

A Semantic and Ontological Critique of Fakhr al-Rāzī's View of God's Essential Attributes¹

Reza Nosrati Moomivandi², Mohammad Maleki (Jalaloddin)³, Hassan Ramazani⁴

(Received on: 2020-06-30; Accepted on: 2021-11-17)

Abstract

The problem of divine essence and attributes is widely recognized as one of the most significant issues in theoretical and transmitted disciplines. Understanding the nature of God provides motivation for a deep connection with the absolute perfection, whereas worship based on ignorance is less effective in this regard. Consequently, the discussion surrounding God's essence and the characterization of its attributes holds great significance. In fact, the problem of divine essence and attributes can be categorized into three distinct areas: semantics, ontology, and epistemology. Regarding semantics, there exist multiple accounts. The attributes commonly referred to as the “seven attributes”—knowledge, power, hearing, seeing, will, life, and word—can be understood through mystical, philosophical, theological, and sharia perspectives. Furthermore, the ontology of attributes and their connection to the divine essence encompass various dimensions. One aspect involves the identification of the essence and attributes, which entails the rejection of the independent existence of the attributes. This viewpoint is shared among adherents of sharia, philosophers, and mystics. According to Ash'arite theologians, including Fakhr al-Rāzī, the divine attributes are dependent on the divine essence, resulting in their distinction. On the other hand, Mi'tazilites purportedly assert that the essence serves as a representation of the attributes. Fakhr al-Rāzī himself holds distinctive perspectives, such as emphasizing the relational nature of knowledge and the intrinsic nature of the divine word. Additionally, in his definition of power, he includes the permissibility of both action and omission within the actions of a free agent. This article explores Fakhr al-Rāzī's viewpoints regarding the semantics and ontology of the essence and attributes.

Keywords: Divine essence, the seven attributes, semantics, ontology, Fakhr al-Rāzī.

-
1. This article is derived from Reza Nosrati Moomivandi, “Naqd ma' nāshinākhṭī dīdgāh Fakhr Rāzī dar šifāt dhātī khudā,” University of Religions and Denominations, Qom, Iran, 2023.
 2. PhD student of Islamic Philosophy and Theology, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (corresponding author). Email: znaser2@yahoo.com.
 3. Assistant professor, Department of Philosophy, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: maleki.ghalam@gmail.com
 4. Assistant professor, Seminary of Qom and Vesf Cultural Institute, Qom, Iran. Email: mailto:h_ramazani89@gmail.com

نقد معناشناختی و وجودشناختی دیدگاه فخر رازی در صفات ذاتی خدا

رضا نصرتی مومیوندی^۱، محمدملکی (جلال‌الدین)^۲، حسن رضانی^۳

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۲۶]

چکیده

بحث ذات و صفات الهی را می‌توان از ارزشمندترین مباحث رشته‌های عقلی و نقلی دانست. عرفان خدا انگیزه بیشتری برای وصال به آن کمال مطلق حاصل می‌کند، برعکس عبادت جاهلانه که تأثیر بسیار کمتری در پی خواهد داشت؛ اینجاست که ارزش بحث خداشناسی و شیوه اتصاف ذات به صفات روشن می‌شود. در واقع بحث ذات و صفات به سه بخش معناشناسی ذات و صفات، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی آنها تقسیم می‌شود. در بخش معناشناسی تفاسیر گوناگونی وجود دارد و علم، قدرت، سمع، بصر، اراده، حیات و کلام که صفات سبعة‌اند، بر اساس مبانی عرفا و حکما و متکلمان و اهل شرع قابل تعریف‌اند. هستی‌شناسی و رابطه ذات و صفات نیز وجوه گوناگونی را دارد؛ مانند عینیت ذات و صفات که دیدگاه اهل شرع، حکما و عرفاست و به معنای نفی استقلال صفات است. قیام صفات به ذات یا زیادت صفات بر ذات دیدگاه اشاعره و فخر رازی است و نیابت ذات از صفات و اثبات ذاتی که همان صفات است، به معتزله نسبت داده می‌شود. فخر رازی نیز دیدگاه‌های متمایزی مانند اضافه و نسبی بودن علم و نفسی بودن کلام الهی دارد و در تعریف قدرت نیز صحت فعل و ترک را در فعل فاعل مختار وارد گردانیده است. این مقاله دیدگاه او را در دو بعد معناشناسی و هستی‌شناسی ذات و صفات بررسی، تحلیل و نقد می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ذات خدا، صفات سبعة، معناشناسی، وجودشناسی، فخر رازی.

۱. این مقاله برگرفته از: رضا نصرتی مومیوندی، «نقد معناشناختی و وجودشناختی دیدگاه فخر رازی در صفات ذاتی

خدا»، رساله دکتری، استاد راهنما: حسن رضانی، دانشکده فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، ۱۴۰۲، است.

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول) znaser2@yahoo.com

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران maleki.ghalam@gmail.com

۳. استادیار حوزه علمیه قم و موسسه فرهنگی و سف، قم، ایران h_ramazani89@gmail.com

مقدمه

بی‌شک بحث خداشناسی مهم‌ترین بخش علوم نقلی و عقلی در همه ادیان است؛ چراکه متکلم درباره اصول اعتقادی و اثبات آنها با عقل و نقل بحث می‌کند و مهم‌ترین اصل دین، اثبات خدا و توحید است و اثبات نبوت و معاد بعد از اصل توحید اهمیت پیدا می‌کند؛ از این رو اثبات واجب‌الوجود و صفات کمالیه او برای متکلم در درجه اول ارزش‌گذاری قرار می‌گیرد؛ این داوری درباره فیلسوف و عارف نیز به همین قیاس جاری است.

پس از دانستن اهمیت بحث ذات و صفات کمال می‌توان پرسش‌هایی را طرح کرد؛ از جمله اینکه خواص ذات واجب‌الوجود و تفاوت‌های او با موجودات امکانی چیست؟ صفات جلالی و جمالی خدا و صفات کمالی او چه تفسیری دارد؟ صفات اضافی و حقیقی کدام است و معنای آنها چیست؟ رابطه ذات و صفات چگونه است؟ آیا به گونه عینیت است؟ آیا صفات زائد بر ذات هستند؟ آیا صفات همان ذات‌اند؟ یا قائم به ذات بود و مانند آن قدیم‌اند یا وجود مستقل ندارند و مندمج در ذات‌اند؟ آیا صفات جوهرند یا از امور عرضی هستند؟ و چند سؤال دیگر که باید پاسخ داده شود.

مسائل بیان شده و مانند آن از اموری‌اند که فرقه‌ها و مذاهب از آن غافل نبوده‌اند و نزد حکما، عرفا و متکلمان به گونه مبسوط مورد بررسی قرار گرفته است. صفات فعلی و اضافی محض و صفت سلبی زائد بر ذات هستند؛ اما صفات ذاتی حقیقی و حقیقی ذواضافه مورد بحث و اختلاف است. کرامیه به زیادت صفات بر ذات معتقدند؛ اشاعره نیز به زیادت صفات بر ذات که لازمه آن تعدد قدماست معتقد هستند (فخر رازی، ۱۹۸۹: ص ۴۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۸: ص ۱۰۸؛ فخر رازی، ۱۴۰۷: ج ۳ ص ۲۲۸ - ۲۳۰)؛ با اینکه صفات حق را قائم به ذات می‌دانند و اینها صفاتی نام

دارند. معتزله به کلی ذات را از صفات مبری کرده‌اند و معطله نامیده شده‌اند؛ نیز عرفا، حکما و متکلمان شیعه صفات را امری مستقل نپذیرفته‌اند، بلکه به پیروی از نهج البلاغه علی (ع) معتقدند کمال اخلاص نفی صفات از ذات است و اتصاف ذات به صفات را به گونه وحدت و عینیت قبول کرده‌اند.

فخر رازی به پیروی از مکتب اشاعره به زیادت صفات بر ذات معتقد است و صفات را عین ذات نمی‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۸: ص ۱۰۸؛ فخر رازی، ۱۴۰۷: ج ۳، ص ۲۲۵) و خدا را عالم به علم و قادر به قدرت (فخر رازی، ۱۹۸۹: ص ۵۱) و صفات را قدیم به قدم ذات و قائم به ذات می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۸: ص ۱۰۸). او در حوزه معناشناسی صفات، نظرات متمایزی دارد؛ برای مثال علم الهی را از مقوله اضافه می‌داند (فخر رازی، ۱۴۰۷: ج ۳، ص ۲۲۳) و قدرت الهی را به معنای صحت فعل و ترک تعریف می‌کند (فخر رازی، ۱۴۰۷: ج ۳، ص ۲۲۳). نظریه کلام نفسی او نیز قابل تأمل و بحث برانگیز است. در این نوشتار دیدگاه فخر رازی در دو حوزه معناشناسی و وجودشناسی بررسی و نقد می‌شود؛ همچنین سایر صفات الهی مانند سماع و بصر و اراده و حیات که به امّهات سبعة مشهورند، تحلیل می‌شوند. ابتدا دیدگاه رازی درباره رابطه ذات و صفات بررسی می‌شود.

تعریف معناشناسی

معناشناسی دانش ارتباط میان واژه‌ها و معناست. این علم بر روی رابطه میان دلالت‌کننده‌ها مانند لغات، عبارات‌ها، علایم و نشانه‌ها و اینکه معانی‌شان برای چه استفاده می‌شود، تمرکز دارد (بداشتی، ۱۳۹۹: ص ۷)؛ برای مثال در صفات الهی بررسی می‌کنیم آیا علم مفهوم سلبی دارد یا وجودی؟ آیا علم همان اراده یا مغایر آن است؟ آیا علم به معنای اضافه و نسبت است یا به معنای ظهور و انکشاف یا اشراق است؟ آیا مفهوم

سمع و بصر به یکدیگر راجع اند یا سمع و بصر به علم راجع اند یا هیچ یک به دیگری باز نمی‌گردد؟ همه اینها بحث‌های مفهومی است که در بخش معناشناسی سنجش می‌شود.

تعریف وجودشناسی

وجودشناسی یعنی شناخت حقایق موجودات آن‌گونه که هستند و حکم به وجودشان از روی تحقیق و برهان (شیرازی، ۱۳۸۳: ج ۱، ص ۲۰)؛ همچنین بحث و بررسی ویژگی‌های موجودات به طور کلی در رشته‌ای از معرفت که همان معرفت به وجود مطلق است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ص ۴؛ بداشتی، ۱۳۹۹: ص ۶)؛ برای مثال بررسی می‌شود ذات عین صفت است یا صفت زائد بر ذات است یا ذات نیابت از صفات دارد؟ یا شیوه وجود صفات از حیث حدوث و قدم بررسی می‌شود؛ پس شیوه ارتباط صفات با ذات و استقلالی بودن یا قائم به ذات بودن و حدوث ذاتی یا زمانی و قدم، بحث‌های هستی‌شناسی است که لحاظ وجود خارجی صفات است. رازی صفات را زائد بر ذات می‌داند و فلاسفه و متکلمان شیعه به عینیت قایل‌اند.

معناشناسی ذات و صفت در فلسفه

■ واژه ذات در فلسفه بر چند چیز اطلاق می‌شود:

۱. هرچه قابل اشاره باشد و در موضوع نباشد؛
۲. کلیات جواهر؛
۳. عرض؛
۴. مقولات نه‌گانه و نیز هویت شخصی و ماهیت نوعی (سجادی، ۱۳۷۵: ص ۳۳۳)؛
۵. هرچه بدون لحاظ تصورنشده‌نی است ذات و آنچه این‌گونه نیست، صفت است (طوسی، ۱۴۱۶: ص ۳۰)؛

۶. فخر رازی ذات را همان حقیقت و ماهیت می‌داند و ذات واجب را حقیقتی مخصوص، بسیط و مجهول می‌داند که ماهیت او از همه جهات بسیط است؛ پس نمی‌توان اسمی برای او نهاد و با حد تعریف کرد و تعریف به رسم در او همان است که بگوییم واجب الوجود است. (فخر رازی، ۱۴۱۰: ج ۲، ص ۵۲۴-۵۲۵) در نظر ملا صدرا ذات به معنای هویت و وجود خاص است (ملا صدرا، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۴۰۵).

■ اما معانی صفت:

۱. عرضی که در جوهر حلول می‌کند؛ ولی جزء جوهر نیست (اخوان الصفا، ۱۴۰۵: ج ۳، ص ۳۸۵)؛
۲. چیزی که وجود لِنفسه آن عین وجود لغیره آن باشد (زنوزی، ۱۳۶۱: ص ۲۲۴)؛
۳. لحاظ ذات و ماهیت از این جهت که موصوف به وصف و معناست (فخر رازی، ۱۳۹۶: ص ۲۷)؛
۴. گاهی صفت معنایی عام دارد که شامل اسم است، گاهی مبادی مشتقات را صفت و خود مشتقات را اسم می‌گویند؛
۵. هر چه بر دیگری حمل شود؛ خواه عین آن باشد یا غیر آن، داخل آن باشد یا خارج آن (تهانوی، ۱۹۹۶: ج ۲، ص ۱۰۷۸).

معرفت‌شناسی ذات و صفات

اگر واجب را مطلق وجود بنامیم، به معنای تنزه او از قید و حد است؛ پس چون مقید و محدود نیست، در ذهن محدود بشری قابل شناخت نیست و چون بسیط محض است، اجزای منطقی و عقلی ندارد؛ پس تعریف نمی‌شود و چون اجزای خارجی ندارد، قابل درک از طریق اجزا نیست؛ پس آنچه شناخته می‌شود، صفات اوست و مرتبه صفات نیز به دلیل نامحدود بودن درک نمی‌شود. البته صفات خدا به معنای متعارف در بشر نیست. صفات

خدا و بشر به لحاظ مفهومی به یک معناست؛ ولی به لحاظ مصداقی متفاوت است. اثبات صفات برای بشر همراه با نقص و قصور و برای خدا همراه با کمال و تنزیه و تقدیس است.

دلایل فخر رازی بر زیادت صفات بر ذات

فخر رازی در برخی از آثار خود برای اثبات زیادت صفات بر ذات هشت دلیل اقامه کرده است که خلاصه دلایل او بدین ترتیب است:

۱. اگر علم عین ذات واجب باشد، با نقض علم، وجود هم باید نقض شود و وقتی وجود نقض شود، علم باید نقض شود؛ اما چنین نیست و با نقض یکی از آنها دیگری نقض نمی‌شود؛ پس اگر علم و قدرت عین ذات واجب باشد، چنین مغایرتی میان آنها ممتنع است؛ برای مثال ما می‌بینیم نقیض «خدا عالم است»، «خدا عالم نیست» می‌باشد، نه «خدا قادر نیست» و اگر عامل و قادر یکی بودند، باید نقیض هر یک نقیض دیگری شود؛ در نتیجه این صفات زائد بر ذات اند.

۲. اگر علم و قدرت عین ذات بودند، بعد از اثبات ذات و وجود خدا آن دو نیز ثابت می‌شدند و نیازی به دلیل جداگانه نداشتند؛ ولی می‌بینیم بعد از اثبات ذات واجب، برای اثبات علم و قدرت به دلایل دیگری نیاز است، یعنی ممکن است کسی اصل ذات را قبول کند؛ ولی در علم و قدرت تردید کند؛ پس علم و قدرت عین ذات نبوده و زائد بر ذات اند.

۳. اگر علم و قدرت عین ذات باشند، حمل شان بر ذات قضایای بی‌فایده‌ای را در پی دارد؛ اما ما آنها را مفید می‌دانیم و بر آنها استدلال می‌کنیم؛ برای مثال قضایای خدا عالم است یا واجب قادر است، معنادار است و با قضیه واجب موجود است، متفاوت است.

۴. علم و قدرت می‌توانند اموری نسبی و اضافی باشند؛ در حالی که ذات واجب قائم به نفس است و نمی‌تواند این‌گونه باشد؛ پس غیر هم هستند؛ برای مثال در قضیه خدا

عالم است، نسبت و اضافه‌ای به نام علم میان عالم و معلوم پیدا می‌شود و اضافه نیازمند طرفین است؛ درحالی‌که خدا متکی به خود است و به غیر نیاز ندارد و همین تغایر ذات و صفات را می‌رساند.

۵. اگر صفات عین ذات بودند، خود صفات هم عین یکدیگر می‌بودند و باید از الفاظ و مفاهیم هر کدام همان چیزی فهمیده شود که از مفهوم دیگری فهمیده می‌شود؛ درحالی‌که مفهوم عالم و قادر مغایرت دارند و در حمل قادر بر واجب چیزی فهمیده می‌شود که مغایر با مفهوم عالم است؛ پس صفات عین ذات نیستند.

۶. اگر علم و قدرت عین ذات و خودشان هم عین یکدیگر باشند، لازم است هرچه واجب به آن علم دارد، مقدور او هم باشد؛ درحالی‌که ممتنعات و واجب‌الوجود معلوم حق تعالی هستند، بدون اینکه مقدور او باشند.

۷. علم و قدرت عین ذات و عین همدیگر نیستند؛ زیرا مقدور وقتی موجود شد، دیگر متعلق قدرت نیست؛ زیرا تحصیل حاصل محال است؛ ولی معلوم بعد از حصول علم همچنان معلوم خداوند است.

۸. اگر علم و قدرت عین ذات باشند، الفاظ آنها باید مترادف باشند؛ ولی ما مفاهیم آنها را متغایر و متفاوت می‌یابیم؛ زیرا علم معنا و ماهیت خاص خود را دارد، قدرت هم معنا و ماهیت خود را دارد، پس هر کدام ماهیت جداگانه دارند و غیر هم‌اند (فخر رازی، ۱۴۰۷: ج ۳، ص ۲۲۴-۲۳۳).

نقد و ارزیابی نظر فخر رازی

۱. برخی از دلایل فخر رازی (مانند دلیل ۴) مبتنی بر نسبت و اضافه دانستن صفات است؛ ولی در جای خود آشکار شده است که علم از مقوله نسبت و اضافه نیست،

بلکه حقیقی و واقعی و در عالم عین است؛ یعنی وجود عینی و با این وجود نفسانی و عقلانی دارد و بعد از رابطه عالم و معلوم، چیزی حقیقی در ذات عالم پیدا می‌شود به نام علم؛ بنابراین وقتی زیر بنا باطل شد، چیزی که روی آن بنا شده است، باطل می‌شود.

۲. ایراد جدی دیگر بر ادله رازی خلط میان مفهوم و مصداق است. او گمان می‌کند معتقدان به عینیت، مفاهیم صفات را نیز عین هم می‌دانند؛ ولی چنین نیست، بلکه آنها مفاهیم را غیر هم و مصداق را واحد می‌دانند؛ پس الفاظ صفات مترادف نیستند و هر کدام معنای خاصی دارد و از نقیض یکی، نقیض دیگری لازم نمی‌آید و قضایایی که از حمل آنها بر ذات تشکیل می‌شوند، متفاوت و دارای فایده‌اند و تفاوت مفهومی برای مفید بودن کافی است. رازی خواسته است از تغایر مفهومی تغایر مصداقی را نتیجه بگیرد؛ ولی گاهی ممکن است مفاهیم مختلف ولی مصداق یکی باشد و درباره خدا دلایل عقلی و نقلی وجود دارد که مصداق صفات یکی است. تفاوت مفهومی صفات، دلیل کافی برای نیاز به اثبات آنها با دلیل جداگانه است؛ چون معانی متفاوت دارند و پس از اثبات اصل وجود ذات، لازم است معانی صفات کمالی در حق او ثابت شود. با این حال اثبات وجود صفات دلیل بر زائد بودن صفات بر ذات نیست.

اشکال دیگر پندار فخر رازی این است که گمان می‌کند لازمه عینیت صفات با ذات این است که متعلق آنها نیز مساوی و عین هم باشد و به همین سبب اشکال کرده است ممتنعات متعلق علم هستند؛ ولی متعلق قدرت نیستند، اما چنین نیست. ممکن است صفات واجب وحدت مصداقی داشته باشند و مصداق جدای از ذات نداشته باشد؛ ولی متعلق‌های آنها مختلف و متفاوت باشد؛ برای مثال همان‌گونه که شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها متعلق صفت سمع و بصر است، چیزهای دیگر مثل

چشیدنی‌ها و لمس‌کردنی‌ها هم متعلق علم خدای‌اند؛ ولی صفت مستقلی برای ذات با آن عناوین در نظر گرفته نشده است.

۳. فخر رازی فرق بین حمل ذاتی اولی و حمل شایع صناعی را لحاظ نکرده است؛ آنچه مورد نظر حکما در نظریه عینیت است، اتحاد ذات و صفات از حیث مصداق است، نه اتحاد مفهومی و مترادف آنها تا حمل آنها بر ذات اولی ذاتی باشد.

۴. اگر صفات رازند بر ذات بدانیم، از دو حال خارج نیست؛ صفات یا واجب‌الوجود هستند یا ممکن‌الوجود؛ در حالت اول همان اشکال قدمای ثمانیه پیش می‌آید؛ یعنی تعدد واجب‌الوجود که در کتب فلسفی ثابت شده واجب‌الوجود باید یکی باشد؛ اما در حالت دوم که لازم می‌آید خدا در صفات خود معلول و محتاج باشد؛ پس واجب‌الوجود از همه جهات نخواهد بود؛ زیرا معلولیت و نیاز دلیل بر امکان است (احمدوند، ۱۳۸۹: ص ۳۱۰ و ۵۲۶).

استدلال رازی بر اثبات صفات کمالیه حق

فخر رازی پس از تعریف قدرت واجب‌الوجود، از قدرت او علم او را نتیجه می‌گیرد؛ زیرا پس از اثبات قدرت و اینکه مقدمات او دارای اتقان و صلابت هستند، علم خدا ثابت می‌شود؛ زیرا تا فاعل عالم نباشد، چنین افعالی از او ظاهر نمی‌شود و بعد از اثبات علم خدا، حیات او ثابت می‌شود؛ زیرا علم بی حیات بی معناست؛ اکنون درمی‌یابیم که خدا قادر، عالم و حی است (فخر رازی، ۱۴۲۸: ص ۱۱۰ تا ۱۱۲).

معناشناسی علم در نظر فخر رازی

در بحث علم الهی اقوال مختلفی طرح شده است؛ مانند نظریه‌های صور مرتسمه، از سنخ وجود و ظهور بودن علم اضافه اشراقی یا مقولی بودن و مثل افلاطونی بودن علم و ...

یکی از این نظریه‌ها اضافه مقولی بودن علم خداست؛ به این ترتیب معنای علم همان اضافه خاص بین عالم و معلوم است که اضافه مقولی است؛ مانند متکلمان که علم را متعلق به معلوم می‌دانند و از تعلق و نسبت سخن می‌گویند.

توضیح نظر متکلمان این است که اینان دو دسته‌اند: یا خدا را عالم به جزئیات یا فقط عالم به کلیات می‌دانند و علم به جزئیات را از او سلب می‌کنند؛ زیرا برای مثال اگر خدا بداند زید داخل خانه می‌شود و بعد از مدتی زید داخل خانه شود، از دو حال خارج نیست؛ یا علم خدا به اینکه زید داخل خانه می‌شود، باقی است یا باقی نیست. اگر علم او باقی است، در این حالت منقلب به جهل می‌شود و تغییر رخ می‌دهد و تغییر و جهل هر دو در خدا محال است. توضیح انقلاب علم به جهل اینکه بعد از ورود زید به خانه، دیگر زید به خانه وارد خواهد شد، بی‌معنا و منتفی است، یعنی غلط است؛ پس علم خدا منقلب به جهل شده است. اما اگر آن علم اول باقی نباشد و علم به اینکه زید داخل خانه شد جای آن را گرفت، روشن است که علمی به علم دیگر تبدیل شده که همان تغییر محال است.

پاسخ رازی این است که اصلاً علم هویتی جز اضافه بین عالم و معلوم ندارد و زمانی که معلوم متغیر شد، آن اضافه نیز دگرگون می‌شود؛ زیرا هویت اضافه هویتی تعلقی متعلق به مضاف است و زمانی که یکی از طرفین اضافه دگرگون شود و اضافه دگرگون نشود، به معنای استقلال اضافه است و این خلف است؛ زیرا فرض ما این بود که هویت اضافه تعلقی است؛ یعنی اگر هویت تعلقی را از آن بگیریم، اضافه دیگر اضافه نیست، بلکه شیئی است که له الاضافه.

اما حل مطلب این است که مقتضی علم خدا به بودن زید در خانه یا ذات خداست یا مفهومی است قائم به ذات، البته به شرط بودن زید در خانه. اکنون زید از خانه خارج می‌شود و شرط تحقق اضافه اول باقی نمی‌ماند و اضافه دیگری رخ می‌دهد و اضافه اول از بین می‌رود و خروج از خانه شرط تحقق اضافه دوم است؛ پس علم به خروج زید از خانه

پیدا می‌شود که اضافه دیگری است؛ زیرا طرفین اضافه عوض شده‌اند یا یکی از آنها عوض شده است؛ در نتیجه اضافه جدیدی رخ داده است و این تغیر نیست و به تغیردهنده نیازی ندارد؛ همان‌طور که خدا به چیزی قدرت دارد و می‌تواند آن را حادث کند و اگر آن چیز باقی باشد، متعلق قدرت از بین رفته است و اگر نابود شود، مجدداً قدرت به آن متعلق است و نیاز به علت دگرگون‌کننده نیست (فخر رازی، ۱۴۲۸: ص ۱۱۳-۱۱۶).

نقد نظر فخر رازی در علم الهی

همان‌طور که از کتاب‌های فخر رازی برمی‌آید، او علم خدا را از مقوله نسبت و اضافه می‌داند. او علم را قائم به دو طرف می‌داند؛ در نتیجه نمی‌تواند هویت مستقل و وجود عینی برای آن در نظر بگیرد. اشکالاتی بر این دیدگاه او وارد است؛ از جمله:

۱. اضافه یکی از مقولات عشر ارسطویی است. مقولات جنس و مفاهیم ماهوی هستند. ماهیت حدّ وجود است و موجودی که ماهیت دارد، همواره محدود است و ماهیت داشتن بالایتناهی بودن صفات و حقیقت وجود تنافی دارد؛ در نتیجه صفات خدا مانند علم ماهیت دارند و محدود می‌شوند و محدودیت نشانه امکان است؛ پس علم خدا ممکن‌الوجود می‌شود با اینکه عین ذات است.

۲. به طور کلی مقولات عشر یا جوهرند یا عرض و جوهر و عرض صفت ممکن‌الوجود هستند و خدا مطلق وجود و حقیقت وجود است و بارها اثبات شده است وجود نه جنس است نه فصل، نه جوهر است نه عرض؛ همچنین ذات و صفات چون ممکن‌الوجود نیستند، پس نه در جوهر قرار دارند نه در عرض.

۳. اضافه هویت تعلقی دارد و قائم به طرفین است و چنین چیزی نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد؛ زیرا تعلق، نیاز و وابستگی و فقر از صفات ممکن‌اند و فخر رازی به ممکن بودن خدا و صفات او قایل نیست؛ حتی کلام خدا را واجب و قدیم می‌داند.

۴. خداوند به موجودات اضافه اشراقی دارد؛ ولی به هیچ چیز نسبت ندارد و همه چیز به او نسبت دارند و اینکه بین او و چیزی نسبت قرار دهیم، به معنای هویت دادن به آن چیز است، بلکه باید گفت همه چیز محو در نور وجود حق اند و مانند آفتاب جهان افروز وقتی می درخشد، هیچ نوری در مقابل او نمی ایستد و همه نورها تحت الشعاع اویند؛ پس نور وجود حق همه موجودات را تحت الشعاع قرار می دهد و به هیچ چیز نسبت ندارد؛ زیرا هیچ چیز در قیاس با او استقلالی ندارد، صفات او نیز مانند او واجب و قدیم اند و اگر بگوییم علم او اضافه بین خدا و معلوم است، برای معلوم او هویتی در نظر گرفته ایم و به آن استقلال داده ایم و گفتیم همه چیز محو در ذات و صفات واجب الوجودند و صفات او نیز نسبتی با چیزی ندارد و صفات فعل او اگر به چیزی تعلق دارند، خارج از ذات اند؛ به همین سبب ما فعل خدا را حادث می دانیم؛ اما صفات ذات او به هیچ چیز نسبت ندارند، مگر به ذات که عین ذات اند.

۵. به طور کلی اضافه محض بودن علم مشکلاتی را در پی دارد؛ برای مثال علم گاهی با خارج مطابقت دارد که علم صادق است و گاهی با خارج مطابقت ندارد که جهل و کاذب است؛ همچنین علم گاهی تصور است و گاهی تصدیق؛ اما اضافه هیچ یک از این تقسیمات را ندارد، نیز چون معنای مستقلی ندارد، صلاحیت ضمیمه شدن قیود به آن و صالحیت تقسیم شدن را ندارد. بالاخره اینکه اضافه از دو طرف خود مؤخر است؛ پس لازم می آید خداوند در علم خود به یک طرف اضافه که مخلوق است محتاج باشد.

۶. اگر علم از مقوله اضافه باشد، امری اعتباری خواهد بود؛ زیرا نسبت وجود منحاز ندارد و اعتباری و وابسته به طرفین است؛ در این حالت منشأ آثار اعتباری خواهد بود؛ زیرا تنها حقیقت عینی است که آثار عینی دارد؛ اما مشاهده می شود در حکمت مشاء

و متعالیه، نفس هیولانی توسط علم از قوه به فعلیت می‌رسد یا دچار حرکت جوهری می‌گردد و اینها آثار عینی علم است؛ پس علم امر اعتباری و اضافی نخواهد بود.

معناشناسی قدرت در بیان فخر رازی

فخر رازی در استدلالی قدرت و سپس علم و حیات خدا را نتیجه‌گیری می‌کند. تفسیر قدرت در بیان او این است که سلسله ممکنات باید به سببی واجب‌الوجود منتهی شود که نیاز به علت ندارد؛ حال آن علت ایجاد یا ايجاد بر او رواست یا عدم ايجاد بر او روا نیست، اگر عدم ايجاد بر او روا نیست، موجودات همه ازلی می‌شوند؛ یعنی ممکنات قدیم می‌شوند که قدم ممکن محال است.

حال جستجو می‌کنیم که مقتضی عالم (خدا) چگونه ايجاد می‌کند؟ پاسخ این است همان‌طور که ايجاد بر آن علت واجب رواست، عدم ايجاد نیز رواست؛ نتیجه اینکه سببیت او ذاتی نیست؛ زیرا اگر ايجاد برای او ذاتی باشد، تخلف ناپذیر است؛ پس معلوم می‌شود سببیت به دلیل امر زائد بر ذات است و ذاتی نیست و این همان معنای قدرت است (فخر رازی، ۱۴۲۸: ص ۱۱۰).

تبیین دیدگاه فخر رازی در مسئله قدرت

در تفسیر قدرت الهی آنچه مقبول همگان است، این است که خداوند در وجود عالم مؤثر است؛ وقتی تأثیر ثابت شد، دوگونه تأثیر قابل تصور است؛ یکی اینکه به گونه صحت باشد؛ یعنی ترک فعل و انجام آن هر دو روا باشد و این معنای فاعلیت بالاختیار است که نظر رازی است؛ اما اگر ترک روا نباشد، به معنای موجب بودن بالذات است.

موجب بالذات دو گونه است؛ یا تأثیر او بر وجود شرط و فقدان مانع متوقف است یا نیست. نوع اول طبیعت و نوع دوم علت است؛ به هر حال موجب بودن بالذات بر خدا

محال است؛ زیرا اگر فاعلیت خدا این‌گونه باشد، عالم از او جدا نمی‌شود و عالم یا قدیم می‌شود یا حادث. قدم باطل است، حدوث نیز باطل است؛ زیرا مؤثر در این حادث چیست؟ چرا این چیز حادث است؟ آیا بر شرطی معلق است؟ پس خود شرط یا قدیم است یا حادث، اگر قدیم است که محال است؛ اگر حادث است، تسلسل لازم آید (تلمسانی، ۱۴۳۱: ص ۲۶۴).

تا اینجا روشن شد رازی درباره فاعلیت خدا از دیدگاه فلاسفه فاصله می‌گیرد و به صحت صدور قایل است؛ ولی فلاسفه به نظریه فیض و صدور اعتقاد دارند و عالم را قدیم و وجود آن را از وجود آفریدگار جدا نمی‌دانند؛ به این صورت که از وقتی مفیض بوده، فیض لازمه وجود او بوده است.

فلاسفه قادر را کسی می‌دانند که «ان شاء فعل و ان لم یشاء لم یفعل»؛ ولی مقدم در قضیه شرطیه اول همواره صادق است و در قضیه شرطیه دوم همواره کاذب و البته صدق یک قضیه شرطیه، صدق مقدم و تالی را نمی‌طلبد و می‌توانند هر دو کاذب باشند.

اختلاف دیگر رازی با فلاسفه مشاء و اشراق و حکمت متعالیه، مسئله عمومیت صدور است. فخر رازی قدرت خدا را متعلق به همه ممکنات می‌داند و معتقد است صادر اول که فلاسفه به آن اعتقاد دارند لازم نیست واحد باشد، بلکه خدا به امور گوناگون و همه جزئیات قادر است و صدور کثیر از ذات واحدش محال نیست (فخر رازی، ۱۴۲۸: ص ۱۶۲).

فخر رازی قادر را کسی می‌داند که عالم است و فعل او از روی داعی است؛ برای مثال فعل انسان از روی داعی است. رجحان و استواء طرفین با هم منافی‌اند و داعی باعث رجحان می‌شود و آن فعل را از حد استواء خارج می‌کند؛ این داعی میلی قلبی است که در انسان می‌تواند ظن، علم یا اعتقاد به منفعت باشد و اینها در وقوع فعل مؤثرند. اما درباره خدا ظن و اعتقاد در کار نیست و محال است و داعی در خدا فقط علم قطعی به اشتغال آن فعل بر مصلحت راجح و پسندیده است (همان، ص ۱۴۵ پاورقی).

نقد معناشناختی نظر رازی درباره قدرت خدا

باید مشخص شود قدرت از کدام دسته از صفات است؛ صفات خدا یا صفات ذات یا صفات فعل. در نظر مشهور فلاسفه و خود فخر رازی قدرت صفت ذات است؛ زیرا حتی در صورتی که متعلق نداشته باشد، خداوند متصف به قدرت است و مانند خالقیت و رازقیت نیست که صفت فعل هستند و متعلق خارجی می‌خواهند. صفات فعل مانند خالقیت، رازقیت و کلام عین ذات نیستند؛ پس می‌توانند حادث باشند و متصف به امکان گردند؛ زیرا وقتی می‌گوییم خدا می‌تواند روزی دهد و می‌تواند ندهد، دلیل بر ممکن بودن صفات فعل اوست و زمانی که مرزوق در خارج نباشد، رازقیت هم منتفی است؛ اما وقتی می‌گوییم قدرت صفت ذات است و عین اوست، در این حالت تعریف صحت فعل و صحت ترک جواز فعل و ترک به معنای ورود صفت امکانی در ذات است و صفت امکانی فقط برای صفات فعل رواست که خارج از ذات‌اند و با توجه به ذاتی بودن صفت قدرت تعریف رازی مخدوش به نظر می‌رسد.

معناشناسی اراده در بیان رازی

رأی اشاعره در باب اراده با رأی شان در باب علم برابر است؛ یعنی صفت اراده یک صفت وجودی و قدیم و قائم به ذات حق است؛ بر خلاف معتزله که اراده را حادث می‌دانند. فخر رازی علم را تابع اراده (فخر رازی، ۱۴۲۸: ص ۱۷۳ پاورقی) و مریدیت را زائد بر علم می‌داند (همان، ص ۱۷۷). مقصود از صفت وجودی بودن اراده این است که معنای سلبی ندارد. علم نیز معنای وجودی دارد و به معنای عدم جهل نیست. مریدیت معنایی اضافی است که بین مراد و مرید برقرار است؛ یعنی اضافه مخصوصه بین طرفین اراده و از این رو مانند علم و قادریت است (همان، ص ۱۲۶ و ص ۱۷۵ تا ۱۷۷).

بیان شد که خدا فاعل بالاختیار است؛ یعنی علت ایجابی و طبیعی نیست و معنای مرید بودن خدا همین است؛ یعنی فاعل موجب نیست [در آثار فخر رازی موجب بالذات آمده

است [و فاعل بالاختیار است و فعل و ترک هر دو برایش جایز و مساوی است؛ یعنی می‌تواند انجام دهد یا ترک کند و فاعل مرید همین خصوصیت را دارد (تلمسانی، ۱۴۳۱: ص ۳۱۱).

وجودشناسی اراده

بعد از بیان معنا و مفهوم اراده اکنون وارد بحث وجودشناسی می‌شویم که چرا اراده هست؟ دلیل فخر رازی بر وجود اراده، وجود حوادث است که در وقت معین و یکی پس از دیگری حادث می‌شوند. اینها می‌توانند قبلاً و بعداً حادث شوند؛ ولی در وقت معین حادث می‌شوند؛ پس نیاز به مخصّص دارند که اراده است. اما چرا مخصّص نمی‌تواند صفات دیگر باشد؟

دلیل تغایر اراده با صفات دیگر از نظر وجودشناسی

مخصّص نمی‌تواند قدرت باشد؛ زیرا تأثیر قدرت در ایجاد، اختصاص به زمان و حالت معین ندارد. علم نیز نمی‌تواند مخصّص باشد؛ زیرا افزون بر اینکه اختصاص به یک زمان ندارد، تابع معلوم است. حیات نیز نیست؛ زیرا حیات خدا متعلق به چیزی نیست؛ همچنین سمع و بصر و کلام، مؤثر در وجود نیستند، پس مخصّص نیستند؛ پس مخصّص فقط اراده است (تلمسانی، ۱۴۳۱: ص ۳۱۱ تا ۳۱۳).

دلایل فخر رازی بر قدیم بودن اراده

فخر رازی صفات خدا را ازلی می‌داند؛ از این رو اراده را نیز مانند علم و قدرت قدیم دانسته است. یک دلیل بر قدم اراده همان دلیل کلی بر قدم ذات و صفات است؛ اما در خصوص اراده و قدیم بودن آن دو دلیل می‌آورد:

دلیل اول: اگر همان طور که معتزله می‌گویند اراده حادث باشد و متعلق اراده در همه زمان‌ها مساوی باشد، باید ببینیم متعلق اراده یا همان مراد به چه سبب اختصاص به زمان معین

پیدا کرد؛ با اینکه در اصل نیاز به اراده، همه زمان‌ها برابرند. آن متعلق اراده نیاز به مخصّص دارد و مخصّص هم گفتیم اراده است؛ حال خود این اراده حادث نیاز به مخصّص و اراده حادث دارد و به تسلسل می‌انجامد؛ پس باید به اراده قدیم منتهی شود.

دلیل دوم: اگر خداوند مرید باشد و اراده او نیز حادث باشد، آن اراده یا در ذات اوست یا در محل دیگری است یا اصلاً محلّ ندارد، همه این اقسام باطل است. صورت اول باطل است؛ زیرا اگر خدا محل حوادث و قابل آنها باشد، قابلیت صفت ذاتی اوست؛ چرا که اگر ذاتی نباشد، به تبع چیز دیگر است و به تسلسل می‌انجامد. اکنون که قابلیت برای حوادث ذاتی شد، ذات محل حوادث می‌شود و ذات او که ازلی است؛ پس حوادث هم ازلی می‌شوند و هذا محال.

اینکه اراده بدون محل باشد نیز باطل است؛ زیرا قیاس به نفس می‌کنیم. نفس ما با ذات خدا از جهت اراده مماثل است؛ اگر محال است اراده ما بدون محل باشد، اراده حق نیز نمی‌تواند بی‌محل باشد.

حالت آخر که خدا مرید باشد، ولی اراده او قائم به غیر باشد؛ یعنی محل دیگری داشته باشد؛ در این حالت همه اراده‌های متناقض متعلق اراده خداوند می‌شود و خداوند همه امور ضد و نقیض را اراده می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۸: ص ۱۷۷ تا ۱۸۲).

مفهوم‌شناسی مشیت

مشیت از نظر ابن عربی با علم متفاوت است و از حیث احدیت عین اراده ذاتی و به حسب الهیت، متغایر با آن است. مشیت عنایت الهی است که به کلیات تعلق دارد و قابل نقصان و زیاده نیست و عام است؛ ولی اراده متعلق به جزئیات و مرتبط به ایجاد معدوم است و مشیت به اعدام نیز تعلق دارد (ابن عربی، ۱۳۹۲: ج ۴، ص ۲۰۱؛ ج ۲، ص ۵۲۱).

نقدی بر دیدگاه رازی درباره اراده

طبق نظر ابن عربی (همان، ص ۵۲۱) باید بین اراده و مشیت فرق گذاشت؛ چراکه مشیت صفتی ذاتی و عام است و چون کلی است، به جزئیات تعلق نمی‌گیرد و بی‌تغییر است؛ ولی اراده به مراد تعلق دارد و ذواضافه است و صفت فعل و شامل جزئیات است؛ در نتیجه می‌تواند خارج از ذات باشد؛ چون صفات فعل خارج از ذات اند؛ ولی اراده اگر به معنای کلی باشد و صفت ذات دانسته شود، همان مشیت است و دیدگاه فخر رازی در صورتی پذیرفتنی است که اراده را غیر از مشیت بدانیم؛ پس دیدگاه او درباره مشیت موجه نیست و درباره اراده پذیرفته است.

سمع و بصر از نگاه فخر رازی

سمع و بصر به دلایل عقلی و نقلی برای خداوند ثابت است. فخر رازی سمع و بصر را متفاوت از علم می‌داند؛ همان‌گونه که حیات را متفاوت می‌داند. در دیدگاه فخر رازی ما گاهی چیزی را می‌دانیم، ولی آن را نمی‌شنویم و آن را نمی‌بینیم؛ اگر بعد از علم به آن، آن را دیدیم و شنیدیم، به روشنی درمی‌یابیم سمع و بصر غیر از علم است؛ پس درباره خدا نیز سمع و بصر با علم او مغایر است. سمع و بصر همان حیات نیست؛ زیرا حیات صفت ذات است و متعلق خارجی ندارد؛ ولی سمع و بصر به چیزی تعلق دارند (تلمسانی، ۱۴۳۱: ص ۳۱۶).

دلیل اثبات سمع و بصر برای خدا

فخر رازی پس از مفهوم‌شناسی سمع و بصر و بیان تفاوت آن در انسان و مفارقات و اینکه خداوند و مفارقات برای سمع و بصر نیازی به ابزار ندارند، خداوند را اکمل موجودات

می‌داند و به این سبب او را موصوف به همه صفات کمالیه می‌داند؛ بنابراین حالت ابصار و سماع صفتی از صفات کمال و عدم ابصار و سماع از صفات نقص محسوب می‌شوند؛ زیرا ما به وجدان درمی‌یابیم پس از رؤیت و سماع، حالتی از کمال در ما رخ می‌دهد. حال که خدا هیچ‌گونه نقصی را نمی‌پذیرد؛ پس واجب است به همه صفات کمال موصوف گردد (فخر رازی، ۱۴۰۷: ج ۳، ص ۱۹۱ تا ۱۹۲).

درباره دیدگاه فخر رازی درباره حیات، اگر آن را زائد بر ذات بدانیم، به معنای خالی بودن ذات از حیات است و تعالی الله علواً کبیراً.

معناشناسی کلام الهی و نظر فخر رازی

بین نحله‌های کلامی معروف است که اشعری‌ها کلام خدا را نفسی می‌دانند. مراد از کلام نفسی، معنا یا صفت قائم به یک ذات یا نفس است که مرکب از صوت و حرف و کلمه نیست. فخر رازی این نظر را می‌پسندد و دلایلی اقامه می‌کند.

دلایل فخر رازی بر نفسی بودن کلام

فخر رازی کلام را مغایر با لفظ و حروف می‌داند. دلیل اول این است که الفاظ دال بر معنا با اختلاف زبان‌ها و لغت‌ها متفاوت می‌شوند، با اینکه حقیقت معنای یک ماهیت دارد؛ پس کلام غیر از لفظ است.

دلیل دوم اینکه دلالت لفظ بر معنا به سبب اعتبار واضح یا اصطلاح خاص است و اینکه می‌گوییم معنای یکی است؛ یعنی تغییر وضع در آن مدخلیت ندارد؛ پس معلوم می‌شود کلام همان معناست و غیر از لفظ و حروف است و کلام یک ماهیت قائم به نفس است که الفاظ و عبارات تنها از آن تعبیر می‌کنند نه اینکه خود کلام باشند.

اصولاً طلب نفسی خدا با الفاظ امر و نهی مغایر است؛ زیرا خدا کفار را به ایمان دعوت می‌کند؛ ولی ایمان آنها را اراده نکرده است؛ پس امر نفسی غیر از الفاظ دال بر آن است (تلمسانی، ۱۴۳۱: ص ۳۴۹).

بحثی درباره آیات کلام

درباره آیات کلام چند نکته بیان می‌شود.

در آیه «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ» (بقره: ۲۵۳) (بعضی از آن پیامبران را بر بعضی دیگر برتری دادیم، خدا با بعضی از آنها سخن گفته است)، به یقین راه ارتباط رسول با خداوند همان وحی است یا به صورت فرستادن فرشته‌ای برای ابلاغ پیام خدا. اگر وحی را به معنای القا در نفس نبی بدانیم و آن را از فرستادن فرشته وحی متفاوت بدانیم، از طرفی بر اساس آیه ۵۱ سوره «شوری» ارتباط نبی با خداوند از آن سه حال خارج نیست و آن سه روش کلام و تکلم الهی با بشر نامیده شد؛ اکنون سؤال می‌شود در آیه «مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ» که من به معنای تبعیض است، چگونه خداوند با بعضی از پیامبران مکالمه داشته است؟ با اینکه می‌دانیم خداوند با همه پیامبران ارتباط وحیانی یا ارسال فرشته داشته است؛ پس با همه پیامبران تکلم کرده است نه با برخی از آنها. اکنون باید ببینیم حل مشکل چگونه است؟

یک راه حل این است که بگوییم حقیقت کلام مانند لفظ صلوة است که در لغت به معنای دعا است؛ ولی با یافتن حقیقت متشرعه یا شرعی در معنای مشهور یعنی افعال مخصوص استعمال شده است و معنای جدید گاهی در مقابل معنای لغوی قرار گرفته است. طبق سوره «شوری» کلام خدا با بشر یا به صورت القا در نفس اوست یا از پشت حجاب یا به صورت فرشته وحی؛ ولی معنای متبادر به ذهن و مشهور کلام همان سخن گفتن خدا با بشر

از طریق چیزی مثل درخت یا همان ایجاد اصوات و حروف و کلمات است که از پشت حجاب است و صاحب الفاظ دیده نمی‌شود و این نوع از کلام در همه انبیا شایع نبوده است و اختصاص به بعضی از آنها داشته است؛ مانند آیه «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء: ۱۶۴) که اشاره به این نوع از کلام است.

نقد دیدگاه کلام نفسی

کلام نفسی به معنای صفت یا معنای قائم به ذات و نفس است که ربطی به ایجاد صوت و حرف و کلام ندارد؛ ولی در مقابل این نظر، کلام به معنای ایجاد صوت و حروف است و البته این حقیقت در خدا و بشر متفاوت است، با اینکه کلام در هر دو فعل و مخلوق و حادث است و صفت ذات نیست.

دیدگاه فخر رازی در قالب دو دلیل بررسی و سپس نقد می‌شود.

دلیل اول: از یک طرف باید بگوییم خدا متکلم است و کلام او ازلی است، از طرفی هم خدا سلطان جهان است که فرمان می‌دهد و امر و نهی دارد. اکنون می‌پرسیم امر و نهی او قدیم است یا حادث؟ اگر حادث‌اند، یا در ذات او حادث شده‌اند یا در غیر ذات حادث شده‌اند یا اصلاً در هیچ محلی حادث نشده‌اند، یعنی محل ندارند.

احتمال اول صحیح نیست؛ زیرا ذات ازلی محل حوادث نیست. احتمال دوم نیز باطل است؛ زیرا لازم می‌آید آن محل متکلم باشد نه خدا. احتمال سوم هم بی‌معناست؛ زیرا صفت تکلم محل می‌خواهد و با بطلان سه احتمال ثابت می‌شود کلام خدا قدیم و قائم به ذات است، یعنی کلام نفسی است.

در نقد دلیل اول می‌توان گفت چون تکلم صفت فعل است، اسناد آن به خدا صدوری می‌شود نه عروسی؛ مانند عوالم سماوی و زمینی که همه فعل خدا یا خلق و رزق فعل خدای‌اند.

تکلم هم فعل اوست و فعل بودن تکلم هیچ محالی را در پی ندارد. اصلاً تکلم مانند خلق و رزق است؛ زیرا تا زمانی که خالق و مخلوق و رازق و مرزوقی نباشد و ذهن ما یک نسبت و اضافه را انتزاع نکند، خدا متصف به خلق و رزق نمی‌شود؛ یعنی یک فاعل می‌خواهد و یک دریافت‌کننده فیض؛ پس این صفات با صفت علم و قدرت فرق دارند. تکلم هم یک صفت قائم به دو طرف است و باید مخاطب و دریافت‌کننده موجود باشد تا خدا متصف به تکلم شود؛ پس نه تنها تکلم ذواضافه است، بلکه بر اساس عقل و نقل صفت فعل است. مؤید آن روایت حضرت علی (ع) است: «انما کلامه سبحانه فعل منه انشاء و مثله، لم یکن من قبل ذلک کائناً، و لو کان قدیماً لکان الهائناً» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶).

در این روایت مشاهده می‌شود کلام خدا فعل اوست که ایجاد شده است و این فعل حادث است که اگر قدیم بود، خدای دومی بود.

در روایت دیگری راوی از امام صادق (ع) سؤال می‌کند آیا خداوند پیوسته متکلم بوده است؟ حضرت فرمود: «کلام خدا حادث است، خدا وجود داشت؛ ولی متکلم نبود، آن‌گاه کلام را خلق کرد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴، ص ۱۵۰).

البته باید این را نیز ملحوظ کرد که منشأ تکلم را نباید با نفس تکلم خلط نمود. منشأ تکلم صفت قدرت است؛ نفس تکلم فعل خدا و حادث است؛ ولی قدرت او بر تکلم ازلی است و تحت عنوان قدرت الهی دانسته می‌شود؛ ولی در عرف و اصطلاح علما وقتی می‌گویند تکلم، مراد خود تکلم است نه منشأ تکلم که قدرت باشد.

دلیل دوم: باید ببینیم منشأ کلام چیست؟ علم نیست؛ زیرا گاهی از چیزی سخن می‌گوییم که بر خلاف آن اعتقاد داریم یا به آن شک داریم. اراده و کراهت هم منشأ نیست؛ زیرا برای مثال گاهی به چیزی امر یا نهی می‌کنیم، بی‌آنکه اراده جدی به آن داشته باشیم یا مثلاً از آن متنفر باشیم؛ پس اخبار و امر و نهی باید منشأ دیگری داشته باشند و آن کلام نفسی است.

در نقد این دلیل می‌توان گفت منشأ تکلم قادریت خداست بر ایجاد کلام؛ نیز علم اوست که سبب پیدایش حروف و اصوات و کلمه‌ها می‌شود؛ یعنی خدا از روی علم این کلام را ایجاد می‌کند و منشأ آن هم قدرت او بر ایجاد همه چیز است. به عبارتی علم ذاتی خداست که ظهور کلامی پیدا می‌کند و چیزی به نام کلام نفسی وجود ندارد. قرآن نیز این نظر را تأیید می‌کند: «فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَنْزَلَ بِعِلْمِ اللَّهِ: (هود: ۱۴) بدانید که قرآن با علم الهی نازل شده است».

کلام و سخن گفتن با دیگران یا به گونه جمله خبری است یا انشایی؛ در حالت اول اخبار از واقع و تفهیم مقاصد به دلیل تصوّرات ذهنی است که همان مقاصد و معانی ذهنی به صورت سخن بروز می‌نماید و منشأ تکلم گردد و به دیگران منتقل می‌شود. در جملات انشایی نیز متکلم یک سری مطالب یا امور ناپسند را در ذهن دارد و به مصالح و مفسد چیزی آگاهی دارد و آنها را با الفاظ امر و نهی به دیگران منتقل می‌کند و هیچ‌یک از جملات خبری و انشایی مستند به کلام نفسی نیست و سرچشمه پیدایش آنها همان تصوّرات و علم متکلم است.

به طور کلی ارزیابی کلام نفسی در چند جهت بررسی می‌شود: لغت، عرف، اصطلاح و دلیل نقلی.

۱. از جهت لغت؛ کلام یعنی قول و هرچه کافی و تمام باشد. تکلم یعنی تحدّث (حدیث گفت)، کلم یعنی جرح، و کلمه جرحه (القاموس المحيط، ماده کلم).
- سیبویه معتقد است «الكلام يكون الا اصواتاً تامّة مفيدة»؛ یعنی کلام فقط اصواتی است که مفید معنای کاملی باشد (لسان العرب، ماده کلم). ک ل م دو معنا دارد: نطق فهماننده و دیگری جراحی (معجم مقاییس اللغة، ماده کلم). همچنین صاحب صحاح می‌نویسد کلم جمع کلمه است، مثل اسم و فعل و حرف. کلم یعنی جراحی و تکلیم یعنی تجریح (مجروح کردن) و عیسی (ع) کلمة الله، مانند سیف الله و اسد الله (الصحاح جوهری، ماده کلم).

کلام اخصّ از قول است. کلام یعنی جمله مرکب مفید، ولی قول به مفردات نیز می‌گویند (مفردات راغب، ماده کلم).

۲. از جهت عرف؛ از نظر مردم کسی که نمی‌تواند سخن بگوید، متکلم دانسته نمی‌شود، هرچند دانشمند باشد؛ بنابراین کسی که دانشمند است، ولی لال است؛ مردم آن معانی قائم به نفس او را همان علم او می‌دانند نه کلام نفسی او و هیچ‌گاه به شخص لال متکلم نمی‌گویند.

۳. دلیل نقلی؛ در آیه ۵۱ سوره «شوری» اقسام تکلم خدا بیان شد و باید دانست کلام خدا به معنای متعارف در انسان نیست و همان‌طور که آیه بیان می‌کند، کلام خدا یا همان وحی و القای بی‌واسطه در نفس پیامبر است یا به صورت فرستادن فرشته یا ایجاد صوت از پشت حجاب. در این آیه به کلام نفسی اشاره‌ای نشده است و اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند؛ ولی ظاهر آیه در مقام حصر است. البته می‌توان پاسخ داد آیه در مقام بیان تکلم با بشر است نه مطلق صفت کلام؛ با این وجود در آیات دیگر قرآن نیز اشاره‌ای به کلام نفسی نشده است و اگر اشاره‌ای هم موجود باشد، اشاره به علم است.

دو روایت ذکر شده نیز حادث بودن و صفت فعل بودن کلام را یادآور شد و کلام نفسی و قدیم را از ذات خدا سلب کرد.

۴. اصطلاح؛ در اصطلاح فلاسفه مشاء به معانی قائم به نفس، علم، وجود ذهنی، کیف نفسانی و تصور و تصدیق گفته می‌شود؛ حتی در حکمت متعالیه که علم را از سنخ وجود و ظهور می‌دانند و از سنخ ماهیت و مقوله نمی‌دانند، به آن کلام نفسی اطلاق نمی‌کنند. متکلمان شیعه و معتزله هم با فلاسفه هم عقیده‌اند و فقط پیروان اشعری کلام را نفسی می‌دانند.

نتیجه

۱. ارتباط مفهومی صفات با یکدیگر در حوزه معناشناسی و ارتباط عینی آنها با یکدیگر و با ذات در حوزه وجودشناسی قرار می‌گیرد.
۲. فخر رازی با دلایلی زیادت صفات بر ذات را نتیجه می‌گیرد و اشکال عمده وارد بر آن خلط مفهوم و مصداق است.
۳. تغایر مفهومی صفات دلیل بر تغایر مصداقی آنها نیست و این همان اشکال وارد بر فخر رازی است.
۴. فخر رازی علم را از مقوله اضافه دانست و این دیدگاه اشکالاتی مانند مؤخر شدن علم خدا از طرفین اضافه و محتاج شدن به ممکن دارد؛ زیرا اضافه هویتی تعلقی دارد.
۵. دیدگاه فخر رازی در قدرت الهی صحت صدور ممکنات از اوست و اگر قدرت را صفت ذات بدانیم، تعریف آن به صحت و جواز فعل و ترک با وجوب وجود ذات و صفات تنافی دارد.
۶. اراده ذاتی همان مشیت است؛ پس نمی‌تواند صفت فعل باشد. فخر رازی اراده را با وجود قدیم بودن زائد بر ذات دانست و این زیادت اراده در غیر از اراده ذاتی صحیح است.
۷. سمع و بصر مغایر علم است؛ همان‌گونه که مغایر حیات است.
۸. صفات خدا قدیم‌اند؛ پس کلام نفسی که دیدگاه فخر رازی است نیز قدیم است. او کلام را مغایر با لفظ و حروف می‌داند و این همان کلام نفسی است.
۹. تفسیر کلام الهی به کلام نفسی هیچ‌گونه شاهد عقلی، نقلی، لغوی و عرفی ندارد.

کتابنامه

- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۹۲ ق)؛ الفتوحات المکیه؛ تحقیق: عثمان یحیی؛ مصر: [بی‌جا].
- احمدوند، معروف‌علی (۱۳۸۹)؛ رابطه ذات و صفات الهی؛ چ اول، قم: بوستان کتاب.
- اخوان الصفا (۱۴۰۵ ق)؛ رسائل اخوان الصفا و خلاص الوفا؛ قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- الأشعری، ابوالحسن علی (۱۹۷۵ م)؛ الابانة عن اصول الديانة، مدینه: الجامعة الاسلامیة.
- بداشتی، علی‌اله (۱۳۹۹ ش)؛ مبانی فلسفی علم کلام اسلامی؛ چ اول، قم: انتشارات کلام معاصر.
- تلمسانی، شریف‌الدین محمد (۱۴۳۱ ق)؛ شرح معالم اصول الدین فخر رازی؛ چ اول، عمان: دارالفتح.
- تهانوی، محمد علی (۱۹۹۶ م)؛ موسوعة کشف اصطلاحات الفنون؛ چ اول، بیروت: مکتبه ناشرون.
- زنوزی، ملا عبدالله (۱۳۶۱)؛ لمعات الالهیه؛ تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی دانشگاه تهران.
- سبزواری، ملاهادی (۱۴۲۸ ق)؛ شرح المنظومه؛ ج ۱، تحقیق: محسن بیدارفر؛ چ اول، قم: انتشارات بیدار.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۵)؛ اصطلاحات فرهنگ علوم فلسفی و کلامی؛ چ اول، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- شهرستانی، ابوالفتح [بی‌تا]؛ الملل و النحل؛ بیروت: دار الفکر.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۶)؛ مفاتیح الغیب؛ چ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۳ ق)؛ الاسفار الاربعه؛ ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۴۱۶ ق)؛ نهاية الحکمه؛ چ دوازدهم، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۱۶ ق)؛ قواعد العقاید؛ قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- _____ (۱۴۲۸ ق)؛ الاشارة فی علم الکلام؛ تحقیق: محمد حامد؛ قاهره: مکتبه الازهریة للتراث.
- _____ (۱۴۱۰ ق)؛ المباحث المشرقیه؛ ج ۲، چ اول، بیروت: دارالکتاب العربی.
- _____ (۱۹۸۹ م)؛ المسائل الخمسون فی اصول الدین؛ چ اول، قاهره: المکتب الثقافی.

- _____ (۱۴۰۷ ق)؛ المطالب العالیه من العلم الالهی؛ ضبط: محمد عبدالسلام شاهین؛ چ اول، بیروت: دارالکتاب العربی.
- _____ (۱۳۹۶ ق)؛ شرح اسماء الله الحسنی؛ قاهره: مکتب الکلیات الازهریه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق)؛ بحار الانوار؛ چ دوم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- نراقی، محمد مهدی (۱۳۵۷ ش)؛ اللمعة الالهیة و الکلمات الوجیزه؛ تعليق و تصحیح: جلال الدین آشتیانی؛ تهران: انتشارات انجمن فلسفه .

References

- Ahmadvand, Marouf Ali. 1389 Sh. *Rābiṭi-yi dhāt wa šifāt ilāhī*. Qom: Boostan-e Ketab.
- Allahbedashti, Ali. 1399 Sh. *Mabānī-yi falsafī-yi 'ilm kalām Islāmī*. Qom: Kalam Mu'asir Publications.
- Ash'arī, Abū l-Ḥasan 'Alī, al-. 1975. *Al-Ibāna 'uṣūl al-diyāna*. Medina: al-Jami'a al-Islamiyya.
- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, al-. 1396 AH. *Sharḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*. Cairo: Maktab al-Kulliyat al-Azhariyya.
- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, al-. 1407 AH. *Al-Maṭālib al-'āliya min al-'ilm al-ilāhī*. Edited by Muhammad Abd al-Salam Shahin. Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabi.
- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, al-. 1410 AH. *Al-Mabāḥith al-mashriqiyya*. Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabi.
- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, al-. 1428 AH. *Al-Ishāra fī 'ilm al-kalām*. Edited by Muhammad Hamid. Cairo: Maktabat al-Azhariyya li-l-Turath.
- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, al-. 1989. *Al-Masā'il al-khamsūn fī uṣūl al-dīn*. Cairo: al-Maktab al-Thiqafi.
- Ibn al-'Arabī, Muḥyī l-Dīn. 1392 AH. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Edited by 'Uthman Yahya. Egypt: n.p.
- Ikhwān al-Ṣafā. 1405 AH. *Rasā'il ikhwān al-ṣafā' wa-khillān al-wafā'*. Qom: Islamic Propagation Office.

نقد معناشناختی و وجودشناختی دیدگاه فخر رازی در صفات ذاتی خدا / ۱۱۱

- Majlisī, Muḥammad Bāqir, al-. 1403 AH. *Biḥār al-anwār*. Beirut: Dar Ihyā al-Turath al-‘Arabi.
- Narāqī, Muḥammad Mahdī, al-. 1357 Sh. *Al-Lum‘at al-ilāhiyya wa-l-kalimāt al-wajīza*. Edited by Jalaloddin Ashtiani. Tehran: Iranian Association of Philosophy.
- Sabzawārī, Mullā Hādī, al-. 1428 AH. *Sharḥ al-manzūma*. Edited by Mohsen Bidarfar. Qom: Bidar Publications.
- Sajjadi, Seyyed Jafar. 1375 Sh. *Iṣṭilāḥāt farhang ‘ulūm falsafī wa kalāmī*. Tehran: Amir Kabir.
- Shahrīstānī, Abū l-Faṭḥ, al-. n.d. *Al-Milal wa-l-niḥal*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad, al-. 1383 AH. *Al-Asfār al-arba‘a*. Beirut: Dar Ihyā al-Turath al-‘Arabi.
- Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad, al-. 1386 Sh. *Maḥāṭib al-ghayb*. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Ṭabāṭabā‘ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. 1416 AH. *Nihāyat al-ḥikma*. Qom: Islamic Publishing Institute.
- Tahānuwī, Muḥammad ‘Alī, al-. 1996. *Mawsū‘a kashshāf iṣṭilāḥāt al-funūn*. Beirut: Maktaba Nashirun.
- Tilimsānī, Sharīf al-Dīn Muḥammad, al-. 1431 AH. *Sharḥ ma‘ālim uṣūl al-dīn Fakhr al-Rāzī*. Oman: Dar al-Fath.
- Ṭūsī, Khwāja Naṣīr al-Dīn, al-. 1416 AH. *Qawā‘id al-‘aqā‘id*. Qom: Management Center of the Seminary.
- Zunnūzī, Mullā ‘Abd Allāh, al-. 1361 Sh. *Al-Lumu‘at al-ilāhiyya*. Edited by Jalaloddin Ashtiani. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, University of Tehran.