



رابطه ذات و صفات الهی از دیدگاه ابن میثم بحرانی

محمد رنجبر حسینی^۱
سید محمود موسوی^۲
سید حامد هاشمی^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۱/۱۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۲/۳۰

چکیده

رابطه ذات و صفات الهی، یکی از مهم‌ترین مباحث کلامی، فلسفی و عرفانی است که درباره آن، نظریات گوناگونی ارائه شده است. ابن میثم، متکلم، فیلسوف و عارف شاخص قرن هفتم، در بین نظریات ارائه شده، نظریه عینیت صفات با ذات را پذیرفته است، اما در تبیین فلسفه توصیف خداوند و وجود صفات او، اعتباری بودن اوصاف الهی را مطرح می‌کند که به نظر می‌رسد نه تنها با نظریه عینیت، تناقضی ندارد، بلکه تبیین دقیقی از همان نظریه است. ابن میثم، با الهام از بیان امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره نفی صفات، توصیف خداوند با این اوصاف اعتباری را از مراتب آغازین معرفت حق می‌شمارد و کمال اخلاص در معرفت را که غایت سیر عارف است، در نفی صفات از خداوند و لحاظ ذات او بدون در نظر گرفتن چیز دیگر، می‌داند.

واژگان کلیدی

ابن میثم، رابطه ذات و صفات، اعتبارات عقلی، نفی صفات، عینیت صفات با ذات.

۱. عضو هیأت علمی و دانشجوی دکتری کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث.

۲. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام).

۳. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم حدیث گرایش کلام و عقاید.

مقدمه

از مهم‌ترین بحث‌هایی که در تاریخ عقاید ادیان الهی، به‌خصوص دین اسلام، در بین آثار اندیشمندان و متفکران دیده می‌شود، بحث از صفات الهی و مسائل و فروعات گوناگون آن است. وجود آیات قرآنی فراوان، روایات کثیری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام، رساله‌های فراوان تألیف‌شده در این موضوع از جانب اندیشمندان ادوار گوناگون، ابراز نظرهای متفاوت از سوی دانشمندان رشته‌هایی چون عرفان، فلسفه، کلام، حدیث و... و نیز وجود اختلافات اساسی بین فرقه‌های اسلامی در این موضوع، نشان‌دهنده ارزش، اهمیت و آثار بحث از چنین موضوعی است. مهم‌ترین مباحث در حوزه صفات الهی، در دو محور «وجودشناسی» و «معناشناسی» صفات است. در حوزه وجودشناسی صفات الهی، محور اصلی بحث، ماهیت وجودی صفات و چگونگی رابطه آن با ذات است که در تبیین این بحث، آرا و نظریات مختلفی از سوی مکاتب و فرقه‌های گوناگون، ارائه شده که قابل تأمل و بررسی است؛ اما در حوزه معناشناسی، همان‌گونه که از اسم آن پیداست، به معانی صفات الهی و چگونگی فهم آن معانی پرداخته می‌شود. نظریاتی چون تشبیه، تعطیل، تأویل و... در این حوزه ارائه شده‌اند؛ هم‌چنین در کلام جدید، بحث از معانی اوصاف الهی، تحت عنوان «زبان دین» آورده شده، مورد کنکاش واقع می‌شود.

مقاله حاضر بر آن است با محوریت نظر ابن‌میثم بحرانی که یکی از متکلمان، فیلسوفان و عرفای شاخص قرن هفتم هجری است، صفات الهی را حول محور اول، یعنی از حیث وجودشناسی بررسی کند. برخی سؤالات مهم در این بحث، عبارتند از: آیا خداوند صفت دارد؟ اگر برای خداوند صفاتی اثبات شوند، رابطه وجودی این صفات با ذات چگونه است؟ صفات الهی، زاید بر ذاتند یا عین ذات؟ هر کدام از این حالات به چه نحوی قابل تبیین هستند و کدام‌یک از این تبیین‌ها، صحیح یا صحیح‌تر و کدام، ناصحیح است؟ و اگر بگوییم خداوند صفت ندارد، وجود کمالات الهی به چه نحوی قابل توجیه و تبیین است؟ این سؤالات، نمونه‌هایی از پرسش‌های اساسی در مبحث وجودشناسی صفات الهی است که در مقام پاسخ به آن‌ها، نظریات گوناگون و اختلافات اساسی از دانشمندان نحله‌های مختلف دیده می‌شود. محقق بحرانی در این زمینه، نظریه‌ای را مطرح کرده که هرچند، دانشمندان دیگری - که در بحث‌های بعدی بدان اشاره خواهد شد - نیز آن را ارائه کرده‌اند، اما خیلی مورد توجه قرار نگرفته است؛ حتی گاهی به خاطر عدم فهم صحیح آن، مورد نقد واقع شده است. نوشته حاضر، ضمن تبیین نظر وی در این موضوع، این نظر را اصح اقوال می‌داند و ادله‌ای را در این مورد ارائه می‌دهد.

نکته جالب درباره شخصیت علمی ابن‌میهن بحرانی این است که وی در هر سه دریای کلام، فلسفه و عرفان، غواصی کرده و نظریات وی برای متخصصان هر سه رشته، قابل بحث و بررسی است. وی در آثار خود، هم از شیوه عقلی بهره برده و هم از طریق نقلی استمداد جسته و همواره سعی داشته است تا در آرای خود، بین عقل و نقل هماهنگی ایجاد کند. هم‌چنین عبارات او حاکی از این است که وی به معرفت شهودی نیز قائل بوده است که نمونه‌ای از آن را در انتهای مقاله خواهیم دید. درباره رابطه ذات و صفات الهی نیز او در تبیین نظریه خود، هم دلایل عقلی را ذکر کرده، هم به آیات و روایات عنایت داشته و هم به معرفت شهودی در درجات بالاتر معرفت قائل بوده است.

معنای اسم، صفت و ذات

یکی از مباحث مهمی که توجه نداشتن به آن، موجب به وجود آمدن اختلاف نظرهای فراوانی در بحث اسما و صفات الهی می‌شود، بحث معناشناسی اسم، صفت و ذات است. به نظر می‌رسد، اگر در این بحث دقت کافی انجام بگیرد، برخی از نظریاتی که در بدو نظر، متفاوت و حتی مخالف همدیگر به نظر می‌رسند، به نظر واحدی منتهی شوند و بسیاری از اختلافاتی که ریشه آن‌ها در مسائل لفظی است، حل شود.

الف) معنای لغوی

ادیبان و لغت‌شناسان عرب، با وجود اختلاف در ریشه کلمه «اسم»، آن را نشانه و علامت مسما می‌دانند. از نظر اینان، «صفت» نیز به همین معناست؛ با این تفاوت که صفت، نشانه و علامتی است که حالت و ویژگی خاصی از موصوف را بیان می‌کند؛ بنابراین اسم، اعم از صفت است و به عبارت دیگر، هر صفتی، اسم است، ولی هر اسمی، صفت نیست. کلمه «ذات»، مؤنث «ذو» بوده، در لغت به معنای نفس و حقیقت یک شیء (طریحی، ۱۳۷۵، ۱: ۱۵۳) و هستی و حقیقت هر چیز (دهخدا، ۱۳۷۷، ۸: ۱۱۴۶۱) آمده است.

ب) معنای اصطلاحی

درباره صفت، اسم و ذات، تعاریف متعددی از متکلمان، فلاسفه و عرفا ارائه شده که ذکر همه آن‌ها از حوصله این بحث، خارج است (ر.ک: احمدوند، ۱۳۸۹: ۶۴-۶۹)، اما می‌توان تقریباً

۱. برخی از تعاریف، با یکدیگر قابل جمع نیستند.

هسته مشترکی از این تعاریف را در هر گروه بیان کرد. متکلمان، «اسم» را لفظی می‌دانند که بر خود ذات، بدون در نظر گرفتن چیز دیگری در آن، دلالت می‌کند. ایشان «صفت» را امری می‌دانند که قائم به دیگری (ذات یا موصوف) بوده، بر برخی از احوالات ذات، دلالت دارد. در اصطلاح متکلمان، مراد از صفت، مفاهیم مشتقی مثل عالم، قادر و حی است. برخی متکلمان، «ذات» را به معنای لغوی آن گرفته‌اند (دغیم، ۱۹۹۸، ۱: ۵۹۷؛ خاتمی، ۱۳۷۰: ۱۱۵) و برخی نیز آن را به معنای موجود خارجی‌ای می‌دانند که جوهر و قائم به نفس باشد (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۳۹).

فلاسفه، اسم را آن چیزی می‌دانند که بر ذات متصف به صفتی، دلالت کند؛ یعنی همان چیزی که متکلمان آن را صفت می‌نامند. ایشان، صفت را معنایی می‌دانند که ذات، به آن متصف است، اعم از این که آن معنا، عین ذات باشد یا غیرذات (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۸: ۳۵۲). صفت در اصطلاح فلاسفه، مبادی مشتقات، مانند علم، قدرت و حیات است که از سنخ عرض در مقابل جوهر است (طوسی - سبحانی، بی تا: ۳۰). هم‌چنین ذات، از دیدگاه ایشان، هویت و وجود خاص شیء است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۲۷).

در عرفان نیز حقیقت وجود به طور مطلق و بدون هیچ تعینی، ذات نامیده می‌شود و اگر این ذات با یکی از تعینات و اوصاف ملاحظه شود، اسم است و هم‌چنین صفات، نفس همان تعینات هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۵۷). در اصطلاح عرفا، اسم و صفت، به حقیقت خارجی اطلاق می‌شود و آنچه در لفظ، اسم و صفت نامیده می‌شود، اسم اسم و اسم صفت است (قیصری، ۱۴۱۶ق، ۱: ۳۴).

محقق بحرانی در تعریف صفت می‌گوید: «الصفة أمر يعتبره العقل لأمر آخر و لا يمكن أن يعقل إلا باعتبارها معه» (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۰۷)؛ صفت چیزی است که عقل، آن را برای چیز دیگری (موصوف) اعتبار می‌کند و تعقل آن، جز به اعتبار موصوف به همراه آن، ممکن نیست.

این تعریف ابن‌میثم، شبیه تعریف استادش خواجه‌نصیر است که می‌گوید: «کل ما يمكن أن يتصور فإن أمكن تصوره لا مع غيره فهو ذات و إلا فهو صفة» (طوسی - سبحانی، بی تا: ۳۰)؛ هر چیزی که بدون لحاظ غیر، قابل تصور و ادراک باشد، ذات است و اگر قابل تصور نباشد، صفت است.

طبق این دو تعریف، صفت امری است که قائم به موصوف بوده، بدون آن، قابل تعقل نیست. تعریف ابن‌میثم از صفت، با تعریف متکلمان تطابق دارد، زیرا همان‌گونه که گذشت، متکلمان مفاهیم مشتق را که عبارت از عالم، قادر، حی و مانند آن باشد، صفات می‌دانند و واضح است که

این صفات، بدون تصور ذاتی که متصف به آنها باشد، قابل تصور نخواهند بود؛ به عبارتی دیگر صفات، عرضیاتی هستند که هم در عالم ذهن و تصور و هم در عالم واقع و خارج، متقوم معروضات خویشند^۱ (طوسی- سبحانی، بی تا: ۳۰). مشخص است که اگر صفت، به معنای مدنظر فلاسفه گرفته شود، تعریف مزبور، صحیح نخواهد بود، زیرا در آن صورت این اشکال مطرح می شد که تعریف مزبور، مختص وجود فی غیره است، در حالی که دست کم برخی از صفات، وجود فی نفسه لغیره دارند.

از تعریف ابن میثم به انضمام تعریف مذکور از خواجه نصیر، مشخص می شود که در نظر او ذات، برخلاف صفت، به تنهایی قابل تصور و ادراک است. درباره اسم، تعریفی در آثار ابن میثم یافت نشد. شاید علتش این باشد که کارکرد این تعاریف (اسم، صفت و ذات) درباره خداوند است و بنا به تصریح روایات، اسم و صفت درباره خداوند به یک معناست (ر.ک: برنجکار، ۱۳۸۹: ۶۳-۶۶).

ابن میثم در ادامه می افزاید: لازمه این که عقل، چیزی را برای چیز دیگر تصور کند، این نیست که شیء مورد تصور حتماً در عالم خارج و واقع، وجود داشته باشد. وی در توضیح این مطلب، به تعریف «مضاف» اشاره می کند که با این که تعقل ماهیت مضاف، در مقایسه با غیرش، ممکن است، اما وجود این مضاف در مقایسه با غیر، فقط در عالم تعقل است نه در عالم خارج و واقع (بحرانی، ۱۳۶۲: ۱۰۸). مطلب مذکور، در حقیقت، مبنای اعتقادی محقق بحرانی درباره صفات الهی است که در صفحات بعدی، مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۲. تقسیمات صفات از دیدگاه ابن میثم

ابن میثم، صفات را به اعتبار عقل، به سه دسته تقسیم می کند: اضافیه، حقیقیه و سلبیه. الف) صفات اضافی: صفاتی هستند که درک آنها در رابطه با موصوف، همراه با نسبت شیء خارجی است و در حقیقت، تحقق وجودی صفت، به شیء خارجی وابسته است؛ مانند: خالقیت و رازقیت که درک حقیقت آنها با توجه به مخلوقیت و مرزوقیت است.

ب) صفات حقیقی: صفاتی است که درک ما از آنها، صرف انتساب به موصوف است و این صفات برای موصوف، موجودند؛ مانند این که خداوند تعالی حی است، زیرا تعقل حی برای خداوند، به دلیل صحت انتساب علم و قدرت به ذات حق می باشد و اضافه بر درک موصوف، نسبت دیگری وجود ندارد.

۱. روشن است که صفات، طبق این تعریف، اعراض در مقابل جوهر نیستند.

ج) صفات سلبی: صفاتی است که درک ما از آنها، صرف انتساب به موصوف است و این صفات برای موصوف، موجود نیستند؛ مانند این که خداوند متعال، جسم، غرض و امثال این‌ها نیست. این نوع صفات، اموری‌اند که در غیر ذات خداوند تحقق پیدا می‌کنند (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۰۸). محقق بحرانی درباره چگونگی اتصاف خداوند به این اوصاف سه‌گانه، بیانی دارد که بعداً ذکر خواهد شد.

تغایر صفت و موصوف

یکی از سؤالات مهم در باب رابطه صفت و موصوف این است که: آیا صفت می‌تواند، عین موصوف باشد؟ به عبارت دیگر، آیا تغایر بین صفت و موصوف، ضروری است یا نه؟ این‌میشم با الهام از سخنان امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره غیریت صفت و موصوف، قائل است که حال صفت شهادت می‌دهد که به موصوف، محتاج است و بدون آن، قیامی ندارد؛ هم‌چنین حال موصوف شهادت می‌دهد که بی‌نیاز از صفت بوده، بدون صفت، قیام به ذات دارد. او پس از این بیان، این‌چنین نتیجه می‌گیرد که: صفت نمی‌تواند خود موصوف باشد (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۲۲).

از جمله کسانی که به تغایر صفت و موصوف قائل بوده، عینیت صفت و موصوف را امری محال می‌شمردند، ملارجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی بودند؛ البته ایشان این مسئله را حتی درباره واجب هم صحیح نمی‌دانستند و به سبب همین عقیده، عینیت صفات خداوند با ذات او را قبول نداشتند و چه به نحو زیادت و چه به نحو عینیت، خداوند را فاقد صفات می‌دانستند (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۸، ۱: ۲۳۵؛ قاضی سعید، ۱۴۱۵ق، ۱: ۲۹۸)؛ اما همان‌گونه که ذکر خواهد شد، این‌میشم با وجود اعتقاد به تغایر صفت و موصوف، عینیت صفات و ذات را درباره خداوند می‌پذیرد؛ هرچند در تبیین این مسئله، شیوه‌ای خاص ارائه می‌دهد. بنابراین به نظر می‌رسد، عبارت مزبور او درباره تغایر صفت و موصوف، به عنوان معقول اولی بوده و او خداوند را به این معنا (زیادت صفت بر موصوف)، متصف به صفات نمی‌داند.

۴. دیدگاه‌های گوناگون درباره رابطه ذات و صفات الهی

درباره رابطه ذات و صفات الهی، چند دیدگاه معروف بیان شده است:

الف) زیادت صفات بر ذات: این دیدگاه از سوی اشاعره، کرامیه و گروهی از اهل حدیث (مشبّهه) پذیرفته شده است.^۱ طبق این نظریه، صفات ذاتی خداوند، مانند صفات مخلوقات، متمایز

۱. شایان ذکر است، فرقه‌های مزبور در کیفیت صفات الهی، اختلافاتی دارند (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۰۸، ۱۲۰، ۱۲۸، ۱۲۹؛ برنجکار، ۱۳۷۸: ۱۲۶؛ ربانی گلیپگانی، ۱۳۸۵: ۱۹۶، ۱۹۷، ۳۱۰، ۳۱۱).

از ذات اوست و تنها تفاوت آن با صفات مخلوقات، قدیم بودن آن‌هاست.

ب) نیابت ذات از صفات: این دیدگاه، مربوط به ابوعلی جبائی است (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱، ۹۲). طبق این نظریه، خداوند، فاقد اوصاف کمالی، مانند علم، قدرت و... است، اما ذات حق تعالی به گونه‌ای است که از همه صفات کمالی (علم، قدرت، حیات و...) نیابت می‌کند؛ البته این نظریه به شکل دیگری هم که اشکالی بر آن وارد نباشد، قابل تبیین است که در مباحث بعدی ذکر خواهد شد.

ج) نظریه حال: این دیدگاه، مربوط به ابوهاشم جبائی است که برخلاف پدرش، صفات الهی را پذیرفت، اما آن‌ها را «احوال» دانست. ابوهاشم که می‌خواست نظری میان دو دیدگاه انکار صفات و اثبات صفات ارائه دهد، قائل شد که احوال، صفاتی‌اند که نه موجودند و نه معدوم، نه معلومند و نه مجهول. او معتقد بود که حال، به تنهایی قابل شناخت نیست و به همراه ذات، شناخته می‌شود (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۹۲).

د) عینیت صفات با ذات: این دیدگاه با نظر متکلمان امامیه، معتزله متأخر و نیز بسیاری از فلاسفه و عرفای مسلمان، مطابقت دارد. طبق این دیدگاه، ذات و اوصاف الهی از نظر مفهوم، مغایرند، اما از جهت مصداق و وجود خارجی، وحدت و عینیت دارند.

۵. دیدگاه ابن‌میشم درباره رابطه ذات الهی با صفاتش

ابن‌میشم عقیده خود را در این مورد، در جاهای مختلفی از کتاب شرح نهج‌البلاغه و نیز کتاب قواعد‌المرام، به دو بیان ذکر کرده و توضیح داده است که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود.

الف) صفات خداوند، عین ذات او هستند

محقق بحرانی اختلافی را که (مفهوم) ذات و صفات و همچنین هر یک از صفات نسبت به هم دارند، ناشی از عقل‌های ناتوان و محدود انسان‌ها می‌داند که آن‌ها را در مقایسه با مخلوقات، به وجود می‌آورند. او معتقد است خداوند، هیچ صفت زاید بر ذات ندارد و ذات، علم، قدرت و اراده او، شیء واحدی است (بحرانی، ۱۳۶۲، ۴: ۲۱۶). ابن‌میشم اوصاف الهی را به اعتبار عقل، متغایر می‌داند، ولی قائل است که همه این اوصاف، به اعتبار خارج و واقع، عین حقیقت خداوندند (بحرانی، ۵، ۱۳۶۲: ۲۴). او برای عینیت صفات خداوند با ذاتش، دو دلیل، ذکر می‌کند: دلیل اول: اگر هر کدام از صفات الهی، در خارج، زاید بر ذات او باشد، یا واجب است و یا ممکن؛ اولی به خاطر تعدد واجب‌الوجود، باطل است. دومی نیز باطل است، زیرا اگر ممکن باشد،

نیازمند مؤثر می‌شود و این مؤثر یا همان ذات است و یا غیر آن ذات؛ حال اگر مؤثر، همان ذات باشد، یا در مؤثریت آن ذات بر وجود ممکنات، همه صفات شایسته او معتبر است و یا معتبر نیست؛ در صورت اول، تقدم ذات با همه صفات بر همه صفات، نتیجه می‌شود که محال است، و در صورت دوم، آن صفات، زیادی می‌شوند و خداوند از آن‌ها بی‌نیاز می‌شود و این باطل است. حال اگر این مؤثر، غیر آن ذات باشد، ذات خداوند در تحقق صفاتش، نیازمند به غیر می‌شود که این، خلف است.

دلیل دوم: خداوند عالم یا عبارت از ذات بدون صفات شایسته الوهیت است و یا ذات به همراه صفات. محقق بحرانی، احتمال اول را باطل می‌شمارد و دلیل آن را این‌گونه بیان می‌کند که ذات بدون این صفات، صلاحیت و شایستگی الوهیت را ندارد. احتمال دوم نیز در نظر او باطل است، زیرا در این صورت، واجب‌الوجود عبارت از کثرت اموری می‌شود که یک‌جا جمع شده‌اند و موجب مرکب بودن و در نتیجه، ممکن بودن وی می‌شود که خلاف فرض است (بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۰۱).

ب) اوصاف الهی، اعتبارات عقلی هستند

ابن‌میثم پس از ذکر اقسام صفات، لازمه انصاف خداوند به این اوصاف (اضافی، حقیقی و سلبی) را ترکیب و کثرت در ذات نمی‌داند، زیرا معتقد است آن‌ها، اعتبارات عقلی هستند که عقول ما هنگام مقایسه با غیر، آن‌ها را ایجاد می‌کنند (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۰۸، ۱۰۹). او هم‌چنین در جای دیگر تصریح می‌کند که هیچ‌کدام از صفات اعتبارشده برای خداوند، در عالم واقع، زاید بر ذات او نیستند، اما این زیادت به حسب اعتبار عقل، هنگام مقایسه ذات با غیر، حاصل می‌شود (بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۰۱).

منظور ابن‌میثم از اعتبارات عقلی، همان معقولات ثانیه فلسفی است که منشأ انتزاع آن‌ها خارج است، اما مصداق مستقلی در عالم خارج ندارند. ویژگی این مفاهیم، این است که بدون مقایسه و تحلیل عقلی به وجود نمی‌آیند؛ مانند مفهوم علت و معلول که در مقایسه آتش با حرارت فهمیده می‌شود (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸، ۱: ۲۰۰)؛ بنابراین، طبق تعریف ابن‌میثم، صفات الهی از معقولات ثانیه فلسفی هستند که محصول انتزاع ذهن از عالم خارج بوده، مابازای مستقل خارجی ندارند.

در دیدگاه ابن‌میثم، خداوند در عالم خارج و واقع، ذات واحد و بسیطی است که هیچ‌گونه ترکیب و کثرتی در او راه ندارد و وقتی خداوند به صفاتی متصف می‌شود، به این معنا نیست که

این صفات، حقیقت خارجی داشته باشند (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۰۹ و ۲: ۲۷۴)، بلکه این عقل است که وقتی ذات مقدس خداوند را با مخلوقات و آثارش مقایسه می‌کند، این اوصاف را برای او استنباط می‌کند (بحرانی، ۱۳۶۲، ۵: ۲۴)؛ برای نمونه، وقتی ذات خداوند با عجایب، لطایف و عظمت خلقت مقایسه می‌گردد، صفت قادر بودن و عالم بودن، توسط عقل برای ذات خداوند انتزاع می‌شود؛ البته این انتزاع به معنای وجود خارجی و مستقل این صفات نیست، بلکه در عالم خارج، ذات واحد بدون هیچ‌گونه کثرتی وجود دارد و این اوصاف، از مقایسه ذات خداوند با مخلوقات، اعتبار می‌شود. شایان ذکر است، ذاتی که در این‌جا مطرح می‌شود، به معنای وجود بسیطی است که مصداق همه صفات و کمالات است، نه ذاتی که در مقابل صفت، استعمال می‌شود و خالی از آن است.

چرایی اعتبارات

یکی از پرسش‌هایی که پس از ارائه نظر ابن‌میهن به ذهن خطور می‌کند، درباره علت و ضرورت اعتبار کردن صفات الهی توسط عقول است. سؤال این است که: چه لزومی بر مقایسه وجود خداوند متعال با غیرش، توسط عقول انسان‌ها وجود دارد؟ اعتباراتی که حاصل این مقایسه بوده و صفات الهی خوانده می‌شوند، چه فایده‌ای دارند؟

در پاسخ به این سؤال گفته می‌شود که در سیر معرفت عقلی پروردگار، ابتدا با براهین عقلی اصل وجود خداوند اثبات می‌شود و سپس عقول محدود انسان‌ها، عجز خود را در معرفت به این ذات بسیط و لایتناهی اعلام می‌دارند؛ در نهایت تنها راهی که برای معرفت عقلی خداوند باقی می‌ماند، معرفت به صفات و ویژگی‌های اوست که از طریق مشاهده آثار، افعال و نیز مقایسه او با غیرش، حاصل می‌شود که نتیجه آن، اعتبار کردن صفاتی برای خداوند خواهد بود.

ابن‌میهن معتقد است، عقول انسان‌ها به خاطر محدودیت و هم‌چنین ناتوانی از درک کنه ذات پروردگار، در ابتدای مسیر معرفت، راهی جز همین اوصاف اعتباری که توسط عقل در مقایسه ذات خدا با غیر ایجاد می‌شود و عقل، آن‌ها را برای ذات، لازم و ضروری می‌شمارد، ندارند (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۲۴)، اما در درجات بالاتر که همراه با کشف و شهود است، این معرفت می‌تواند بیشتر شود که در بحث‌های بعدی به آن اشاره خواهد شد.

بررسی اشکالات وارد بر اعتباری بودن صفات

یکی از اشکالات اساسی که متکلمان و فیلسوفان بر اعتباری بودن صفات وارد کرده‌اند، این است که قائل شدن به اعتباری بودن صفات، به نفعی صفات از ذات و خالی شدن آن از کمالات

منجر می‌شود؛ در حالی که آن، به تصریح عقل، باطل است. در این‌جا به برخی از این نقدها اشاره می‌شود:

الف) ملاصدرا پس از نقل قول ابن‌میثم درباره اعتباری بودن صفات الهی، سخن وی را نقد می‌کند و می‌گوید:

روشن است که صفات خداوند... از اعتباراتی نیست که فقط در ذهن، وجود داشته باشند؛ مانند نسب و اضافات محض، بلکه برهان، همان‌گونه که بر وجود خداوند تعالی در خارج دلالت دارد، همین‌طور بر عالم، قادر، حی، سمیع و بصیر بودن او دلالت دارد؛ بنابراین گریزی نیست، جز قائل شدن بر این‌که این مشتقات و مبادی آن‌ها، همگی موجودند به وجود واحد عینی که حق است و هیچ کثرتی در خارج و عقل، بر او راه ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۴: ۱۰۴).

ب) ملامهدی نراقی نیز پس از نقل قول ابن‌میثم، این‌چنین به نقد او می‌پردازد: چون بنا بر ظاهر، حاصل این مذهب (قول ابن‌میثم) این شد که در عالم واقع و نفس‌الامر برای خداوند سبحان، صفتی نیست، لذا ما آن را از مذاهب معروفی که عینیت صفات (با ذات) را صحیح بدانند، نشمریم، زیرا عینیت، فرع بر اثبات صفت است و در این مذهب، صفت به هیچ وجهی اثبات نشده است؛ پس آن، موجب تعطیل در حق خداوند سبحان است، درحالی‌که شرایع انبیا، آن را باطل دانسته و بزرگان حکما به فساد آن تصریح کرده‌اند... (نراقی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۳۶۶).

ج) آیت الله سبحانی در کتاب *بحوث فی الملل و النحل*، پس از نقل اعتباری بودن صفات که به معتزله نسبت داده شده است، ضمن این‌که این برداشت را ناصحیح و این نسبت به معتزله را ناشی از تفسیر دشمنان آنان دانسته، این‌چنین گفته است:

حق این است که مراد ایشان (معتزله) این است که واقعیتی خارجی و بسیط، همه این واقعیات (صفات) را با بساطت و وحدت خویش جمع کرده است؛ نه این‌که صفات، اعتبارات ذهنی باشند و واقعیتی خارجی برای آن‌ها نباشد، زیرا این قول، جز بر نظریه نیابت، منطبق نیست (سبحانی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۴۲۲).

در پاسخ به اشکالات مزبور، به دو مسئله اشاره می‌شود:

الف) منظور ابن‌میثم از اعتباری بودن صفات، خالی بودن ذات الهی از اوصاف کمالی نیست، بلکه مراد وی نفی صفات زاید بر ذات الهی است: همان‌گونه که پیش‌تر هم اشاره شد، منظور ابن‌میثم از اعتباری بودن صفات الهی این است که این صفات، از معقولات ثانیه فلسفی هستند که مابازای مستقل خارجی ندارند؛ یعنی نمی‌توان در عالم خارج، به وجود

صفات، به نحو مستقل از ذات، اعتقاد داشت. این معنا از کنار هم گذاشتن عبارات ابن‌میهتم، واضح می‌شود. در این جا، عبارات ابن‌میهتم آورده می‌شود تا این ادعا روشن شود.

محقق بحرانی در شرح خطبه اول نهج‌البلاغه، درباره اعتباری بودن صفات الهی این چنین می‌گوید:

إنَّه لا یلزم من اتَّصاف ذاته سبحانه بهذه الأنواع الثلاثة من الصفات (حقیقی، اضافی و سلبی) ترکیب و لا کثرة فی ذاته لأنَّها اعتبارات عقلیة تحدِّثها عقولنا عند المقائسة إلى الغیر و لم یلزم من ذلك أن تكون موجودة فی نفس الأمر و إن لم تعقل (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۰۹).

آنچه موجب شده است تا برخی بپندارند نظر وی، خالی بودن ذات الهی از صفات است و این نظر با عینیت ذات و صفات، مغایرت دارد این عبارت ابن‌میهتم است که در نتیجه اعتباری دانستن صفات، به عدم وجود آن‌ها در نفس الامر و عالم خارج قائل شده است؛ اما با مطالعه سایر عبارات ابن‌میهتم فهمیده می‌شود که منظور وی، نفی صفات زاید بر ذات است؛ برای نمونه، یک مورد از این عبارات ذکر می‌شود:

إنَّه لا صفة له تعالی تزید علی ذاته و کانت ذاته و علمه و قدرته و إرادته شیئا واحدا و إنما تختلف بحسب اعتبارات تحدِّثها عقولنا الضعیفة بالقیاس إلى مخلوقات کما سبق بیانه فی الخطبة الاولى لم یبق تفاوت فی أن یستند المخلوقات إلى ذاته أو إلى علمه أو إلى قدرته أو غیرهما (بحرانی، ۱۳۶۲، ۴: ۲۱۷).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، ابن‌میهتم با این عبارت، به همان عبارت پیشین اشاره می‌کند که در شرح خطبه اول گفته بود و در این جا تصریح می‌کند که: «إنَّه لا صفة له تعالی تزید علی ذاته» و این عبارت، دلالت واضح بر این مسئله دارد که منظور وی از نفی صفات، صفات زاید بر ذات بوده است. نکته بعدی این‌که، بیان ابن‌میهتم در ابتدا و انتهای عبارت مزبور، نشان‌گر این است که او مصداق ذات و صفات را واحد می‌داند.

ابن‌میهتم عبارات دیگری در آثارش دارد که به نفی صفات زاید بر ذات خداوند، تصریح می‌کند و صفات الهی را به اعتبار عالم خارج، عین ذات او می‌داند و نیز تغایر صفات و ذات را ناشی از اعتبار عقل در مقام مقایسه ذات الهی با مخلوقات و آثارش می‌داند (ر.ک: بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۰۱؛ بحرانی، ۱۳۶۲، ۵: ۲۴).

ب) گزاره «صفات خداوند، وجود خارجی ندارند»، صحیح است: در این قسمت یک گام، فراتر گذاشته می‌شود و به اشکال اساسی که بر نظریه اعتباری بودن صفات الهی گرفته می‌شود، به شیوه‌ای جدید پاسخ داده می‌شود که این پاسخ، در تفسیر بیان امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره نفی

صفات نیز به کار می‌رود. همان‌گونه که در ابتدای مقاله نیز اشاره شد، بسیاری از اختلافات در نظریه‌ها، به الفاظ و معانی آن‌ها در استعمال برمی‌گردد و در این قسمت، ما روی همین مسئله تمرکز می‌کنیم.

با دقت عقلی در گزاره مزبور، روشن می‌شود که در آن، صفات از ذات، مجزا شده‌اند؛ یعنی از وجود بسیط و خارجی خداوند، دو مفهوم انتزاع شده است که یکی مفهوم صفات است و دیگری مفهوم ذات، و واضح است که این دو مفهوم، غیر از هم هستند. ادعا این است که نمی‌توان هر یک از این دو مفهوم منتزاع و متفاوت را به «وجود» نسبت داد، زیرا وقتی صفات لحاظ می‌شوند، مفهومی جدا از ذات برای آن‌ها تصور می‌شود و وقتی ذات لحاظ می‌شوند، مفهومی غیر از صفات برای آن تصور می‌شود؛ بنابراین استقلال و غیریت، در ذات این دو معناست و قابل انفکاک از آن‌ها نیست. حال اگر گفته شود: «صفات خداوند، وجود خارجی دارند»، مشخص است که منظور از کلمه «صفات» در این جمله، معنایی است که غیر از ذات است و حتی اگر پس از انتزاع این دو مفهوم از وجود بسیط خداوند، گفته شود: «ذات خداوند، وجود خارجی دارد»، در این گزاره هم معنای «ذات»، معنایی غیر از صفات و جدای از آن است. حال اگر وجود هر یک از این‌ها را به صورت مستقل اثبات کنیم، باید مشخص کنیم که وجودشان فی‌نفسه است یا فی‌غیره؟

مسلماً وجود فی‌غیره را نمی‌توان برای ذات و صفات اثبات کرد، زیرا اگر ذات، وجود فی‌غیره داشته باشد، مستلزم نیاز و امکان خواهد بود، و اگر صفات، وجود فی‌غیره داشته باشد، یا معلول ذات خالی از کمالات و یا معلول چیزی خارج از ذات خواهد بود که همه حالات مذکور، عقلاً محال است؛ اما اگر وجود هر یک از ذات و صفات را فی‌نفسه بدانیم، در این صورت، عینیت ذات با صفات پذیرفته نمی‌شود، زیرا محال است که دو وجود فی‌نفسه، در عین این‌که فی‌نفسه هستند، عین هم باشند.

از همه آنچه گفته شد، این نتیجه به دست می‌آید که اگر گزاره: «صفات خداوند، وجود خارجی ندارند» تحلیل شود، برابر گزاره: «صفات مستقل و زاید بر ذات خداوند، وجود خارجی ندارند» خواهد بود که آن هم گزاره‌ای صحیح است. همین مطلب، درباره ذات هم صادق است؛ یعنی گزاره: «ذات خداوند، وجود خارجی ندارد»^۱، از لحاظ معنایی برابر گزاره: «ذات مستقل و خالی از صفات خداوند، وجود خارجی ندارد» است. حال که ثابت شد، هر یک از مفاهیم ذات و

۱. بعداً گفته خواهد شد که ذات خداوند، به دو معنا استعمال می‌شود.

صفات را پس از انتزاع از وجود بسیط خداوند، نمی‌توان به صورت مستقل، موجود دانست، گفته می‌شود: آنچه به وجود نسبت داده می‌شود، صفاتی است که در خارج، عین ذات است و یا ذاتی است که در خارج، عین صفات است، که هر دو به یک معناست؛ به عبارت دیگر، گزاره صحیح درباره وجود ذات و صفات خداوند، به این شکل است: «صفاتی که در خارج، عین ذات خداوند هستند، وجود دارند» یا «ذاتی که در خارج، عین صفات خداوند است، وجود دارد» و دقیق‌تر از این گزاره‌ها، این است که گفته شود: «آنچه درباره خداوند در عالم خارج وجود دارد، وجود بسیط و واحدی است که دو مفهوم ذات و صفات، از آن منتزع می‌شوند که به یک اعتبار، به آن ذات گفته می‌شود و به یک اعتبار صفات».

ممکن است گفته شود: در مطالب پیشین، صفات به معنای زاید بر ذات گرفته شده، در حالی که می‌توان آن را به معنای «عین ذات» گرفت و سپس گفت: صفات خداوند وجود دارند، که در این صورت، گزاره: «صفات خداوند، وجود ندارند» هم ناصحیح می‌شود (هم‌چنین است درباره ذات).

در پاسخ گفته می‌شود: در گزاره‌هایی که ذکر شد، صفات و ذات به معنای مستقل از هم استعمال شده‌اند و این‌چنین نیست که ما آن‌ها را به معنای «صفات زاید بر ذات» یا «ذات زاید بر صفات» اخذ کرده باشیم، بلکه معنای زیادت، به سبب انتزاع دو مفهوم مختلف از یک وجود بسیط، در ذات آن دو لفظ است؛ یعنی چون دو مفهوم، مختلفند، پس هر یک در مفهوم، زاید بر دیگری است؛ پس اگر هر یک را مستقلاً به وجود نسبت دهیم، در حقیقت وجود زاید بر دیگری را برای آن اثبات کرده‌ایم؛ به همین دلیل است که حضرت علی علیه السلام وقتی «نفی صفات از وجود خداوند» را مطرح می‌کند، علت آن را این‌چنین بیان می‌کند: «لشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ» (رضی، ۱۴۱۴ق: ۳۹)؛ یعنی هر صفتی که موجود باشد - چه در ذهن و چه در عالم خارج - گواهی می‌دهد که غیر از موصوف است و هم‌چنین است درباره موصوف. درباره این‌که گفته شد: معنای عینیت با ذات را در صفت لحاظ کنیم و بعد بگوییم: صفات خداوند وجود خارجی دارند، گفته می‌شود: صفت و ذات، دو مفهوم مغایر هم هستند که با اعتباراتی، از وجود بسیط و واحد خداوند انتزاع می‌شوند. آنچه درباره عینیت ذات و صفات گفته می‌شود، در عالم مصداق و خارج است، نه در عالم معنا و مفهوم، و به همین دلیل است که بسیاری از قائلان به عینیت ذات و صفات، آن را با تغایر مفهومی و وحدت مصداقی ذات و صفات تبیین می‌کنند؛ یعنی ذات، به معنای صفت نیست و برعکس؛ اما در مصداق، یکی هستند؛ بنابراین ادعای این‌که معنای عینیت با ذات را می‌توان در معنای صفت لحاظ کرد،

ناشی از خلط مفهوم و مصداق است. البته باید گفت، برخلاف لفظ «صفت»، لفظ «ذات» درباره خداوند در عبارات دانشمندان مختلف، به معنای اعم آن نیز استعمال شده است؛ در نتیجه از حیث استعمال، برای لفظ ذات (خدا)، دو معنا لحاظ شده است: ۱. به معنای وجودی که در مقابل صفات بوده، به اعتبار جنبه وجودی و شیئیت خدا بدون لحاظ صفات، استعمال می‌شود؛ ۲. به معنای وجود بسیطی که مصداق همه صفات الهی است.

بر همین مبناست که نظریه نیابت ذات از صفات، به دو شکل تقریر می‌شود که اگر در آن، ذات به معنای اول لحاظ شود، این نظریه به حکم صریح عقل باطل است، ولی اگر به معنای دوم لحاظ شود، یکی از تبیین‌های نظریه عینیت ذات با صفات بوده و صحیح خواهد بود. به همین دلیل است که ملامهدی نراقی درباره نظریه نیابت، قائل است اگر مراد از این نظریه این باشد که ذات خداوند، مصداق همه اوصاف کمالی است، این نظریه، مصحح عینیت صفات با ذات است (نراقی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۳۶۱)

نکته قابل ذکر در آخر این بحث این است که بنا بر آنچه بیان شد، معلوم می‌شود بر عبارات خود اشکال‌کنندگان به اعتباری بودن صفات که قائل به عینیت هستند، ایراد وارد است؛ هرچند واضح است که مقصود هر دو گروه، واحد است.

حاصل آنچه گفته شد، این است که ابن‌میثم به عینیت صفات و ذات خداوند معتقد است، اما آن را با اعتباری دانستن صفات الهی تبیین می‌کند که به نظر می‌رسد، دقیق‌ترین تبیین عینیت خارجی ذات و صفات است؛ البته شایان ذکر است که غیر از ابن‌میثم، دانشمندان دیگری نیز معتقد به این نظریه بوده‌اند. خواجه‌نصیرالدین طوسی در شرح *مسأله العلم* (احمدوند، ۱۳۸۹: ۳۶۱)، عبدالرزاق کاشانی در *مجموعه رسائل و مصنفات* (۱۳۸۰: ۳۴۰)، قاضی عبدالجبار در *المنیة و الأمل* (۱۹۷۲: ۱۲۰)، عبدالرحمن جامی در *الدرة الفاخرة* (۱۳۵۸: ۸۹)، ملاصالح مازندرانی در شرح *اصول الکافی* (۱۳۸۸ق، ۳: ۳۱۸) و سیدعبدالله شبر در *حق الیقین* (۱۴۲۴ق: ۴۲)، به اعتباری بودن صفات الهی تصریح کرده‌اند، اما در بین قدما، ابن‌میثم این بحث را بیش از بقیه در کتاب‌هایش منعکس کرده و توضیح داده است.

نکته دیگر این‌که، با مطالعه نظریات دانشمندان به نظر می‌رسد، هر دو نظریه نیابت ذات از صفات (به معنای مزبور) و اعتباری بودن صفات، مصحح نظریه عینیت ذات با صفات در عالم خارجند و در مجموع، این سه نظریه، هرچند ظاهرشان مخالف یکدیگر به نظر می‌رسد، با دقت در آن‌ها می‌توان دریافت که به یک مقصد منتهی می‌شوند و آن، وجود خداوند در عالم خارج، به صورت وجود بسیط و واحد است که منشأ و مصداق واقعی همه کمالات است؛ اما آنچه

موجب به وجود آمدن این تبیین‌ها شده، معانی مختلفی است که از ذات و صفت، تصور شده است. آن‌هایی که صفت داشتن خداوند را انکار می‌کنند تصورشان از صفت، چیزی است که موجب ترکیب و نیاز ذات می‌شود و آن‌هایی که صفات را برای خداوند اثبات می‌کنند، آن را به گونه‌ای لحاظ می‌کنند که این محظورات را نداشته باشد؛ نفی‌کنندگان اوصاف الهی، در حقیقت لفظ «اوصاف» را از او نفی می‌کنند و معنای آن اوصاف را برای ذات بسیط خداوند اثبات می‌کنند؛ بنابراین، بیشتر اختلافات در این زمینه، اختلافاتی لفظی است نه حقیقی.

تحلیل عبارت: «و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه» از نظر ابن‌میهم

یکی از روایاتی که درباره رابطه ذات و صفات خداوند وارد شده، سخنان حضرت امیر علیه السلام در خطبه اول نهج‌البلاغه است:

أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ... (رضی، ۱۴۱۴ق: ۳۹)؛ سرآغاز دین، شناخت خداست و کمال شناخت او، تصدیق اوست و کمال تصدیق او، یگانه‌دانستن اوست و کمال یگانه‌دانستن او، اخلاص برای اوست و کمال اخلاص او، نفی صفات از اوست، زیرا هر صفتی گواهی می‌دهد که غیر از موصوف است و هر موصوفی گواهی می‌دهد که غیر از صفت است؛ پس کسی که خدا را وصف کند، او را قرین چیزی کرده...

محقق بحرانی، استعمال لفظ «کمال» را در عبارات مزبور، دال بر تشکیکی بودن معرفت خداوند می‌داند، زیرا قابلیت زیادی و نقصان در آن وجود دارد. او این مطلب را به این شکل تبیین می‌کند که چون در ذات خداوند متعال، هیچ‌گونه ترکیبی وجود ندارد، لذا معرفت او فقط به حسب رسوم ناقصی خواهد بود که مرکب از سلب‌ها و اضافاتی هستند که عقلاً لازمه ذات خداوند متعال بوده، متناهی نیز نیستند. ابن‌میهم معرفت بر اساس این سلب‌ها و اضافات نامتناهی را متوقف به حد واحدی نمی‌داند، بلکه آن را به حسب زیادی، نقصان، نهان و آشکار شدنشان، متفاوت می‌داند (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۲۱).

ابن‌میهم عبارت «نفی الصفات عنه» را مربوط به عالم خارج و واقع می‌داند و با الهام از سخن حضرت امیر علیه السلام، کمال اخلاص در معرفت را در این می‌داند که انسان در عالم خارج، برای خداوند هیچ ترکیب و تکثری - حتی ترکیب و تکثر ذات و صفات - قائل نشود. محقق بحرانی رسیدن به این معرفت را نهایت عرفان و سرانجام سعی عارف از هر حرکت حسی و عقلی

می‌داند و آن را مقامی می‌خواند که چشمان تیزبین از درک آن فرومانده، افکار بلند از تحقیق آن درمانده شده‌اند (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۲۳).

ابن‌میثم پس از بیان مزبور، درباره نفی صفات از ذات مقدس پروردگار، دو اشکال مطرح‌شده را ذکر می‌کند: ۱. کتاب خدا و سنت پیامبر ﷺ، پر است از اوصاف الهی، ولی لازمه بیان مزبور، عدم توصیف خدا به این صفات است؛ ۲. در خود کلام حضرت امیر علیه السلام، مانند: «لیس لصفته حدّ محدود»، به اثبات صفت برای خدا تصریح شده و لازمه بیان مزبور، وجود تناقض در کلام حضرت است.

ابن‌میثم پس از ذکر اشکالات مزبور، چند نمونه از نظریاتی را که در تفسیر عبارت «نفی الصفات عنه»، برای مصون ماندن از اشکالات مزبور ارائه شده است، بیان می‌کند که عبارتند از:

۱. تفسیر به نفی معانی: ابوالحسن اشعری قائل بود که برای خداوند، معانی‌ای است که قائم به ذاتش است و آن‌ها عبارتند از: علم، قدرت، اراده، حیات، کلام، سمع و بصر.

۲. تفسیر به نفی احوال: ابوهاشم معتقد بود که برای خدا، احوالی چون: عالمیت، قادریت، مریدیت و... است.

۳. تفسیر به نفی صفات مخلوقات: حضرت امیر علیه السلام در آخر خطبه و نیز در جاهای دیگر، به همین مطلب اشاره می‌کند.

محقق بحرانی در پاسخ به اشکالات مزبور، ضمن تأکید بر نظریه خود مبنی بر این که صفات، اعتبارات عقلی ما در مقایسه ذات حق با غیر اوست و لازمه آن، ترکیب و کثرت در ذات خداوند نیست، می‌گوید: این توصیفاتی که در قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله آمده است و به همین اعتبارات اشاره دارد، برای این است که توحید و تنزیه خداوند در همه طبقات مردم، عمومیت پیدا کند، زیرا عقول مردم در مراتب گوناگونی هستند و با یکدیگر متفاوتند. محقق بحرانی، کمال اخلاص در معرفت را که حضرت امیر علیه السلام ذکر می‌کند، نهایت چیزی می‌داند که قوای بشری هنگام غرق شدن در انوار کبریای الهی به آن می‌رسند و آن، ملاحظه خدا بدون در نظر گرفتن چیز دیگر است. او هم‌چنین معرفت خدا با لحاظ صفات را درجه پایین‌تری از اخلاص می‌داند و قائل است کسی که در این درجه از معرفت قرار گرفته است، ممکن نیست بدون صفات - که همان اعتبارات مذکور است - به خداوند، معرفت پیدا کند (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۲۳).

ابن‌میثم در جایی دیگر به همین اختلاف مرتبه معرفتی اشاره می‌کند و در توضیح «فرار عبد به سمت خدا»، از مقام صفت و مقام ذات یاد می‌کند و مقام ذات را در مرتبه‌ای بالاتر از مقام صفات می‌داند (بحرانی، ۱۳۶۲، ۲: ۱۵).

نتیجه گیری

ابن میثم بحرانی درباره رابطه ذات و صفات الهی به نظریه عینیت قائل است، اما آن را با اعتباری بودن صفات الهی تبیین می‌کند که طبق آن، چند نتیجه مهم در بحث معرفت به ذات و صفات الهی از حیث وجودشناسی، حاصل می‌شود:

۱. وجود خداوند، وجودی بسیط و واحد است و اتصاف او به اوصاف، موجب تکثر و ترکیب در ذات او نمی‌شود. ۲. صفات خداوند، اعتباراتی هستند که در مقام مقایسه با غیر برای او لحاظ می‌شوند و این صفات، وجود مستقل خارجی ندارند. ۳. طبق این نظریه، اخبار دالّ بر اثبات صفات برای ذات خداوند و احادیث دالّ بر نفی صفات از او، هیچ تناقضی با یکدیگر ندارند، بلکه هر کدام ناظر به یک بُعد معرفتی هستند. ۴. معرفت خداوند متعال با لحاظ صفات، برای عموم مردم و برای ابتدای مسیر معرفت، مناسب است، اما اوج معرفت و کمال اخلاص در معرفت خداوند، در نفی صفات از ذات واحد و بسیط او، در عالم خارج و لحاظ خداوند بدون ملاحظه چیز دیگر بهمراه اوست. ابن میثم وصول به این معرفت را نهایت عرفان و غایت سعی عارف می‌داند. در پایان باید گفت، قول به اعتباری بودن صفات الهی در آثار عرفای اسلامی، به خصوص محیی‌الدین ابن عربی دیده می‌شود (برای نمونه، ر.ک: ابن عربی، بی تا، ۱: ۴۲)، اما پاسخ به این سؤال که: آیا تبیین ابن عربی با تبیین ابن میثم یکی است یا نه، و این که آیا بین این دو تبیین می‌توان وجوه افتراقی یافت یا خیر؟ نیازمند تحقیق و پژوهشی مجزاست.

منابع

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، (۱۳۷۸)، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ویرایش دوم.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین محمد، (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳. احمدوند، معروف علی، (۱۳۸۹)، *رابطه ذات و صفات الهی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.
۴. بحرانی، کمال‌الدین میثم، (۱۳۶۲)، *شرح نهج البلاغه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۵. _____ (۱۴۰۶ق)، *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق: سیداحمد حسینی، قم، مکتبه آیت‌الله المرعشی‌النجفی، چاپ دوم.
۶. برنجکار، رضا، (۱۳۷۸)، *آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی*، قم، کتاب طه، چاپ دوازدهم.
۷. _____ (۱۳۸۹)، *کلام و عقاید (توحید و عدل)*، تهران، سمت، چاپ سوم.
۸. جامی، نورالدین عبدالرحمان، (۱۳۵۸)، *الدرة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیه و المتکلمین و الحكماء المتقدمین*، به اهتمام: نیکو لاهیرو و علی موسوی‌بهبهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.

۹. خاتمی، احمد، (۱۳۷۰)، فرهنگ علم کلام، تهران، صبا، چاپ اول.
۱۰. دغیم، سمیح، (۱۹۹۸)، موسوعة مصطلحات علم الکلام الإسلامی، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.
۱۱. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه، دانشگاه تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا، چاپ دوم.
۱۲. ربانی گلیایگانی، علی، (۱۳۸۵)، فرق و مذاهب کلامی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ چهارم.
۱۳. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۵ق)، بحوث فی الملل و النحل، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۴. شبر، سید عبدالله، (۱۴۲۴ق)، حق الیقین فی معرفه أصول الدین، قم، انوار الهدی، چاپ دوم.
۱۵. شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تحقیق: صبحی صالح، قم، دارالحدیث، چاپ اول.
۱۶. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، تحقیق: محمد بدران، قم، الشریف الرضی، چاپ سوم.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۱۸. _____، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
۱۹. _____، (۱۳۸۳)، شرح اصول الکافی، تحقیق و تصحیح: محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۲۰. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۲۱. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵) مجمع البحرین، تحقیق: سیداحمد حسینی، تهران، کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.
۲۲. طوسی، نصیرالدین و جعفر سبحانی، (بی تا)، قواعد العقائد (مع تعلیقات السبحانی)، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۳. قاضی، عبدالجبار بن احمد، (۱۹۷۲)، المنیة و الأمل، تحقیق: سامی نشار و عصام الدین محمد، اسکندریه، دارالمطبوعات الجامعیه.
۲۴. قاضی سعید، محمد بن محمد، (۱۴۱۵ق)، شرح توحید الصدوق، تصحیح و تعلیق: نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۲۵. قیصری، داود، (۱۴۱۶ق)، شرح فصوص الحکم، تصحیح: محمدحسن الساعدی، قم، انوار الهدی، چاپ اول.
۲۶. کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، (۱۳۸۰)، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، تهران، میراث مکتوب، چاپ دوم.
۲۷. لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۸۳)، گوهر مراد، مقدمه: زین العابدین قربانی، تهران، سایه، چاپ اول.
۲۸. مازندرانی، محمد صالح، (۱۳۸۸ق)، شرح اصول الکافی، تعلیق: محقق شعرانی، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۲۹. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۸)، آموزش فلسفه، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ نهم.
۳۰. نراقی، ملامهدی، (۱۴۲۳ق)، جامع الأفكار و ناقد الأناظر، تهران، حکمت، چاپ اول.