



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال نوزدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۳

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 1, spring, 2014

بررسی روایات نفی صفات از ذات الهی و دلالت‌های آن

* سید محمد بنی‌هاشمی

* ایمان روشن‌بین

۱۴۷



نظر

بررسی روایات نفی صفات از ذات الهی و دلالت‌های آن

چکیده

برخی از مهم‌ترین مسائل کلامی و فلسفی در حوزه اسماء و صفات به ماهیت وجودی و تکوینی صفات و رابطه آن با ذات الهی باز می‌گردد. این مسائل که گاه ذیل عنوان کلی «توحید صفاتی» دسته‌بندی می‌شوند، در هستی‌شناسی دینی اهمیت بسیار دارند و به‌ویژه در برهه‌ای از تاریخ، مجادلات فراوانی را درباره شرک و توحید در میان اندیشمندان مسلمان برانگیخته‌اند. این‌گونه مباحث را در اصطلاح، مباحث وجودشناختی صفات می‌نامند. این نوشتار قصد آن دارد نشان دهد که بررسی روایت‌های فراوان در این زمینه روشنگر نفی صفات از خداوند بوده، گویای مخلوق بودن اسما و صفات الهی است. به دیگر سخن، «صفت» درباره خداوند به معنای «نشانه» به کار رفته است و موصوف بودن خداوند تنها به این معناست که حق تعالی این مخلوقات را صفت و نشانه خویش قرار داده، نه چیزی بیش از آن. بنابراین، اسماء و صفات [همگی] مخلوق‌اند و مقصود از آنها همان «الله» تعالی است که اختلاف سزاوار او نیست.

کلیدواژه‌ها

وجودشناسی صفات، کمال توحید، کمال اخلاص، نفی صفات، عینیت صفات با ذات.

* دانشیار دانشگاه آزاد

* دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه علوم قرآن و حدیث، پردیس تهران.

بحث از اسماء و صفات خداوند میان مسلمانان پیشینه‌ای به درازای تاریخ تفکر اسلامی دارد و از ابتدای دعوت اسلامی در قرآن و سنت نبوی به فراخور زمان و مخاطب مطرح شده است. این بحث با گسترش اسلام و به‌ویژه تشیع بیشتر مورد توجه اندیشمندان قرار گرفت. شاهد این ادعا، گزارشی رساله‌ها و کتاب‌های اوایل سدهٔ دوم است که بیانگر طرح جدی این بحث در محافل علمی می‌باشد. موضع‌گیری‌های متعدد و گاه مقابل‌اندیشمندان مسلمان در این بحث، جدای از آنکه اختلاف‌نظرهای فراوانی را به سامان رساند، سهم بسزایی در گروه‌بندی ایشان داشت، اما امروزه اندیشمندان دینی در بازخوانی پیشینه اعتقادی و فکری خویش، مهم‌ترین مباحث این حوزه را دست‌کم در دو محور کلی به بحث می‌گذارند: مباحث وجودشناختی صفات و مباحث معناشناختی آن. محور اول پوشش‌دهندهٔ عنوان کلی توحید صفاتی است که به‌طور عمده به بررسی هویت وجودی و تکوینی صفات و پیوند آن با ذات الهی می‌پردازد. مسئلهٔ زیادت یا عینیت صفات با ذات، خلق اسماء و ارتباط آنها با یکدیگر و رابطهٔ صفات الهی با افعال خداوند، از مباحث جدی است که ذیل عنوان توحید صفاتی بدان پرداخته می‌شود. همپای این مباحث، فهم و معنای اسماء و صفات الهی و نسبت آن معانی با آفریده‌های خداوند در این جهان نیز از برجسته‌ترین مباحثی است که همواره در حوزهٔ معناشناختی صفات مطرح بوده است.

در تاریخ کلام، اصطلاح «صفاتی» و «معطله» در قبال محور نخستین رخ داد و نظریه‌های «تعطیل»، «تشبیه»، «تجسیم» و «تنزیه» دربارهٔ موضع‌گیری در خصوص محور دوم پدیدار گشت (برای آگاهی بیشتر نک: سبحانی، ۱۳۸۰: ۶۶-۶۸). با این وصف، نباید این نکته را از ذهن دور داشت که در گزارش‌های کلامی و فرقه‌شناختی، اغلب آرای مطرح در باب دو محور پیش‌گفته بدون تمایز میان آن‌دو بیان شده است.

در حوزهٔ مباحث معناشناختی صفات، دیدگاه اندیشمندان اسلامی را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد: گروهی همچون حشویه و کرامیه بر این باور بودند که تمام آنچه در کتاب و سنت آمده است، به معنای ظاهری و حقیقی بر خداوند اطلاق می‌شود. اینان برای فرار از اتهام تشبیه، مشابهت خداوند با خلق را این‌گونه نفی می‌کنند که خداوند جسم است، اما نه مانند اجسام، یا خداوند بیناست، اما نه مانند دیگر موجودات (شهرستانی، ۱۳۸۷، ج: ۱: ۱۰۵؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۱۵۳ و ۲۰۸). اهل حدیث به‌عنوان گروه دوم، معتقد بودند صفات را باید بر



همان معنای حقیقی بر خداوند اطلاق کرد، ولی از بحث درباره آن باید پرهیز کرد. اینان پرسش در این زمینه را بدعت می دانستند (شهرستانی، ۱۳۸۷، ج: ۱، ۱۰۵). سومین دسته، بر خلاف اهل حدیث که دیدگاهشان بین صفات خبریه و صفات ذات و فعل تمایزی نمی نهاد، معتقد بودند صفات خبریه اساساً از صفات حقیقی خداوند نیستند و باید آنها را تأویل برد، اما صفات ذاتی و فعلی خداوند در معنای حقیقی خویش به کار می روند. مهم ضرورت وجود قیدی کنار اوصاف الهی بود که در عمل گذرگاه فرار این گروه از تشبیه تلقی می شد. اشعری این دیدگاه را برای برخی معتزلیان بیان کرده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۵۶، ۱۵ و ۴۸۶-۴۸۸). به هر روی، سه رویکرد تشبیه، تنزیه و تعطیل ثمره موضع گیری متفکران اسلامی در حوزه معناشناختی صفات بود.

اما در زمینه مباحث وجودشناختی، آرای متفکران مسلمان درباره صفات را می توان در چهار دسته کلی جای داد: ایده نخست را اهل حدیث مطرح کردند که به زیادت صفات بر ذات قائل بودند و عقیده داشتند صفات پروردگار حقایقی هستند که هم از ذات تمایز دارند و هم از یکدیگر متمایزند. این گروه که «صفاتی» نام گرفته اند، در این مسئله که بین صفات خالق و خلق چه نحوه ارتباطی هست، به دو گروه شدند: گروهی راه تشبیه خالق به خلق را در پیش گرفتند و برخی دیگر بر تمایز آن دو تأکید ورزیدند (شهرستانی، ۱۳۸۷، ج: ۱، ۸۴).

در برابر این دسته، معتزلیان و بعدها فیلسوفان با اعتقاد به عینیت صفات با ذات یا نائب مناب دانستن ذات از صفات گروه دوم را شکل می دادند. برخلاف اعتقاد اهل حدیث که صفات را از ازل تا ابد با ذات همراه می دانستند، اینان چنین پنداری را موجب شرک و ممتنع می پنداشتند (همان: ۵۳-۵۴).

نظریه سوم، راهی میانه بین دو دیدگاه پیشین را در پیش گرفت تا آنجا که صفات پروردگار را نه زائد بر ذات و نه عین ذات، نه معدوم و نه موجود دانستند. از این نظریه، با عنوان «احوال» یاد می شود (برای آگاهی بیشتر، نک: سبحانی، ۱۳۸۰: ۶۶-۶۸).

نظریه چهارم که نظریه عارفان مسلمان است، نیز صفات را چونان تجلیات حق معرفی می کند. عارفان مقام اسماء و صفات الهی را از اساس در مرتبه مادون ذات می دانند (همان).

پرسش اصلی این نوشتار آن است که نگره وجودشناسانه روایات در باب صفات ذاتی پروردگار چگونه است؟ آیا در روایات شیعه، صفات پروردگار حقیقتی متمایز از ذات الهی دارد یا عین ذات اویند و آیا صفات الهی ازلی هستند یا خود، مخلوق ذات اند؟





در گام دوم، بررسی می‌شود که تلقی متکلمان مدرسه کوفه در دوران حضور اهل بیت : در این زمینه چه بوده است؟ آیا مؤید این ایده است یا با نظریه عینیت صفات با ذات همدلی می‌کند؟

فرضیه بحث آن است که روایات اهل بیت : اساساً هرگونه صفتی را از خداوند نفی می‌کنند و در مقابل، اسماء و صفات الهی را مخلوق خداوند می‌دانند. در این نگاه، «صفت» دربارهٔ خداوند به معنای «نشانه» به کار رفته است و موصوف بودن خداوند صرفاً به این معناست که حق تعالی این مخلوقات را صفت و نشانهٔ خویش قرار داده، نه چیزی بیش از آن. بنابراین، اسماء و صفات همگی مخلوق‌اند و مقصود از آنها همان «الله» تعالی است که اختلاف سزاوار او نیست. از سوی دیگر، متکلمان مدرسه کوفه نیز همگام با این تلقی از روایات اهل بیت : در این زمینه نظریه پردازی کرده‌اند.

بررسی و واکاوی این مدعا را بیش از همه باید در احادیث اهل بیت : جست که به روشنی از توصیف ناپذیری خداوند متعال سخن گفته‌اند. «توصیف ناپذیری خداوند» اگرچه معناشناسانه است، می‌تواند مستلزم ایده‌ای وجودشناختی — چونان نفی وجودی صفات از مرتبه ذات — باشد. از همین رو، روایات این بحث را می‌توان در دو دسته کلی جای نهاد: نخست روایت‌هایی که به روشنی از نفی صفات از ذات الهی سخن گفته‌اند و دوم روایت‌هایی که مفهومی پیچیده و دشوار دارند و از همین رو، هر گروهی از آنها برای تأیید ایده خویش بهره برده است.

۱. روایات دسته اول

دسته اول روایت‌هایی هستند که به روشنی و وضوح، صفات را از ذات الهی نفی می‌کنند. همچنین روایاتی که محدود کردن و حد زدن خداوند متعال را لازمهٔ توصیف حق تعالی می‌دانند در این دسته جای می‌گیرند. برخی دیگر از روایات، کمال توحید را نفی صفات از ذات الهی دانسته، گویای آن است که هر صفت و موصوفی به مغایرت و معیت با یکدیگر گواهی می‌دهند. این دسته از روایت‌ها در کنار بخشی دیگر که در بردارندهٔ تغایر صفت و موصوف و گواهی به مخلوقیت آنان است، همگی در این دسته جای می‌گیرند. برخی دیگر از روایت‌های این دسته، عقل را گواه مصنوعیت هر موصوفی دانسته‌اند و برخی دیگر

نفی صفات را کمال اخلاص می‌شناسند. در مطالعه‌ای تفصیلی‌تر، روایت‌های دسته نخست را می‌توان به شرح زیر فهرست کرد:

الف) محدود کردن، لازمه توصیف خداوند

امیر مؤمنان 7 می‌فرماید:

فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزْلَهُ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۰).

هر که خداوند را وصف کند، در واقع او را محدود ساخته است و هر که او را محدود کند، در واقع او را شمارش کرده است و هر کس او را بشمارد، ازلیت او را باطل دانسته است.

در این روایت به صراحت هر گونه توصیفی از خداوند نوعی محدود کردن او دانسته شده است. دلیل این نکته آن است که همه اوصافی که در فهم انسان جای می‌گیرد، برگرفته از عالم مخلوقات است، زیرا آدمی از دایره مخلوقیت خویش پای بیرون نمی‌تواند نهد. حتی اگر تصوّر شود که با زدودن حدود و نقایص مفاهیم عالم مخلوقات (امکان) می‌توان این مفهوم را برای غیر عالم مخلوقات (خالق) به کار گرفت، باز نتیجه مطلوب نخواهیم داشت، زیرا تا زمانی که مفهومی از آن اوصاف باقی باشد، حدود ذاتی آنها هم باقی است؛ از همین رو، جهت قابل استناد به خداوند متعال نیستند. این همان نکته‌ای است که از دید علامه طباطبایی نیز مخفی نمانده است؛ آنجا که می‌نویسد: «من المعلوم أن نفس الصفة تحديده و تعيين» (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۲).

دست‌آورد چنین رویه‌ای در اتخاذ مفاهیم عالم مخلوقات و کار بست آن برای خداوند متعال، آن خواهد بود که با بیان وصفی، خداوند را محدود دانسته، در حقیقت، از پیش خود برای او شبیه و مانندی را ساخته و پرداخته کرده و آنها را در کنار خداوند قرار داده است، زیرا موجود توصیف شده تطابقی با خداوند متعال ندارد. به این ترتیب، خداوند را موجود واحدی فرض کرده است که در کنارش دو، سه و... وجود دارند و بنابر این، او را شمارش نموده است. عدد قائل شدن برای خداوند متعال نیز ازلیت او را باطل می‌سازد، زیرا تعدد قدما را لازم می‌آورد که اعتقاد باطلی است. امیر مؤمنان 7 در خطبه‌ای دیگر این مضمون را بیشتر روشن می‌سازد:

فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ تَنَاهَهُ وَ مَنْ تَنَاهَهُ فَقَدْ جَرَّأَهُ وَ مَنْ جَرَّأَهُ





فَقَدْ جِهَلَهُ وَمَنْ جِهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ
(الرضی، ۱۴۱۴: ۴۰).

پس هر آن که خداوند سبحان را وصف نماید، او را قرین [و ضمیمه غیر او] قرار داده است و هر که او را قرین [چیزی] قرار دهد، درواقع به دوگانگی او معتقد شده است، و هر که به دوگانگی او معتقد شود، برایش اجزاء فرض کرده است و هر که خداوند را دارای اجزاء بداند، او را نشناخته است و هر که او را نشناسد، او را مورد اشاره قرار داده است و هر که بر او اشاره کند، محدودش نموده و آن که او را محدود نماید، شمارشش نموده است.

ب) کمال توحید: نفی صفات از ذات

امام کاظم ۷ در پاسخ به پرسش فردی در زمینه مباحث توحیدی می‌نویسد:

أَوَّلُ الدِّيَانَةِ بِهِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ
بِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ الْمُوصُوفِ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ وَ شَهَادَتَهُمَا
جَمِيعاً بِالتَّثْبِيَةِ الْمُمْتَنِعِ مِنْهُ الْأَزَلِ (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۴۰).

نخستین مرحله دین‌داری نسبت به خداوند متعال، معرفت اوست و کمال معرفت او، توحید اوست و کمال توحید خداوند، نفی صفات از اوست؛ به سبب آنکه هر صفتی گواهی می‌دهد که غیر موصوف است و هر موصوفی هم گواهی می‌دهد که غیر صفت است و هر دو با هم گواهی به دوگانگی می‌دهند که با ازلیت او منافات دارد.

با توجه به معنای لغوی کمال،^۱ باید گفت منظور از کمال معرفت و کمال توحید در لغت، درجه بالای معرفت و توحید نیست، بلکه مراد، اصل معرفت یا معرفت کامل و اصل توحید یا توحید کامل است.

بر اساس توضیح پیش گفته، معنای عبارت «كَمَالُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» چنین می‌شود که اصل توحید و کمال توحید وقتی تحقق می‌یابد که به نفی صفات از ذات

۱. «كَمَالُ الشَّيْءِ مُحْتَوُلٌ مَا فِيهِ الْغَرَضُ مِنْهُ»: کمال یک چیز، حاصل شدن آنچه غرض و مقصود آن چیز است می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷، ج: ۱، ۷۲۶).

پروردگار انجامد. به بیان دیگر، نشانه توحید حقیقی، نفی صفات از خداوند متعال است و تا زمانی که عارف نفی صفات از ذات حق تعالی نکند، به توحید دست نیافته است.

ج) گواهی دادن هر صفت و موصوف به مغایرت و معیت با یکدیگر

در روایت پیش گفته امام کاظم 7 به سه نکته اشاره دارند: نخست آنکه هر صفتی به غیریتش با موصوف گواهی می‌دهد. دلیل این نکته را می‌توان چنین دانست که اگر صفت چیزی بخواهد عین آن و خود آن باشد، اطلاق «صفت» بر آن بی‌معناست؛ بنابراین، صفت بودن یک چیز و موصوف بودن دیگری، اقتضا می‌کند که غیر هم باشند. از همین رو، می‌توان دومین نکته را نیز نتیجه گرفت که هر موصوفی به غیریتش با صفت گواهی می‌دهد.

نکته سوم گواهی بر دوگانگی صفت و موصوف با یکدیگرند. به هر حال، صفت و موصوف همواره با یکدیگرند و هیچ‌گاه صفت بدون موصوف نمی‌شود و موصوف نیز بدون صفت معنا ندارد و این درحالی‌است که هر کدام نیز غیر از دیگری است. بنابراین، هر صفتی اقتضای وجود موصوف و غیریت با آن را دارد و هر موصوفی نیز مقتضای صفت و غیریت با آن را داراست و در نتیجه، اقتضای دوگانگی دارند. در جمع‌بندی توضیح روایت فوق باید دانست که معیت صفت خداوند با ذاتش باعث می‌شود آنها دوگانه باشند و این ویژگی، عین تشبیه بوده، با ازلیت خداوند منافات دارد. از آن‌جا که توحید پروردگار زمانی محقق می‌شود که از ذات او هرگونه تشبیهی را نفی نماییم، باید ذات الهی را نیز از موصوف بودن به هرگونه صفتی تنزیه کنیم.

د) گواهی دادن صفت و موصوف به مخلوقیت خودشان

امام علی بن موسی الرضا 7، در ابتدای خطبه‌ای به نسبت مفصل می‌فرماید:

أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَأَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْجِيدُهُ وَنِظَامُ تَوْجِيدِ اللَّهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِصِفَةٍ وَلَا مَوْصُوفٍ وَ شَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ بِالْإِفْتِرَانِ وَ شَهَادَةِ الْإِفْتِرَانِ بِالْحَدَثِ وَ شَهَادَةِ الْحَدَثِ بِالْأَمْتِنَاعِ مِنَ الْأَزْلِ الْمُتَمَنِّعِ مِنَ الْحَدَثِ فَلَيْسَ اللَّهُ عَرَفَ مَنْ عَرَفَ بِالتَّشْبِيهِ ذَاتَهُ... (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۵).





اولین مرحله بندگی خداوند متعال، معرفت او و اساس معرفت او توحید اوست و نظام و قوام توحید الهی، نفی صفات از او می‌باشد، زیرا عقل‌ها گواهی می‌دهد که هر صفت و موصوفی مخلوق‌اند و هر مخلوقی گواهی می‌دهد که خالق دارد که [آن خالق] صفت و موصوف نیست. همچنین، هر صفت و موصوفی به همراهی با یکدیگر گواهی می‌دهند و همراهی، به حدوث شهادت می‌دهد و حدوث، به محال بودن ازلیت شهادت می‌دهد؛ [ازلیتی] که از حدوث امتناع دارد. بنابراین، هر آن که ذات خداوند را به تشبیه بشناسد، [در واقع] خداوند را نشناخته است.

تبیین سه جمله آغازین این روایت، در حدیث پیشین روشن گردید، اما بازگشت گواهی عقل بر مخلوق بودن هر صفت و موصوف، به محدود شدن موصوف با ائصاف به صفت باز می‌گردد.^۱ به بیان دیگر، از آنجا که صفت حدی است که موصوف را به آن حد محدود می‌نماید و از سوی دیگر، هر محدودی، مخلوق است؛ عقل به مخلوق بودن صفت و موصوف گواهی می‌دهد. همچنین، از آنجا که خالق مخلوق نباید شبیه به مخلوق باشد، خالق صفت و موصوف نباید صفت و موصوف باشد، زیرا در این صورت خالق آن نیز محدود می‌شود. به دیگر سخن، وجود هر صفت و موصوفی به دلیل محدود بودن بر وجود خالقی دلالت می‌کند که محدود نباشد؛ یعنی نه صفت باشد و نه موصوف.

قرین بودن صفت و موصوف نیز پیش‌تر تبیین شد، اما آنچه در این بخش افزون شده آن است که با هم بودن دو چیز، بر حادث بودن آن دو و بطلان ازلیت آن گواه است، زیرا نمی‌توان دو قدیم ازلی فرض کرد. بنابراین، بر اساس روایت‌های موجود، وجود صفت و موصوف نشانه مخلوقیت است و مخلوقات باید به خالقی متکی باشند که نه صفت است و نه موصوف.

ه) گواهی دادن عقل به مصنوعیت هر موصوف

در روایتی دیگر، امیرمؤمنان، علی 7 می‌فرماید:

أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَ أَضَلُّ مَعْرِفَتِهِ تَوْجِيدهُ وَ نِظَامُ تَوْجِيدهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، جَلَّ أَنْ تَحُلَّهُ الصِّفَاتُ بِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ مَنْ حَلَّتْهُ الصِّفَاتُ فَهُوَ مَصْنُوعٌ وَ شَهَادَةُ الْعُقُولِ أَنَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ صَانِعٌ لَيْسَ بِمَصْنُوعٍ (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۰۰).

۱. دلیل این بخش پیشتر روشن گردید.

نخستین مرحله بندگی خداوند متعال، معرفت به او است و اصل و اساس معرفت، توحید اوست و نظام و قوام توحید خداوند، نفی صفات از اوست. [او] برتر از آن است که محلّ واقع شدن صفات گردد (موصوف واقع شود)، زیرا عقل‌ها گواهی می‌دهند که هر کس محلّ واقع شدن صفات گردد (موصوف واقع شود)، مصنوع است و عقل‌ها گواهی می‌دهند که خداوند بزرگ و بلندمرتبه، صانع غیرمصنوع است.

همچنان که پیش‌تر بیان شد، صفت نوعی حد است. پس، هر چه محلّ صفت نیز واقع گردد، محدود می‌شود. بر همین اساس، هر موصوفی محدود خواهد بود و روشن است که موجود محدود، مصنوع است. بنابراین، استدلال امیر مؤمنان 7 به شرح زیر خواهد بود:

مقدمه اول: هر چیزی که صفت داشته باشد، مصنوع است؛

مقدمه دوم: خداوند متعال، صانع غیرمصنوع است؛

نتیجه: خداوند متعال فاقد صفت است، زیرا اگر موصوف واقع گردد، مصنوع خواهد

شد؛ در حالی که غیرمصنوع است.

و) کمال اخلاص: نفی صفات از ذات

امیر مؤمنان 7 در ابتدای خطبه‌ای دیگر، کمال اخلاص را نفی صفات از ذات خداوند متعال دانسته، می‌فرماید:

أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْجِيدهُ وَكَمَالُ تَوْجِيدهِ الإِخْلَاصُ لَهُ وَكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ... (الرضی، ۱۴۱۴: ۳۹).

اصل و اساس دین، معرفت خداوند متعال است و کمال معرفت (معرفت کامل یا اصل معرفت) تصدیق و اعتراف به اوست و تصدیق کامل او، توحید اوست و توحید کامل او، اخلاص [در بندگی] برای او است و اخلاص کامل برای خداوند متعال، نفی صفات از اوست، زیرا هر صفتی گواهی می‌دهد که غیرموصوف است و هر موصوفی نیز گواهی می‌دهد که غیر از صفت است و هر که خداوند را به صفتی وصف نماید، او را با غیر او همراه کرده است ...





هرچند این عبارت‌ها با عبارت‌های احادیث پیشین شباهت‌های زیادی دارد، در چند نکته تفاوت‌هایی هست که یکی از آن موارد، عبارت «كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ» است. کلمه «اخلاص» به معنای خالص گردانیدن است و معمولاً به خالص کردن عبادت و بندگی برای خداوند متعال اطلاق می‌شود. اگر همین معنا مراد امیرمؤمنان 7 باشد، معنای جمله «كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ» آن است که توحید کامل و اصل توحید پروردگار با اخلاص در بندگی او حاصل می‌شود و اخلاص در بندگی و خالص گردانیدن بندگی، به معنای آن است که غیر خداوند را شریک او نگرداند و در اعتقاد و عمل خویش، تنها و تنها او را بندگی کند. همچنین در معنای «كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفَى الصِّفَاتِ عَنْهُ» باید چنین بیان کرد که اخلاص کامل و اصل اخلاص درباره خداوند، نفی هرگونه صفتی از ذات حق تعالی است، زیرا چنان‌که پیش‌تر نیز بیان شد، لازمه هرگونه توصیفی از خداوند متعال، قرین کردن غیر او با اوست.

۲. روایات دسته دوم

در منابع روایی، روایت‌هایی هست که به‌ظاهر نشان‌گر وجود صفت و محدودی برای خداوند متعال است. از این‌رو، بسیاری از اندیشمندان اسلامی این دسته از روایت‌ها را مستندی برای وجود صفت برای خداوند متعال قرار می‌دهند، در حالی که با ژرف‌اندیشی و فراموش نکردن مباحث عقلی مطرح شده و دیگر روایاتی که به‌صراحت ذات متعال را از هرگونه صفت و حدی نفی نموده‌اند، به‌خوبی می‌توان معنای صحیح این روایت‌ها را دریافت. در ادامه برخی از این روایت‌ها توضیح داده می‌شود:

الف) نفی صفات از طریق نفی حد آنها

امام علی 7 در ابتدای خطبه پیشین می‌فرماید:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَبْلُغُ مَذْحِجَةُ الْقَائِلُونَ ... الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ وَلَا نَعْتٌ مَوْجُودٌ وَلَا وَقْتُ مَعْدُودٌ وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ (الرضی، ۱۴۱۴: ۳۹).

ستایش از آن‌خدایی است که سخنوران از مدح او عاجزند و... کسی که برای صفتش نه حد محدودی است و نه وصف موجودی؛ نه زمان قابل شمارشی و نه مهلت زمانی گسترده‌ای.

برخی از متفکران مسلمان با استناد به واژه «لِصِفَتِهِ»، خداوند را صاحب صفاتی با ویژگی‌های خاص معرفی می‌کنند. گویی خداوند صفاتی دارد که با آن صفات محدود به حدی نیست، اما نکته مهم در فهم این روایت شریف آن است که واژه «صفت» مانند واژه «وصف» مصدر است و در بسیاری از موارد در همین معنای مصدری به کار رفته است. در این معنا، جمله «لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَّحْدُودٌ» چنین معنا خواهد شد که برای وصف کردن خداوند، حد و نعتی وجود ندارد و وصف او از دایره عقل و وهم بشری بیرون است؛ نه آنکه خداوند صفتی دارد که با آن صفات محدود نمی‌شود.

همچنین پیش‌تر روشن شد که اساساً هر صفتی خود یک حد و مخلوقی از مخلوقات است و نمی‌توان آن را به خداوند متعال نسبت داد. افزون‌بر اینکه در صورت صحت این برداشت، در عمل باید به تناقض گویی در روایت معتقد گردیم؛ چون حضرت در ابتدا می‌فرماید: «الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَّحْدُودٌ وَلَا نَعْتُ مَوْجُودٌ» و در ادامه همان خطبه، خود تأکید می‌فرماید: «كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ». تلقی اثباتی صفات از این روایت، مستلزم بی‌دقتی یا تناقض گویی در سخن پیشین است که از ساحت آن حضرت به دور است.

فهم عمیق و در کنار هم قراردادن روایت‌هایی مانند: «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ حَدَّهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۰) و «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ شَحَائِهِ فَقَدْ قَرَنَهُ» (الرضی، ۱۴۱۴: ۳۹) و این روایت که «نِظَامُ تَوْجِيهِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، جَلَّ أَنْ تُحَلَّهُ الصِّفَاتُ بِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ مَنْ حَلَّتْهُ الصِّفَاتُ فَهُوَ مَضْئُوعٌ» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۰۰) و نیز احادیثی مانند «الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَّحْدُودٌ وَلَا نَعْتُ مَوْجُودٌ» (الرضی، ۱۴۱۴: ۳۹) ما را از اثبات صفات بر ذات الهی بر حذر می‌دارد. نیز یا گفتار امام کاظم ۷ که فرموده‌اند: «كَمَالُ تَوْجِيهِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۰) و تأکید امام هشتم که: «نِظَامُ تَوْجِيهِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَمَوْضُوفٍ مَخْلُوقٌ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۴) دقت بیشتری را در تبیین اثباتی صفات برای خداوند می‌طلبد.

به هر حال، اگر بنا باشد خداوند را وصف ناپذیر معرفی کنیم به دو صورت این امکان وجود دارد: یا به صراحت بگوییم که خداوند صفتی ندارد، زیرا هر صفتی حدی است^۱ و هر صفت و موصوفی مخلوق‌اند.^۲ یا به تلویح گفته شود که صفت او هیچ حد و نعتی ندارد.

۱. «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ حَدَّهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۰).
 ۲. «أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مَوْضُوفٍ مَخْلُوقٌ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۴).





بی گمان مراد از این گونه تعابیر تلویحی، نفی هر گونه توصیف از خداوند متعال است، زیرا هر توصیفی نوعی محدود کردن است^۱ و بر این اساس، صفتی که حد نداشته باشد، اساساً صفت نیست.

بنابراین هرگز نمی توان گفت که آن حضرت برای حق تعالی صفت اثبات کرده اند، ولی صفتی که نامحدود است، زیرا تعبیر «صفت نامحدود» نوعی تناقض گویی است. گویا امیر مؤمنان ۷ قصد دارند با این تعبیر بفهمانند که ذات خداوند متعال منزّه از هر گونه صفتی است و خداوند توصیف پذیر نیست.

ب) نفی صفات از ذات در احادیث با عبارتهای مختلف

یکم. امیر مؤمنان ۷ در خطبه ای دیگر می فرماید:

فَلَيْسَتْ لَهُ صِفَةٌ تُنَالُ وَلَا حَدٌّ تُضْرَبُ لَهُ فِيهِ الْأَمْثَالُ كُلُّ دُونَ صِفَاتِهِ تَحْيِيْرٌ (تَحْيِيْرٌ)
اللُّغَاتِ وَصَلَّ هُنَاكَ تَصَارِيْفُ الصِّفَاتِ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۳۴).^۲

او صفتی که بتوان به آن رسید و حدی که قابل مثال زدن باشد ندارد. آرایش (یا تعبیر) لغات از صفات (یا توصیفات) او ناتوان و گونه های مختلف صفات (یا توصیفات) در آن جا (مقام مقدّس پروردگار) گم گشته و حیران اند.

به یقین مراد از اینکه فرموده اند: «خداوند صفتی که بتوان به آن رسید و حدی که قابل مثال زدن باشد ندارد»، آن نیست که خداوند صفاتی دارد که نمی توان به آن رسید و یا آنکه دارای حدّ است، ولی نمی توان برایش مثال زد، زیرا اولاً، پیش تر نفی صفات و حدّ برای خداوند متعال اثبات گردید؛ ثانیاً، اگر خداوند متعال دارای صفاتی باشد، بی گمان با مفاهیم قابل نیل است و اگر حدی داشته باشد، قابل مثال زدن است، زیرا اساساً کاربرد صفت، تبیین جهتی در موصوف است. صفت نشانه و علامتی برای موصوف است و خصوصیتی را افاده می کند و آن را از جهت خاصی نشان می دهد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹: ۳۵۶). این سخن بدان معنا نیست که با صفتی خاص به کنه یک موصوف پی برده می شود، اما کمترین کارکرد صفت آن است که از جهت خاصی از موصوف پرده بردارد و واقعیت آن را هویدا سازد. اگر بنا

۱. «فَعَنْ وَصَفَ اللهُ فَقَدْ حَدَّ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۰).

۲. شیخ صدوق در التوحید، همین حدیث را نقل فرموده اند و به جای «تحییر»، «تعبیر» آورده اند و به جای «هنالك»، «هنالك» به کار برده اند (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۱).

باشد صفتی، موصوف خود را توصیف کند و نشانه و علامتی بر آن باشد و آن را از جهتی نشان دهد، ولی با هیچ مفهومی قابل رسیدن نباشد، اساساً نقض غرض خواهد بود.

ثالثاً، به قرینه بند دوم که «حدّ» را به طور مطلق از ذات الهی نفی کرده است، روشن می‌شود که نفی در بند اول نیز به «صفة» باز می‌گردد، نه به «صفة تنال». به دیگر سخن، منظور این است که خداوند صفتی ندارد تا بتوان آن را دریافت، نه آنکه خداوند صفتی دست‌یافتنی ندارد. در واقع، «لاتنال» برای «صفة» قید تأکیدی است، چون صفت از طریق مفاهیم قابل نیل است و چیزی که با مفاهیم نائل‌شدنی نباشد، اصلاً صفت نیست. به بیان دیگر، «لاتنال» قید احترازی نیست که با بیان آن از صفتی که قابل نیل نیست، احتراز شده باشد. بنابراین، منظور از «صفت قابل نیل ندارد»، یعنی خداوند اصلاً هیچ صفتی ندارد و منظور از «حدی که قابل مثال‌زدن باشد ندارد»، یعنی خداوند هیچ حدی ندارد.

به این ترتیب، نباید گمان کرد که مراد از «آرایش یا تعبیر لغات از بیان وصف یا از توصیف او عاجزند» به معنای صفت‌داشتن اوست، ولی با آرایش لغات نمی‌توان آن را بیان کرد، زیرا هر صفتی قابل بیان با مفاهیم و الفاظ است. حضرت با تذکر به ناتوانی از بیان وصف خداوند، اصل توصیف‌ناپذیری حق تعالی را بیان کرده‌اند و مقصودشان از حیران‌بودن گونه‌های مختلف توصیف در آستان مقدس پروردگار، راه نداشتن هیچ‌گونه توصیفی به آن مقام منیع است.

دوم. امیر مؤمنان 7 در خطبه‌ای دیگر می‌فرماید:

فَصُرْتُ دُونَ بُلُوغِ صِفَتِهِ أَوْهَامُ الْخَلَائِقِ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۲).

اوهام و افکار خلائق از رسیدن به صفت (یا توصیف) او ناتوان‌اند.

در فهم این روایت شریف نیز نباید تصوّر شود که تعبیر «صفته» اثبات صفتی برای خداوند می‌کند که از دسترس اوهام خلائق به‌دور است. چنین فرضی اساساً امکان‌پذیر نیست، زیرا همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، صفت دقیقاً چیزی است که اوهام بدان می‌رسند؛ صفتی که با هیچ مفهومی نتوان از آن سخن گفت، اساساً صفت نیست.

سوم. امام مجتبی 7 می‌فرماید:

فَلَا تُدْرِكُ الْعُقُولُ وَأَوْهَامُهَا وَلَا الْفِكَرُ وَحَطَرَاتُهَا وَلَا الْأَلْبَابُ وَأَذْهَانُهَا صِفَتَهُ (صدوق،

۱۳۹۸: ۳۳).

عقل‌ها و اوهام، فکر و خطوراتش، مغزها و اذهانش، هیچ کدام صفت او را درک نمی‌کنند.





در تبیین مفاد این روایت شریف نیز باید تکرار کنیم که صفتی که هیچ فکر، وهم و عقلی به درک آن راه ندارد، اصلاً صفت نیست. به بیان دیگر، نمی‌توان گفت صفت بر دو گونه است: صفتی که قابل درک با افکار و مفاهیم است؛ و صفتی که عقل، ذهن و وهم به آن راه ندارد. چنین تقسیمی در مورد صفت روا نیست. به یقین هر صفتی موهوم و مدرک به افکار و مفاهیم است. بنابراین، امام 7 با این تذکر به درک‌ناپذیر بودن صفت پروردگار، هر انسان عاقلی را به نفی صفت برای ذات حق تعالی رهنمون شده‌اند. این همه نشان آن است که در باب نفی صفات از ذات مقدّس حق تعالی، دو گونه روایت وجود دارد: نخست روایاتی که به صراحت هر گونه صفتی را از ذات صانع متعال نفی می‌کنند و هیچ برداشت دیگری نمی‌توان از آن داشت؛ دوم، روایت‌هایی که با تعابیر مختلف و با ظرافت خاصی که نیازمند ژرف‌اندیشی بیشتر است، نفی صفت و توصیف کرده‌اند.

ج) امتناع ذات از صفات در احادیث

بر اساس مطالب پیش گفته نفی مفاهیم از صفات پروردگار، به نفی خود صفات از ذات می‌انجامد و این همان مطلبی است که از آغاز بر آن تأکید شده بود و ائمه با تعابیر مختلف بر آن اصرار کرده‌اند. بنابراین، آنچه با عنوان «عینیت ذات با صفات» مطرح می‌شود و از آن به «توحید صفاتی» یاد می‌کنند، معنای صحیحی ندارد، زیرا در عمل بر اساس مباحث ارائه شده و روایاتی مانند «نظامٌ تَوْحِيدٌ لِّلّٰهِ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۴)، «عینیت ذات با صفات» همان نفی توحید است. به بیان دیگر، توحید حق تعالی همان «نفی صفات از ذات» است که گاه با عبارتهایی مانند «الحمد لله... الْمُؤْتَمِّنَةِ مِنَ الصِّفَاتِ ذَاتَهُ» از آن یاد شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۳۹).

خلاصه اینکه ذات مقدّس پروردگار از صفات (یا توصیفات) امتناع دارد و هیچ صفتی با ذات او جمع نمی‌شود و به بیان روشن‌تر، صفت داشتن او محال است.

د) معنای صحیح «اثبات صفات ذات» برای خداوند

بنابر مبانی عقلی خداوند متعال از هر گونه حدّ و نقصی منزّه است و نمی‌توان او را از هیچ جهت ناقص و نیازمند دانست. برای تنزیه کامل پروردگار، باید او را از همه صفات و خصوصیات مخلوقات مبرا دانست، زیرا همه آنچه در مخلوقات جاری است، چه صفات

کمال باشند یا صفات نقص، از محدودیت و نقص حکایت می‌کند؛ هم جهل مخلوقات ناقص است و هم علم آنان؛ هم عجز آنها نقص است و هم قدرشان؛ هم ناشنوایی و هم شنوایی‌شان؛ هم ناینایی و هم بینایی‌شان و... .

بر این اساس، در تنزیه خداوند از نقص‌ها نباید صفت کمالی شبیه صفت کمال مخلوقات برای خداوند متعال قائل شد؛ برای مثال، در تنزیه جهل از خداوند نباید علمی شبیه علم مخلوقات برای او قائل شد. به دیگر سخن، اگر خداوند را عالم می‌نامیم، مقصودمان صرفاً نفی نادانی از خداوند است، نه نسبت‌دادن مفهومی از علم بر او.

بنابراین، نمی‌توان معانی مخلوقی الفاظی را که دربارهٔ خداوند به کار می‌رود، برای پروردگار اطلاق کرد. تنها معنایی که برای صفت ذات الهی می‌توان قائل شد، معنای تنزیهی است، بدون اینکه تشبیهی لازم آید. سمیع‌دانستن خداوند تنها به این معناست که او از هر ناشنوایی منزه است و یا بصیربودنش به معنای منزه‌بودن از هرگونه ناینایی است. نیز نور نامیدن خداوند به معنای نفی هرگونه ظلمتی از اوست و... همهٔ این صفات فقط معنای تنزیهی دارند و از هیچ یک مفهوم اثباتی برداشت نمی‌شود. امام رضا 7 می‌فرماید:

سَمِّي رُبَّنَا سَمِيعًا لَا بَجْرَءٍ فِيهِ يَسْمَعُ بِهِ الصَّوْتُ... وَلَكِنَّهُ أُخْبِرَ أَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ الْأَصْوَاتُ لَيْسَ عَلَى حَدِّ مَا سَمِينَا نَحْنُ فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ بِالسَّمِيعِ وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى وَهَكَذَا الْبَصِيرُ لَا بَجْرَءٍ بِهِ أَبْصَرَ كَمَا أَنَا بُبْصِرُ بِجْرَءٍ مِنَّا لَا نَتَفَعُّ بِهِ فِي غَيْرِهِ وَلَكِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ لَا يَجْهَلُ شَخْصًا مَنظُورًا إِلَيْهِ فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۸۸).

پروردگار ما «شنوا» نامیده شده است؛ نه به سبب داشتن جزئی که صدا را با آن بشنود...، ولی او خبر داده است که صداها بر او مخفی نمی‌ماند؛ نه به آن صورتی که ما [سمیع] نامیده شده‌ایم. پس [ما و او] در اسم مشترک هستیم و معنا مختلف است. همچنین است «بینایی»؛ نه به سبب داشتن جزئی که با آن ببیند...، ولی خداوند بیناست؛ [از این جهت که] نسبت به هرچه دیدنی است، جاهل نیست. پس [ما و او] در اسم مشترک هستیم و معنا مختلف است.

بنابر این روایت شریف، الفاظ «سمیع» و «بصیر» برای خداوند متعال صرفاً معنای تنزیهی دارند و اینکه همین الفاظ بر مخلوقات هم اطلاق می‌شوند، سبب تشبیه در «معانی» آنها نمی‌شود. باید توجه شود که «معنا» با «مفهوم» یکی نیستند. تشبیه تنها در صورتی که معنای مشترک باشند، لازم می‌آید (إِنَّمَا التَّشْبِيهُ فِي الْمَعَانِي) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۱۹)، اما مفهوم تنزیهی





مشترک داشتن، اگر صرفاً جنبه سلبی آن در نظر باشد، موجب تشبیه نمی شود. امام صادق ۷ می فرماید:

إِنَّهُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الْعَالِمُ الْخَبِيرُ بِلَا اخْتِلَافٍ الدَّاتِ وَلَا اخْتِلَافٍ الْمَعْنَى (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۸۴).

او شنوا، بینا، دانا و آگاه است، بدون اینکه ذات یا معنا مختلف باشد.

به نظر می رسد مراد امام صادق ۷ آن باشد که خداوند را باید سمیع، بصیر، عالم و خبیر دانست، اما نه به آن معنا که سمع او با بصر او دو جهت مختلف باشند. ایشان تصریح فرموده اند که سمیع، بصیر و... بودن خداوند، «ذات» را مختلف نمی کند و «معنا» هم مختلف نمی شود. البته توجه به این نکته اهمیت دارد که مراد از «معنا»، «ما عُنیَ به» است، نه کاربرد رایج آن.

مفهوم «سمیع» با مفهوم «بصیر» مختلف است، ولی اختلاف این دو ذات الهی را مختلف نمی کند. بنابراین، معنای این دو مفهوم یکی است؛ یعنی «مقصود» و «ما عُنیَ به» در این دو مفهوم، همان ذات پروردگار است، اما مفاهیم این دو با اینکه صرفاً تنزیهی هستند، با یکدیگر تفاوت دارند. وقتی او را سمیع می نامیم، از ناشنوایی تنزیهش می کنیم و زمانی که او را «بصیر» می نامیم، از نابینایی تنزیهش کرده ایم. وقتی گفته می شود خداوند قادر، مرید و عالم است، هر کدام مفهوم نقص متفاوتی را از خداوند نفی می نمایند، نه آنکه مفهوم متفاوتی را برای خداوند اثبات کنند که به پذیرفتن اتحاد در صفت ناچار شویم. بنابراین هر کدام از این الفاظ، خداوند را از جهتی تنزیه می کنند. این اختلاف جهت ها به مفاهیم آن دو مربوط است، اما «معنا» و «ذات» در این دو نوع تنزیه، مختلف نمی شود. همین عدم اختلاف در حدیثی از امام باقر ۷ این گونه بیان شده است:

إِنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ يَسْمَعُ بِمَا يُبْصِرُ وَيُبْصِرُ بِمَا يَسْمَعُ (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۴).

به یقین او شنوا و بینا است؛ به آنچه می بیند، می شنود و به آنچه می شنود، می بیند.

چون در ذات مقدس خداوند جهت های مختلف فرض نمی شود، نمی توان گفت از جهتی می شنود و از جهت دیگر می بیند؛ یا به چیزی می شنود و به چیز دیگری می بیند. این اختلاف جهت ها ویژگی موجودات مرکب و دارای اجزاء است و برای خداوند که فرض انقسام و جزء داشتن در او راه ندارد، این امور راه ندارد.

ه) نبود تعارض میان «صفات ذات» و «نفی صفات از ذات»

همان‌گونه که به تکرار اشاره شد تنها معنایی که می‌توان برای صفت ذات الهی قائل شد، معنای تنزیهی است، بدون آنکه تشبیهی لازم آید، زیرا همه آنچه در مخلوقات جاری است، چه صفات کمال و چه صفات نقص، همگی از محدودیت و نقص حکایت می‌کند.

مهم آن است که اگر صفات ذات را تنزیهی صرف معنا کنیم، نه تنها تعارضی با مسئله «نفی صفات از ذات» پیش نمی‌آید، بلکه این دو مسئله، مؤید و مکمل یکدیگر خواهند بود. اصولاً ضرورت «نفی صفات از ذات»، اقتضا می‌کند که «صفات ذات»، صرفاً تنزیهی معنا شود تا تشبیه خداوند به خلق رخ ندهد. از سوی دیگر، برای آنکه ذات پروردگار از هر گونه نقصی مانند جهل، ناشنوایی، نایبایی و... تنزیه شود، باید خداوند را «ذاتاً» عالم، سمیع، بصیر و... دانست. بنابراین، تنزیه ذات مقدس الهی از جهل، ناشنوایی و... به معنای آن است که نمی‌توانیم ذات او را جاهل بدانیم یا ناشنوا و نایباً به‌شمار آوریم. نباید از «ذاتاً» عالم، سمیع، بصیر و... دانستن خداوند، مدعای «عینیت صفات با ذات» مراد شود. «لذاتیه» ای در روایات، به معنای عین ذات بودن صفات نیست. نکته بسیار مهم در درایت حدیث، توجه به فضای صدور روایت است. به بیان دیگر، باید به باورداشت مخاطبان روایت توجه ویژه‌ای کرد و با توجه به عقاید آنان از تعبیر روایت رمزگشایی نمود.

در بسیاری از روایات کاربرد تعبیر «لذاتیه» یا «بنفسه» جهت نفی عقیده کسانی است که در عصر ائمه: قائل به «أدات» و «آلت» برای خداوند بوده‌اند. آنان خداوند را دارای «سمع» و «بصر» می‌دانستند و سمیع بودن او را به سبب «سمع»، و بصیر بودن او را به سبب «بصر»ش به او نسبت می‌دادند. حسین بن خالد می‌گوید:

سَمِعْتُ الرُّضَا عَلِيَّ بْنَ مُوسَى 7 يَقُولُ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلِيماً قَادِراً حَيّاً قَدِيماً
سَمِيعاً بَصِيراً فَقُلْتُ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنَّ قَوْمًا يَقُولُونَ إِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَزَلْ عَالِماً بِعِلْمٍ
وَقَادِراً بِقُدْرَةٍ وَحَيّاً بِحَيَاةٍ وَقَدِيماً بِقَدَمٍ وَسَمِيعاً بِسَمْعٍ وَبَصِيراً بِبَصَرٍ. فَقَالَ 7 مَنْ قَالَ
ذَلِكَ وَدَانَ بِهِ فَقَدْ اتَّخَذَ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى وَلَيْسَ مِنْ وَلَا يَتَنَا عَلَى شَيْءٍ ثُمَّ قَالَ 8
لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلِيماً قَادِراً حَيّاً قَدِيماً سَمِيعاً بَصِيراً لِدَاتِهِ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُ
الْمُشْرِكُونَ وَ الْمُسَبِّهُونَ غُلُوباً كَبِيراً (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۰).

از امام رضا 7 شنیدم که می‌فرمود: خداوند تبارک و تعالی از ازل عالم، قادر، زنده، قدیم، سمیع و بصیر بوده است. پس به امام 7 عرض کردم: ای پسر





رسول خدا ۹ برخی می‌گویند: خدای عزوجل همواره به سبب وجود علمی، دانا بوده و به سبب قدرتی، توانا بوده و به سبب حیاتی، زنده بوده و به سبب قدمتی، قدیم بوده و به سبب شنوایی‌ای، شنوا و به سبب بینایی‌ای، بینا بوده است.

امام 7 پاسخ فرمود: کسی که چنین بگوید و به آن معتقد باشد، معبودهای دیگری در عرض خداوند برگزیده است و از ولایت ما چیزی ندارد. خداوند عزوجل از ازل ذاتاً دانا، توانا، زنده، قدیم، شنوا و بینا بوده است. او از آنچه اهل شرک و اهل تشبیه می‌گویند، به والایی و بزرگی‌اش متعالی است.

از مجموع احادیث بر می‌آید که این اعتقاد از عصر امام باقر 7 تا عصر امام رضا 7 وجود داشته است. شیخ صدوق افزون‌بر حدیث پیشین، سه حدیث دیگر نیز نقل می‌کند (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۴۳-۱۴۵).

امام صادق 7 در پاسخ به فرد منکر خداوند می‌فرماید:

هُوَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ سَمِيعٌ بَعْدَ جَارِحَةٍ وَبَصِيرٌ بَعْدَ آلَةٍ بَلْ يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ وَيُبْصِرُ بِنَفْسِهِ وَلَيْسَ قَوْلِي إِنَّهُ يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ أَنَّهُ شَيْءٌ وَالنَّفْسُ شَيْءٌ آخِرٌ وَلَكِنِّي أَرَدْتُ عِبَارَةً عَنْ نَفْسِي إِذْ كُنْتُ مَسْئُولًا وَإِفْهَامًا لَكَ (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۴).

او شنوا و بیناست. شنوا بدون عضوی [برای شنوایی] و بینا بدون ابزاری [برای بینایی]؛ بلکه به خودش می‌شنود و به خودش می‌بیند. گفتار من درباره آنکه به خودش می‌شنود، به آن معنا نیست که خداوند چیزی است و «خود» چیز دیگری؛ بلکه چون سؤال شد، خواستم از خودم تعبیری برای اینکه به تو بفهمانم به کار برده باشم.

بنابراین، «ذاتاً» سمیع و بصیر دانستن خداوند بدان معناست که ائمه : در مقابل پندار نادرست مردم زمان خود مبتنی بر اینکه خداوند واجد «آلت» و «ادات» سمع و بصر و... است، خداوند را «ذاتاً» سمیع و بصیر دانسته‌اند؛ بدون آنکه خداوند دارای ادات و آلاتی برای شنیدن و دیدن باشد.

و) اثبات صفات مخلوق برای خداوند در احادیث

پیشوایان معصوم : در کنار اصرار شدید بر نفی هرگونه صفتی از خداوند متعال، معنایی دیگر از «صفت» را به ذات مقدس پروردگار نسبت داده‌اند که با توصیف‌ناپذیری او نیز

کاملاً سازگار است. معنای مقبول برای صفت الهی که در روایات به کاررفته آن است که مخلوقات خداوند صفت و نشانه او هستند. به بیان دیگر، مخلوقات الهی صفت و نشانه خداوند معرفی شده‌اند. در کتاب‌های لغت، هم واژه «اسم» و هم واژه «صفت» به معنای علامت و نشانه است و تفاوتی بین معانی آنها نیست.^۱ از این رو، در روایات فرموده‌اند که اسمای الهی همان صفاتی است که خداوند خود را به آن وصف نموده است. از امام باقر 7 است که:

إِنَّ الْأَسْمَاءَ صِفَاتٌ وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۸۸).

به یقین اسمای [الهی] صفاتی هستند که [او] خودش را به آنها وصف کرده است. اینکه خداوند خودش را به آنها وصف کرده، بدین معناست که آنها را نشانه و علامت خود قرار داده است. برای روشن شدن تفاوت صفتی که خداوند برای خود قرار داده است با توصیفی که عین تشبیه است، می‌توان از روایت امیرمؤمنان 7 کمک گرفت:

الَّذِي سَمَّيْتُ الْأَنْبِيَاءَ عَنْهُ فَلَمْ تَصِفْهُ بِحَدٍّ وَلَا يَبْغُضِ بِلَوْ صَفَّتُهُ بِفِعَالِهِ وَدَلَّتْ عَلَيْهِ بِآيَاتِهِ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۱).

خداوند کسی است که از پیامبران در مورد او سؤال شد. پس [پیامبران] او را به حدی و نقضی وصف نکردند، بلکه به افعالش وصف کردند و به آیاتش بر او دلالت کردند.

افعال الهی همان آفریده‌های او هستند و مراد از آیات نیز نشانه‌های او در خلقت است. وصف خداوند به مخلوقاتش توسط انبیاء، به آن معناست که آنان مخلوقات را به‌عنوان اسم و صفت خداوند معرفی کردند تا آنها وسیله‌ای برای معرفت او باشند. پس آن صفاتی که می‌توان به خداوند متعال نسبت داد، مخلوقات او هستند.

اینکه خداوند خودش را توصیف کند، به معنای خلق اسم و صفت برای خویش است و هیچ ربطی به توصیف تشبیهی او نداشته، ذات الهی را محدود نمی‌کند. چه بسا مراد امیرمؤمنان 7 از «لَا تُحَدُّهُ الصِّفَاتُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۱)، این نکته لطیف باشد که هر چند خداوند متعال برای خود اسماء و صفاتی (نشانه‌هایی) قرار داده است، اما بر خلاف

۱. الوُضْفُ: وَضَفْتُكَ الشَّيْءَ بِحَلِيَّتِهِ وَنَعْتِهِ. وَيُقَالُ لِلْمُهْرِ إِذَا تَوَجَّهَ لَشْيْءٍ مِنْ حَسَنِ السَّيْرَةِ: قَدْ وَضَفْتُ، مَعْنَاهُ: أَنَّهُ قَدْ وَضَفَ الْمَشْيَ أَيْ وَضَفَهُ لِمَنْ يَرِيدُ مِنْهُ، وَيُقَالُ: هَذَا مِهْرٌ حِينَ وَضَفْتُ (الفراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۷: ۱۶۲).





توصیف‌های بشری، این صفات خداوند را حد نمی‌زنند و نسبت نقص به او وارد نمی‌کنند: «فَلَمْ تَصِفْهُ بِحَدِّ وَ لَا بِنَقْصٍ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۲). به بیان دیگر، صفاتی که خداوند برای خود قرار داده است او را حد نمی‌زنند، چون هیچ مخلوقی خالق متعال را محدود نمی‌کند.

در مخلوقات، هر صفتی پرده‌ای از ابهام موصوف خود برمی‌دارد و از کشف ذات موصوف حکایت دارد، اما صفات الهی (نشانه‌های الهی) که مخلوق او هستند، هیچ کشف و حکایتی از ذات خالق خود ندارند، بلکه نقصی را از او می‌بیرا می‌کنند. همچنان که پیش‌تر گذشت توجه به این نکته اهمیت دارد که عدم مکشوفیت ذات حق تعالی با اسماء و صفات، هرگز به معنای بی‌معنابودن آنان نیست.^۱ خداوند متعال با خلق اسماء و صفاتی برای خود که همگی دارای معانی تنزیهی هستند، راهی برای نشانه‌رفتن بندگان برای کمالات الهی را فراهم آورده است. پس اسماء و صفات، نشانه‌های پروردگارند، ولی او را نشان‌دار نمی‌کنند. مخلوقات، صفات الهی هستند، ولی او موصوف به این صفات نیست. بنابراین، موصوف بودن خداوند صرفاً به این معناست که این مخلوقات را صفت خویش قرار داده است، نه چیزی بیش از آن. امام جواد ۷ در این زمینه می‌فرماید:

وَالْأَسْمَاءُ وَالصِّفَاتُ مَخْلُوقَاتٌ... وَالْمَعْنَى بِهَا هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا يَلِيقُ بِهِ الْإِخْتِلَافُ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۵).

اسماء و صفات [همگی] مخلوق‌اند... و مقصود از آنها همان خدایی است که اختلاف سزاوار او نیست.

اسماء و صفات الهی نشانه‌هایی هستند برای یک مقصود واحد و آن «الله» جلّ جلاله است. اگر این صفات الهی او را نشان‌دار می‌کردند، نسبت دادن این صفات به او، موجب اختلاف در ذات پروردگار می‌شد، ولی چون هیچ حدی به او نمی‌زنند و هیچ چیزی را در او نشان نمی‌دهند، همگی یک مقصود و یک معنا دارند و آن خدای واحدی است که از هیچ جهت انقسامی ندارد.

البته همان‌گونه که پیش‌تر گذشت هر اسم و صفتی برای خداوند با وجود آنکه تنها یک مقصود را نشان می‌رود، او را از جهت نقصی نیز می‌سازند، اما مفاهیم این دو با

۱. برای تفصیل بیشتر، نک: محث معنای صحیح اثبات صفات ذات برای خداوند، ص ۱۵۹.

اینکه تنزیهی صرف هستند، با یکدیگر تفاوت دارند. به دیگر سخن، عالم بودن خداوند، اشاره به «الله» ای است که از هرگونه جهلی به دور است؛ سمیع دانستن خداوند اشاره به «الله» ای است که از هر ناشنوایی منزّه است؛ بصیر بودن خداوند به معنای منزّه بودن «الله» تعالی از هرگونه ناینمایی است. روشن است که صفت «ستّار» و «غفّار» هر کدام «الله» تعالی را از جهت نقصی متفاوت از دیگری می‌نمایند، اما در نهایت با همان معنای تنزیهی که هیچ‌یک مفهوم اثباتی ندارند، «الله» جل جلاله را نشانه می‌روند؛ بنابراین، معنای الفاظ و صفات به کاررفته یکی است؛ یعنی «مقصود» و «ما عُنیَ بِهِ» آنها همان ذات پروردگار است.

به بیان دیگر، توجّه به «تنزیهی معناکردن صفات» به عنوان نتیجه معناساختی بحث وجودشناختی در «نفی صفات از ذات»، اصلی است که نباید از آن غفلت کرد. باید توجه داشت اینکه اسماء و صفات مختلف یک معنای واحد داشته باشند، در فرهنگ توحیدی بشر، امری بی‌معنا به‌شمار می‌آید، اما در معارف عمیق توحیدی قرآن و اهل بیت نکته‌ای دقیق تلقّی می‌شود.

نتیجه‌گیری

در روایت‌های مربوط به صفات الهی دو دسته کلی وجود دارد که دسته نخست به‌صراحت و وضوح، صفات را از ذات الهی نفی می‌نمایند. این دسته از روایت‌ها محدود کردن و حدزدن خداوند متعال را لازمه توصیف حق تعالی می‌دانند، کمال توحید و کمال اخلاص را نفی صفات از ذات متعال دانسته، گویای این معنایند که هر صفت و موصوفی به مغایرت و معیّت با یکدیگر گواهی می‌دهند. همچنین این روایات بیانگر آن است که هر صفت و موصوفی به مخلوقیّت خودشان گواهی می‌دهند و عقل را نیز گواه مصنوعیّت هر موصوفی می‌دانند. دسته دوم از روایات، به دقّت و تأمل بیشتر نیاز دارند. این گروه از روایت‌ها نیز هر چند مستمسک اثبات صفات برای حق تعالی می‌شوند، با نکته‌بینی و ظرافت، گویای نفی صفات از طریق نفی حدّ آنهاست.

بررسی روایات فراوانی در این زمینه، گویای مخلوق بودن اسماء و صفات الهی هستند. از نظر لغوی، «صفت» به معنای «نشانه» نیز معنا شده است و در نهایت، موصوف بودن خداوند



صرفاً به این معناست که این مخلوقات را صفت و نشانه خویش قرار داده است، نه چیزی بیش از آن. معارف عمیق اهل بیت :: نشان آن است که اسماء و صفات [همگی] مخلوق‌اند و مقصود از آنها همان خدایی است که اختلاف سزاوار او نیست. به بیان دیگر، اسماء و صفات مختلف که مخلوقات خداوند هستند، نشانه‌های مختلف خداوند بوده، همگی نشان‌گر یک مقصود و یک نام به نام «الله» تعالی هستند. به دیگر سخن، اسماء مختلف و نشانه‌های مختلف برای نشان دادن به «الله» جل جلاله هستند.



کتابنامه

* قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق.)، التوحید، قم: جامعه مدرسین.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق.)، لسان العرب، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر.
۳. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق.)، مقالات الاسلامیین، آلمان: فرانس شتاينر.
۴. انیس، ابراهیم مصطفی (۱۳۹۲)، المعجم الوسیط، استانبول: المكتبة الاسلامیه.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۷)، المفردات فی غریب القرآن، تهران: آرایه.
۶. الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق.)، نهج البلاغة (للصحي صالح)، قم: هجرت.
۷. سبحانی، محمدتقی (۱۳۸۰)، «اسماء و صفات خداوند»، دانشنامه امام علی ۷، ج ۲، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. شهرستانی، احمد (۱۳۸۷)، الملل والنحل، مصر: دار المعرفة للطباعة والنشر.
۹. الطباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۴)، الرسائل التوحیدیه، ایران: موسسه النشر الاسلامی.
۱۰. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق.)، الإحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد: نشر مرتضی.
۱۱. عبد القاهر (۱۴۰۸ق.)، الفرق بین الفرق بغدادی، بیروت: دار الآفاق، دار الجیل.
۱۲. الفراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق.)، کتاب العین، تحقیق از فخرومی و سامرای، تهران: انتشارات اسوه.
۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق.)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۱۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م.)، الاسفار الاربعه، حاشیه سبزواری، بیروت: دار احیاء التراث.

