

The Principles and Arguments for the Denial of Divine Attributes in the Imāmīte Theology

Reza Berenjkari¹, Mohsen Zarepour²

1. Professor of Philosophy and Theology, College of Farabi, University of Tehran, Qom, Iran
2. PhD Holder in Imāmīte Theology, College of Farabi, University of Tehran, Qom, Iran

(Received: January 10, 2022; accepted: May 31, 2022)

Abstract

The denial of Divine Attributes is evidently mentioned in the narrations of Ahl al-Bayt (a) and is accepted by most Imāmīte theologians in Imāmīte theological schools. Nevertheless, this stance is today criticized and denied based on philosophical principles – especially those of transcendental theosophy. In this paper, the principles and arguments related to the denial of Divine Attributes are identified and extracted from Imāmīte theological texts of various theological schools. Then, it is shown that this teaching has its specific rational and theological principles. These principles and arguments are the doctrine of the unity of divine essence (with three readings, namely negation of plurality, negation of composition, and negation of similarity), unity of description and attribute, impossibility of describing the essence, impossibility of limitation, createdness of the attribute and the attributed, and the doctrine of creation. In line with what we said, numerous narrations about the denial of attributes support this viewpoint.

Keywords: Denial of Attributes, principles of Denial of Attributes, reasons for Denial of Attribute, ontology of Attributes, Names and Attributes.

فلسفه دین، دوره ۱۹، شماره ۱، بهار ۱۴۰۱
صفحات ۹۸-۷۳ (مقاله پژوهشی)

مبانی و ادله نفی صفات در کلام امامیه

رضا برنجکار^{۱*}، محسن زارع پور^۲

۱. استاد بخش فلسفه و کلام دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

۲. دانش آموخته دکترای کلام امامیه، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۰)

چکیده

آموزه نفی صفات به صراحت در روایات اهل بیت (ع) آمده و در مدارس کلامی امامیه مورد پذیرش اکثر متکلمان امامیه بوده است. با وجود این، امروزه براساس مبانی فلسفی، و به خصوص حکمت متعالیه مورد نقد و انکار قرار می‌گیرد. در تحقیق حاضر، مبانی و ادله آموزه نفی صفات از متون کلامی امامیه در مدارس گوناگون کلامی شناسایی و استخراج و نشان داده شده است که این آموزه دارای مبانی عقلی و کلامی خاص خود است. این مبانی و ادله به طور خلاصه عبارت‌اند از: آموزه توحید ذاتی با سه تقریر نفی تعدد، نفی ترکیب، و نفی شبیه، اتحاد وصف و صفت، امتناع توصیف ذات، امتناع محدودیت، مخلوقیت صفت و موصوف و آموزه خلقت. در کنار آنچه گفته شد، تعداد زیادی از روایات ناظر بر نفی صفت هم پشتوانه نقلی این دیدگاه هستند.

واژگان کلیدی

اسماء و صفات، ادله نفی صفت، مبانی نفی صفات، نفی صفات، وجودشناسی صفات.

۱. مقدمه

در تاریخ کلام اسلامی نظریات متنوعی در خصوص هستی‌شناسی صفات و نحوه وجود صفات الهی مطرح شده است. برخی از اساس وجود صفات را برای ذات خداوند منکرند؛ این عقیده در کلام به دیدگاه «نفی صفات» یا «نیابت ذات از صفات» شناخته شده و به مشهور معتزله و برخی از امامیه نسبت داده می‌شود. در مقابل عده‌ای معتقد به تحقق داشتن صفات الهی‌اند که البته خود در نحوه این تحقق اختلاف نظر دارند. مشهور اندیشمندان اشعری برای صفات، تحقق غیر از ذات قائل‌اند که از آن به دیدگاه «زیادت صفات بر ذات» تعبیر می‌شود. بعضی دیگر نیز مدعی عینیت صفات با ذات در تحقق خارجی‌اند که از آن با عنوان مسلک «عینیت صفات با ذات» یاد می‌شود و به مشهور فلاسفه و گروهی از متکلمان امامیه نسبت داده می‌شود. گروه سومی نیز صفات را احوال ذات دانسته و معتقدند این احوال نه موجودند و نه معدوم. این دیدگاه نیز به نظریه «احوال» موسوم بوده و متعلق به ابوهاشم جبایی است.

نظریه نفی صفات بر آن است که صفاتی که برای خداوند متعال ذکر می‌شوند، حقیقتی خارجی ندارند؛ این صفات اعتباراتی عقلی برای ذات هستند و خبر از وجود حقیقتی در خارج به نام علم و قدرت و حیات و ... نمی‌دهند که آن حقیقت عین یا غیر از ذات باشد. به عبارتی براساس روایاتی که اسما را مخلوق خداوند می‌داند، صفات معقول نه تعیینی برای ذات‌اند و نه ذات خدا منشأ انتزاع آنهاست و نه ذات خدا مصداق این مفاهیم معقول است، بلکه این مفاهیم از مخلوقات انتزاع شده‌اند و از باب دلالت مخلوق بر خالق به خدا اشاره می‌کنند و اگر بخواهیم با این صفات، ذات خداوند را کشف کنیم، تنها با تفسیر سلبی صفات می‌توان به تفسیر ذات الهی پرداخت.

نفی صفات از ذات به معنای آن نیست که ذات خداوند نمی‌تواند کارهای عالمانه و قادرانه انجام بدهد؛ بلکه به تعبیری ذات حق تعالی نایب مناب این صفات است و آثاری

۱. یکی از شبهات رایج در خصوص نظریه نفی صفات آن است که نفی صفات موجب خلوص ذات از کمالات

که در غیر خدا به واسطه صفت علم و قدرت از ذات صادر می‌شود، از ذات حق تعالی بدون داشتن صفات صادر می‌شود.

به خلاف تلقی برخی، در دیدگاه نفي صفات، صفات ذاتی الهی، واژه‌هایی بی‌معنا نیستند، بلکه حامل معنای سلبی، فعلی یا کارکردی هستند و مفاهیم صفات که از مخلوقات انتزاع شده‌اند، چیزی را در ذات حق نشان نمی‌دهند و مراد از عالم و قادر، ذات الهی است که جاهل و عاجز نیست و کار عالمانه و مقتدرانه انجام می‌دهد. به عبارت دیگر، عالمیت خدا به ذات اوست (عالم بذاته) نه به واسطه صفت علم (عالم بعلم).

طبیعتاً هر نظریه‌ای بر یک سلسله مبانی استوار است و از برخی ادله بهره می‌برد. تفاوت مبانی و ادله این است که هر مبانی می‌تواند دلیل باشد، ولی هر دلیلی لزوماً مبنا نیست؛ زیرا ممکن است استدلال بر مطلوب از طریق برهان خلف صورت بگیرد نه از طریق تکیه بر مبناي نظریه.

متکلمان امامیه در مدارس مختلف کلامی، مبانی و ادله متعددی برای دیدگاه نفي صفات ارائه کرده‌اند که در این نوشتار، مهم‌ترین آنها را توضیح خواهیم داد تا با تبیین آنها میزان استحکام این نظریه روشن شود. براساس جست‌وجوی انجام‌گرفته تاکنون پژوهشی در خصوص این عرصه صورت نپذیرفته است.

باید توجه کرد که نظریه نفي صفات، با قرائت‌های مختلفی همچون «نفي صفات»، «نیابت ذات از صفات» و «اعتباری بودن صفات» همراهند که همگی از یک حقیقت خبر می‌دهند. از این رو، مبانی و ادله همه این قرائت‌ها بررسی خواهد شد. این ادله و مبانی اغلب در کلام امامیه توسط متکلمان امامی مورد استناد قرار گرفته است؛ از این رو به فراخور حال به برخی از متکلمانی که در این عرضه ورود کرده‌اند نیز اشاره شده است.

می‌شود. نگارنده به این شبهه و سایر اشکالاتی که در طول تاریخ علم کلام درباره این نظریه مطرح شده، در پژوهشی جداگانه با عنوان «بررسی اشکالات آموزه نفي صفات» پاسخ داده که در مجله تحقیقات کلامی چاپ شده است.

عمده‌ترین مبانی و ادله نفی صفت به شرح زیرند:

۲. آموزه توحید ذاتی

مهم‌ترین مبانی نظریه نفی صفت آموزه توحید به هر سه معنای ذیل است:

۱. نفی شریک؛

۲. نفی اجزا یا بساطت ذات الهی؛

۳. نفی شبیه یا توحید و تباین ذات با موجودات.

مدعیان نافیان صفت آن است که اعتقاد به وجود صفت برای خداوند چه عین ذات باشد و چه زائد بر ذات، با توحید الهی در هر سه ساحت ناسازگار است؛ یعنی هم به قرار دادن ذاتی در عرض خداوند منجر می‌شود، هم سر از ترکیب ذاتی الهی درمی‌آورد و هم موجب تشبیه ذات اقدس الهی به مخلوقات است. از این رو بحث از لوازم نفی صفت را در هر سه ساحت دنبال می‌کنیم.

۲.۱. توحید به معنای نفی شریک

نظریهٔ زیادت صفات بر ذات بدون هیچ تردیدی با نفی شریک برای خداوند سازگار نیست، زیرا به تعدد قدما منجر می‌شود. از این رو هم در روایات اهل بیت (ع) مورد نقد قرار گرفته (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۷۸) و هم در طول تاریخ کلام امامیه همواره مورد انتقاد شدید متکلمان بوده است (مفید، ۱۴۱۳ق [ب]: ۵۱)

نافیان صفت مدعی‌اند اعتقاد به وجود صفت برای ذات خداوند حتی با فرض عینیت صفات با ذات هم به تعدد قدما می‌انجامد و در این جهت تفاوتی با نظریه زیادت ندارد و تنها مسیری که به توحید حقیقی ختم می‌شود، مسیر نفی صفات است. برای نمونه شیخ صدوق معتقد است اعتقاد به صفات ثبوتی موجب شرک و تعدد قدماست و با توحید حقیقی منافات دارد. از این رو اتصاف خداوند به صفات ذاتی را به معنای نفی ضد آنها از خداوند می‌داند و معتقد است اگر صفات خداوند به صورت سلبی معنی نشود، موجب اعتقاد به تعدد ذات خواهد شد. وی می‌نویسد:

«إذا وصفنا الله تبارك و تعالی بصفات الذات فإنما نفي عنه بكل صفة منها ضدها فمتى قلنا: إنه حيُّ نفينا عنه ضد الحياة و هو الموت و متى قلنا إنه عليم نفينا عنه ضد العلم و هو الجهل ... و متى قلنا: قادرٌ نفينا عنه العجز و لو لم نفعل ذلك أثبتنا معه أشياء لم تزل معه و متى قلنا لم يزل حيا عليما سميعا بصيرا عزيزا حكيفا غنيا ملكا حليما عدلا كريما فلما جعلنا معنى كل صفة من هذه الصفات التي هي صفات ذاته نفي ضدها أثبتنا أن الله لم يزل واحدا لا شيء معه» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۸).

وقتی که خداوند را به صفات ذات توصیف می‌کنیم، با هر صفتی ضد معنای آن را از وی نفی می‌کنیم؛ پس وقتی که می‌گوییم خدا حی و زنده است، در حقیقت ضد معنای حیات، یعنی موت را از او نفی کرده‌ایم و وقتی می‌گوییم خداوند داناست، از او ضد دانایی، یعنی جهل را نفی کرده‌ایم ... و هر گاه گفتیم او تواناست در حقیقت ضد آن، یعنی عجز را از وی نفی کرده‌ایم و اگر چنین نکنیم (صفات را به نفی مقابل تفسیر نکنیم)، در حقیقت اشیایی را به همراه خدا (به عنوان صفات) اثبات کرده‌ایم که همواره با او بوده‌اند (و این با توحید سازگار نیست) و هر گاه بگوییم او پیوسته حی و علیم و سمیع و بصیر و عزیز و حکیم و غنی و ... بوده و این صفات را به نفی ضد آنها معنی کنیم، تنها در این صورت وحدانیت خدا را ثابت کرده‌ایم، به طوری که چیزی همراه او نبوده است.

قاضی سعید قمی هم در شرح روایات توحید صدوق، بیان می‌کند که اعتقاد به هرگونه صفتی برای خداوند مستلزم تعدد آلهه است و این تالی فاسد اختصاصی به نظریهٔ زیادت صفات ندارد و در فرض عینیت هم جاری است. او می‌گوید:

«... افزون بر این، همان مفسدهٔ تعدد آلهه در اینجا نیز جاری است؛ زیرا این صفات جملگی مفاهیم ثبوتی هستند، پس این مفاهیم باید در ضمن افرادشان - ولو به نحو عینیت - وجود داشته باشند که مستلزم تعدد قدماست» (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۴۶۸).

معصومان(ع) و نیز متکلمان برای اثبات تلازم میان اثبات صفت و تعدد قدماء، به دو دلیل یا مبنا تمسک کرده‌اند، یکی تغایر صفت و موصوف، و دیگری امتناع انتزاع مفاهیم متعدد از حقیقت بسیط.

۲. ۱. ۱. تغایر صفت و موصوف

اگر صفت و موصوف متغایر باشند، اعتقاد به وجود صفت، به معنای اثبات موجودی همراه ذات خداست. امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید:

«أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَشَهَادَةُ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ تَنَاهَا» (الشريف الرضي، ۱۴۱۴ق: ۳۹).

آغاز دین شناخت اوست و کمال شناختش باور کردن او و نهایت باور کردنش یگانه دانستن او و غایت یگانه دانستنش اخلاص به او و حد اعلاي اخلاص به او نفی صفات از اوست، زیرا هر صفتی خود گواهی می‌دهد که غیر موصوف است و هر موصوفی شاهد است بر اینکه غیر صفت است. پس هر کس خدای سبحان را با صفتی وصف کند، او را با قرینی پیوند داده و هر که او را با قرینی پیوند دهد دو تایش انگاشته است.

امام صادق (ع) فرمودند:

«مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْبُدُ الصِّفَةَ وَالْمَوْصُوفَ فَقَدْ أَبْطَلَ التَّوْحِيدَ؛ لِأَنَّ الصِّفَةَ غَيْرُ الْمَوْصُوفِ». (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۳۲۶).

هر که صفت و موصوف را (با هم) پرستد، توحید را باطل کرده؛ زیرا صفت غیر از موصوف است.

در این روایت تغایر صفت و موصوف به عنوان یک قاعده عقلی و بدیهی و مسلم، لحاظ شده است؛ زیرا اگر صفت و موصوف دو حقیقت داشته باشد، خداوند متکثر خواهد شد و به جای خدای واحد، خدای کثیر عبادت خواهد شد که شرک است.

با این توضیح تغایر صفت و موصوف خود می‌تواند از مبانی نفی صفت در مدارس کلامی تلقی شود که براساس آن ذات و حقیقت صفت، غیر از موصوف است و صفت و موصوف نمی‌توانند عین هم باشند. البته منظور از صفت در اینجا، صفت به معنای خاص

کلمه، یعنی کمال ذاتی است، نه صفت به معنای عام که شامل صفات سلبی و فعلی نیز می‌شود (برنجکار و نصرتیان، ۱۳۹۶: ۱۰۳).

این تغایر مورد تصریح تعدادی از متکلمان امامیه است. برای نمونه شیخ مفید در اوائل المقالات پس از اعتراف به این تغایر آن را به تمام شیعیان و معتزله نسبت می‌دهد (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۱۹). ابن میثم بحرانی نیز نفی صفت را مبتنی بر این تغایر دانسته و از این رو صفات را اموری اعتباری می‌داند (ابن میثم، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۲۲). قاضی سعید قمی هم تغایر صفت و موصوف را از اصول مکتب اهل بیت (ع) دانسته و می‌نویسد:

«إِنَّ مِنْ أَصُولِ أَهْلِ الْبَيْتِ أَنَّ الصِّفَةَ غَيْرُ الْمَوْصُوفِ مُطْلَقاً وَأَنَّ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى رَاجِعَةٌ إِلَى سَلْبِ النِّقَاطِضِ أَوْ إِثْبَاتِ الْمُثْمَرَاتِ» (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۵۲).

ملا صالح مازندرانی (۱۰۸۱ هـ) هم با توجه به تغایر صفت و موصوف، اتصاف ذات حق تعالی به صفات را موجب تکثر و تعدد در ذات می‌داند و می‌نویسد:

«و بِالْجُمْلَةِ وَجُودُهُ لَا يَتَّصِفُ بِصِفَةٍ أَصْلًا كَمَا لَا يَتَّصِفُ ذَاتُهُ بِهَا إِذْ كُلُّ صِفَةٍ مَغَايِرَةٌ لِلْمَوْصُوفِ؛ لِأَنَّ قِيَامَ الصِّفَةِ بِالْمَوْصُوفِ وَ قِيَامَ الْمَوْصُوفِ بِذَاتِهِ لَا بِالصِّفَةِ. وَ إِذَا كَانَ بَيْنَ الصِّفَةِ وَ الْمَوْصُوفِ مَغَايِرَةٌ فَلَوْ اتَّصَفَ وَجُودُهُ بِصِفَةٍ لَزِمَ التَّكْثُرُ وَ الْاِحْتِيَاجُ الْمُنزَّهَ عَنْهُمَا عَالَمَ الْقُدْسِ وَ جَلَالِ الْحَقِّ» (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۱۵۶؛ ج ۲: ۲۴۰؛ ج ۴: ۲۵۷؛ ج ۱۰: ۳۶۶ و ۴۲۶).

شایان ذکر است که تغایر صفت و موصوف آنگاه نفی صفت را نتیجه می‌دهد که مراد از صفت، مطلق صفات ذاتی باشد. برخی متکلمان همچون ابن میثم بحرانی (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۲۴-۱۲۳) و قاضی سعید قمی (۱۴۱۵ق، ج ۲: ۴۶۶) تصریح دارند که آنچه در این روایات متغایر دانسته شده، مطلق صفت است و هر نوع صفت ذاتی را شامل می‌شود، خواه صفت زائد بر ذات باشد و خواه صفت عین ذات. نتیجه این تفسیر آن است که نمی‌توان برای خداوند صفتی ثبوتی و ذاتی قائل شد، زیرا صفت ذاتی هر چه که باشد، غیر موصوف خود یعنی ذات است و نتیجه این کلام آن است که صفت همیشه زائد بر ذات (متغایر با ذات) است؛ در نتیجه

با پذیرش تغایر صفت و موصوف، صفت عین ذات تفسیر معقولی نخواهد داشت و یک عبارت متناقض و پارادوکسیکال است و معنای عبارت «صفت، عین ذات (موصوف) است» چنین خواهد بود: «صفت که غیر از موصوف است عین موصوف است».

بی معنا بودن عینیت صفات با ذات در کلمات منسوب به قاضی سعید قمی هم مورد عنایت قرار گرفته است؛ در کتاب کلید بهشت آمده است:

«اگر کسی معنی ذات و صفات را کما ینبغی فهمیده باشد، هرگز نمی گوید که صفت عین ذات می تواند بود، بلکه این قول را قبیح و بی معنا می داند، چراکه صفت عبارت از امری است که تابع و فرع ذات باشد و ذات، عبارت از حقیقتی است که اصل و متبوع باشد، پس اگر صفت، عین ذات بوده باشد چنانکه می گویند لازم می آید که تابع، عین متبوع و یا لازم، عین ملزوم باشد و شناعت این قول بر جمیع عقلا ظاهر است» (قمی، ۱۳۶۲: ۷۰-۶۹).

با این توضیح هر گاه قائل به وجود صفت شویم ولو به نحو عینیت، تمامی محذوراتی که نظریه زیادت با آن مواجه است، دامنگیر نظریه عینیت نیز خواهد بود و به تعبیر دیگر نظریه عینیت با نظریه زیادت تفاوتی نخواهد داشت. شاید همین نکته سر تفسیر عینیت به نیابت و نفی صفت توسط تعدادی از اندیشمندان مدرسه اصفهان است (مرعشی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۳۳۲؛ مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۳۲۶).

در مقابل تفسیر اول، گروهی که قائل به نفی صفت نیستند، معتقدند مراد از صفت در این روایات یا صفت زائد بر ذات است یا صفات مخلوقات (مدنی شیرازی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۲۵۸؛ جامی، ۱۳۵۸: ۱۹۳؛ راوندی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۴۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴: ۱۰۰).

۲. ۱. ۲. امتناع انتزاع مفاهیم متعدد از حقیقت بسیط

اصل «امتناع انتزاع مفاهیم متعدد از حقیقت بسیط»^۱ که به نوعی زیربنای اصل تغایر صفت و

۱. این اصل از سوی برخی مخالفان نظریه نفی صفات، همچون ملاصدرا (م ۱۰۵۰ ه) و سید جلال الدین آشتیانی (م ۱۳۸۴ ش) مورد اعتراض واقع شده است. ر.ک: شرح أصول الکافی (صدر)، ج ۴: ۸۵؛ منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱: ۲۴۸.

موصوف و مانع از پذیرش صفات متعدد مفهومی برای ذات بسیط خداوند متعال است نیز مورد عنایت برخی متکلمان است. ملارجبعلی تبریزی می‌نویسد:

«باید دانست که نمی‌تواند بود که صفت عین ذات باشد به دو دلیل: دلیل اول: دلیل عام که دلیل نفي اتحاد است، خواه اتحاد دو ذات باشد و خواه اتحاد دو صفت و خواه اتحاد ذات با صفت و این دلیل مشهور است در میان حکما. و آن این است که نمی‌تواند بود که دو چیز یکی باشند به واسطه آنکه یا هر دو موجود هستند یا یکی موجود است و آن دیگری موجود نیست یا هیچ کدام موجود نیستند، بلکه ثالثی به هم رسیده است. اما شق اول که دو موجود باشند اتحاد نخواهند بود، بلکه دو تا خواهند بود نه یکی و این خلاف فرض است...» (آشتیانی، ۱۳۵۱، ج ۱: ۲۴۸).

ممکن است سؤال شود که چه اشکالی دارد که از یک موجود واحد مفاهیم متعدد انتزاع شود بدون اینکه تعدد و تکثیری در خارج باشد. همان‌طور که از دیوار جوهریت و کم و کیف و دیگر اعراض انتزاع می‌شود و نیز علم و قدرت از انسان انتزاع می‌شود؟ در پاسخ باید گفت: اگر این کمالات حقیقی و ذاتی باشند - نه اعتباری و سلبی و فعلی - همان‌گونه که در مثال‌های بالا چنین است، حقیقتاً کمالات متعددی در خارج وجود دارند. جوهر حقیقتاً غیر از عرض است و علم در واقعیت، غیر از قدرت است، هر چند ما دوگانگی را با چشم نمی‌بینیم (برنجکار و نصرتیان، ۱۳۹۶: ۱۲۵).

به تعبیر دیگر مفهوم از مصداق حکایت می‌کند و اختلاف مفهومی حکایت از تفاوت مصداقی دارد، مگر اینکه مفهوم حاکی و کاشف از واقع نباشد که چنین مفهومی اساساً صفت نیست و معرفت صفتی به بار نمی‌آورد و چه بسا از این روست که ابن‌سینا برای فرار از این اشکال به نظریهٔ ترادف یعنی اتحاد مفهومی و مصداقی صفات خداوند قائل شده است.

۲.۲. توحید به معنای نفي ترکیب

براساس بُعدی دیگر از آموزهٔ توحید ذاتی، ذات خداوند متعال بسیط محض است و هیچ‌گونه ترکیبی را نمی‌پذیرد. آنچه در این قسمت مورد ادعاست، این است که پذیرش ثبوت صفات برای ذات خداوند می‌تواند مستلزم ترکیب در ذات شود؛ زیرا حقیقت صفت

و موصوف متغایرنند؛ از این رو هر صفتی برای خداوند فرض شود، یا موجودی در عرض خداست که با یکتایی خداوند سازگار نیست یا جزئی از ذات خدا خواهد بود که با بساطت ذات الهی هماهنگ نیست.

تلازم وجود صفت با ترکیب در ذات الهی در برخی روایات مورد اشاره قرار گرفته است؛ امام رضا(ع) در خطبه توحیدی خود فرمودند:

«وَمَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ وَصَفَهُ وَمَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ أَحَدَهُ فِيهِ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۷)؛ هر که او را جزءدار بشمرد، او را به وصف آورده است و هر که او را به وصف آورد، به بیراهه رفته است.

در خطبه توحیدی نهج البلاغه هم آمده است:

«مَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ وَمَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ» (الشریف الرضی، ۱۴۱۴ق: ۳۹).

این تلازم در سخنان اندیشمندان امامیه نیز مورد استناد است. برای نمونه محقق حلی معتقد است آثار صفات به سبب ذات خداوند متعال از وی صادر می شود نه به خاطر وجود صفات؛ زیرا اگر به خاطر وجود صفات چنین می بود، صفات می بایست جزئی از ذات باشند و آنگاه ذات خداوند مرکب می شد:

«و إِذَا بَيْنَا أَنَّهُا وَاجِبَةٌ لَزِمَ أَنْ يَسْتَحَقَّهَا لِذَاتِهِ تَعَالَى لَا لِمَعَانٍ تَوْجِبُهَا لَهُ، وَ إِلَّا لَكَانَتْ جِزْءٌ مِنْ ذَاتِهِ فَيَلْزِمُ التَّرْكِيبَ فِي ذَاتِهِ وَ هُوَ مُحَالٌ.» (محقق حلی، ۱۴۱۴ق: ۲۹۶).

همین رویکرد در کلمات ملا صالح مازندرانی نیز وجود دارد. وی در شرح کافی پرده از این راز برمی دارد که صفات الهی اگر به معنای اثبات حقیقتی در خارج باشند، با بساطت ذات الهی سازگار نیستند و سر از تجزیه ذات درمی آورند؛ از این رو باید صفات ذاتی الهی را به نحو سلبی تفسیر کرد:

«لَمَّا بَيَّنَّ سَابِقًا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَانُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ وَ أَنَّهُ الْقَدِيمُ وَحْدَهُ وَ أَنَّهُ وَاحِدٌ لَا يَتَجَزَّى وَ لَا يَأْتَلَفُ ظَهَرَ أَنَّ صِفَاتِهِ كُلَّهَا رَاجِعَةٌ إِلَى سَلْبِ أَضْدَادِهَا عَنْهُ لَا إِلَى إِثْبَاتِ أَمْرِ لَهُ لِأَنَّ ذَلِكَ يَنَافِي جَمِيعَ الْأُمُورِ الْمَذْكُورَةِ.» (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۲۱).

به عقیده قاضی سعید این محذور که شیء واحد مصداق معانی مختلف حقیقی باشد، در مورد ذات خداوند که بسیط محض من جمیع الجهات است از روز روشن تر است، زیرا ذات خداوند اگر بخواهد مصداق صفات مختلف باشد، یا باید مرکب باشد از صفات مختلف که با بساطت ذات سازگار نیست و یا باید مرکب از حیثیت‌های مختلفی باشد که علاوه بر ناسازگاری با بساطت محض ذات، موجب تناهی ذات خواهد شد، و یا باید صفات و ذات از حیث مفهوم هم یکسان باشند که بطلانش واضح است (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۲۸).

۳.۲. توحید به معنای تباین و نفی تشبیه

براساس بُعدی دیگر از آموزه توحید، خداوند یگانه است و هیچ شباهت و سنخیتی با مخلوقاتش ندارد. براساس این آموزه اعتقاد به وجود صفت برای خداوند موجب تشبیه خداوند به مخلوقات خواهد شد. تشبیه ذات دارای صفت به مخلوقات آنگاه شدت می‌یابد که صفات را در مورد خداوند به همان معنایی بگیریم که در مورد مخلوقات به کار می‌رود.

تمام تصورات انسان پیرامون کمالات، از مخلوقات انتزاع شده است، از این رو نسبت دادن این تصورات حتی با تجرید جهات نقص و امکانی آن همچنان برگرفته از مخلوقات است و شایسته انتساب به خالق نیست و نسبت دادن آنها به خالق، تشبیه خالق به مخلوق است؛ زیرا تشبیه چیزی به چیز دیگر به این معناست که امری وجودی در هر دو یافت می‌شود و خداوند برتر از آن است که به مخلوقات خود شباهتی داشته باشد.

نفی شباهت میان خداوند متعال و مخلوقات وقتی در تمام ابعاد به صورت مطلق مطرح می‌شود، از آن به «تباین تام خالق و مخلوق» تعبیر می‌شود. تباین تام خالق و مخلوق و نفی تشبیه از مبانی جدی نظریه نفی صفات است که در روایات عترت طاهره به طور واضح مورد عنایت قرار گرفته است.

براساس دیدگاه تباین، خداوند متعال هیچ نقطه اشتراکی در هیچ بُعدی با مخلوقات خود ندارد، بلکه هرچه در مخلوقات وجود دارد، در خالق جایی برای تحقق ندارد. از این رو تمام ویژگی‌های مخلوقات را باید از ذات الهی نفی کرد؛ چه آن ویژگی‌ها کمال باشد و چه نقص. به عبارت دیگر نه تنها محدودیت‌ها و نواقص مخلوقات، بلکه کمالات ایشان را نیز از

ذات الهی باید نفی کرد؛ کمالات مخلوق نه تنها در ذات الهی وجود ندارد، بلکه محال است که ذات خداوند متصف به چنین کمالاتی باشد. وجود این کمالات نسبت به عدم این کمالات، برای مخلوقات کمال به شمار می‌رود، اما اگر به ذات این کمالات بنگریم، ممکن‌الوجود و ناقص‌اند و برای واجب‌الوجود نقص به شمار می‌روند (ر.ک: برنجکار و نصرتیان، ۱۳۹۶: ۹۷). از این رو در روایات به صراحت آمده است که در مخلوقات روی هر صفتی دست گذاشته شود، آن صفت در خالق یافت نمی‌شود؛ زیرا تحقق آن صفت در مخلوق کاشف از آن است که شایسته مخلوق است نه خالق (الشریف الرضی، ۱۴۱۴ق: ۲۱۱)، با این توضیح نتیجه تباین تام خالق و مخلوق، لزوم نفی کمالات مخلوق از خالق است.

تلازم میان اثبات صفت و لزوم تشبیه در روایات متعددی از اهل بیت (ع) مورد تصریح قرار گرفته است؛ براساس روایتی از امیرالمؤمنین (ع) نظام توحید الهی بر پایه نفی تشبیه استوار است و صفت‌دار بودن یکی از ویژگی‌های مخلوقات است که اگر به خالق سرایت داده شود، خالق به مخلوق تشبیه شده و اساس توحید فرو می‌ریزد. حضرت فرمودند:

«أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ، وَأَصْلُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ، وَنِظَامُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ التَّشْبِيهِ عَنْهُ، جَلَّ عَنْ أَنْ تَحُلَّ الصِّفَاتُ؛ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ مَنْ حَلَّتْهُ الصِّفَاتُ مُصْنُوعٌ، وَشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ صَانِعٌ لَيْسَ بِمُصْنُوعٍ» (مفید، ۱۴۱۳ق [الف]، ج ۱: ۲۲۳؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۴۷۵).

در این حدیث حلول صفات در ذات، مختص آفریدگان دانسته شده و از همین رو، از خداوند نفی شده است. مقصود از حلول صفات در ذات، صفت به معنای خاص (صفت اثباتی) مقصود است (برنجکار و نصرتیان، ۱۳۹۶: ۱۳۸). امیرالمؤمنین (ع) در بیان خود تنبیه می‌دهد که اینکه دارا بودن صفت از ویژگی‌های مخلوقات است، امری عقلی است. عقل انسان به خوبی درمی‌یابد که صفت در حقیقت بیانگر بُعدی از ابعاد وجودی یک شیء است؛ و این معنی درباره مخلوقات که محدودند وجود دارد، ولی خداوندی که بی‌نهایت و بسیط محض است و ابعاد مختلف ندارد، چگونه می‌تواند دارای صفت باشد؟! (ر.ک: قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۳۷۵).

یکی از فقرات خطبه توحیدی امام رضا(ع) هم این است که دیانت جز با معرفت خداوند متعال میسور نیست و معرفت نیز در گرو اخلاص است و اخلاص هم جز با نفی تشبیه از ذات خداوند تحقق نمی‌یابد و نفی تشبیه تنها و تنها در گرو نفی صفات است؛ زیرا هر آنچه در مخلوقات یافت شود یا برای وی ممکن باشد، در خالق یافت نشود و از خالق ممتنع است؛ یکی از این چیزها داشتن صفات است که در مخلوق ممکن و در خالق ممتنع است:

«وَلَا دِيَانَةَ إِلَّا بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ وَلَا مَعْرِفَةَ إِلَّا بِالْإِخْلَاصِ وَلَا إِخْلَاصَ مَعَ التَّشْبِيهِ وَلَا نَفْيَ مَعَ إِثْبَاتِ الصِّفَاتِ لِلتَّشْبِيهِ فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَكُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ». (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۰).

شیخ مفید نیز معتقد است که صفات صرفاً بر معنایی دلالت دارند که حقیقتی در عالم خارج ندارد و چیزی را در ذات اثبات نمی‌کند: «المراد به المعقول في الخطاب دون الأعيان الموجودات» و این بیان قابل انطباق است بر نظریه نفی صفات. شیخ مفید این نظریه را نه به تمام متکلمان، بلکه به تمام موحدین نسبت می‌دهد و نظریه مقابل آن را موجب تشبیه می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق [ب]: ۵۶).

قاضی سعید قمی معتقد است طرح صفات درباره خداوند موجب تشبیه خداوند به غیر اوست:

«إن إثبات الصفة تشبيه فكل ما في الخلق من الأمور الصادقة عليه - اعتبارية كانت أو خارجية - لا يوجد في خالقه...» (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۱۸۰).

«لم تصدق و لم تحمل عليه تعالی الصفات اذ لو صدقت عليه، يكون عز شأنه بسبب ادراك الصفات اياه و صدقها عليه متناهي بالحدود... فلو صدقت عليه الصفات المشتركة المفهوم بينه و بين خلقه تشارك الخلق اياه و ماثله في ذلك المفهوم» (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۵۸).

۳. اتحاد وصف و صفت

از جمله استدلال‌هایی که برای نفی صفت در مدارس کلامی امامیه به چشم می‌خورد،

حکم به اتحاد وصف و صفت است. معتزله و امامیه معتقدند صفت همان وصف است. به دیگر سخن، وصف و صفت، اخباری است که واصف از شیئی خاص ارائه می‌دهد، یعنی ماهیت صفت همان گفته توصیف‌کننده است و ناظر بر وجود حقیقتی در ذات موصوف نیست. پس در واقع توصیف خداوند به عالم، اخبار واصف درباره خداست. کسانی که صفت را همان وصف واصف و فاقد حقیقت خارجی در ذات می‌دانند، صفات را امری اعتباری می‌دانند و در حقیقت منکر هرگونه تحقق خارجی برای صفات ذاتی الهی هستند و ایشان را می‌توان در زمره نافیان صفت قلمداد کرد.

یکی دانستن وصف و صفت در کلمات شیخ مفید (۱۴۱۳ق [ب]: ۵۵)، سید مرتضی (۱۴۰۵ق، ج ۴: ۲۷)، شیخ طوسی (۱۴۱۴ق: ۷۹) و خواجه نصیر (۱۴۰۵ق: ۴۳۸؛ همو: ۱۴۱۳ق: ۲۱) وجود دارد.

وقتی یک نفر از اهل مصر درباره صفات خداوند از سید مرتضی سؤال می‌کند، وی در پاسخ وصف را چنین تحلیل می‌کند:

«ان الصفة فی الأصل هی قول الواصف» (الشریف المرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۴: ۲۷).

به باور خواجه نصیرالدین طوسی نیز صفت چیزی است که عقل آن را برای شیء دیگری (موصوف) اعتبار می‌کند و تعقل آن جز با همراهی موصوف ممکن نیست و لازمه اینکه عقل چیزی را برای چیزی دیگر تصور کند، این نیست که شیء مورد تصور حتماً در عالم خارج و واقع وجود داشته باشد و وصف همان قول واصف است؛ وی می‌نویسد:

«کلّ ما یمکن أن یتصور فإن أمکن تصوّره لا مع غیره فهو ذات، وإلّا فهو صفة. مثلاً إذا قلنا (موصوف) عنینا به شیئاً له صفة. فالشیء هی الذات، وقولنا: (له صفة) فهو صفته» (خواجه نصیر، ۱۴۰۵ق: ۴۳۸).

۴. عدم امکان توصیف ذات

از جمله تقسیمات شناخت عقلی خداوند، تقسیم شناخت به شناخت ذاتی و غیر ذاتی است. مراد از شناخت ذاتی، شناخت ذات خداوند متعال است و مقصود از شناخت

غیرذاتی، معرفت به خداوند از طریق آثار و افعال اوست. با این مقدمه سؤال این است که آیا شناخت ذاتی خداوند ممکن است که بخواهیم دست به توصیف آن بزنیم و نتیجه این توصیف بیان صفاتی ذاتی برای خدا باشد یا عقل تنها قدرت شناخت غیرذاتی خداوند را دارد و در نتیجه در خصوص توصیف خداوند باید به توصیف فعلی وی اکتفا کرد و صفات ذاتی را از وی نفی کرد؟

پاسخ این است که وصف به معنای خاص آن، محصول توصیف ذات است و وقتی توصیف ذات ممکن نباشد، طبیعتاً وجود وصف هم برای ذات منتفی خواهد بود. پرواضح است که توصیف صحیح هر چیزی متوقف بر شناخت آن است و اگر شناختی از چیزی وجود نداشته باشد، توصیف آن ممکن نیست و اگر هم توصیفی صورت گیرد، مبتنی بر جهل بوده و از صواب به دور است.

روایات متعددی دال بر این معناست که شناخت ذات خداوند مقدور غیر خدا نیست و تنها کسی که نسبت به ذات خدا شناخت دارد، خود خداست و غیر خدا بهره‌ای از این شناخت ندارد. عباراتی همچون «يَا مَنْ لَا يَعْلَمُ مَا هُوَ إِلَّا هُوَ» (کفعمی، ۱۴۰۵:ق: ۲۶۴) به خوبی بر حصر معرفت ذات خداوند در خودش دلالت دارد.

روایتی هم در تفسیر الله اکبر وارد شده که می‌گوید تفسیر این جمله آن است که خداوند بزرگ‌تر از آن است که وصف شود: «اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ» (کلینی، ۱۴۰۷:ق: ۱: ۱۱۷) و این یعنی خداوند قابل توصیف نیست. طبیعتاً وقتی خداوند به وصف در نیاید، صفتی هم نخواهد داشت؛ زیرا وصف نتیجه توصیف است.

در برخی روایات نیز وارد شده که مخلوق هرگونه تصویری در مورد خالق خودش داشته باشد، خداوند منزّه از آن است؛ زیرا آنچه توسط مخلوق تصور شود، مخلوق و ساخته ذهن مخلوقی محدود است و همچون خود وی مخلوق و محدود خواهد بود و خداوند مخلوق و محدود نیست. در این زمینه امام باقر(ع) فرمود:

«كُلُّ مَا مَيَّرْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَذْقِ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلُكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ، وَ لَعَلَّ التَّمْلَ

الصَّغَارَ تَتَوَهَّمُ أَنَّ لِلَّهِ زُبَانَيْنِ لِأَنَّهُمَا كَمَالُهَا، وَتَتَوَهَّمُ أَنَّ عَدَمَهُمَا نُقْصَانٌ لِمَنْ لَا يَكُونَانِ لَهُ، وَ هَكَذَا حَالُ الْعُقَلَاءِ فِيمَا يَصِفُونَ اللَّهَ تَعَالَى» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۴۰۸).

پس تنها توصیفی که درباره خداوند می‌تواند صادق باشد، توصیف فعلی، و توصیف سلبی است و توصیف ذاتی خداوند در یک کلمه قابل جمع است و آن اینکه «توصیف خداوند این است که قابل توصیف نیست!»

استدلال به ملازمه بین عدم امکان توصیف و نفی صفت در آثار برخی متکلمان قابل مشاهده است. ملا صالح مازندرانی (م ۱۰۸۱ هـ) در شرح یکی از احادیث می‌نویسد: «قوله: (و الحمد لله الذي يصف و لا يوصف) أي: يصف الأشياء و ينعتها بما هو لها من الصفات و الكيفيات و غيرها، و لا يوصف هو حيث إنه لا صفة له و من ثم قال أمير المؤمنين (عليه السلام): (كمال توحيد نفى الصفات عنه)» (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱۰: ۳۶۶).

۵. امتناع محدودیت

یکی از ادله‌ای که بر نفی صفات اقامه شده است، این است که اثبات صفات برای ذات خداوند متعال مستلزم محدود کردن ذات بی‌کران الهی است. این استدلال در روایات توحیدی موجود است. برای مثال امیرالمؤمنین (ع) در نهج البلاغه فرمودند:

«مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أُبْطِلَ أَزَلَّهُ» (الشریف الرضی، ۱۴۱۴ق: ۲۱۲)؛ هر که خداوند را توصیف کند محدودش کرده و هر که محدودش کند، به شماره‌اش آورده و هر که او را به شماره آورد، ازلیتش را باطل کرده است.

امیرالمؤمنین (ع) در ادامه جواب به سؤال معروف ذعلب یمانی درباره مشاهده خداوند متعال نیز فرمود:

«لَا تَحْوِيهِ الْأَمَاكِينُ وَ لَا تَضْمُنُهُ الْأَوْقَاتُ وَ لَا تَحُدُّهُ الصِّفَاتُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۳۹).

مطابق این روایات صفت همواره موجب محدودیت است؛ و چون ذات الهی بی‌کران است، هیچ صفتی ندارد که او را محدود کند.

در اینکه مراد از وصف در این نوع روایات چیست؛ آیا مطلق صفت مراد است یا خصوص صفت زائد بر ذات یا برخی صفات خاص همچون کیف و صورت، نظریاتی وجود دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴: ۶۹؛ مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۲۲۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴: ۲۳۷؛ میرداماد، ۱۴۰۳ق: ۳۴۴)، ولی همان‌طور که پیداست ظاهر عبارت نظریه اول را نمایش می‌دهد.

به عقیده قاضی سعید قمی صفت هر چه باشد، موجب محدودیت است؛ از این‌روست که خداوند صفت ندارد؛ موصوف از آن جهت که موصوف است، غیر از صفت است، از آن جهت که صفت است؛ پس این دو تغایر دارند؛ زیرا اگر یکی باشند، دیگر موصوف و صفت معنی نخواهد داشت؛ حالا که اینها دو چیزند محدود خواهند بود و محدودیت از ساحت الهی به دور است (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۱۵۵).

قاضی سعید در موضعی دیگر به تفصیل به تحلیل وصف پرداخته و معتقد است توصیف موجب نوعی احاطه است و احاطه مستلزم محدودیت است و چون خداوند محدود نیست، احاطه‌بردار و نیز توصیف‌بردار نیست.

«لأنه متعال عن وصف الواصفين، و كل من وصفه فقد حدّه؛ و ذلك لأن الوصف سواء كان بالعينية أو الزيادة هي جهة الإحاطة - إحاطة الواصف و إحاطة الوصف - و الإحاطة تستلزم التحديد.» (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۷۹).

به عقیده میرزا مهدی اصفهانی نیز صفات موجب تعیین و محدودیت ذات خداوند است، از این‌رو خداوند صفتی ندارد و آنچه در آیات و اخبار به‌عنوان صفات برای ذات خداوند ذکر شده است، تنها علائم و معرفاتی برای ذات هستند، نه اینکه غرض وصف خداوند متعال به این اوصاف باشد (تولایی، بی‌تا: ۵۳؛ اصفهانی، بی‌تا، ج ۲: ۴۹۶).

۶. مخلوقیت صفت و موصوف

به حکم عقل هر صفتی و موصوفی مخلوق است و خدای تعالی از آن حیث که مخلوق نیست، نه موصوف واقع می‌شود و نه صفتی برای او متصور است. دلیل مخلوق بودن صفت

و موصوف آن است که قوام صفت به موصوف است و از این حیث صفت نیازمند موصوف است و از جهت دیگر کمال موصوف هم وابسته به صفت است؛ پس هر دو به یکدیگر محتاج‌اند و احتیاج علامت امکان و مخلوقیت است و خالق‌ی که باید غنی‌الذات باشد، از هیچ‌جهتی نیازمند نیست، پس نه موصوف است و نه صفت. مضافاً به اینکه کمالاتی همچون علم و قدرت که به‌عنوان صفت توسط قوای ادراکی ما ادراک می‌شود، کاملاً از مخلوقات انتزاع شده است و خود مخلوق است و از این‌رو قابل انتساب به خالق نیست.

این استدلال برای نفی صفت، ابتدا با نقل روایات آغاز شد؛ چراکه در روایت آمده است:

«أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَأَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ وَنِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَمَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ وَشَهَادَةُ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِصِفَةٍ وَلَا مَوْصُوفٍ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۴؛ ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۶۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۹۸).

نخستین عبادت و بندگی خدای تعالی معرفت و شناخت اوست و بنیاد معرفت خداوند توحید و اقرار به یگانگی اوست و رشته توحیدش نفی صفات از اوست. به گواهی دادن عقل‌ها که هر صفت و موصوفی آفریده شده‌اند و گواهی دادن هر آفریده شده که او را آفریننده هست که هیچ‌یک از صفت و موصوف نیست.

قاضی سعید قمی در ذیل حدیث، این عبارت را ناظر بر نفی مطلق صفت می‌داند؛ خواه صفت زائد بر ذات باشد و خواه عین ذات؛ سپس دلالت روایت بر نفی هر دو نوع صفت را چنین توضیح می‌دهد:

«هذا إبطال للقول بالصفات العينية والزائدة العارضة أي العقل الصريح الغير المشوب بالشبه والشكوك، يحكم بمخلوقية الصفة و الموصوف سواء كانت الصفة عينية أو زائدة قائمة بذاته تعالى» (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۱۱۷).

استدلال به مخلوقیت صفت و موصوف مورد استناد میرزا مهدی اصفهانی هم قرار گرفته می‌نویسد:

«خدای تعالی نه وصف می‌شود و نه به وجهی تعبیر می‌شود، همان‌گونه که ظاهر است در نظر کسی که آن را وجدان کند؛ چراکه عقل و علم، دو برهان‌اند بر اینکه صفت و موصوف هر دو حیث ذات آنها مخلوقیت است که با خالق جاعل تباین دارد» (اصفهانی، ۱۳۹۶، ج ۲: ۴۷).

۷. ادله نقلی

حجم زیادی از روایات صراحت یا ظهور در نفی صفت از ذات خداوند متعال دارند^۱ و این روایات در چهار دسته قابل طرح هستند: دسته اول احادیثی هستند که مستقیماً صفت را نفی می‌کنند (ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۱۹۹؛ الشریف الرضی، ۱۴۱۴ق: ۳۹)؛ دسته دوم احادیث نافی توصیف که بر نفی صفت نیز دلالت دارند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۳۸ و ۱۳۹)؛ دسته سوم احادیثی هستند که وساطت صفات را نفی کرده و به جای تعبیر «عالم بعلم»، تعابیر دیگری همچون «عالم لذاته» را تجویز می‌کنند (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۰؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۱۹؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۸۴)؛ دسته چهارم احادیثی است که بر حدوث اسمای الهی دلالت دارند. (ر.ک: الشریف الرضی، ۱۴۱۴ق: ۳۹؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۱۹۹).

اگرچه بسیاری از این روایات خود حاوی استدلالی عقلی از سنخ ادله‌ای است که پیشتر ذکر شد، ولی به عنوان دلیل نقلی بر نفی صفت هم قابل طرح هستند. تمسک به این روایات برای نفی صفت، به صورت صریح در کلمات ابن میثم بحرانی وجود دارد. او به برکت شرح نهج البلاغه، عبارات نفی صفت در خطب امیرالمؤمنین (ع) را مورد توجه قرار داد و اعتباری بودن صفات الهی را تثبیت کرد (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۲۳). پس از وی فاضل مقداد با صراحت تمام قائل به نفی صفت شد و مستند خود را فرمایشات امیرالمؤمنین (ع) در این زمینه عنوان کرد و گفت:

۱. روایات نفی صفت در نگاشته‌ای جداگانه از مؤلف به تفصیل گردآوری و شرح شده است. ر.ک: برنجکار و زارع‌پور، ۱۴۰۰، ۱۴۴-۱۲۲.

«الثامن: أنه ليس له صفة زائدة على ذاته، بل ليس له صفة أصلاً كما أشار إليه ولي الله بقوله: (و كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف)» (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۱۶۰).

استناد به روایات در اثبات نفی صفت، در مدرسه اصفهان با فراوانی خاصی مواجه است؛ زیرا این دوره، دوره شکوفایی و تثبیت این نظریه است و کسانی همچون قاضی سعید قمی وافر در شرح احادیث کلامی دارند. وی در جای جای کتاب شرح توحید صدوق به دلالت روایات بر نفی صفت استناد کرده است؛ اگرچه از اقامه براهین عقلی نیز در این زمینه غفلت نورزیده است (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۱۹۰، ۱۱۹، ۱۱۸، ۷۹؛ ج ۲: ۶۸، ۴۴۹، ۴۴۸، ۴۲۵).

ملا صالح مازندرانی هم در شرح اصول کافی به روایات نفی صفت واکنش نشان داده و آنها را ناظر بر نیابت ذات از صفات دانسته است (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۱۵۶، ۳۲۶، ۲۷۵، ۲۶۳؛ ج ۱۰: ۴۲۶ و ۳۶۶؛ ج ۴: ۱۷۱).

۸. آموزه خلقت

آموزه خلقت یکی از مبانی جدی نظریه نفی صفات است. توضیح آنکه تفسیر رابطه خداوند و جهان و چگونگی آفرینش از دیرزمان مورد بحث و مناقشه اندیشمندان بوده است. افلاطون آفرینش را همچون کار یک خیاط می دانست. صانع جهان براساس الگوی مُثُل که از قبل موجود بوده، توده بی نظم موجود را نظم داد، همان طور که خیاط براساس الگویی پارچه را می برد و می دوزد یا نجاری براساس نقشه یک میز، چوبها را می برد و به هم می چسباند.

فلوطين معتقد است که جهان از ذات خداوند صادر شده است، همان طور که نور از خورشید و آب از چشمه فیضان می کند و البته چیزی از خداوند کم نمی شود (فلوطين، ۱۳۸۹، ج ۲: ۶۸۱) / فلاسفه اسلامی همچون فارابی بعدها این نظریه را مبنای کار خود قرار دادند، تا خلقت جهان، یعنی عالم ماده را که عالم کثرات است، براساس وجود خداوند

یگانه و واحد، تبیین کنند (فارابی، ۱۳۸۹: ۴۵). این نظریه به نظریه صدور (emanation) یا «نظریه فیض» شهرت یافت. ایشان نسبت میان خداوند متعال و عالم را نسبت میان علت و معلول فرض کرده و از این رو قائل اند، عالم از خداوند صادر و فائض می‌شود، همان‌گونه که معلول از علت صادر می‌شود.

حال که خداوند علت و موجودات معلول وی هستند، از آنجا که باید بین علت و معلول سنخیت باشد، علت باید تمام کمالات معلول را داشته باشد و در نتیجه خداوند نیز باید صفات و کمالاتی همچون علم و قدرت را که در موجودات وجود دارد، دارا باشد؛ زیرا محال است علت خالی از کمالات معلول باشد (فاقد شیء معطی شیء نمی‌شود) (ر.ک: سبزواری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۱۱).

البته کمالاتی که در موجودات هست و باید به خداوند نسبت داده شود، باید به‌گونه‌ای به ذات الهی نسبت داده شود که خالی از هرگونه شائبه نقص باشد. برای نمونه باید گفت: خداوند علمی را که در موجودات هست داراست، ولی به نحو اتم و اکمل؛ یعنی علم موجودات محدود است، ولی علم الهی نامحدود است؛ علم موجودات مسبوق به جهل است، ولی علم الهی چنین نیست؛ علم موجودات خط‌بردار است، ولی علم الهی مطابق با واقع است. به همین صورت باید همه نقاط نقص را از آن سلب کرد تا شایسته انتساب به ذات پاک الهی باشد. یکی دیگر از جهات نقص در صفات موجودات، زیادت آنها بر ذوات موجودات است، در نتیجه این صفات در مورد خداوند نباید زائد بر ذات، بلکه باید عین ذات باشند.

با توضیحاتی که گذشت نتیجه مبنای صدور و لوازم آن، یعنی قاعده سنخیت علت و معلول و نیز قاعده «فاقد شیء معطی شیء نیست»، امکان و بلکه لزوم توصیف خداوند است و توصیف خداوند به صفات ثبوتی در بحث وجودشناسی به وجود صفت و در بحث معناشناسی به الهیات اثباتی در تفسیر صفات می‌انجامد.

در مقابل، نظریه خلقت (creation) توسط متکلمان ارائه شده است. براساس این آموزه، جهان حادث زمانی و خداوند در ازلیت بی‌همتاست و خداوند متعال با اراده و اختیار

جهانی را که هستی نداشت، آفرید. از این رو نسبت میان خدا و عالم نسبت خالق و مخلوق است، نه اینکه عالم از خداوند صادر شده یا عالم تجلی وی باشد.

طبق این نظریه، خداوند خالق است و موجودات را با اراده می‌آفریند، نه اینکه موجودات از ذات الهی از روی علم صادر شوند؛ حال که چنین است، نه تنها لازم نیست، خالق واجد کمالات مخلوق باشد، بلکه خالق و مخلوق حتی در وجود، از دو سنخ بوده و تباینی تام و تمام بین این دو وجود دارد؛ از این رو خالق عالم، هیچ‌گاه هیچ‌یک از کمالات مخلوقات را نخواهد داشت، بلکه از آن منزّه و مبراست. به تعبیر دیگر خالق و مخلوق در نهایت تباین قرار داشته و هیچ‌گونه مشابهتی ندارند. بنابر این مبنا اقتضای توحید مطلق - که از آن به تباین تام بین خالق و مخلوق تعبیر می‌شود - این است که صفات مخلوق در خالق وجود نداشته باشد. در این تصویر، خداوند قدرت بر ایجاد صفات را دارد و ذات اشیا را با صفاتشان خلق می‌کند، ولی خود از صفات موجود در آنها مبراست:

«أَيُّ الْأَيِّنِ بَلَاءُ أَيِّنٍ وَ كَيْفَ الْكَيْفِ بَلَاءُ كَيْفٍ فَلَا يُعْرَفُ بِالْكَيفِ قِيَّةً وَ لَا بِأَيُّنِيَّةً» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۷۸).

وقتی خداوند علم را در موجودات آفرید، خودش از داشتن علم مبراست؛ پس وقتی می‌گوییم خدا عالم است، نمی‌توان همان معنایی را که از علم در مخلوقات می‌فهمیم، به خالق نسبت بدهیم؛ چون کمالات مخلوق طبق این نظریه در خالق وجود ندارد. از این رو براساس تفکر کلامی، نمی‌توان با مفاهیم اثباتی گرفته شده از مخلوقات، به توصیف ذات خداوند دست زد و چون صفت محصول توصیف است، لاجرم باید وجود صفت ثبوتی برای ذات خداوند را انکار کرد، چه به نحو عینیت و چه به نحو زیادت.

محصول این نظریه در مباحث معناشناسی صفات هم، الهیات غیراثباتی است که گاه در قالب الهیات سلبی، گاه در قالب الهیات فعلی و گاه به صورت الهیات کارکردی در روایات و مدارس کلامی تبلور یافته است.

شایان ذکر است آموزه خلقت و فاعلیت بالاراده گرچه از مبانی نفی صفت و مورد پذیرش متکلمان امامیه است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۱۴ و ۱۳۴؛ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۲۱؛

الشريف المرتضى، ۱۴۱۱ق: ۵۹۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۹ق: ج ۲: ۹۱ و ...، ولی استناد به این آموزه برای نفي صفات در آثار کلامی رؤیت نشد.

۹. نتیجه

نظریه نفي صفت به خلاف تلقی رایج، بی مبنا نیست، بلکه از ادله و مبانی متعددی وام می‌گیرد که در روایات اهل بیت (ع) و آثار کلامی امامیه این استدلال‌ها قابل رصد و استخراج است. هریک از این استدلال‌ها به نوبه خود می‌تواند در کنار روایات نفي صفت، ارکان این نظریه را تحکیم کند و توحید صفاتی خداوند متعال را با اعتقاد به نفي صفت و نه عینیت صفت با ذات به تصویر بکشد.



کتابنامه

- قرآن کریم.

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳ق). *تحف العقول، محقق/مصحح: علی اکبر غفاری، چ دوم، قم: جامعه مدرسین قم.*
۲. آشتیانی، سید جلال (۱۳۵۱). *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران (از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر)*، تهران: بی نا.
۳. اصفهانی، میرزا مهدی (۱۳۹۶). *معارف القرآن، چ اول، قم: مؤسسه معارف أهل البيت (ع).*
۴. ----- (بی تا). *اساس معارف القرآن، تقریر شیخ علی اکبر نمازی، تحقیق شیخ مهدی خاتمی، بی جا: بی نا.*
۵. بحرانی، ابن میثم (۱۳۶۲). *شرح نهج البلاغه، چ دوم، بی جا: دفتر نشر الكتاب،*
۶. برنجکار، رضا؛ نصرتیان اهور، مهدی (۱۳۹۶). *قواعد کلامی (توحید)*، چ اول، قم: دارالحدیث.
۷. برنجکار، رضا؛ زارع پور، محسن (۱۴۰۰). *آموزه نفی صفات در احادیث شیعه، علوم حدیث، ش ۱۰۰، ص ۱۴۴-۱۲۲.*
۸. تولایی، شیخ محمود (بی تا)، *تقریرات، بی جا.*
۹. جامی، عبدالرحمن (۱۳۵۸). *الدره الفاخره فی تحقیق مذهب الصوفیه و المتکلمین و الحكماء المتقدمین به انضمام شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه، به اهتمام: نیکو لاهی و علی موسوی بهبهانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران.*
۱۰. حلی، حسن بن یوسف مطهر حلی (۱۴۱۹ق). *نهایه المرام فی علم الکلام، چ اول، قم: مؤسسه امام صادق (ع).*
۱۱. راوندی، قطب الدین سعید بن هبه الله (۱۳۶۴). *منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، تصحیح: سید عبداللطیف کوهکمری، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.*
۱۲. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳). *أسرار الحكم، مقدمه: صدوقی، تصحیح: کریم فیضی، چ اول، قم: مطبوعات دینی.*

۱۳. الشریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه، محقق: صبحی صالح، چ اول، قم: هجرت.
۱۴. الشریف المرتضی، علی بن الحسین (۱۴۱۱ق). الذخیره فی علم الکلام، قم: النشر الاسلامی.
۱۵. ----- (۱۴۰۵ق). رسائل الشریف المرتضی، تحقیق سید مهدی رجایی، چ اول، قم: دارالقرآن الکریم.
۱۶. شیرازی، ملاصدرا (۱۳۸۳). شرح أصول الکافی، تحقیق: محمد خواجهوی، چ اول، تهران: مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.
۱۷. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین (۱۳۷۸). عیون أخبار الرضا (ع)، محقق/مصحح: لاجوردی، مهدی، چ اول، تهران: نشر جهان.
۱۸. ----- (۱۳۹۸ق). التوحید، تصحیح هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۹. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). الإحتجاج علی أهل اللجاج، محقق/مصحح: خراسان، محمدباقر، چ اول، مشهد: نشر مرتضی.
۲۰. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵ق). تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، چ دوم، بیروت: دار الأضواء.
۲۱. ----- (۱۴۱۳ق). قواعد العقائد، تحقیق و تعلیق: علی حسن خازم، چ اول، لبنان: دار الغربیه.
۲۲. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق). الرسائل العشر، چ دوم، قم: مؤسسه النشر الإسلامی،
۲۳. فارابی، ابونصر محمد (۱۳۸۹). السیاسة المدنیة، ترجمه حسن ملکشاھی، تهران.
۲۴. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۲۲ق). اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة، تحقیق و تعلیق: شهید قاضی طباطبایی، چ دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۵. فلوطین (۱۳۸۹). دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۲۶. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۰۶ق). الوافی، تحقیق و تعلیق: سید ضیاءالدین

- علامه، چ اول، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین.
۲۷. قمی، قاضی سعید (۱۴۱۵ق). شرح توحید الصدوق، تصحیح و تعلیق: نجفقلی حبیبی، چ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۸. قمی، قاضی سعید (۱۳۶۲). کلید بهشت، مقدمه و تصحیح و اهتمام سید محمد مشکات، چ اول، بی‌جا: الزهراء (چاپخانه کبری).
۲۹. کفعمی، ابراهیم بن علی (۱۴۰۵ق). المصباح (جَنَّةُ الْأَمَانِ الْوَأَقِيَّةُ)، چ دوم، قم: دار الرضی.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۳۱. مازندرانی، محمدصالح بن احمد (۱۳۸۲ق). شرح الکافی (الأصول و الروضة)، تحقیق و تصحیح: شعرانی، ابوالحسن، چ اول، تهران: المكتبة الإسلامية.
۳۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۳. محقق حلّی، شیخ نجم‌الدین جعفر (۱۴۱۴ق). المسلك فی أصول السیدین و الرسالة الماتعیة، تحقیق: رضا استادی، چ اول، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۳۴. مدنی شیرازی، سید علی خان (۱۴۰۹ق). ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین، محقق و مصحح: محسن حسینی امینی، چ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۵. مرعشی، قاضی نورالله (۱۴۰۹ق). إحقاق الحق و إزهاق الباطل، مقدمه و تعلیقات: آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی، چ اول، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
۳۶. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق[الف]). الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، تحقیق: مؤسسه آل‌البیت(ع)، چ اول، قم: کنگره شیخ مفید.
۳۷. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق[ب]). أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، چ اول، کنگره شیخ مفید، قم.
۳۸. میرداماد، محمد باقر (۱۴۰۳ق). التعلیقة علی أصول الکافی، محقق و مصحح: مهدی رجایی، چ اول، قم: خیام.