

نظریه نفی صفات در مدرسه کلامی کوفه و قم

رضا برنجکار^۱ - محسن زارع پور^۲

چکیده

امروزه نظریه عینیت صفات با ذات به عنوان تفسیری از توحید صفاتی، اندیشه‌ای معروف و متداول در میان متکلمان امامیه تلقی می‌شود. انتساب این اندیشه به مدارس کلامی امامیه، خصوصاً پیش از رونق فلسفه صدرایی به صورت جدی مورد تردید است. بررسی آثار و شواهد نشانگر آن است که نه تنها در این مدارس اثری از نظریه عینیت صفات با ذات قابل مشاهده نیست، بلکه گرایش ایشان به نظریه نفی صفات، به عنوان رقیب نظریه عینیت، از ادله و شواهد فراوانی برخوردار است.

این نوشتار با روش مطالعه اسنادی با تحلیل گزارش‌های تاریخی و نیز بررسی کلمات و مبانی متکلمین امامیه در دو مدرسه کوفه و قم، در صدد رصد نظریه نفی صفات در این دو مدرسه است. بررسی گزارش‌های کلامی و نیز کلمات متکلمان شاخص این دو مدرسه، یعنی زراره، هشام بن حکم و مؤمن الطاق، نشان از صحت انتساب نظریه نفی صفت به ایشان دارد.

نقل صریح احادیث نفی صفت بدون هیچ‌گونه تفسیر و تأویل، روایات نفی توصیف، روایات نفی وساطت صفت میان ذات و افعال الهی، روایات حدود اسماء، تفسیر سلبی و کارکردی صفات و پرهیز از تفسیر اثباتی، و نیز اظهار تنافی اثبات صفت با آموزه توحید ذاتی و لزوم محدود شدن ذات، برخی از ادله و شواهد انتساب نفی صفت به این دو مدرسه کلامی است.

واژگان کلیدی: نفی صفات، مدرسه کوفه، نیابت ذات از صفات، مدرسه قم، عالم لذاته.

۱. استاد بخش فلسفه، کلام و ادیان دانشگاه تهران (دانشکده‌گان فارابی). (نویسنده مسئول).

۲. دانش‌آموخته دکتری کلام امامیه، دانشگاه تهران (دانشکده‌گان فارابی).

مقدمه

یکی از نخستین مباحث در بحث صفات الهی آن است که آیا اساساً خداوند را می‌توان دارای صفات دانست یا نه؟ 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. در واقع، ذات حق تعالی نایب مناب این صفات است و آثاری که در غیر خدا به واسطه صفت علم و قدرت از ذات صادر می‌شود، از ذات حق تعالی بدون داشتن صفات صادر می‌شود. به عبارت دیگر، عالمیت خدا به ذات اوست (عالم بذاته) نه به واسطه صفت علم (عالم بعلم). (شهرستانی، ۱۳۶۴ ش: ج ۱، ص ۹۲؛ مازندرانی، ۱۳۸۲ ق: ج ۳ ص ۳۲۶)

در مقابل به عقیده تعدادی از دانشمندان حوزه خداشناسی، ذات الهی دارای صفات کمالی است؛ برخی از ایشان همچون اشاعره معتقدند صفات موجود غیر از ذات خداست که از آن به نظریه «زیادت» تعبیر می‌شود (غزالی، ۱۴۰۹: ص ۸۴؛ آمدی، ۱۴۲۳: ج ۱ ص ۲۶۵) و برخی دیگر همچون فلاسفه، می‌گویند این صفات عین ذات الهی هستند. از این نظریه به نظریه «عینیت» یاد می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ش: ص ۴۰) اندکی از اندیشمندان همچون ابوهاشم جُبَّایی، نیز صفات الهی را نه موجود و نه معدوم می‌دانند که از آن به نظریه «احوال» تعبیر می‌شود. (آمدی، ۱۴۲۳ ق: ج ۳، ص ۵۱)

در این نوشتار نظریه نفی صفات از سه منظر در دو مدرسه کوفه و قم، با اکتفا به اندیشمندان سرآمد در هر مدرسه، مورد بررسی قرار خواهد گرفت:

۱. شواهد گرایش به نفی صفات در این دو مدرسه
۲. ادله اقامه شده بر نفی صفت در این دو مدرسه
۳. ارائه سیر تطوّر این نظریه در این دو مدرسه.

پیشینه پژوهش

بر اساس جستجوی نگارنده، کاوش‌های منتشر شده و مرتبط با موضوع این پژوهش

عبارتند از:

۱. «بررسی روایات نفی صفات از ذات الهی و دلالت‌های آن»، سید محمد بنی هاشمی، ایمان روشن بین.

۲. «مسئله نفی صفات در روایات اهل بیت (علیهم‌السلام)»، نوشته عبدالهادی اعتصامی.

روایات بررسی شده در این دو پژوهش، تا حدودی وضعیت روایات نفی صفت در مدرسه کوفه و قم را مشخص می‌سازد، ولی اهمی به بررسی آراء و آثار متکلمان خصوص دو مدرسه کوفه و قم ندارند و از این رو بررسی تخصصی دیدگاه نفی صفات در این دو مدرسه مجالی خاص می‌طلبد.

نفی صفات در مدرسه کوفه و شواهد آن

از آنجاکه از تألیفات متکلمان مدرسه کوفه، اثری در دست نیست تا در بررسی نظریات ایشان بتوان به آن‌ها تمسک جست، برای تبیین نظریات ایشان در باب صفات و اسمای الهی، دوره در پیش روی ما وجود دارد:

نخست گزارش‌های ثبت شده از عقاید ایشان توسط دیگران، از جمله ملل و نحل نویسان؛ دیگر روایات نقل شده توسط آن‌ها در حوزه مسائل اعتقادی و خصوصاً مسئله صفات الهی؛ زیرا روایات نقل شده توسط ایشان و نیز تبویب احادیث و نحوه عنوان‌دهی ابواب می‌تواند نمایانگر منظومه فکری‌شان باشد.

بررسی گزارش‌های تاریخی

مؤمن الطاق

اشعری می‌نویسد:

«وقال شیطان الطاق و کثیر من الروافض . . . ان الله عالم فی نفسه لیس بجاهل ولکنه انما یعلم الاشیاء اذا قدرها و ارادها فاما من قبل ان یقدرها و یریدها فمحال ان یعلمها لا لأنه لیس بعالم ولکن الشیء لا یكون شیئا حتی یقدره و ینشئه بالتقدیر و التقدیر عندهم الإزادة.» (اشعری، ۱۴۰۰ ق: ص ۴۹۳ همچینین رک: ص ۳۷ و ۲۱۹)

شیطان الطاق و بسیاری از روافض گفتند: ... همانا خداوند فی نفسه عالم است و جاهل نیست؛ ولی او هنگامی اشیاء را می‌داند که آنها را تقدیر و اراده کرده باشد و پیش از آن محال است که آن‌ها را بداند؛ نه بدین خاطر که او عالم نیست بلکه چون تا خداوند یک شیء را تقدیر نکرده باشد، شیء نیست. و مراد ایشان از تقدیر همان اراده است. نکاتی که از تحلیل گزارش اشعری قابل برداشت است عبارت‌اند از:

اول: نظریه نفی صفات در مباحث وجودشناسی صفات

ظاهر جمله: «انّ الله عالم فی نفسه» ظاهر در نظریه نفی صفت و نیابت ذات از صفات است؛ زیرا اولاً ظاهر این عبارت آن است که ذات الهی بدون هر واسطه‌ای، بذاته عالم است، نه به واسطه علم؛ در مقابل کسانی که معتقدند خداوند عالم است به واسطه علم (انّ الله عالم بعلم) که خود سه دسته هستند یا معتقدند آن علم عین ذات خداست و یا آن علم غیر از ذات خداست و یا آن علم نه موجود است و نه معدوم؛ ثانیاً تعبیر «عالم فی نفسه» همچون تعبیر «عالم لذاته» در قرون اولیه اصطلاحی ناظر به نفی صفات بوده است در مقابل تعبیر «عالم بعلم» که برای اثبات صفت به کار میرفته است. (رک: شهرستانی، ۱۳۶۴ ش: ج ۱، ص ۹۲؛ آمدی، ۱۴۲۳ ق: ج ۵، ص ۵۱؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ج ۸، ص ۳۸۴)

دوم: الهیات سلبی در تفسیر و معناشناسی صفات

ظاهر جمله «لیس بجاهل» بیانگر الهیات سلبی است. بر اساس گزارش اشعری، مؤمن الطاق و بسیاری از شیعیان پس از این که صفتی مثل علم را نفی می‌کردند و خداوند را بذاته عالم می‌دانستند نه به واسطه علم، معنای عالم بودن خدا را سلبی تفسیر می‌کردند و با تعبیر لیس بجاهل، علم را تفسیر می‌کردند: «انّ الله عالم فی نفسه لیس بجاهل». در ادامه خواهیم گفت که تفسیر سلبی صفات، از امارات اعتقاد به نظریه نفی صفات و چهره معناشناختی این نظریه است.

سوم: تقسیم علم به ذاتی و فعلی

عبارت دوم اشعری اشاره به علم فعلی خدا دارد نه علم ذاتی او. علم ذاتی ازلی و علم

فعلی حادث و محدود است. این تعبیر که خداوند فی نفسه عالم است، ناظر به قسم اول و این بیان که خداوند پس از تقدیر و اراده موجودات به آن‌ها علم پیدا می‌کند حاکی از اعتقاد به قسم دوم علم است.

مطابق این دیدگاه صفت به معنای خاص آن تنها در رتبه فعل برای خداوند متعال قابل تصویر است و خداوند در مرحله ذات دارای صفت نیست. خداوند قبل از مرحله خلقت اشیاء، به آن‌ها علم فعلی و مخلوق ندارد؛ گرچه خداوند در مرتبه ذات، به آن‌ها جاهل نیست؛ اما اطلاق صفت علم پس از خلقت اشیاء صحیح است، از این رو علم ذاتی را باید با تعبیر سلبی و نفی جهل بیان کرد و گفت: «إِنَّه لیس بجاهل». به عبارت دیگر صفاتی همچون علم که به خداوند نسبت داده می‌شود اگر نسبت به ذات تفسیر شود، به معنای نفی جهل و عجز و... است و صفاتی که ما درک می‌کنیم، فعلی و مخلوق هستند و خداوند در رتبه ذات دارای صفت نیست و این همان چکیده نظریه نفی صفات است.

طبق آنچه گذشت نظریه نفی صفات از گزارش تاریخی پیرامون اعتقادات مؤمن الطاق و اصحاب وی قابل استفاده است خصوصاً با ملاحظه تفسیر سلبی ایشان از صفات ذاتی الهی. مهم‌ترین که گزارش ابوالحسن اشعری (م ۳۳۰ هـ) صریح در آن است که اندیشه غالب در میان امامیه در مدرسه کوفه (کثیر من الروافض) این بوده که ایشان منکر علم ذاتی با تفسیر سلبی نبودند (عالم فی نفسه لیس بجاهل) بلکه معنای اثباتی علم که مخلوق است (إِنَّمَا یَعْلَمُ الْأَشْیَاءَ إِذَا قَدَّرَهَا) را از ذات خدا نفی می‌کردند.

زراره بن اعین

اشعری مدعی است که زراره و اصحابش معتقد بوده‌اند که خداوند از ازل عالم، سمیع و بصیر نبوده، و صفات وی حادث هستند؛ خداوند پس از آنکه این صفات را برای خود ایجاد کرد، عالم، سمیع و بصیر شد. (اشعری، ۱۴۰۰ ق: ص ۳۶)

عبدالقاهر بغدادی نیز پیرامون عقاید زراره، دو گزارش مشابه با گزارش اشعری دارد،

با این تفاوت که در گزارش اشعری حدوث سه صفت عالم، سمیع و بصیر مطرح شده بود، ولی وی حدوث تمام صفات را به زراره نسبت داده است. (بغدادی، ۱۴۰۸: ص ۲۱۸؛ همچنین رک: ص ۵۲)

اعتقاد به حدوث تمام اسماء و صفات توسط عبدالکریم شهرستانی (شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۲۱۸)، سمعانی شافعی (سمعانی، ۱۳۸۰: ج ۶، ص ۲۷۸) و ابن جوزی (ابن جوزی، ۱۴۰۳: ق: ص ۸۵) نیز به زراره نسبت داده شده است.

خواهد آمد که یک دسته از روایات دال بر نفی صفت، روایات حدوث اسماء است؛ روایاتی که دلالت بر خلقت اسماء توسط خداوند متعال دارد و مطلبی هم که در منابع فرقه‌شناسی به زراره نسبت داده شده، در حقیقت بر اساس این روایات و ناظر به نفی صفت از ذات خداوند توسط زراره مطرح شده است.

به عقیده زراره صفات معقول برای خداوند حادث‌اند و آنچه از خداوند سلب می‌شود علم به معنای متعارف در مخلوقات است نه عدم جهل. به عبارت دیگر زراره در عین حال که «عالم» به معنای «لیس بجاهل» را قبول دارد اما علم به معنای صفت منتزع از مخلوقات را حادث و مخلوق می‌دانسته و از خدا نفی می‌کرده است ولی فرقه‌نویسان تلقی صحیحی از کلام وی نداشته‌اند و برداشتشان این بوده که زراره و پیروان وی منکر علم و سایر صفات ذاتی خداوند بوده‌اند؛ بدین معنی که خداوند در ازل نه عالم بوده، نه قادر و نه حی، سپس این صفات را برای خودش خلق کرده و آنگاه عالم، قادر و حی شده است و از این رو نسبت جهل و عجز به خداوند را در کارنامه زراره ثبت کرده‌اند. در حالی که اینکه زراره هرگونه صفت را از ذات انکار می‌کرده مستلزم نسبت جهل به خداوند نیست؛ زیرا از دیدگاه زراره، خداوند برای عالم شدن محتاج به صفت علم در ذات نیست؛ بلکه خداوند متعال پس از آنکه اراده کرد مخلوقات را بیافریند اسمائی برای ذات مقدس خویش اختیار و ایجاد کرد تا بندگانش با خواندن آن‌ها او را صدا بزنند و به او متوسل شوند. پس صفات معقول حادث و مخلوق‌اند و خداوند پس از خلقت این صفات عالم و قادر و حی شد و

قبل از آن ائصاف به صفت علم و قدرت و حیات نداشت و این همان تقریر نظریه نفی صفات است. (رک: اشعری، ۱۴۰۰ ق: ص ۱۶۴)

شاهد بر شیوع اعتقاد به نفی جهل از ذات خداوند از یک سو و انکار صفات ذاتی از سوی دیگر در میان متکلمان کوفه، گزارش پیشین اشعری از عقاید مؤمن الطاق است که این اعتقاد را علاوه بر مؤمن الطاق به غالب متکلمان امامیه با عنوان (کثیر من الروافض) نسبت داده است. (اشعری، ۱۴۰۰ ق: ص ۴۹۳)

علاوه بر آنچه گفته شد، شاهد دیگری که برای گرایش زراره به نفی صفات می‌توان اقامه کرد، حدیثی است که توسط زراره از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند:

«إِنَّ اللَّهَ خَلُومٌ خَلِقَهُ وَخَلَقَهُ خَلُومُهُ وَكُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَاللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ تَبَارَكَ الَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ج ۱، ص ۸۲)

در این روایت تعبیر «خَلُومٌ» (خالی بودن) بیانگر تباین در ذات و صفات بین خالق و مخلوق است که خود یکی از مبانی نظریه نفی صفات است؛^۱ چه اینکه صفت داشتن و وساطت صفت بین ذات و فعل از ویژگی‌های مخلوقات است.

هشام بن حکم

در برخی از گزارش‌های موجود در کتب ملل و نحل، انکار علم ازلی خداوند به هشام بن حکم نسبت داده شده است. اشعری از هشام نقل کرده که محال است خداوند بنفسه از ازل به اشیاء عالم باشد، بلکه به واسطه علمی به آن‌ها عالم است. (اشعری، ۱۴۰۰ ق: ص ۳۷؛ همچنین رک: ص ۴۹۳) وی در جای دیگری قول به مخلوقیت صفات را از هشام حکایت می‌کند. (همان: ص ۳۶۴)

این ادعا توسط ابن خیاط (خیاط، ۱۹۸۷: ص ۱۰۸)، عبدالقاهر بغدادی (بغدادی، ۱۴۰۸ ق: ص ۴۹)، ابن حزم اندلسی (ابن حزم، ۱۴۱۶ ق: ج ۱ ص ۳۸۴ و ۳۹۸) و عبدالکریم شهرستانی

۱. مبانی و ادله نظریه نفی صفات در مدارس کلامی امامیه توسط نگارنده در پژوهشی دیگر با عنوان «مبانی و ادله نفی صفات در کلام امامیه» کاویده شده است.

(شهرستانی، ۱۳۶۴ ش: ج ۱ ص ۲۱۸) نیز به هشام نسبت داده شده است. باتوجه به این گزارش‌ها از منظر اصحاب ملل و نحل، هشام منکراتیبات هرگونه صفت برای ذات و منکر عینیت ذات و صفات است. همان گونه که مشاهده شد این سخن درباره علم به صراحت از او گزارش شده است. اشعری در دو جا نقل کرد که محال است خداوند بنفسه عالم به اشیاء باشد، بلکه او به واسطه علمی به آن‌ها عالم است. (اشعری، ۱۴۰۰ ق: ص ۳۷؛ همچنین رک: ص ۴۹۳)

در این لابه لا گزارش‌های متفاوتی هم وجود دارد که علم ازلی الهی را از دیدگاه هشام بن حکم ثابت دانسته است. (شهرستانی، ۱۳۶۴ ش: ج ۱ ص ۲۱۷) نمونه این گزارش از شهرستانی، می‌تواند شاهی برای ادعا باشد که هشام در واقع منکر علم پیشین و ازلی الهی نبوده است، بلکه معتقد بوده علاوه بر اینکه خداوند از ازل به همه چیز عالم است، پس از تحقق اشیاء هم علم دیگری به آن‌ها پیدا می‌کند که تابع وجود معلوم است: «و يعلم الأشیاء بعد کونها بعلم». البته ممکن است از عبارت «لم یزل الباری تعالی عالماً بنفسه، و يعلم الأشیاء بعد کونها بعلم» در این گزارش‌ها توهم شود که هشام علم به ذات خودش را ازلی می‌دانسته است نه علم به همه چیز را؛ ولی باید دانست که تعبیر «عالمماً بنفسه» یا «عالمماً بذاته» در آن زمان به معنای نفی صفت و تعبیری شایع در مقابل «تعبیر عالم بعلم» نه اینکه صرفاً به معنای علم به خود ذات باشد و بس.

شاهد بر این معنی که قید «لذاته» به معنای نفی صفت است، وجود این قید در توضیح نیابت و نفی صفت معتزلی در گزارش‌های تاریخ کلامی همچون گزارشات شهرستانی (م ۵۴۸ هـ) (شهرستانی، ۱۳۶۴ ش: ج ۱، ص ۹۲)، سیف الدین آمدی (م ۶۲۳ هـ) (آمدی، ۱۴۲۳ ق: ج ۵، ص ۵۱؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ج ۸، ص ۳۸۴)، ابوالثناء حنفی ماتریدی (م قرن ۶ هـ) (حنفی ماتریدی، ۱۹۹۵ م: ص ۶۶) و احمد بن سلیمان (م ۵۶۶ هـ) (احمد بن سلیمان، ۱۴۲۴ ق: ص ۱۷۴) است. علامه حلی (م ۷۲۶ هـ) هم در شرح «الیاقوت» نوبختی وقتی نظریه اکثر معتزله، یعنی نفی صفات، را گزارش می‌کند از تعبیر «لذاته» بهره می‌برد. (علامه حلی، ۱۳۶۳ ش: ص ۷۳)

شاهد دیگر بر این معنی گزارش دیگری از عبدالرحیم بن محمد خیاط است که ظاهر

آن این است که هشام نه منکر علم ذاتی ازلی، بلکه منکر علم فعلی ازلی بوده است. (خیاط، ۱۹۸۷: ص ۱۶۸) اشعری هم در گزارش عقاید سکاکیه که پیروان یکی از شاگردان هشام بن حکم هستند، علم ازلی الهی را ثابت گزارش کرده است. (اشعری، ۱۴۰۰ ق: ص ۲۱۹ و ۴۹۰)

با این توضیحات می‌توان دیدگاه هشام را به تفکیک علم ذاتی و علم فعلی بازگرداند و به این صورت محتوای نظریه هشام با محتوای نظریه مؤمن الطاق یکسان و نقطه اشتراک هر دو نفی علم خدا به اشیاء (علم ذات اضافه) در رتبه ذات خواهد بود و عدم درک صحیح تفاوت علم ذاتی و علم فعلی از سوی برخی صاحبان آثار سبب شده که تصور کنند که هشام منکر علم ذاتی خداوند بوده است.

روایاتی هم که از هشام درباره صفات نقل شده می‌تواند تا اندازه‌ای دیدگاه هشام را درباره رابطه ذات و صفات خداوند روشن کند. به عنوان نمونه هشام نقل می‌کند که امام صادق علیه السلام فرمود:

«... هُوَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ سَمِيعٌ بَعِيْرٌ جَارِحَةٌ وَبَصِيْرٌ بَعِيْرٌ اَلَةٌ بَلْ يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ وَيُبْصِرُ بِنَفْسِهِ...» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ج ۱ ص ۸۴)

طبق این فرمایش معنای «سمیع بنفسه» این نیست که خداوند متعال شیء و نفسی که می‌شنود شیئی دیگر باشد. برخی از شارحان، همچون قاضی سعید قمی این تعبیر امام را بهترین دلیل بر بطلان نظریه عینیت ذات و صفات دانسته‌اند؛ زیرا قائلین به نظریه عینیت بر این باورند که ذات یک شیء است و مفهوم سمع شیئی دیگر ولی خدای تعالی مصداق هر دوست. (قمی، ۱۴۱۵ ق: ج ۲ ص ۴۹۵)

بررسی روایات

پیش‌تر گفته شد که یکی از ابرازهای قضاوت درباره عقاید متکلمان کوفه و قم احادیث نقل شده در این مدرسه است. احادیث ناظر به نفی صفات در این مدرسه را در چند دسته می‌توان جای داد:

۱. طرح تفصیلی روایات نفی صفت و بررسی دلالتی آن‌ها در پژوهشی مستقل از نگارنده در مقاله «آموزه نفی صفات در احادیث شیعه» منتشر شده است.

دسته اول: احادیث صریح در نفی صفت

این دسته از روایات، با وضوحی فراوان هرگونه صفت را از ذات الهی نفی می‌کنند و معمولاً آنچه در بحث نفی صفت مورد استناد قرار می‌گیرد، همین دسته از روایات است. این روایات معمولاً با برهان یا براهینی بر نفی صفت هم همراه هستند؛ براهینی همچون تغایر صفت و موصوف، محدودیت صفت، منافات با ازلیت، مخلوقیت صفات و ... به عنوان نمونه امام رضا علیه السلام فرمودند:

«أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَأَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ وَنِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَمَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ وَشَهَادَةِ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِصِفَةٍ وَلَا مَوْصُوفٍ وَشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ وَمَوْصُوفٍ بِالِاقْتِرَانِ وَشَهَادَةِ الْإِقْتِرَانِ بِالْحَدَثِ وَشَهَادَةِ الْحَدَثِ بِالِامْتِنَاعِ مِنَ الْأَزْلِ الْمُمْتَنِعِ مِنَ الْحَدَثِ».

(صدوق، ۱۳۹۸: ص ۳۴)

آغاز دین شناخت اوست و کمال شناختش باور کردن او و نهایت از باور کردنش یگانه دانستن او و غایت یگانه دانستنش اخلاص به او و حدّ اعلاى اخلاص به او نفی صفات از اوست؛ زیرا هر صفتی خود گواهی می‌دهد که غیر موصوف است و هر موصوفی شاهد است بر این که 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 دوتایش انگاشته و هر که دوتایش انگارد، دارای اجزایش دانسته و هر که او را دارای اجزاء بداند حقیقت او را نفهمیده است.

در اینکه مراد از صفت نفی شده در این عبارات چیست، حداقل سه نظریه وجود دارد: نفی مطلق صفت، نفی صفات مخلوقین و نفی صفات زائد بر ذات ولی نظریه اول مطابق ظاهر عبارت است؛ چه اینکه واژه «الصفات» جمع محلی به (ال) است و ظهور در شمول دارد و قید یا تخصیصی هم برای محدود کردن این شمول در کلام وجود ندارد؛ علاوه بر آن در استدلالی که بلافاصله بعد از نفی صفات ذکر شده، واژه «کُلِّ» (کُلِّ صِفَةِ) آمده که ظهور در عمومیت نفی نسبت به تمام صفات دارد و از این رو به وضوح بر مسلک

نفی صفت به معنای خاص آن دلالت دارد. پس باتوجه به این دسته از روایات، «کمال اخلاص در توحید» آن دانسته شده که انسان هرگونه صفتی را از خداوند نفی کند؛ مستند این نفی هم «تغایر بین صفت و موصوف» است. از این رو اگر در آیات و روایات صفتی برای خداوند ثابت شد، باید آن را به گونه‌ای توجیه کرد که صفت ذات نباشد؛ از این رو یا باید به صفت سلبی ارجاعش دارد و یا آن را به صورت فعلی و کارکردی تفسیر کرد که به فعل خدا برگردد نه به ذات خدا.

دسته دوم: روایات نفی توصیف

تعداد قابل توجهی از روایات، ذات مقدّس الهی را از دایره امکان توصیف خارج می‌دانند و از سوی دیگر نفی توصیف مستلزم نفی صفت است؛ زیرا صفت به معنای خاص کلمه نتیجه توصیف است؛ از این رو علاوه بر براهین عقلی عدم امکان معرفت به ذات، تمامی متونی که به صورت عام یا خاص بر نفی توصیف دلالت دارند، دلالتی ثانوی بر نفی صفت خواهند داشت. (برنجکار و نصرتیان، ۱۳۹۶: ص ۱۱۹-۱۲۰) از جمله امام علی علیه السلام فرمود: «... فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ حَدَّه». (کلینی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰)

قاضی سعید قمی تصریح می‌کند که این روایت تنها صفات زائد بر ذات را نفی نمی‌کند، بلکه عمومیت دارد و هر نوع صفتی چه زائد بر ذات چه عین ذات را در بر می‌گیرد. او معتقد است صفت خودش محدود ساختن است و در آن معنای احاطه گنجانده شده است. (قمی، ۱۴۲۵: ج ۱، ص ۲۹۹)

دسته سوم: روایات نفی واسطه

در گروهی از احادیث تأکید شده که نباید از فرمول «عالمٌ بعلم» استفاده کرد، بلکه باید گفت «عالم لذاته». به عنوان نمونه وقتی حسین بن خالد گزارش داد عده‌ای خداوند را «عالمٌ بعلم» و «قادرٌ بقدره» می‌دانند، امام رضا علیه السلام فرمود:

«مَنْ قَالَ ذَلِكَ وَدَانَ بِهِ فَقَدْ اتَّخَذَ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَى...». (صدوق، ۱۳۹۸: ص

۱۴۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۳۸۴)

قاضی سعید قمی معتقد است که این روایت، افزون بر این که زیادت صفات بر ذات

را باطل می‌شمارد، عینیت ذات و صفات را نیز رد می‌کند؛ زیرا خبر مطلق است و مقید نشده به علمی که غیرش باشد افزون براین، همان مفسده 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، ۱۴۲۵: ج ۲، ص ۴۶۸)

قابل توجه آنکه قید «لذاته» در عبارت «عالم لذاته» چون در تقابل با «عالم بعلم» به کار رفته، به معنی نفی وساطت صفتی به نام علم در ترتب آثار علم است؛ چه آن صفت عین ذات باشد و چه زائد بر ذات.

شاهد براین معنی که قید «لذاته» به معنای نفی صفت است، وجود این قید در توضیح نیابت و نفی صفت معتزلی در گزارش‌های تاریخ کلامی همچون گزارش‌های شهرستانی (شهرستانی، ۱۳۶۴ ش: ج ۱، ص ۹۲)، سیف‌الدین آمدی (آمدی، ۱۴۲۳ ق: ج ۵، ص ۵۱)، ابوالثناء حنفی (حنفی، ۱۹۹۵ م: ص ۶۶) و احمد بن سلیمان (احمد بن سلیمان، ۱۴۲۴ ق: ص ۱۷۴) است. علامه حلی هم وقتی نظریه اکثر معتزله، یعنی نفی صفات، را گزارش می‌کند از تعبیر «قادر عالم حی لذاته» بهره می‌برد. (حلی، ۱۳۶۳ ش: ص ۷۳)

دسته چهارم: روایات حدوث اسماء

روایاتی که سخن از خلقت و حدوث اسماء و صفات توسط خداوند دارد اشاره به این معنی دارد که ذات خداوند اسم و رسمی ندارد، ولی خداوند متعال برای اینکه مخلوقات با او رابطه داشته و بتوانند او را صدا بزنند، اسماء و صفاتی برای خود اختیار کرده است؛ رسالت صفات ایجاد معرفتی سطحی و ابتدایی برای برقراری ارتباط است، نه اینکه حاکی از واقعیتی در عالم خارج باشند که آن واقعیت زائد بر ذات یا عین آن باشد. خداوند متعال اگر اسمی برای خودش قرار نمی‌داد، بندگان نمی‌توانستند با او ارتباط برقرار کنند و او را صدا بزنند و باب ارتباط به صورت طبیعی منسد می‌شد. (قمی، ۱۴۲۵: ج ۳، ص ۱۶۶)

به عنوان نمونه از روایت حدوث اسماء، امام رضا علیه السلام فرمود:

۱. رک: الکافی، ج ۱، ص ۱۱۲؛ التوحید، ص ۱۹۰ و ...

«... اختار لنفسه اسماء لغيره، يدعونه بها، لأنه إذا لم يدع باسمه لم يعرف...
 كَانَ اللَّهُ وَلَا خَلْقٌ ثُمَّ خَلَقَهَا وَسِيلَةً بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ يَتَضَرَّعُونَ بِهَا إِلَيْهِ وَيَعْبُدُونَهُ
 وَهِيَ ذِكْرُهُ» (صدوق، ۱۳۹۸ ق: ص ۱۹۲)

خلاصه اینکه نقل این چهار دسته از روایات توسط اصحاب اهل بیت علیهم السلام با ظهوری که در نفی صفات دارند، دلیل مناسبی برای انتساب نظریه نفی صفات به ایشان است.

نفی صفات در مدرسه قم و شواهد آن

روایاتی که پیش‌تر در مدرسه کوفه نقل شد و ناظر به نفی صفات دانسته شد، در مدرسه قم هم توسط کلینی و صدوق نقل شده است (صدوق، ۱۳۹۸ ق: ص ۱۴۴ و ۴۰؛ کلینی، ۱۴۱۷: ج ۱ ص ۱۱۳) و از این جهت نفی صفت مستفاد از آن‌ها را به متکلمان این مدرسه هم می‌توان نسبت داد.

یکی دیگر از شاخصه‌های عمده انتساب نظریه نفی صفات به متکلمان مدارس کلامی، خصوصاً مدرسه قم، تفسیر سلبی صفات ذاتی الهی است؛ زیرا مبنا و اساس تفسیر سلبی صفات ذاتی خداوند این است که صفات ذاتی را به آن معنایی که ما می‌فهمیم نمی‌توان به خداوند نسبت داد؛ پس علم به معنایی که در موجودات فهم می‌شود را باید از خداوند نفی کرد. در حقیقت تفسیر سلبی صفات روی دیگر سگه نفی صفات است؛ زیرا تفسیر اثباتی صفات ذاتی خداوند لاجرم به اثبات کمالاتی وجودی معقول در ذات می‌انجامد. از این رو کسی که صفاتی همچون علم و قدرت را نه به معنای کمالاتی وجودی در ذات خداوند بلکه به معنای نفی اضداد آن دو، یعنی نفی جهل و عجز، می‌داند، خواسته یا ناخواسته به پیراسته بودن ذات بسیط الهی از هرگونه صفتی اعتراف نموده است.

ضمن اینکه در نظریه عینیت که مبتنی بر وجود صفت است، نوعی از اشتراک و تشبیه پذیرفته شده است؛ تشبیه صفات خالق به صفات مخلوق در اصل معنی، در حالی که الهیات سلبی با انگیزه نفی تشبیه و کثرت در ذات باری تعالی مطرح شده است؛ پس الهیات سلبی با نظریه عینیت به لحاظ مبنی قابل جمع نیست و اگر کسی

در عین قبول نظریه عینیت به معنای خاص آن، معتقد به لزوم تفسیر سلبی صفات الهی باشد، بنایی بر غیر مبنای خویش سامان داده است.

ارتباط میان بُعد وجودشناسی صفات و بُعد معناشناسی آن به خوبی در کلامی صریح از خواجه طوسی و ابن میثم بحرانی تصویر شده است. (خواجه نصیر، ۱۴۰۵ ق: ص ۲۸۱؛ بحرانی، ۱۴۰۶ ق: ص ۸۷) خواجه در معنای صفت حیات می‌نویسد:

«الذین یذهبون إلی أنّ الصفات یجوز أن تكون زائدة علی ذاته تعالی یذهبون إلی أنّ الحیاة صفة زائدة والذین لا یجوزون ذلك یجعلونها سلبیة». (خواجه نصیر، ۱۴۰۵ ق: ص ۲۸۱)

طبق این گزارش قاعده این است که کسانی که با نظریه زیادت صفات بردات، مخالفت می‌ورزند، صفات ذاتی خداوند را به شکل سلبی معنا می‌کنند و تنها قائلین به زیادت، آن را به شکل ثبوتی معنا می‌نمایند.

کلینی

کلینی پس از بیان روایاتی که به تقسیم صفات ذات و فعل می‌پردازد، در معنای صفات ذاتی به صراحت الهیات سلبی را به عنوان راهکار مناسب در تفسیر صفات مطرح می‌نماید. (کلینی، ۱۴۱۷ ق: ج ۱، ص ۱۱۲) و چنانچه پیش‌تر اشاره شد، تفسیر سلبی صفات نمایانگر اعتقاد به پیراسته بودن ذات اقدس الهی از هرگونه صفتی است. وی می‌نویسد:

«وَصِفَاتُ الدَّاتِ تَنْفِي عَنْهُ بِكُلِّ صِفَةٍ مِنْهَا ضِدُّهَا يُقَالُ حَيٌّ وَعَالِمٌ... فَالْعِلْمُ ضِدُّهُ الْجَهْلُ وَالْقُدْرَةُ ضِدُّهَا الْعَجْزُ وَالْحَيَاةُ ضِدُّهَا الْمَوْتُ». (کلینی، ۱۴۱۷ ق: ج ۱، ص ۱۱۲)

به هر حال نقل بدون توضیح روایات نفی صفت در کافی از یک سو و نقل روایات تفسیر سلبی صفات ذاتی از سوی دیگر و نیز تصریح خود کلینی به تفسیر سلبی صفات، مستندات خوبی است تا ایشان در زمره نافیان صفت قرار گیرد.

شیخ صدوق

چند مؤلفه در آثار شیخ صدوق وجود دارد که انتساب نظریه نفی صفات را به وی

مستحکم می‌سازد. این مؤلفه‌ها عبارت‌اند از:

۱. نقل روایات نفی صفات

در مدرسه کوفه به تعداد قابل توجهی از روایات نفی صفت اشاره شد؛ تعدادی از این روایات توسط مرحوم صدوق هم نقل شده است و می‌تواند بیانگر اعتقاد وی در این زمینه باشد. به عنوان نمونه شیخ صدوق از امام رضا علیه السلام نقل می‌کند که از ایشان سؤال شد:

«رَوَيْنَا أَنَّ اللَّهَ عَلِمَ لَا جَهْلَ فِيهِ حَيَاةً لَا مَوْتَ فِيهِ نُورًا لَا ظُلْمَةَ فِيهِ»

حضرت در پاسخ این تعبیر را تأیید کرده، فرمودند: «كَذَلِكَ هُوَ». (صدوق، ۱۳۹۸ ق:

ص ۱۳۸؛ همچنین رک: ص ۴۰)

این تعبیر که «خدا علم است» نه اینکه عالم است به علمی که علم عین ذات اوست، ظهور در نفی صفات دارد؛ چه صفات زائد بر ذات و چه صفات عین ذات. خصوصاً با ضمیمه تفسیر سلبی که در ادامه آن ارائه شده و گفته شد: «هیچ جهلی در او راه ندارد».

۲. تفسیر سلبی صفات

تفسیر سلبی صفات ذاتی به صراحت در کلمات شیخ صدوق آمده است (صدوق، ۱۳۹۸ ق: ص ۱۳۵؛ همو، ۱۴۱۴: ص ۲۷) و این نوع تفسیر زمینه انتساب نظریه نفی صفات را به ایشان فراهم می‌کند. شیخ صدوق در کتاب توحید می‌نویسد:

وقتی که خداوند را به صفات ذات توصیف می‌کنیم، با هر صفتی ضدّ معنای آن را از وی نفی می‌کنیم؛ پس وقتی که می‌گوییم خدا حیّ و زنده است، در حقیقت ضدّ معنای حیات، یعنی موت را از او نفی کرده‌ایم و وقتی می‌گوییم خداوند دانا است، از او ضدّ دانایی، یعنی جهل را نفی کرده‌ایم ... و هرگاه گفتیم او تواناست در حقیقت ضدّ آن، یعنی عجز را از وی نفی کرده‌ایم و اگر چنین نکنیم (یعنی 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 هرگاه بگوییم او پیوسته حیّ 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 طوریکه چیزی همراه او نبوده است. (همو، ۱۳۹۸: ص ۱۴۸)

نکته مهم اینکه از منظر شیخ صدوق، اگر از این الهیات استفاده نشود، در معیت خداوند اشیاء دیگری نیز ثابت خواهد شد که از ازل با او بوده‌اند، در حالی که با براهین عقلی ثابت شده است که تنها خداوند قدیم است و هرچه غیر از اوست حادث است؛ یعنی عدول از تفسیر سلبی صفات و گرایش به تفسیر اثباتی آنها لزوماً به اثبات چیزی قدیم و ازلی به همراه خداوند می‌انجامد و با توحید حقیقی منافات دارد.

این بیان حاکی از پیوند زدن و ایجاد ارتباط و تلازم میان مباحث وجودشناسی و معناشناسی صفات الهی است. با توجه به سبقت مرحوم کلینی بر شیخ صدوق در طرح الهیات سلبی می‌توان چنین تعبیر کرد که کلینی نخستین متکلم امامی است که این تفسیر سلبی صفات را در مباحث کلامی به عنوان یک قاعده مطرح کرد (کلینی، ۱۴۱۷ ق: ج ۱، ص ۱۱۲) و شیخ صدوق نخستین متکلم امامی است که بر این قاعده برهان اقامه کرد (صدوق، ۱۳۹۸ ق: ص ۸۵-۸۷).

۳. نفی وساطت صفات

یکی از نکاتی که در تعبیر شیخ صدوق به چشم می‌خورد، تعبیر «عالمٌ لنفسه» در مقابل تعبیر «عالمٌ بعلم» است؛ شیخ صدوق وقتی این تعبیر را به کار می‌برد، تمام فروض مسئله را درباره رابطه ذات و صفت مطرح می‌کند و هیچ تصویری حتی اشاره‌ای به نظریه عینیت ندارد؛ گویا اصلاً چنین تصویری برایشان مطرح نبوده است. در این فضا آنچه از کلام ایشان استفاده می‌شود، همان نظریه نفی صفات است. (صدوق، ۱۳۹۸ ق: ص ۲۲۳)

تلقی مارتین مکدرموت هم از کلام شیخ صدوق همین است که صفات خداوند وجودی از خود ندارند؛ وی می‌نویسد:

«ابن بابویه، همچون شاگردش مفید، منکر آن بود که صفات خدا وجودی از

خود داشته باشند...». (مکدرموت، ۱۳۷۲ ش: ص ۴۳۳)

۴. تفسیر کارکردی صفات

از دیگر امارات گرایش به نفی صفات در کلام شیخ صدوق تفسیر کارکردی صفات ذاتی الهی است. وی چندین صفت را به صورت کارکردی معنی کرده، گرچه گاه آنها را با تفسیر سلبی نیز ممزوج نموده است؛ مثلاً وی صفت «عالم» را به «من یصحّ منه الفعل المحکم المتقن» تفسیر کرده است. (صدوق، ۱۳۹۸ ق: ص ۲۱۰) چنین تفسیری همچون تفسیر سلبی، موجب اثبات حقیقتی در ذات خداوند نیست و محذورات الهیات اثباتی را ندارد و می‌تواند جایگزین خوبی برای الهیات اثباتی و تفسیر مناسبی برای لااقل برخی صفات الهی باشد.

ادله نفی صفت در مدرسه کوفه و قم

۱. آموزه توحید

مهم‌ترین مبنای نظریه نفی صفت آموزه توحید است هم به معنای نفی اجزاء و هم به معنای نفی شریک و تعدد و هم به معنای نفی شبیه.

ملازمت اثبات صفت با تکثر در ذات خداوند به وضوح در روایات کلامی نقل شده و همین کاشف از مبنای مدرسه کوفه و قم در نفی صفات است؛ زیرا متکلمان این دو مدرسه همان راویان احادیث اهل بیت علیهم‌السلام هستند و محتوای روایات ایشان، همان نظریات کلامی آن‌ها تلقی می‌شود. به عنوان نمونه امام رضا علیه‌السلام فرمودند:

«نِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ وَ شَهَادَةُ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِصِفَةٍ وَلَا مَوْصُوفٍ وَ شَهَادَةُ كُلِّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ بِالْاِقْتِرَانِ وَ شَهَادَةُ الْاِقْتِرَانِ بِالْحَدَثِ وَ شَهَادَةُ الْحَدَثِ بِالْاِمْتِنَاعِ مِنَ الْأَزْلِ الْمُمْتَنِعِ مِنَ الْحَدَثِ». (صدوق، ۱۳۹۸: ص ۳۴)

صفت و موصوف دو حقیقت متغایزند و در صورت وجود صفت خداوند متکثر خواهد شد و به جای خدای واحد، خدای کثیر عبادت خواهد شد که شرک است.

در مدرسه قم، شیخ صدوق، به این تالی فاسد توجه ویژه کرده و آموزه توحید را از مبانی و ادله نفی صفات می‌داند. وی معتقد است اعتقاد به صفات ثبوتی موجب شرک و تعدد

قدما است 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. (صدوق، ۱۳۹۸: ص ۱۴۸)

نفی شباهت و اثبات تباین میان خالق و مخلوق نیز از مبانی نظریه نفی صفات است. بر اساس دیدگاه تباین، خداوند متعال هیچ نقطه اشتراکی با مخلوقات خود ندارد، بلکه هر چه در مخلوقات وجود دارد، در خالق جایی برای تحقق ندارد. کمالات مخلوق نسبت به عدم این کمالات، برای مخلوقات کمال به شمار می‌رود، اما اگر به ذات این کمالات بنگریم، ممکن الوجود و ناقص‌اند و بری واجب الوجود نقص به شمار می‌روند. (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۳)

تلازم میان اثبات صفت و لزوم تشبیه در روایات متعددی از اهل بیت علیهم‌السلام مورد تصریح قرار گرفته است و از این رو قابل انتساب به ناقلان آنها یعنی متکلمان مدرسه کلامی کوفه و قم است. به عنوان نمونه مطابق نقل شیخ صدوق از امام رضا علیه‌السلام نقل می‌کند که دیانت جز با معرفت خداوند متعال میسور نیست و معرفت نیز در گرو اخلاص است و اخلاص 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. (صدوق، ۱۳۹۸: ق: ص ۴۰)

۲. عدم امکان توصیف ذات

پیش‌تر گفته شد 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 مقدر غیر خدا نیست

و تنها کسی که نسبت به ذات خدا شناخت دارد، خود خداست و غیر خدا بهره‌ای از این شناخت ندارد. نقل این روایات در مدرسه کوفه و قم می‌تواند استناد این مبنی در نفی صفات را به ایشان هموار سازد.

به عنوان نمونه روایت علوی «كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ» (هر آنچه که با ذاتش شناخته شود، مصنوع و ساخته شده است.) (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۵) دلالت دارد که شناخت ذات خداوند توسط غیر او، مستلزم مصنوعیت و مخلوقیت است.

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؛ زیرا صفت موصوف خود را همواره محدود می‌کند. این استدلال در روایات توحیدی موجود است. مطابق نقل مرحوم کلینی امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

«لَا تَحُدُّهُ الصِّفَاتُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۳۹)

شیخ صدوق نیز در روایت دیگری چنین نقل می‌کند:

«لَطَفَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَنْ أَنْ يُدْرَكَ بِحَدِّ أَوْ يُحَدَّ بِوَصْفٍ» (صدوق، ۱۳۹۸: ص ۱۸۹)

۳. مخلوقیت صفت و موصوف

به حکم عقل هر صفتی و موصوفی مخلوق است و خدای تعالی از آن جهت 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 جهت 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 غنی بالذات باشد، از هیچ جهتی نیازمند نیست، پس نه موصوف است و نه صفت.

این استدلال در مدرسه کوفه و قم با نقل روایات چنین آمده است:

«نِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَمَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ

وَشَهَادَةِ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِصِفَةٍ وَلَا مَوْصُوفٍ». (صدوق، ۱۳۹۸: ق: ص

۳۴؛ ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳ ق: ص ۶۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳ ق: ج ۲، ص ۳۹۸)

در روایتی دیگر نیز آمده است:

«وَكُلُّ مَوْصُوفٍ مَّضْنُوعٌ وَصَانِعُ الْأَشْيَاءِ غَيْرُ مَوْصُوفٍ بِحَدِّ». (صدوق، ۱۳۹۸ ق: ص ۱۴۳)

سیرت‌طور نظریه نفی صفت در مدرسه کوفه و قم

هر دو مدرسه از نظریه نفی صفات تلقی مشابهی دارند که با تعبیر «نفی صفت» (طبرسی، ۱۴۰۳ ق: ج ۱ ص ۱۹۹) «نفی توصیف» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۰۲)، تقیید صفات با قید «لذاته» (صدوق، ۱۳۹۸ ق: ص ۱۴۰) و «تفسیر سلبی صفات» (اشعری، ۱۴۰۰: ص ۴۹۳؛ صدوق، ۱۳۹۸ ق: ص ۱۳۷) همراه است.

از حیث استدلال بر نفی صفت هم با توجه به فقدان منابع کلامی مکتوب از متکلمان مدرسه کوفه، استدلال‌های قابل توجهی از زبان خودشان بیان نشده و در گزارش‌های تاریخی کتب فرق و ادیان و ملل و نحل، نیز استدلال خاصی برای این نظریه در کلام متکلمان کوفه ذکر نشده است اما در روایات نفی صفت که متکلمان کوفه ناقلان آن هستند، استدلال‌های متنوعی بر این نظریه وجود دارد پیش‌تر مورد اشاره قرار گرفت.

تفاوت نظریه نفی صفات در مدرسه قم و کوفه در آن است که این نظریه در مدرسه قم نسبت به مدرسه کوفه از شواهد بیشتری برخوردار است. زیرا علاوه بر نقل روایات نفی صفت توسط کلینی و شیخ صدوق (صدوق، ۱۳۹۸ ق: ص ۴۰؛ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۱۳) تصریح به لزوم تفسیر سلبی صفات در این مدرسه از خود مرحوم کلینی و شیخ صدوق نقل شده و در کتاب‌های ایشان موجود است (همان: ص ۱۱۲؛ صدوق، ۱۳۹۸ ق: ص ۱۴۸)، به خلاف مدرسه کوفه که این ادبیات تنها در روایات و برخی گزارش‌های تاریخی موجود بود. ضمن اینکه تصریح به نفی وساطت صفات در ترتب آثار آنها از ذات در کلمات شیخ صدوق به وضوح آمده است. (همان: ص ۲۲۳)

علاوه بر آنچه گفته شد یکی دیگر از امارات نظریه نفی صفت که به وضوح در مدرسه قم به چشم می‌خورد، رویکرد کارکردی در تفسیر صفات است که در مدرسه کوفه وضوح

چندانی ندارد ولی در کلمات شیخ صدوق به صراحت آمده است. (همان: ص ۲۰۱) تقیید صفات خداوند با قید «لنفسه» همچون «عالمٌ لنفسه» نیز تعبیر تازه‌ای از نفی صفات است که در کلمات شیخ صدوق در این مدرسه مشاهده می‌شود. (همان: ص ۲۲۳)

از حیث استدلال بر نفی صفت هم مدرسه قم با مدرسه کوفه تفاوت اندکی دارد؛ استدلال‌های مطرح شده در روایات نفی صفت، بین هر دو مدرسه مشترک است، در حالی که در مدرسه قم علاوه بر آن، دو استدلال برای نفی صفت نیز در کلمات شیخ صدوق قابل مشاهده است. (همان: ۲۲۳ و ۱۴۸)

نتیجه‌گیری

نظریه نفی صفات با شواهد متنوعی از روایات، گزارش‌های تاریخی و عبارات کلامی به متکلمان مطرح در دو مدرسه کوفه و قم قابل اسناد است. شواهدی همچون نقل چهار دسته از روایات که هر یک به نوعی دلالت بر نفی صفت دارند؛ تفسیر سلبی و کارکردی صفات و نیز نفی صفات در ترتب آثار بر ذات.

استدلال‌های متنوعی هم برای این نظریه در این دو مدرسه وجود دارد، مانند استناد به آموزه توحید ذاتی و نفی محدودیت و مخلوقیت صفت و موصوف و برهان تغایر صفت و موصوف که برخی از آن‌ها، در روایات کلامی نقل شده در این دو مدرسه و برخی نیز در کلمات شیخ صدوق قابل رصد است. *کتاب علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*
رساله جامع علوم انسانی

از منظر تغییر و تطور هم تفاوت چشم‌گیری در تلقی و مبانی نظریه در دو مدرسه کوفه و قم مشاهده نمی‌شود.

با توجه به آنچه گفته شد، این شهرت که غالب متکلمان امامیه قائل به عینیت صفات با ذات هستند، لا اقل در دو مدرسه کوفه و قم قابل پذیرش نیست.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن جوزی، ابوالفرج، ۱۴۰۳ق، تلبیس إبلیس، دار القلم، بیروت.
۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۶۳ق، تحف العقول، محقق / مصحح: غفاری، جامعه مدرسین، قم.

۳. احمد بن سلیمان، ۱۴۲۴ق، حقائق المعرفة فی علم الکلام، مؤسسة الإمام زید بن علی، صنعاء.
۴. اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ق، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح: هلموت ریتز، فرانس اشتاینر، بی جا.
۵. اندلسی، ابن حزم، ۱۴۱۶ق، الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۶. آمدی، سیف الدین، ۱۴۲۳ق، أباکار الأفكار فی أصول الدین، تحقیق: احمد محمد مهدی، دارالکتب، قاهره.
۷. بحرانی، ابن میثم، ۱۳۶۲ش، شرح نهج البلاغة، الکتاب، بی جا.
۸. برنجکار، رضا؛ نصرتیان اهور، مهدی، ۱۳۹۶، قواعد کلامی (توحید)، انتشارات دارالحدیث، قم.
۹. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۰۸ق، الفرق بین الفرق، دارالجیل، بیروت.
۱۰. جرجانی، میرسید شریف، ۱۳۲۵ق، شرح المواقف، الشریف الرضی، قم.
۱۱. جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۶ش، جستارهایی در مدرسه کلامی کوفه، دارالحدیث، قم.
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳ش، أنوار الملکوت، الشریف الرضی، قم.
۱۳. حنفی ماتریدی، ابوالثناء، ۱۹۹۵م، التمهید لقواعد التوحید، دار الغرب الإسلامی، بیروت.
۱۴. خیاط، ابوالحسن، ۱۹۸۷-۱۹۸۸م، الانتصار و الرد علی ابن الراوندی، الثقافة الدینیة، قاهره.
۱۵. سمعانی، عبدالکریم، ۱۳۸۰، الأنساب، مصحح: معلّمی، دائرة المعارف العثمانیة، هند.
۱۶. شریف رضی، ۱۴۱۴ق، نهج البلاغة، محقق: صبحی صالح، هجرت، قم.
۱۷. شهرستانی، محمد، ۱۳۶۴ش، الملل و النحل، تحقیق: بدران، الشریف الرضی، قم.
۱۸. شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق، التوحید، تصحیح: حسینی، جامعه مدرسین، قم.
۱۹. شیخ صدوق، ۱۴۱۴ق، الاعتقادات، کنگره شیخ مفید، قم.
۲۰. طبرسی، احمد، ۱۴۰۳ق، الإحتجاج، محقق: خراسان، مرتضی، مشهد.
۲۱. طوسی، خواجه نصیر، ۱۴۰۵ق، تلخیص المحصل، دارالأضواء، بیروت.
۲۲. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، ۱۳۸۳ش، گوهر مراد، مقدمه: زین العابدین قربانی، سایه، تهران.
۲۳. قمی، قاضی سعید، ۱۴۱۵ق، شرح توحید الصدوق، تصحیح و تعلیق: حبیبی، وزارت ارشاد، تهران.
۲۴. کفعمی، ابراهیم، ۱۴۰۵ق، المصباح، دارالرضی، قم.
۲۵. کلینی، محمد، ۱۴۰۷ق، الکافی، تصحیح: غفاری و آخوندی، دارالکتب الإسلامیة، تهران.
۲۶. مکدموت، مارتین، ۱۳۷۲ش، اندیشه های کلامی شیخ مفید، دانشگاه تهران.