵. _____، (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات والتنبیها*، بی جا، نشر البلاغة.
۴۶. _____، (۱۴۱۳ق)، *قواعد العقائد*، تحقیق: علی حسن خازم، لبنان، دارالغربة.
۴۷. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، *مصباح المنیر*، قم، دارالهجرة.
۴۸. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۸۳)، *گوهر مراد*، تهران، سایه.

۴۹. _____، (۱۳۷۲)، سرمایه ایمان، تصحیح: صادق لاریجانی، تهران، الزهراء.
۵۰. قشیری، ابوالقاسم، (۱۴۲۲ق)، شرح اسماء الحسنی، تحقیق: عبدالرئوف سعید و سعدحسن محمدعلی، قاهره، دار الحرم التراث.
۵۱. مدنی، علی، (۱۳۷۴ش)، الطراز الاول، مشهد، مؤسسه آل البيت.
۵۲. مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۵۳. مظفر، محمدحسن، (۱۴۲۲ق)، دلائل الصلح، قم، مؤسسه آل البيت.
۵۴. مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، النکت الاعتقادیة، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۵۵. همدانی درودآبادی، حسین، (۱۴۲۶ق)، شرح اسماء الحسنی، تحقیق: محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.