



Essays in
Philosophy and Kalam

Vol. 51, No. 2, Issue 103

Autumn & Winter 2019 -2020

DOI: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i2.59223>

جستارهایی در
فلسفه و کلام

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۷۱-۹۶

معناشناسی اسما و صفات الهی در اندیشه قاضی سعید قمی و علامه طباطبائی *

دکتر حسین حجت خواه

استادیار گروه مبانی نظری اسلام دانشگاه تهران

Email: hojjatkah@ut.ac.ir

چکیده

علامه طباطبائی و قاضی سعید قمی دو نماینده مهم الهیات اثباتی و سلبی هستند. قاضی سعید با رویکرد سلبی، به عدم امکان شناخت صفات الهی روی آورده، اصل صفات و نیز صفات متصور را از حق تعالی نفی می‌کند. در مقابل، علامه با تأکید بر شناختاری بودن زبان دین و وجود داشتن اصل صفات، رویکرد سلبی را رد می‌کند و به الهیات اثباتی روی می‌آورد. لیکن وی با اشاره به نقص ذاتی مفاهیم و نیز ناتوانی ذهن انسان در تجرید نقایص از مفاهیم، توصیف ذات لایتناهی الهی را با این مفاهیم متصور و قابل درک دارای اشکال می‌داند، هرچند به جهت مبانی وجودشناختی خاص خویش، اصل صفات را به خداوند نسبت می‌دهد.

در این پژوهش، با ارزیابی مقایسه‌ای دو دیدگاه مذکور به گونه تطبیقی و تحلیلی، نحوه و میزان موفقیت آن‌ها در برون‌رفت از لغزش‌گاه‌های تشبیه و تعطیل واکاوی شده و البته بر لزوم خروج کامل از دو حد «تشبیه» و «تعطیل» تأکید شده است.

کلیدواژه‌ها: الهیات اثباتی، الهیات سلبی، معناشناسی صفات، تشبیه، تعطیل، تنزیه.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۷/۱۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۸/۱۱/۱۶.

Semantics of the Divine Names and Attributes in the Thought of Qāḍī Saʿīd Qummī and Allameh Tabatabaei

Dr. Hosein Hojjatkhah
Assistant Professor, Tehran University

Abstract

Allameh Tabatabaei and Qāḍī Saʿīd Qummī are two important representatives of apophatic and cataphatic theology. With a negative approach, Qāḍī Saʿīd turns to the impossibility of recognizing the Divine Attributes, denying the existence of any attributes as well as those conceivable by human for the Almighty. In contrast, Allameh rejects the negative approach and turns to apophatic theology by emphasizing the cognitive nature of the language of religion and the existence of attributes. However, referring to the inherent imperfection of concepts and the inability of the human mind to purify concepts from defects, he considers the description of the infinite nature of God with these conceivable and comprehensible concepts to be flawed, although he ascribes the root and principle of the attributes to God due to his specific ontological principles. In this paper, by comparatively evaluating the two perspectives in a comparative and analytical manner, we have analyzed the quality and extent of their success in escaping the problems of both *tashbīh* (assimilating) and *taʿtīl* (divesting God of all attributes), and, of course, have emphasized the necessity of avoiding the two extremes.

Key Words: Apophatic Theology, Cataphatic Theology, Semantics of Attributes, *Tashbīh*, *Taʿtīl*, *Tanzīh*

مقدمه

بحث اسما و صفات الهی، از زوایای گوناگون، همچون لفظ‌شناسی، وجودشناسی و معنانشناسی مورد مذاقه و واکاوی اندیشمندان قرار گرفته است؛ اما مهم‌ترین جنبه در بحث اسما و صفات الهی، جنبه معنانشناختی است. در معنانشناسی اسما و صفات الهی ما با پرسش‌های مهمی مواجه می‌شویم؛ مانند این‌که آیا می‌توان از طریق درک مفاهیم الفاظ، به خداوند معرفت پیدا کرد و معنایی از صفات را درک کرد که از یک‌سو با یگانگی خداوند منافات نداشته باشد و از سوی دیگر به تعطیل نینجامد؟ آیا می‌توان معانی برگرفته از پدیده‌های مادی و محدود را بر آفریدگار جهان - که در اصل وجود و صفات والایش بی‌نهایت است - اطلاق کرد؟ مرز میان تشبیه و تعطیل چیست و آیا با حذف ویژگی‌های مادی و انسانی از مفاهیمی چون حیات، قدرت و علم، معنای مشخصی برای «حی»، «قادر» و «عالم» بر جای می‌ماند؟

این پرسش‌ها، در برابر متدینان بیشتر رخ می‌نماید و چون با ایمان آنان پیوند خورده است، باید پاسخی درخور برای آن بیابند. از جمله چالش‌های موحدان، بحث به‌کار بردن الفاظ مشترک برای موجود متناهی و نامتناهی است، که عملی متناقض‌نما است؛ زیرا از یک‌سو، آنان معتقدند خدا یگانه است و شبیه ندارد و از سوی دیگر، او را در صفات کمالی مطلق و ذاتی‌اش شبیه مخلوقات می‌دانند و این صفات را به گونه مشترک، در مورد او و بندگانش به کار می‌برند.

در پاسخ به اشکال مذکور، دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شده است، که در مجموع به دو دسته الهیات اثباتی و سلبی تقسیم می‌شود. لیکن به هر دو دسته اشکال‌هایی را وارد کرده‌اند؛ از جمله این‌که یا از راه اثبات مفاهیم و تشبیه اسما و صفات، توحید را نقض کرده‌اند و یا از راه سلب و تنزیه، تعطیل را اثبات نموده‌اند. البته این مسئله مورد اتفاق است که باید راهی را برای سخن گفتن از خدا و معرفت ذات و صفات او برگزید که نه منجر به تعطیل شود و نه تشبیه؛ و در واقع، خروج کامل از دو حد تعطیل و تشبیه باشد؛ همان‌گونه که در روایات به خروج از این دو، تأکید شده است (کلینی، ۱/ ۸۲ و ۸۵؛ صدوق، توحید، ۱۰۷).

بنابراین، در بحث معنانشناسی اوصاف الهی، هدف اصلی ارائه نظریه‌ای است که منجر به تشبیه و تعطیل نشود؛ زیرا تشبیه با صفت توحید مطلق خدا و ادله عقلی و نقلی آن در تعارض است و تعطیل نیز با امکان معرفت خدا.

مفهوم‌شناسی

۱. تشبیه و تنزیه

(تشبیه) در لغت، مانند کردن چیزی به چیزی یا مساوی کردن دو چیز در صفتی، و «تنزیه» دور کردن

یا پاک دانستن چیزی از چیزی است (ابن منظور، ۱۳/ ۵۰۵ و ۵۴۸). به تعبیر دیگر، تشبیه لغوی یعنی دلالت بر مشارکت امری با امر دیگر در یک معنا؛ که امر اول را «مشبه» و دومی را «مشبه به» و آن معنای مشترک را «وجه شبه» گویند (جرجانی، معجم التعريفات، ۵۲).

در اصطلاح، «تشبیه» همانند کردن خداوند در ذات یا صفات با مخلوقات و اسناد صفات ممکنات به واجب تعالی، و «تنزیه» اعتقاد به تعالی حق از خلق و سلب صفات ممکنات از واجب تعالی است. به عبارت دیگر، «تشبیه» یعنی قابل تعریف و توصیف بودن خداوند و امکان اسناد اوصاف آفریدگان به او و «تنزیه» یعنی منزله بودن خداوند از هر وصف و توصیفی و از هر حد و تعریفی و عدم امکان اسناد صفات آفریدگان به او (صلیبا، ۱/ ۲۷۵؛ صدوق، الاعتقادات، ۲۲؛ حمصی رازی، ۱۰۲، فیض کاشانی، ۷۱/۱).

۲. تعطیل

«تعطیل» در لغت، تفریغ یعنی خالی کردن و تهی کردن چیزی است؛ همچنین به معنای ترک کردن نیز آمده است (ابن منظور، ۱۱/ ۴۵۴؛ فیروزآبادی، ۳/ ۵۷۴). عَطَّلَ الدَّارَ: یعنی خانه را خالی کرد و عَطَّلُوا دِيَارَهُمْ: یعنی خانه و دیار خود را ترک کردند و آنجا را خالی گذاشتند (ابن منظور، همان؛ زمخشری، ۴۲۶). در قرآن کریم نیز آمده است: «وَيُنزِلُ مَعْطَلَةً» (حج: ۴۵)؛ یعنی و چه بسا جاهی که متروک و خالی از سکنه ماند (ابن فارس، ۴/ ۳۵۱-۳۵۲).

«تعطیل» در اصطلاح فلسفه و کلام، در مقابل «تشبیه» آمده است و به معنای انکار خدا یا صفات خدا به طور مطلق است؛ با این توضیح که تعطیل را بر دو قسم می‌کنند: «تعطیل وجودشناختی» یعنی نفی خداوند و «تعطیل معرفت‌شناختی» یعنی حکم به ناممکن بودن شناخت خداوند (سمیح دغیم، ۱۷۸؛ غزالی، ۱۰۸؛ میرداماد، ۳۴۲ و ۴۷۸؛ سجادی، ۲۱۵).

پیشینه تاریخی بحث

همان‌گونه که گذشت، در باب امکان سخن گفتن از امر متعالی یا خداوند به زبان عادی بشری، با گونه‌های مختلفی از الهیات از جمله الهیات ایجابی و اثباتی مواجهیم. پیروان الهیات اثباتی بر این باورند که در اوصاف و افعال خداوند می‌توانیم با همین مفاهیم و زبان بشری سخن بگوییم و می‌توان اوصاف مشترک را با همان معنای اثباتی به خداوند نسبت داد. ملاصدرا (۱۰۵۰ ق) از جمله طرفداران الهیات اثباتی است که بحث «تشبیه و تنزیه» را بر اساس اصول سه‌گانه مکتب خود در مباحث وجودشناسی، یعنی اشتراک معنوی، اصالت وجود و تشکیک در مراتب هستی استوار نموده و بر اساس این مبانی، تلاش کرده است تا راه خروج از دو حد تعطیل و تشبیه را بیابد. وی بازگشت «تشبیه» و «تنزیه» در کلام خداوند و انبیا

علیهم السلام را، به دو جهت اتفاق و خیر بودن (یعنی وجود) و اختلاف و شر بودن (یعنی ماهیت) می‌داند (ملاصدرا، ۲/ ۳۵۳) و اشتراک لفظی در باب وجود را مردود می‌شمارد و معتقد است عنوان «عالم»، به همان معنا که بر انسان اطلاق می‌شود، در مورد حق تبارک و تعالی نیز اطلاق می‌گردد و تنها تفاوت میان این دو، به شدت و ضعف است (همان، ۳۵/۱).

اشتراک معنوی صفات را نیز فلاسفه همچون اشتراک معنوی وجود مطرح کرده‌اند، بدین صورت که این اوصاف معنایی مشترک دارند که یکسان بر خالق و مخلوق، قابل اطلاق است و ذهن انسان در مواجهه با مصادیق امکانی می‌تواند پس از تجرید و انتزاع، به این معنا دست یابد (جرجانی، شرح المواقف، ۲/ ۱۱۲-۱۱۳).

اما در مقابل، گروهی از اندیشمندان اشتراک معنوی وجود و صفات را برنتابیده و بر این اساس، به تفسیر سلبی از صفات روی آورده‌اند. از نخستین کسانی که تعبیر منفی صفات مثبت را وارد ادبیات کلام و فلسفه اسلامی کردند، نجّار (۱۳۳ ق) و ضرار (۲۲۶ ق) از معتزله بودند (ولفسن، ۲۴۱-۲۴۲). ضرار معتقد بود آنچه از خدای تعالی برای ما معلوم است، چیزی جز سلوب و اضافات نیست (طوسی، ۳۱۴-۳۱۵) و عالم و قادر بودن خداوند، به معنای سلبی است، یعنی جاهل و عاجز نیست (اشعری، مقالات الاسلامیین، ۲۸۱). نظام (۲۳۱ ق) نیز در رویکردی سلبی، منکر علم، قدرت، حیات، سمع، بصر و دیگر صفات ذاتی خداوند شد و بر آن بود که خدا به خود (لنفسه) پیوسته عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر و قدیم است (ولفسن، ۲۴۳-۲۴۴؛ اشعری، مقالات الاسلامیین، ۱۶۵ و ۴۸۶). لیکن تأویل‌گرایی معتزلی، به‌گونه‌ای راه افراط را پیمود که به تعطیل انجامید.

ابوالحسن اشعری (۳۲۴ یا ۳۳۰ ق) و پیروانش کوشیدند راهی میان ظاهرگرایی اهل حدیث و تأویل‌گرایی افراطی معتزلی بیابند. آنان معنای ظاهری و حقیقی صفات را پذیرفتند، ولی برای جلوگیری از تشبیه، با افزودن قید «بلا کیف» هرگونه کیفیت خاص را از صفات الهی نفی کردند (اشعری، الابانه، ۲۲؛ ابن‌خلدون، بی‌تا، ۵۸۸)؛ هرچند عقیده ایشان به رؤیت خداوند در آن جهان با همین چشم ظاهری، آنان را در معرض اتهام تشبیه و تجسیم قرار داده است (اشعری، الابانه، ۶۲-۵۴؛ جرجانی، شرح المواقف، ۸/ ۱۲۹).

اینک به بررسی دیدگاه سلبی قاضی سعید قمی در این باب می‌پردازیم. سپس نظریه اثباتی علامه طباطبایی را تبیین خواهیم نمود و با رویکردی تطبیقی، به واکاوی و مقایسه نظریه‌های مذکور و نقد و بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت.

قاضی سعید قمی

وی میرزا محمدسعیدبن محمدباقر مفید قمی معروف به «قاضی سعید» فیلسوف، عارف، ادیب، شاعر، آشنا به علوم ریاضی، فقیه، مرجع تقلید شیعه و محدث بزرگ دوران صفویه و از علمای نامدار امامیه در نیمه دوم قرن یازدهم و اوایل قرن دوازدهم هجری است. در بیشتر تذکرها و تراجم، مطالبی درباره وی آمده است. استاد شهید مطهری، ایشان را در طبقه بیست و چهارم فلاسفه اسلامی قرار داده، از شاگردان بنام دانشمندانی چون ملامحسن فیض کاشانی، ملاعبدالرزاق لاهیجی و ملارجعلی تبریزی معرفی می‌کند (مطهری، ۱۴/۵۱۶).

قاضی سعید قمی - که یکی از نمایندگان برجسته الهیات سلبی و از مدافعان مشهور این نظریه در جهان اسلام است - با طرح دیدگاهی خاص، به مخالفت با آرای مشهور فلاسفه پرداخته است. وی در دفاع از الهیات سلبی که آن را توحید تام و حقیقی برمی‌شمرد و نفی رویکردهای دیگر در این باب، تلاش‌های فراوانی را انجام داده است.

دیدگاه معناشناختی قاضی سعید

دیدگاه قاضی در باب «معناشناسی اوصاف الهی» را می‌توان در چهار قسمت خلاصه نمود که ارکان اصلی نظریه وی را تشکیل می‌دهند و عبارت‌اند از:

۱. ملازم بودن «توحید تام» با توصیف ناپذیری خداوند؛ ۲. الهیات سلبی یا ارجاع به سلب نقیض؛ ۳. الهیات فعلی یا تفسیر فعلی از صفات ثبوتی؛ و ۴. کارکردهای دیگر اسما و صفات الهی.

۱. ملازم بودن «توحید تام» با توصیف ناپذیری

به عقیده قاضی سعید، توحید حقیقی و تام، این است که خداوند را غیر قابل توصیف یا فراتر از توصیف بشماریم. به تعبیر دیگر، لازمه اعتقاد به توحید حقیقی و یگانگی مطلق خداوند، نفی هرگونه توصیف از اوست. نفی توصیف نیز به معنای ارجاع همه صفات حسنای خداوند به سلب نقیض و نفی مقابل آن‌هاست (قمی، شرح توحید الصدوق، ۱/۱۱۶).

قاضی بر آن است که اتصاف واجب‌الوجود به هیچ امری از امور ممکن نیست؛ اعم از اینکه این صفات را عین ذات بدانیم یا غیر ذات (قمی، کلید بهشت، ۶۵). وی بر آن است که جمیع علما و عقلا بلکه همه انبیا علیهم‌السلام در باب معرفت واجب‌الوجود تعالی شأنه به عجز و قصور اعتراف کرده‌اند و اگرچه به حسب ظاهر برخی صفات را برای او اثبات کرده‌اند اما در نهایت، غایت معرفت را منزه داشتن او از تمام صفات و حدود دانسته‌اند (همان، ۶۷).

وی در جای دیگری نیز ملازم بودن «توحید تام» با اعتقاد به توصیف ناپذیری خداوند را مورد تأکید

قرار داده، معتقد است همه اوصاف مذکور، به «موجود» به معنای مشهور و امکانی لاحق می‌شوند، حال آنکه واجب‌الوجود تعالی شأنه از این مفهوم خارج است، پس در هیچ وصفی از اوصاف جز در لفظ با ممکن‌الوجود مشترک نخواهد بود؛ یعنی او فقط ذات است و او را وصف کردن و متصف به اوصاف ساختن به هیچ وجه معقول نیست (همان، ۷۰).

دلایل توصیف‌ناپذیری خداوند

قاضی سعید افزون بر دلایل نقلی، به براهین ذیل نیز بر توصیف‌ناپذیری خداوند استناد کرده است:

۱. توصیف مستلزم آگاهی و آگاهی مستلزم احاطه است که محدودیت، امکان و مخلوق بودن موصوف را در پی خواهد داشت (قمی، شرح توحید الصدوق، ۱/ ۷۹ و ۱۱۹)؛
۲. اثبات صفات برای خدای تعالی مستلزم تشبیه و ترکیب است (همان، ۱۷۹-۱۸۰)؛ زیرا هنگامی که طبیعت صفت بر خالق و مخلوق صادق باشد، تشبیه در معنا و ترکیب پیش خواهد آمد؛
۳. اتصاف، نوعی استکمال است، حال آنکه در خداوند هیچ جهت نقصی وجود ندارد. افزون بر این که در صورت اتصاف و استکمال، لازم می‌آید که حق تعالی هم فاعل باشد و هم قابل (همان، ۱۱۲-۱۱۳)؛
۴. توصیف ایجابی حق تعالی، به نقص یا تکثر در ذات خواهد انجامید (همان).

محدودیت عقل در شناخت و توصیف خدا

حکیم قمی همه راه‌های عقلی معرفت به خدا را مانند معرفت به حد، مثل و شبه بسته می‌داند، جز راهی که وی آن را «معرفت اقراری و مقایسه‌ای» می‌نامد (همان، ۲/ ۱۳۶-۱۳۷)؛ یعنی معرفتی که از راه سیر در آفاق و انفس و به قیاس با طبیعت امکانی و نیاز آن به خالق واجب‌الوجود حاصل می‌شود. در واقع، این نوع معرفت از طریق مقایسه خالق و مخلوق به دست می‌آید؛ به این معنا که فقط از طریق تدبیر در طبیعت امکانی و آفریدگان نیازمند و نیز از شگفتی‌های موجود در جهان آفرینش می‌توان بر خداوند استدلال و به وجود او و صفاتش اقرار کرد (همان، ۱/ ۱۲۷ - ۱۲۸).

همچنین از جمله راه‌های معرفت عقلی که قاضی آن را نسبت به خداوند مسدود می‌داند، راه احاطه و راه علیت است (قمی، تعلیقات، ۱۶۰)؛ یعنی ممتنع است که معلول به ذات علت خود احاطه پیدا کند؛ و به طریق اولی محال است که معلول‌های جهان به وجهی از وجوه بر فاعل علی‌الاطلاق عالم هستی احاطه یابند جز از راه «مقایسه» و ممتنع است که به صفات فاعل مطلق احاطه پیدا کنند جز از جهت «اقرار». پس مبدأ اولی که همان فاعل مطلق است، محال است که در وهم یا عقل و یا چیزی از اشیا داخل شود و در این صورت، هیچ احاطه علمی به او پیدا نخواهند کرد. بنابراین معلول فقط می‌تواند از راه «اقرار» به توصیف علت خود دست یابد (قمی، شرح توحید الصدوق، ۲/ ۱۳۶-۱۳۷). در واقع، «توصیف اقراری»

توصیف خدا به افعال و آثار اوست و توصیف ذات خداوند نیست؛ در مقابل «توصیف احاطه‌ای» که توصیف خداوند به صفات او و به عبارتی، توصیف ذات خداوند است.

برخی از دلایل وی در عدم امکان معرفت عقلی خدا به‌قرار ذیل است:

۱. ادراک مستلزم محدودیت است، حال آنکه ذات بی‌نهایت الهی به هیچ حدی محدود نیست (همان:

۲۶۶/۱)؛

۲. لازمه ادراک سنخیت است، درحالی که خداوند از جمیع جهات با ماسوای خود مباین است

(همان، ۲۶۶-۲۶۷)؛

۳. شناخت ذات شیء از طریق معرفت به علل آن شیء ممکن است، حال آنکه واجب‌الوجود علت

ندارد (همان، ۱۲۶).

۲. الهیات سلبی یا ارجاع به سلب نقیض

اساس این نظریه، بر ارجاع معنای صفات ثبوتی به سلب نقیض آن‌ها است و اعتقاد به آن، بر یک سلسله مبانی وجودشناختی، از جمله چگونگی اتصاف ذات به صفات (مبدئیت یا عدم مبدئیت صفات در ذات) و رابطه خالق و مخلوق (به نحو سنخیت یا تباین) استوار است. قاضی در این زمینه، به عدم مبدئیت و تباین معتقد است.

وی از اشتراک لفظی بین مبدأ اول و مخلوقات در وجود و صفات، نتیجه می‌گیرد که هیچ صفت ثبوتی و وجودی برای مبدأ اول تعالی‌شأنه نداریم؛ یعنی این‌گونه نیست که حق سبحانه و تعالی مانند دیگر موجودات، موجود به وجود یا عالم به علم و یا قادر به قدرت باشد، بلکه او موجود است نه به وجود، همچنان که عالم است نه به علم و قادر است نه به قدرت (قمی، شرح توحید الصدوق، ۱/۲۴۱)؛ پس خدای تعالی قابل توصیف نیست و توحید حقیقی، نفی همه صفات از اوست (قمی، الاربعینات، ۲۳۹-۲۴۰). بنابراین، اوصاف وجودی و مفاهیم ثبوتی فقط به معنای سلبی (یعنی سلب مقابل آن‌ها) بر ذات مقدس الهی قابل حمل هستند (قمی، شرح توحید الصدوق، ۳/۱۹۵).

سلب صفات، راه شناخت شایسته خداوند

حکیم قمی «الهیات سلبی» را مقدمه شناخت باری تعالی می‌داند. لذا وی در شرح بسیاری از احادیث، این مطلب را تکرار می‌کند که: «هذا الخبر و اکثر الاخبار ینادی بأن لا سبیل الی معرفته الا بالسلوب» (قمی، شرح توحید الصدوق، ۳/۶۲۵). بنابراین، راه معرفت آن است که ابتدا هر نوع صفتی را از حق تعالی سلب نماییم تا در نهایت به شناخت او نائل شویم. البته این شناخت مراتبی دارد و همان‌گونه که در روایت آمده (صدوق، توحید، ۲۸۳)، پایین‌ترین درجه شناخت که به کمتر از آن نمی‌توان بسنده

نمود، اقرار به یگانگی خداوند است با صفاتی که به دنبال آن خواهد آمد، که همه آنها به سلب باز می‌گردند (قمی، شرح توحید الصدوق، ۳/۶۲۱).

روش سلبی، راه اهل بیت علیهم السلام

قاضی سعید ارجاع صفات به سلب را راه حزب الله و پیروان راستین مکتب اهل بیت علیهم السلام می‌داند که گام در راه ائمه علیهم السلام نهاده‌اند. وی بر این باور است که آنان با براهین عقلی و نقلی، اطلاق معنای ثبوتی صفات ذاتی را بر ذات احدیت ممتنع می‌دانند؛ از این رو، تمام صفات ثبوتی را به سلب نقائص و تقدّس از نقایص بازگردانده‌اند و مرجع ایشان در حقیقت، روایاتی همچون سخن گهربار امام باقر (ع): «هَلْ هُوَ عَالِمٌ قَادِرٌ إِلَّا أَنَّهُ وَهَبَ الْعِلْمَ لِلْعُلَمَاءِ وَ الْقُدْرَةَ لِلْقَادِرِينَ» (قمی، الاربعینات، ۲۴۱) و دیگر روایاتی است که صفات را از حق تعالی نفی و اثر آنها را در مخلوقات اثبات کرده‌اند (قمی، شرح توحید الصدوق، ۳/۱۰۹).

دلایل ادعای سلبی قاضی سعید

برخی از دلایل دیدگاه سلبی قاضی سعید عبارت‌اند از:

۱. اصل تباین

«تباین تام»، یعنی خدا در همه جهات ذات، صفات و افعال به کلی از دیگر موجودات جداست و با آنها مغایر است (همان، ۱/۸۰-۸۱). یکی از دلایل اصلی پذیرش نظریه اشتراک لفظی و الهیات سلبی از سوی این حکیم متأله، اعتقاد به وجود «اختلاف نامتناهی بین خالق و مخلوق» یا به تعبیر وی «وجود بینونت کامل میان خالق و مخلوق در تمام جهات» است. البته مشخص است که بینونت و جدایی خدا از دیگر موجودات، عزلی و مکانی نیست، بلکه به معنای مغایرت و مابینت در ذات، صفات و افعال است.

۲. اصل اشتراک لفظی

قاضی سعید از اشتراک لفظی «وجود» و دیگر صفات، نتیجه می‌گیرد که هیچ صفت وجودی برای مبدأ اول تعالی شأنه نداریم، پس خدای تعالی قابل توصیف نیست (قمی، الاربعینات، ۲۳۹-۲۴۰). بنابراین، اوصاف و مفاهیم، تنها به معنای سلبی بر ذات مقدس الهی قابل حمل هستند.

۳. مبنای نفی صفات

«نفی صفات»، یعنی چیزی از مبادی اسما در ذات به نحو عینیت یا زیادت وجود ندارد (قمی، شرح توحید الصدوق، ۳/۱۲۴). قاضی درصدد است با نفی صفات از ذات، به توصیف ناپذیری خداوند برسد و این که توصیف‌های در قرآن و روایات را باید بر معنای سلبی حمل کرد، یعنی مقابل‌های این‌ها در حق تعالی وجود ندارد (همان). در این صورت، می‌توان صفات را به معنای سلبی بر ذات احدیت اطلاق

کرد، چنان‌که در روایت نیز آمده است (همان، ۱۹۵).

۴. ملازمه توصیف ایجابی با تشبیه

همان‌گونه که مستفاد از روایات است، حکم به ثبوت صفت برای خداوند مستلزم تشبیه است؛ زیرا صدق طبیعت یک صفت بر خالق و مخلوق، تشبیه در معانی است. پس همه اوصاف ایجابی خداوند به سلب نقیض خود برمی‌گردند، نه این‌که برای آن‌ها معنای ثبوتی عینی یا زائد باشد (همان، ۱/۱۷۹).

این سخن را می‌توان در قالب یک قیاس منطقی بدین شکل بیان کرد:

الف. هرگونه توصیفی تشبیه است؛ ب. تشبیه در حق خداوند ممتنع است؛

نتیجه: پس هرگونه توصیفی [به‌گونه اثباتی] در حق خداوند ممتنع است.

البته سخن مذکور، به معنای نفی توصیف خداوند در قرآن و روایات نیست، بلکه توصیف‌های مذکور با تفسیر سلبی یا فعلی همراه است.

۵. جهت احاطه بودن توصیف

قاضی توصیف را مستلزم احاطه و احاطه را مستلزم محدودیت موصوف می‌داند (همان، ۷۹ و ۱۱۹)؛ زیرا حکم به موصوف بودن یک شیء به فلان صفت، هنگامی صادق است که آن شیء متعلق علم و آگاهی قرار گیرد. بدین ترتیب، ما زمانی می‌توانیم از صفات ذاتی سخن بگوییم که از ذات و اقتضای ذاتی یک شیء علم و آگاهی داشته باشیم و این، جز از راه احاطه به ذات آن شیء تحقق نمی‌یابد. احاطه علمی نیز به محدودیت، معلولیت و مخلوقیت شیء خواهد انجامید (همان، ۱۱۹). در نتیجه، حصول معرفت نسبت به ذات نامتناهی خداوند و اوصاف ذاتی او برای انسان ناممکن و ازاین‌رو، توصیف ایجابی خدا نیز ممتنع است و باید به تفسیر سلبی صفات روی آوریم.

۶. دلایل نقلی

برخی روایاتی که قاضی به آن‌ها استناد و به شرح آن‌ها می‌پردازد، در توحید صدوق تحت عنوان «باب أسماء الله تعالی و الفرق بین معانیها و بین معانی المخلوقین» آمده است (صدوق، التوحید، ۱۸۵-۲۲۳). وی هشت روایت اول این باب را از جمله براهین نقلی بر الهیات سلبی خود می‌داند (قمی، شرح توحید الصدوق، ۳/۱۱۳).

ایشان روایات معتبر دیگری را نیز در آثار خود، از جمله شرح توحید صدوق، الاربعینات و شرح الاربعین آورده و به آن‌ها استناد جسته است. وی بیشتر اخبار در باب معرفت خدا را اعلام به این مطلب می‌داند که هیچ راهی به معرفت خداوند جز سلوب یعنی سلب نقائص صفات نیست؛ زیرا حق تبارک و تعالی در میان آفریدگان هیچ مثل، شبیه، همتا یا نظیری ندارد تا به واسطه آن‌ها و به‌گونه ثبوتی و

ایجابی شناخته شود (همان، ۳/ ۶۲۵).

۳. الهیات فعلی (تفسیر فعلی صفات ثبوتی)

یکی دیگر از ارکان دیدگاه قاضی، «الهیات فعلی» یا تفسیر فعلی از اوصاف ثبوتی است. وی در مرحله فعل، حق تعالی را نه متصف به مبدأ این صفات، بلکه خالق و واهب آن‌ها می‌داند؛ یعنی اتصاف خداوند به صفات ثبوتی، بدین معنا نیست که مبدأ اشتقاق صفات در خداوند هست، اعم از این که عین ذات یا عارض بر آن باشد، بلکه او حقیقت آن صفات را در اشخاص شایسته آن‌ها ایجاد کرده است (قمی، کلید بهشت، ۶۷).

قاضی سعید بر پایه روایت امیرالمؤمنین علیه السلام که فرمود: «آن خدایی که از پیامبران درباره او پرسیدند، پس آنان او را نه به حد و نقص، بلکه به واسطه افعالش توصیف کردند و با نشانه‌هایش به او رهنمون شدند» (صدوق، التوحید، ۳۲) توصیف ذاتی حق تعالی را مستلزم تحدید می‌داند و بر آن است که به همین دلیل، انبیا علیهم السلام از توصیف به صفات ذاتی و احاطه‌ای احتراز کرده و حق تعالی را با توصیف خود محدود و نقص‌دار نکرده‌اند، زیرا او از توصیف وصف‌کنندگان برتر است و هرکه خدا را توصیف کند، او را محدود کرده است. از این رو، انبیا علیهم السلام از آنچه خداوند یکتا برایشان مشخص نموده، یعنی از توصیف به افعال و نشانه‌ها فراتر نمی‌روند (قمی، شرح توحید الصدوق، ۱/ ۷۹-۸۰).

به باور قاضی مقتضای ایمان پاک و توحید خالص، این است که این صفات امکانی و محدود که برای ذهن محدود و ناقص ما قابل شناخت هستند، به هیچ وجه به مرتبه «احدیت» یا هویت محض و مقام ذات -که مقام بی‌اسمی و بی‌رسمی است- راه ندارند؛ بلکه همه صفات و کمالات، بعد از مقام ذات قرار گرفته‌اند که آن را مقام و مرتبه «واحدیت» یا «الوهیت» نام نهاده‌اند (همان، ۳/ ۱۸۷). از این رو، تنها صفات فعلی معنای ثبوتی دارند؛ اما صفات ذاتی، یعنی اوصاف در مرتبه ذات احدیت، همه به معانی سلبی برگشت داده می‌شوند و صرفاً با معنای سلبی -یعنی سلب نقیض آن صفت- بر خداوند حمل می‌شوند که در واقع توصیف نیست، بلکه سلب صفت است.

۴. کارکردهای دیگر اسما و صفات الهی

چهارمین رکن نظریه قاضی سعید، بحث کارکردهای دیگر اسما و صفات -غیر از کارکرد سلبی و فعلی- است. ایشان معتقد است که با به‌کارگیری صحیح این اوصاف در راستای اهداف خلقت، نیازهای بندگان در رابطه با خالق تأمین شده، به سر منزل کمال و سعادت ابدی رهنمون خواهند شد.

وی در دنباله سخن امام جواد (ع) که اسما و صفات را مخلوق پروردگار و وسیله‌ای میان او و بندگان دانسته تا به واسطه آن‌ها به سوی او تضرع کرده، او را بپرستند و وسیله ذکر و یادآوری پروردگار باشند

(صدوق، التوحید: ۱۹۳؛ کلینی، ۱/۱۱۶)، راز آفرینش اسما و صفات را دو چیز می‌داند که مربوط به نیاز بندگان برای وصول به مبدأ هستی و رسیدن به قرب الهی است: ۱. تضرع، راز و نیاز، پرستش، اظهار بندگی و درخواست حوائج؛ و ۲. یاد خدا و شکر نعمت‌های بی‌پایان او و متعاقباً جلب منافع و دفع مضار. وی آفرینش اسما و صفات را موجب برآوردن همه این نیازها می‌داند (قمی، شرح توحید الصدوق، ۳/۱۲۴ و ۱۸۸-۱۹۰).

قاضی بر آن است که وضع اسما و صفات، نه به سبب نیاز حق تعالی به آن‌ها است، بلکه چون بندگان راهی به شناخت ذات نداشتند و از سویی، در تحصیل معرفت و تقرب به خدا و وصول به جوار او نیاز داشتند که از او درخواست کنند و او را بپرستند و همچنین در حوائج و گرفتاری‌ها و دفع ضررها نیازمند امید و دعا به درگاه پروردگار بودند، بدین جهت خداوند خود را به اسمائی نامید که اشرف دو طرف تقیض از هر وصفی است تا خلایق به آن‌ها تمسک جویند و به سوی او وسیله‌ای یابند. پس خود را از بین دو صفت متقابل صَمَم و سَمْع «سمیع» نامید و از بین دو صفت عمی و بَصَارَه «بصیر» نامید و از بین قدرت و عجز «قدیر» نامید و هکذا؛ و البته این بدان معنا نیست که چیزی از مبادی این اسما - به نحو عینیت یا زیادت و یا غیر آن - در ذات مقدسش وجود داشته باشد، بلکه بدین معناست که مقابل آن صفات در خدای سبحان وجود ندارد. بنابراین، خدای تعالی به وسیله توسل بندگان به این اسما حوائج ایشان را برآورده می‌سازد (قمی، شرح توحید الصدوق، ۳/۱۲۳-۱۲۴).

جمع بندی دیدگاه قاضی سعید

قاضی با الهام از احادیث ائمه علیهم السلام به نفی هرگونه توصیف ثبوتی از ذات خداوند پرداخته و به تفسیر سلبی از صفات روی آورده است و آن را معرفتی صحیح از خدا می‌داند که هرگونه تشبیه ناشی از تخیل، توهم و تعقل را از حق تعالی دور می‌سازد. وی در برابر کسانی که دیدگاه سلبی را مخالف ظاهر آیات قرآن می‌دانند، اشکال‌های دیدگاه ثبوتی - از جمله تشبیه، دوئیت، نقص و استکمال در ذات خدا - را یادآوری می‌کند و تنها راه خلاصی از این اشکال‌ها و دوری از لغزشگاه شرک را تمسک به قرآن و روایات و تفسیر سلبی اسما و صفات حق می‌داند.

به باور قاضی صفاتی که بعد از ذات و در مرتبه فعل هستند، به اتفاق عقل و نقل امتناعی ندارند و با همان معنای ثبوتی بر ساحت ربوبی قابل اطلاق هستند. البته این اطلاق به معنای واجد بودن نیست، بلکه به معنای ایجاد و اعطای آن‌ها است. بنابراین، حق تعالی در مرحله فعل نه متصف به مبدأ صفات، بلکه خالق و واهب آن‌ها است.

از دیدگاه قاضی تفسیر سلبی، مرتبه‌ای از شناخت را به دنبال دارد. همچنین تفسیر فعلی، علاوه بر

خروج از حد تشبیه، نوعی معرفت عقلی اقراری و مقایسه‌ای به وجود خدا را نیز برای ما به ارمغان می‌آورد که مرتبه‌ای از خروج از حد تعطیل نیز تلقی می‌گردد. افزون‌براین، وی برای برون‌رفت از لغزشگاه تعطیل در الهیات سلبی، نظریه «معرفة الله بالله» را نیز مطرح کرده و گام‌هایی ارزشمند را برای خروج از اشکال‌های وارد بر الهیات سلبی برداشته است، لیکن هنوز راه زیادی را تا خروج از «مطلق تعطیل» و رسیدن به درک و شناختی درخور از حق تعالی در پیش دارد.

نقد و ارزیابی دیدگاه قاضی سعید

مهم‌ترین اشکال وارد به قاضی سعید به عنوان نماینده الهیات سلبی، در مورد زبان دین است؛ زیرا بدیهی است که زبان دین، شناختاری است و درواقع، دین آمده است که در راستای هدایت بندگان، شناخت‌هایی از خالق هستی و صفات والای او را در اختیار ما قرار دهد و لذا در قرآن و روایات جز در مواردی، خداوند با صفات ایجابی توصیف شده است. از این رو، نفی معانی ایجابی صفات و تفسیر سلبی آن‌ها، با شناختاری بودن زبان دین منافات دارد و رهجویان را در ورطه‌ای از تعطیل معرفت‌شناختی، هرچند نسبی، گرفتار می‌کند.

اما برخی نقدهایی که به دیدگاه سلبی قاضی سعید وارد شده، به قرار ذیل است:

۱. به طور کلی هیچ دلیل عقلی بر نفی درک ایجابی خداوند وجود ندارد و همین که ذات حق تعالی با عقل قابل اثبات است، مبین آن است که می‌توان تصویری ایجابی از او داشت (ملایری، ۹۹)؛
۲. صفات حق تعالی از قبیل عدم و ملکه است و ارتفاع عدم و ملکه از موضوع قابل، محال است. در این صورت، نفی صفت به معنای اثبات مقابل آن است (همان)؛
۳. در بحث الهیات سلبی و الهیات ایجابی، سخن بر سر باور و اعتقاد است نه پیرامون لفظ و کلام. به عنوان مثال، اگر انسان مؤحد تنها به گزاره «خدا جاهل نیست» اعتقاد داشته باشد، تنها به نفی صفت جهل اعتقاد داشته، نه اثبات علم برای خداوند؛ و اگر به گزاره «خدا عالم است» اعتقاد داشته باشد، نفی الهیات سلبی کرده است و چنانچه به هر دو گزاره اعتقاد پیدا کند نیز نفی الهیات سلبی کرده است (همان)؛
۴. مواضع قاضی سعید قمی در مورد اسما و صفات حق تبارک و تعالی، بیشتر مبتنی بر این اصل است که بین خالق و مخلوق تباین است و از لوازم قول به تباین، این است که او نتواند به ادراک صفات حق نائل گردد (ابراهیمی دینانی، ۲۰۳-۲۰۴)؛
۵. قول به تباین میان خالق و مخلوق، نه تنها باب معرفت به اسما و صفات حق را مسدود می‌کند، بلکه اساساً انس و محبت را نیز در این راه دچار وقفه و اختلال می‌نماید (همان، ۲۱۴)؛
۶. در آرا و اندیشه‌های قاضی، نوعی ناهماهنگی و ناسازگاری وجود دارد؛ مثلاً وی برای معرفت

عقلی اهمیت فراوان قائل است، ولی حد معرفت بشر را نسبت به صفات حق تعالی معرفت اقراری می‌داند یا تباین بین خالق و مخلوق را یکی از دلایل نفی صفات می‌شمرد، حال آنکه صفت «واجب الوجود» را که یک صفت ایجابی است، برای خداوند قبول دارد (همان، ۲۲۱؛ میری، ۲۳۸).

علامه طباطبایی

علامه طباطبایی (۱۴۰۲ ق/۱۳۶۰ ش) از فلاسفه بزرگ نوصدرایی است. ایشان درعین حال، از مفسران گران سنگ قرآن و شارحان حدیث نیز هست. جایگاه رفیع علامه و جامعیت این عالم بزرگ در دانش‌های یادشده، موجب شده است که ایشان در بحث معناشناسی اوصاف الهی، با دیدگاه اثباتی، ضمن بیان رویه متداول فلاسفه، رویکرد نوینی را در پیش بگیرد که به تعبیر وی دقیق‌تر و درواقع، مرتبه‌ای عالی‌تر در اخلاص و معرفت نسبت به خداوند است.

رویکرد اول را علامه بیشتر در کتاب‌های فلسفی خود تبیین کرده است و رویکرد دوم را که تفاوت‌هایی با اولی دارد، با الهام از قرآن و روایات، در آثار دیگرش مانند تفسیر المیزان و رساله علی و فلسفه الهی عرضه نموده است. درواقع، می‌توان گفت علامه دارای دو ایستار در معناشناسی اوصاف الهی است که در ادامه بررسی خواهد شد.

۱. ایستار اول

در این رویکرد، علامه مبانی وجودشناختی حکمت متعالیه و اصول سه‌گانه آن یعنی «اشتراک در مفهوم وجود»، «اصالت وجود» و «تشکیک در مراتب هستی» را مطرح می‌کند و این‌که معانی صفات الهی، همان معانی مخلوقات، البته با تفاوت تشکیکی است (طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ۸-۲۰). ایشان این سخن ملاصدرا را که: «مشترک معنوی بودن مفهوم وجود بین ماهیات، قریب به اولیات است» (ملاصدرا، ۱/۳۵) نیکو می‌شمرد و سخن کسانی که وجود را مشترک لفظی و به معنای همان ماهیتی می‌دانند که وجود بر آن حمل می‌شود، صحیح نمی‌داند. همچنین نظیر سخن فوق را در ناصواب بودن، نسبتی می‌داند که به برخی داده شده، مبنی بر این‌که: «مفهوم وجود، مشترک لفظی بین واجب و ممکن است» (طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ۸-۹).

تشبیه در معنا و سلب نقایص از مفاهیم

بر اساس این رویکرد، در «رساله اسما» از کتاب الرسائل التوحیدیه می‌خوانیم که معانی اسمای الهی جز همان معانی‌ای که می‌فهمیم و درک می‌کنیم نیست؛ زیرا آنچه از «علم زید» و «علم خدا» می‌فهمیم به یک معناست، یعنی آشکار شدن آنچه برای معلوم است نزد عالم. البته این را هم می‌دانیم که علم زید

به واسطه صورت ذهنی‌ای که نزد اوست تحقق می‌یابد و چنین چیزی در مورد خداوند محال است، زیرا در اینجا ذهنی وجود ندارد. در واقع، تفاوت از ناحیه خصوصیتی در مصداق است و بدیهی است که موجب تغییر در ناحیه معنا نمی‌شود. به تعبیری، مفهوم یکی است و اشتراک معنوی است ولی خصوصیات مصادیق متفاوت است، که داخل در مفهوم نیستند. بنابراین، ملاک کلی در تفسیر اسمای الهی، خالی کردن مفاهیم آن‌ها از خصوصیات مصداقی و از جهات عدمی و نقص است (طباطبایی، الرسائل التوحیدیه، ۳۵). پس در ایستار اول، ذهن انسان توانایی تصور و درک صحیح از صفات الهی را دارد.

چگونگی تصور ذات و صفات

علامه در پاسخ به این پرسش که «خدا را چگونه تصور می‌کنیم»، ابتدا با بیان این‌که اشتغال ما در زندگی مادی به قیود جسمانی و زمانی و مکانی، ما را از درک موجود بی‌قید و شرط و تصور موجود مطلق ناتوان کرده است، اعلام می‌دارد که نحوه تصور ما از خداوند بدین صورت است که اطلاق مفهومی صفات را پیوسته با نفی نگه می‌داریم؛ یعنی می‌گوییم: خدا وجود، علم، قدرت و حیات دارد، ولی نه از این وجودها، علمها، قدرت‌ها و حیات‌ها (طباطبایی، اصول فلسفه، ۲۹۸-۲۹۹). بنابراین، صفات هم در خدا و هم در انسان به یک معنا به کار می‌روند، لیکن تفاوت به شدت و ضعف در مصادیق و مراتب خارجی وجود است.

این رویکرد را می‌توان تشبیه (در معنا) همراه با تنزیه (در مصداق) یا «اشتراک معنوی و تشکیک وجودی» نامید؛ یعنی عقل از راه زدودن نقایص و محدودیت‌ها از صفات آفریدگان و نگاه‌داری اطلاق مفهومی صفات الهی با نفی، آن‌ها را به خدا نسبت می‌دهد و از این طریق، به شناختی صحیح و قابل قبول از او دست می‌یابد.

۲. ایستار دوم

در ایستار دوم و در یک حرکت نوآورانه، که علامه آن را والاترین مرتبه شناخت از حق تعالی برمی‌شمرد و بیانی دقیق‌تر و مرتبه‌ای عالی‌تر در معرفت الهی می‌داند، امکان سلب نواقص و محدودیت‌ها از مفاهیم صفات وجود ندارد و مفاهیم متصور (تصور شده = درک شده)، قابل انطباق بر خداوند و حکایت از ذات بی‌نهایت او نیستند، هر چند اصل صفات را باید به خدا نسبت داد. علامه در رساله علی و فلسفه الهی به کلام نورانی امیر مؤمنان (ع) در خطبه اول نهج البلاغه استناد می‌کند^۱ و این کلام را مؤید به سخنان گرانبار

۱. أَوْلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَّبَهُ وَ مَنْ قَرَّبَهُ فَقَدْ تَنَاءَى وَ مَنْ تَنَاءَى فَقَدْ جَزَأَهُ وَ مَنْ جَزَأَهُ فَقَدْ جَهَلَهُ وَ مَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَسَارَ إِلَيْهِ وَ مَنْ أَسَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ خَدَّهُ وَ مَنْ خَدَّهُ فَقَدْ عَدَّه؛ سرآغاز دین، خداشناسی است و کمال شناخت خدا باور داشتن او و کمال باور داشتن خدا شهادت به یگانگی اوست و کمال توحید و شهادت بر یگانگی خدا اخلاص و کمال اخلاص خدا را از صفات مخلوقات جدا کردن است، زیرا هر صفتی نشان می‌دهد که غیر از موصوف و هر موصوفی گواهی می‌دهد که غیر

ایشان در ابتدای همین خطبه می‌دانند^۱. سخنان مذکور، به‌صراحت هرگونه شباهت میان خالق و مخلوق را در وجود و دیگر صفات نفی می‌کند و هرگونه توصیف آفریدگار بی‌انتهای و فوق‌بی‌نهایت را از جانب آفریدگان محدود و ناقص غیرممکن می‌داند، زیرا آن‌ها خدای متعال را با صفات محدود و معمول میان بندگان توصیف می‌کنند، صفاتی که غیر یکدیگر و غیر از موصوف‌اند و این منجر به دوگانگی آفریدگار و نفی توحید و در نتیجه تجزیه و معدود و محدود کردن واجب‌تعالی خواهد شد که با واجب‌الوجود بودن او منافات دارد (طباطبایی، مجموعه رسائل، ۱/ ۲۱۰-۲۱۶).

علامه بیان می‌کند که وقتی انسان به مقام اخلاص می‌رسد، خود را از شناخت شایسته و توصیف بایسته حق تعالی ناتوان می‌یابد. به‌سخن دیگر، هنگامی که انسان به والاترین مراتب اخلاص می‌رسد و مشمول عنایات الهی می‌گردد، نشانه‌های عجز از ادای حق معرفت خداوند و توصیف شایسته و مناسب با ساحت کبریایی و عظمت الهی در او ظاهر می‌شود و می‌بیند که مفاهیمی چون وجود، علم، قدرت، حیات، رزق، عزت، غنا و غیره - که خداوند را با آن‌ها توصیف می‌کرده - از ادراک اشیا ی مخلوق پیرامونی و امور مشهود و ممکن که با آن‌ها الفت داشته به‌دست آمده است، درحالی که آن‌ها صورت‌های محدود و مقید هستند. به‌علاوه، معانی محدود و ناقص، یکدیگر را دفع می‌کنند، زیرا مشخص است که هر مفهومی خالی از مفهوم دیگر است؛ مثلاً مفهوم «علم» خالی از مفهوم «قدرت» است، چون هنگام تصور علم به قدرت توجهی نداریم و آن را در معنای علم نمی‌یابیم. همچنین هنگام تصور صفت علم، توجهی به ذات که موصوف است نداریم (طباطبایی، المیزان، ۶/ ۹۳). از این رو، وی در رساله علی و فلسفه الهی تصریح می‌کند که معانی درک شده از صفات بر خدا منطبق نیستند؛ یعنی از انطباق بر ذات مقدس او و حکایت شایسته از او قاصرند، زیرا مفاهیم ذهنی در حد ذات خود از یکدیگر متمایز و در نتیجه محدود هستند (طباطبایی، مجموعه رسائل، ۱/ ۲۱۴-۲۱۵).

همچنین ایشان در تفسیر المیزان بر آن است که این مفاهیم و علوم و ادراکات به‌دست آمده از مخلوقات، به‌کلی قاصر از انطباق بر خداوند جلّ شأنه و ناتوان از توصیف اوست. از این رو، انسان مخلص، ناگزیر از اعتراف به نقص و عجز در توصیف و تشبیه معنایی صفات پروردگار با صفات آفریدگان می‌شود. پس برمی‌گردد و آنچه از صفات را اثبات کرده بود، نفی می‌کند و در حیرتی همیشگی می‌ماند؛ و این است

از صفت است؛ پس کسی که خدا را توصیف کند، او را به چیزی نزدیک کرده [یعنی همتایی برای خدا تصور کرده است]؛ و با نزدیک کردن خدا به چیزی، دو خدا مطرح شده و با طرح شدن دو خدا، اجزایی برای او تصور نموده و با تصور اجزا برای خدا، او را نشناخته است و کسی که خدا را نشناسد، به‌سوی او اشاره می‌کند و هر کس به‌سوی خدا اشاره کند، او را محدود کرده، به شمارش آورد.

۱. اَلَّذِي لَا يَدْرُكُهُ بَعْدُ الْهَيْمَمِ وَ لَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطْنِ الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَخْلُودٌ وَ لَا نَعْتٌ مَوْجُودٌ وَ لَا وَقْتُ مَعْلُودٌ وَ لَا أَجَلٌ مَشْدُودٌ؛ افکار ژرف‌اندیش، ذاتش را درک نمی‌کند و دست غواصان دریای علوم به او نخواهد رسید. پروردگاری که برای کمال او حد و مرزی وجود ندارد و تعریف کاملی نمی‌توان یافت و وقتی معین و سرآمدی مشخص نمی‌توان تعیین کرد.

معنای کلام نورانی امیرمؤمنان (ع) که فرمود: «وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْسِي الصِّفَاتِ عَنْهُ...» (طباطبایی، المیزان، ۶/ ۹۴).

بنابراین، علامه نسبت دادن مفاهیم صفات به خدای تعالی را دارای دو ایراد جدی و اساسی می‌داند:
 ۱. این مفاهیم از موجودات ناقص و محدود گرفته شده و در نتیجه ناقص و محدودند، زیرا غیر یکدیگر و غیر از موصوف‌اند، درحالی که صفات الهی عین هم و عین ذات‌اند. پس مفاهیم صفات متصور، مغایر با ذات الهی بوده، قابلیت حکایت از آن ذات مقدس و لایتنهای را ندارند؛

۲. ذهن ناقص و محدود ما نیز نمی‌تواند نقص و حد را - که ذاتی این مفاهیم است - از آن‌ها جدا کند و به یک مفهوم بی حد و غیر ناقص برای اطلاق به ذات لایزال الهی دست یابد.

همچنین علامه ذیل آیات شریفه: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» (صافات: ۱۵۹ و ۱۶۰) دوباره بر این نکته تأکید می‌ورزد. وی ابتدا ضمیر در «يُصِفُونَ» را به کفار برمی‌گرداند، اما در ادامه به عموم انسان‌ها ارجاع می‌دهد و در واقع، خدای سبحان را از هر وصفی - نه فقط وصف کافران - منزّه می‌دارد؛ بدین معنا که حق تعالی از هرگونه توصیفی از جانب بندگان و از هر صفتی که به او نسبت می‌دهند، منزّه است جز بندگانی که به والاترین درجات اخلاص رسیده باشند (طباطبایی، المیزان، ۱۷/ ۱۷۳)؛ چرا که مردم خداوند تبارک و تعالی را با مفاهیم محدودی که عقل ایشان درک می‌کند توصیف می‌کنند، حال آنکه او محدود به هیچ حدی نیست و هیچ وصفی او را به ادراک درنیآورد و هیچ لفظی نتواند قالب تمام‌عیار اسما و صفاتش شود. پس حق تعالی برتر از هر وصفی است که با آن توصیف شود و مغایر با هر چیزی است که درباره او وهم و خیال کنند؛ اما بندگان مخلص او که به درجات والا و کمال اخلاص رسیده‌اند و خداوند خود را به آنان شناسانده و غیر خود را از یاد ایشان برده، زمانی که خدا را در نفس‌شان وصف می‌کنند، به اوصافی وصف می‌کنند که لایق ساحت کبریایی و از جانب خود اوست و هنگامی که با زبان و الفاظ قاصر و مفاهیم محدود او را وصف می‌کنند، به قصور بیان و عجز زبان اعتراف می‌کنند؛ چنان‌که رسول خدا (ص) که سرور مخلصین است، به این عجز اعتراف نموده و فرموده است: «لَا أُحْصِي ثَنَاءَ عَلَيَّ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَيَّ نَفْسِي» (همان).

بر این اساس، ذهن ما فقط توانایی درک مفاهیم ناقص و محدود را دارد، که از موجودات و پدیده‌های ناقص و محدود پیرامونی به دست آمده‌اند. در واقع، خاصیت ذهن محدود کردن واقعیت عینی است و کار ذهن حدود ساختن برای واقعیت است و ازلحاظی می‌توان گفت که ادراک، جز محدود ساختن واقعیت عینی در ظرف ذهن نیست. حصول ماهیات و مفاهیم کثیر و متباین در ذهن نیز ناشی از همین خاصیت ذهن است. هر مفهوم و ماهیتی، در حقیقت حدی ذهنی برای واقعیت خارجی است. به علاوه، ذهن توانایی

جدا کردن حد و نقص از این مفاهیم و رسیدن به یک مفهوم صرف و خالص و غیر ناقص را ندارد و در واقع، ادعای گرفتن نقص و محدودیت از صفات مخلوقات و اطلاق مفهوم جنسی و خالص و بدون نقص به وجود بی حد و نقص یعنی خدای متعال، ادعایی بیش نیست و به لحاظ معرفت‌شناختی و محدودیت‌های ذهن امکان تحقق را ندارد.

پس اولاً آنچه ما از صفات خالق می‌فهمیم، غیر از صفات ذاتی خداوند است و در واقع، چیزی جز همان صفات محدود و ناقص که از مخلوقات پیرامونی خود به‌دست آورده و فهمیده‌ایم نیست و ثانیاً امکان جدا کردن این نقایص و رسیدن به مفهوم برترین و فوق بی‌نهایت برای ذهن محدود ما وجود ندارد.

عدم امکان سلب نقایص از مفاهیم

علامه در رساله علی و فلسفه الهی بر آن است که مفاهیم متصور، قابل انطباق بر وجود مطلق و هستی بی‌حدومرز خداوند نیستند و عقل نمی‌تواند مفاهیم را از خصوصیات مصداقی و از جهات عدمی و نقص خالی کند، زیرا مفاهیم ذهنی در حد ذات خود، از یکدیگر متمایز و در نتیجه محدودند و ذاتی شیء را نمی‌توان از آن گرفت. از سویی، تنها وسیله ادراک عقل همان مفاهیم ذهنی است. پس ذهن انسان توانایی سلب نواقص از مفاهیم و نسبت دادن آن‌ها به ذات لایتناهی احدی را ندارد (طباطبایی، مجموعه رسائل، ۱/ ۲۱۴-۲۱۵). به عبارت دیگر، ذهن توانایی به‌دست آوردن مفهومی صحیح که واقعاً قابل نسبت دادن و انطباق با ذات مقدس الهی باشد را ندارد؛ هرچند اصل معنای صفات و نه صفات متصور را باید به خدا نسبت داد.

بنابراین، از نظر علامه صفات مذکور به خدا نسبت داده شده است، اما نه به معنای متصور و معهود در بین بندگان؛ یعنی با این که عقل انسان، راه شناخت را بر خود نمی‌بندد و تعطیل نمی‌کند و لذا کمالات خود را در حد و اندازه درک خویش، به خدای تعالی نسبت می‌دهد تا شناختی نسبی از او به‌دست آورد. در عین حال به این مطلب اعتراف دارد که ذات و صفات بی‌نهایت خداوند، برتر از درک و فهم ناقص اوست. در این مرحله از شناخت است که عقل به ناتوانی خود از درک حق تعالی پی می‌برد.

چرایی عدم انطباق مفاهیم صفات بر خدا

علامه در تحلیل و تبیین چرایی عدم انطباق مفاهیم صفات بر واجب تعالی، علاوه بر قصور و عدم توان ذهن بشری در ادراک امر نامحدود، اساساً ذات مفاهیم را با محدودیت و اندازه داشتن عجین می‌داند، زیرا اساس وضع مفاهیم، برای سنجش و اندازه‌گیری امور خارجی و عینی است، حال آنکه امر نامحدود به سنجش و اندازه‌گیری درنیاید؛ از این رو، هیچ معنا و مفهومی قابلیت سنجش و اندازه‌گیری موجود نامحدود و بی‌نهایت را نخواهد داشت. بنابراین، هرچه از طریق این مفاهیم در راه رسیدن به آن امر غیرمتناهی تلاش

نماییم، نتیجه‌ای جز حرمان و دوری بیشتر از آن حقیقت غیرمتناهی را به دنبال نخواهد داشت (طباطبایی، المیزان، ۱۰۱/۶). وی برای روشن شدن این مطلب، به مفهوم «علم» مثال می‌زند که از یک وصف محدود در عالم خارج از ذهن گرفته شده است و معانی دیگر - همچون قدرت و حیات - را دربر نمی‌گیرد و در واقع، این محدودیت از خاصیت مفهوم بودن ناشی شده است. لذا انسان عاقل، متحیر می‌ماند که چگونه ذات مقدّس و بی‌نهایت الهی را با این اوصاف و مفاهیم محدود توصیف نماید (همان).

پس این صفات و مفاهیم محدود و انتزاع شده توسط ذهن ما، با صفات کمالی و نامحدود حق تعالی فرق دارند؛ زیرا این صفات غیر هم و غیر ذات هستند، در حالی که صفات خدا عین هم و عین ذات هستند و به همین جهت است که «اثبات چیزی از صفات کمالی درباره خدای تعالی، سایر صفات کمالی اش را نفی نمی‌کند. پس صفات حق تعالی با هم متحدند و نیز همه آنها با ذات متحد هستند و برایشان حدی هم نیست» (همان).

۳. مقایسه دو رویکرد معنانشناختی علامه

با واکاوی و مقایسه دو رویکرد علامه در زمینه معنانشناسی اوصاف الهی، به نتایج ذیل می‌رسیم: در ایستار اول، مفاهیم صفات با حذف قیود و حدود و با نفی مشابهت مصداقی میان خدا و سایر ذوات، قابل انطباق بر ذات ربوبی بودند؛ یعنی ما می‌توانستیم نواقص و حدود را از مفاهیم مشترک سلب کنیم و مفهومی درست و مطابق با واقع را تصور کرده، بر خداوند منطبق کنیم و بدین وسیله، عقل یک نوع «احاطه اجمالی» به ذات و صفات پیدا می‌کرد؛ اما در ایستار دوم، که علامه آن را بیانی دقیق‌تر می‌داند، دست‌یابی به چنین مفهومی ممکن نیست و عقل به هیچ نحوی از انحاء، نه اجمالی و نه تفصیلی، از راه مفاهیم به ذات مقدس او و صفات و کمالاتش احاطه نمی‌یابد. بنابراین، مفاهیم در نزدیک کردن ما به ذات اقدس ربوبی و به دست دادن شناختی هر چند اجمالی، ساقط و بی‌اعتبار خواهند بود (طباطبایی، المیزان، ۱۰۲/۶).

دو ایستار مورد اشاره توسط علامه را می‌توان این‌گونه بیان کرد:

۱. امکان سلب نواقص از مفاهیم صفات و تصور درست و مطابق با واقع از صفات؛ و ۲. عدم امکان سلب نواقص از مفاهیم صفات و عدم امکان تصور درست و مطابق با واقع از صفات و به عبارتی، عدم توانایی انسان در «حذف قیود از صفات و نسبت دادن بدون اشکال صفات متصوّر در ذهن به حق تعالی»؛ لیکن وی به دلیل مبانی وجودشناختی خاص خود، اصل صفات - نه صفات متصوّر - را قابل اطلاق بر خداوند می‌داند.

دو نکته:

۱. علامه در هر دو ایستار به اشتراک معنوی پایبند است و اشتراک لفظی را رد می‌کند. به بیان دقیق‌تر، در هر دو رویکرد، مبانی وجودشناختی علامه تغییر نکرده است و آن‌ها عبارت‌اند از نظریه صدور، سنخیت علی معلولی، تشکیک در مراتب وجود، اشتراک معنوی، اصالت وجود و عینیت صفات با ذات؛
۲. در هر دو ایستار، اصل صفات به خدا نسبت داده می‌شود؛ با این توضیح که در اولی صفات نسبت داده‌شده، به گونه‌ای که منطبق بر خدا باشند، قابل تصورند ولی در دومی نمی‌توان این صفات را آن‌گونه که منطبق بر خداست، تصور کرد.

جمع‌بندی دیدگاه علامه طباطبایی

خلاصه ایستار اول در بیان رویکرد فلاسفه بدین قرار است:

۱. مفاهیم صفات، در مورد ما و خدا به یک معناست و با حذف قیود و محدودیت‌ها بر خداوند منطبق است؛
۲. عقل بشری قادر است بر معانی اوصاف الهی احاطه یابد و آن‌ها را درک کند. عقل از راه زدودن نقایص و محدودیت‌ها از صفات مخلوق و نگهداری اطلاق مفهومی صفات الهی با نفی، آن‌ها را به خدای تعالی نسبت می‌دهد و از این طریق، به شناختی هرچند اجمالی از ذات دست می‌یابد؛
۳. با دیدن کمالات موجود در جهان، درمی‌یابیم این کمالات به کامل‌ترین شکل و بدون هیچ نقصی در خدا وجود دارند؛
۴. امکان جدا کردن نقایص و رسیدن به مفهوم برترین و فوق بی‌نهایت، برای ذهن ما وجود دارد. به عبارتی، انسان توانایی «حذف قیود از صفات و نسبت دادن صفات متصور در ذهن به خدای تعالی» را دارد. بنابراین، هم اصل صفات و هم صفات متصور بر خداوند قابل اطلاق است؛
۵. نسبت دادن مفاهیم درک شده از صفات به خدای تعالی، به شرط عدم لحاظ خصوصیات مصداقی و گرفتن نقص و محدودیت از این مفاهیم، هیچ ایرادی ندارد؛
۶. توصیف خداوند با صفات ایجابی با همان معنای متصور و شناخته‌شده در ذهن، بدون اشکال بوده، عقل و نقل آن را تأیید می‌کند.

خلاصه ایستار دوم علامه - که به تعبیر ایشان بیانی دقیق‌تر است - را می‌توان به ترتیب ذیل بیان کرد:

۱. مفاهیم صفات، ذاتاً محدود است و بر خداوند منطبق نیست؛
۲. عقل بشری قادر نیست معانی اوصاف الهی را درک کند و نمی‌تواند از راه مفاهیم به ذات مقدس او و صفات و کمالاتش احاطه یابد و به شناختی هرچند اجمالی از ذات الهی دست یابد؛

۳. انسان پس از مجاهدت‌های بسیار برای شناخت خدا و رسیدن به بالاترین درجات اخلاص، می‌یابد که کمالات مورد تصور او، چیزی جز همان صفات محدود و ناقص که از مخلوقات پیرامونی به دست آورده و درک کرده نیست؛

۴. امکان جدا کردن نقایص و رسیدن به مفهوم برترین و فوق بی‌نهایت از راه مفاهیم، برای ذهن محدود ما وجود ندارد. به عبارتی، انسان توانایی «حذف قیود از صفات و نسبت دادن صفات متصوّر در ذهن به خدای تعالی» را ندارد، لیکن اصل صفات - نه صفات متصوّر - بر خداوند قابل اطلاق است؛

۵. این مفاهیم ذاتاً ناقص و محدودند، زیرا غیر یکدیگر و غیر از موصوف‌اند، پس قابلیت حکایت از صفات الهی را ندارند؛ ذهن ناقص و محدود ما نیز نمی‌تواند نقص و حد را از این مفاهیم جدا کند و به یک مفهوم بی‌حد و غیر ناقص برسد؛

۶. توصیف خداوند با صفات ایجابی هر چند امکان دارد، اما با اشکال «عدم درک درست و مطابق با واقع از صفات اطلاق شده بر خداوند» همراه است.

نقد و ارزیابی دیدگاه علامه طباطبایی

ممکن است از سخنان علامه در رویکرد دوم این‌گونه برداشت شود که ایشان صفات را مطلقاً، هم از جنبه معناشناختی و هم وجودشناختی، از خداوند نفی می‌کند؛ اما این نتیجه‌گیری درست نیست. اگر چنین بود، در بُعد وجودشناختی بایستی به نظریه تباین میان خالق و مخلوق و نفی سنخیت میان علت و معلول می‌رسیدند و در بعد معناشناختی به نظریه الهیات سلبی؛ حال آنکه علامه به هیچ‌یک از این مطالب ملتزم نیست. از این رو، ایشان ذیل آیه شریفه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى...» (اعراف: ۱۸۰) پس از آن‌که همه مطالب پیش‌گفته را تکرار می‌کند، می‌فرماید ما نمی‌توانیم از نفی انطباق صفات متصوّر و درک شده بر خداوند، به الهیات سلبی برسیم؛ چون لازمه این الهیات، نفی کمالات از خداست که درست نیست. بنابراین، در نهایت باید معانی صفات را که بیانگر کمالات است به خدا نسبت دهیم، اما با اعتراف به این‌که این معانی اشکال دارند و بدون نقص نیستند (طباطبایی، المیزان، ۸/۳۵۱).

بدین‌سان، ایشان تشبیه در اصل معنای صفات را می‌پذیرد، زیرا معتقد به اشتراک معنوی و وحدت تشکیکی است؛ اما باید اصل این صفات، به‌گونه‌ای تصور شود که هر صفت عین صفت دیگر و عین ذات باشد، درحالی‌که چنین تصویری برای ما ممکن نیست. می‌توان چنین نتیجه گرفت که علامه به دلیل مبانی وجودشناختی، معانی صفات را مطلقاً از خدای متعال نفی نمی‌کند؛ بلکه با اذعان به مشکل‌دار بودن معانی صفات، آن‌ها را به خدا نسبت می‌دهد.

البته در اینجا سؤالی مطرح می‌شود که آیا بدون هیچ شناخت سابق از چیزی، می‌توان بر آن حکمی را

بار نمود؟ مگر نه این که تصدیق فرع بر تصور است؟ این صفاتی را که من می‌شناسم، صفات محدود مخلوقات است و صفات نامحدود حق تعالی برای من قابل درک نیست؛ پس من هیچ تصویری از آن‌ها ندارم. در این صورت، چگونه چیزی را که هیچ شناختی از آن ندارم و برای من مجهول است، به خداوند نسبت می‌دهم؟

شاید بتوان گفت که این نسبت دادن، نه از راه مفاهیم متصور بلکه از طریق مبانی وجودشناختی ایشان همچون نظریه صدور و سنخیت، اصالت وجود، اشتراک معنوی وجود و تشکیک در مراتب هستی حاصل شده است و این که بر اساس مبانی مذکور، چنین نسبتی برای ما ثابت است و البته از سویی نیز می‌دانیم که ظرف مفاهیم و ذهن ناقص ما توانایی گنجایش و درک صفات بی‌نهایت الهی را ندارد. از این رو، انطباق این صفات متصور بر آن ذات مقدس و لاینتاهی دارای اشکال است؛ هر چند این صفات، کارکرد خاص خود - همچون شناخت ابتدایی و مورد نیاز برای هدایت انسان و نیز امکان ارتباط انسان‌ها با آفریدگار به وسیله این صفات - را دارند.

مقایسه دیدگاه علامه و قاضی سعید

علامه طباطبایی و قاضی سعید قمی، با وجود این که در دو طیف مقابل قرار دارند و به عبارتی، دو نماینده مهم الهیات اثباتی و الهیات سلبی هستند، اما یک نقطه اشتراک مهم دارند و در یک مسأله کلیدی معرفت‌شناختی به توافق رسیده‌اند و آن، ممکن نبودن ادراک اوصاف حق تعالی از راه مفاهیم صفات است. البته باید دقت شود که نقطه عزیمت و راه رسیدن به این دیدگاه مشترک، در مورد هریک از این دو اندیشمند متفاوت است؛ چرا که دیدگاه وجودشناختی و معناشناختی آن دو بزرگوار متغایر و بلکه متقابل است. در واقع، قاضی سعید از راه اصالت ماهیت و نفی صفات و نیز اشتراک لفظی و تباین تام میان خالق و مخلوق، به الهیات سلبی رسیده است و بر این اساس، بشر را عاجز از ادراک اوصاف حق تعالی می‌داند؛ حال آنکه، مبانی وجودشناختی علامه دقیقاً مقابل دیدگاه قاضی است. آن مبانی، عبارتند از نظریه صدور و سنخیت، اصالت وجود و اشتراک معنوی و تشکیک در مراتب هستی و دیگر صفات، که دیدگاه معناشناختی علامه یعنی الهیات اثباتی را به ارمغان آورده است. لیکن علامه با نظر در نقصان و محدودیت مفاهیم اوصاف که از موجودات امکانی و پیرامونی گرفته شده است و نیز محدودیت و ضعف ذهن بشر در گرفتن نقص و حد از این مفاهیم، به لحاظ معرفت‌شناختی اطلاق این صفات را به ساحت حضرت ربوبی دارای اشکال می‌داند؛ یعنی هر چند باید این صفات را به قادر ازلی و ابدی و بی حد و حدود اطلاق کرد، منتها باید توجه داشت که این نوع اطلاق، دارای اشکال «عدم درک درست و مطابق با واقع از صفات»

است.

به طور خلاصه، قاضی سعید با توجه به مبانی وجودشناختی و دیدگاه معنانشناختی خاص خویش، یعنی الهیات سلبی، هم اصل صفات را از واجب تعالی نفی می‌کند و معتقد است که این صفات را نباید به نحو ایجابی به خداوند نسبت داد و هم بشر را از ادراک اوصاف واقعی حق تعالی ناتوان می‌داند؛ اما علامه طباطبایی با توجه به مبانی وجودشناختی و دیدگاه اثباتی خویش در معنانشناسی اسما و صفات الهی، هر چند اصل صفات را به خداوند نسبت می‌دهد و بر آن است که حقیقت این صفات به نحو ایجابی در حق تعالی وجود دارند، اما این توجه را می‌دهد که در این اطلاق و نسبت دادن، به لحاظ معرفت‌شناختی اشکالی وجود دارد، که همان عدم درک صحیح و واقعی ما از اوصاف الهی است. پس قاضی هم اصل صفات و هم صفات متصور را نفی می‌کند؛ اما علامه اصل صفات را قبول دارد و فقط صفات متصور را رد می‌کند.

نتیجه‌گیری

در بحث معنانشناسی صفات الهی، سخن درباره معنای اوصاف مشترک بین خالق و مخلوق است. عده‌ای قائل به تشبیه محض شده و برخی نیز به تعطیل و لادری‌گری گراییده‌اند. گروهی نیز -همچون قائلان به الهیات اثباتی و الهیات سلبی- تلاش کرده‌اند تا راهی میانه را برگزینند.

قاضی سعید قمی با طرح الهیات سلبی و الهیات فعلی سعی کرده تا از «مطلق تشبیه» رهایی یابد؛ نیز با بیان انواع معرفت در آثار خویش، همچون معرفت سلبی و معرفت فعلی و نیز معرفت‌الله بالله تلاش نموده تا از اشکال تعطیل معنانشناختی در الهیات سلبی و «تعطیل مطلق» مصون بماند و به شناختی نسبی از خدا برسد، هر چند نتوانسته است از «مطلق تعطیل» رهایی یابد. مهم‌ترین اشکال وارد به قاضی سعید، به شناختاری بودن زبان دین برمی‌گردد و این‌که دین در راستای هدایت‌بندگان، شناخت‌هایی را از خالق هستی و صفات‌الای او به ما می‌دهد و لذا در قرآن و روایات، خداوند با صفات ایجابی توصیف شده است. از این‌رو، نفی معانی ایجابی صفات و تفسیر سلبی از آنها، به تعطیل معرفت‌شناختی می‌انجامد و راه شناخت حق تعالی را بر بندگان می‌بندد و در نتیجه، آن‌ها از هدایت باز می‌دارد.

در مقابل، علامه طباطبایی در یک نوآوری بدیع و با تفتن به نقص ذاتی مفاهیم و نیز ناقص بودن ذهن انسان و ناتوانی آن در تجرید نقایص از مفاهیم، توصیف ذات لایزال و لایتناهی الهی را با این مفاهیم موجود و قابل‌درک دارای اشکال دانسته است، یعنی نسبت دادن صفات متصور به حق تعالی دارای اشکال «عدم درک درست و مطابق با واقع از صفات» است؛ لیکن وی به جهت مبانی وجودشناختی خاص

خویش، همچون نظریه صدور و سنخیت، اصل صفات را به خدا نسبت می‌دهد و بدین وسیله، در حرکتی نوآورانه علاوه بر حفظ موضع اثباتی خویش و نفی تعطیل معناشناختی‌ای که در الهیات سلبی مطرح است، می‌کوشد تا از اشکال تشبیه معناشناختی‌ای که بر الهیات اثباتی وارد شده است، مبرا شود. البته این پرسش مطرح می‌شود که آیا بدون هیچ شناخت سابق از چیزی، می‌توان بر آن حکمی را بار نمود و چگونه صفاتی را که هیچ شناختی از آن ندارم و برای من مجهول است، به خداوند نسبت می‌دهم؟ پاسخ به این پرسش، تنها از راه مبانی وجودشناختی علامه امکان‌پذیر است و این که بر اساس مبانی مذکور، چنین نسبتی برای ما ثابت است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *اسماء و صفات حق*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ پنجم، ۱۳۹۲.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *الاعتقادات*، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.
- _____، *التوحيد*، تحقیق: سیدهاشم حسینی، قم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۳۹۸ ق.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *مقدمه*، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، بی‌تا.
- ابن‌فارس، احمد بن فارس *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، به اهتمام: سیدجمال‌الدین میردامادی، بیروت، دارالفکر و دارصادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.
- اشعری، علی بن اسماعیل، *الابانه عن اصول الدیانه*، قاهره، دارالانصار، چاپ اول، ۱۳۹۷ ق.
- _____، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین*، آلمان-ویسبادن، فرانس شتاینر، چاپ اول، ۱۴۰۰ ق.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، قم، انتشارات شریف رضی، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
- جرجانی، میرسید شریف، *شرح المواقف*، قم، انتشارات شریف رضی، چاپ اول، ۱۳۲۵ ق.
- _____، *معجم التعریفات*، قاهره، دارالفضیله، چاپ اول، ۱۳۲۵ ق.
- حلی، حسن بن یوسف، *کشف المراد*، تصحیح: آیت‌الله حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
- حمصی رازی، محمود بن علی، *المنتقد من التقالید*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، *اساس البلاغه*، بیروت، دار صادر، چاپ اول، ۱۳۹۹ ق.
- سجادی، جعفر، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول،

۱۳۷۹.

سمیح دغیم، *موسوعه مصطلحات الامام فخرالدین الرازی*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول، ۲۰۰۱ م.
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث، چاپ اول، ۱۹۸۱ م.

صلیبا، جمیل، *المعجم الفلسفی*، بیروت، الشركه العالمیه للکتاب، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.

طباطبایی، محمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۷.

_____، *الرسائل التوحیدیه*، بیروت، مؤسسه النعمان، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.

_____، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر نشر اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.

_____، *مجموعه رسائل*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۷.

_____، *نهایه الحکمه*، قم، دفتر نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۲.

غزالی، محمدبن محمد، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.

فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *القاموس المحيط*، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.

فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *علم الیقین فی اصول الدین*، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.

قاضی سعید قمی، محمد سعید بن محمد مفید، *الاربعینیات لکشف انوار القدسیات*، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب، چاپ اول، ۱۳۸۱.

_____، *تعلیقات قاضی سعید قمی بر اثولوجیا*، تهران، انجمن فلسفه ایران، چاپ اول، ۱۳۹۸ ق.

_____، *شرح توحید الصدوق*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۳.

_____، *کلید بهشت*، تهران، انتشارات الزهراء (س)، چاپ اول، ۱۳۶۲.

کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.

مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ ششم، ۱۳۷۷.

ملایری، موسی، *خدا و انسان در اندیشه فیلسوفان مسلمان*، قم، دارالحديث، چاپ اول، ۱۳۹۶.

میرداماد، محمدباقر بن محمد، *القیسات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۷.

میری، فاطمه السادات، *الهیات سلبی از دیدگاه قاضی سعید قمی و امام خمینی*، تهران، نشر عروج، چاپ اول، ۱۳۹۲.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، بیروت، دارالاضواء، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.

ولفسن، هری اوسترین، *فلسفه علم کلام*، ترجمه: احمد آرام، تهران، انتشارات الهدی، چاپ اول، ۱۳۶۸.

