

بررسی چند دیدگاه در باب صفات خدا

محمد تقی شریعتمداری*

چکیده: نویسنده در این گفتار، سه بحث دربارهٔ صفات الهی مطرح می‌کند و به نقد و بررسی آنها می‌پردازد: دیدگاه حکمت متعالیه، دیدگاه پیروان مولی رجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی، دیدگاه متکلمان. بحث دوم، حجمی نسبتاً مبسوط به خود اختصاص داده، و نویسنده مقاله در خلال آن، چندین روایت را مشروح و توضیح داده است. به علاوه، در ضمن این مقاله، برخی از گفته‌های عالمان دیگر همچون ملاصدرا، مولی رجبعلی تبریزی، قاضی سعید قمی، شیخ محمد تقی آملی، شیخ محمدباقر ملکی میانجی، میرزا ابوالحسن شعرانی نقد و بررسی شده است.

کلیدواژه: توحید، بحث اسماء و صفات / حکمت متعالیه / اشتراک لفظی / صدر المتألهین شیرازی / تبریزی، مولی رجبعلی / قمی، قاضی سعید / آملی، محمدتقی / ملکی میانجی، محمدباقر / شعرانی، ابوالحسن.



۱- مقدمه

وعدده کرده بودیم که در این شماره، از تقسیمات صفات حق جل جلاله العظیم گفتگو کنیم. گفتیم که اطلاق یک سلسله اسماء و صفات بر ذات اقدس الهی جایز است و در

* - فقیه و مدرس درس خارج در حوزه علمیه تهران.

قرآن کریم و لسان ائمه معصومین علیهم السلام وارد شده است. اکنون به یک سلسله تقسیمات که در اصطلاح علماء آمده است اشاره می‌کنیم:

۱- ۱- صفات ثبوتیه و صفات سلبيه.

مقصود از صفات ثبوتیه، صفاتی است که حق تعالی را به آنها می‌توان وصف کرد مانند عالم، قادر، حی، حکیم، عزیز و صفات سلبيه یعنی صفاتی که از خدای متعال سلب می‌گردد و نمی‌توان خدا را به آنها توصیف کرد، مانند: مرگب، جسم، مرئی، جوهر، عرض و ...

۱- ۲- صفات جمالیّه و جلالیه

در اینجا دو اصطلاح مطرح است:

اصطلاح اول اینکه صفات جمالیه همان صفات ثبوتیه است و صفات جلالیه همان صفات سلبيه است.

اصطلاح دوم اینکه صفات ثبوتیه را به جمالیه و جلالیه تقسیم می‌کنند. بر این اساس، صفاتی را که بر لطف و رحمت دلالت می‌کند - مانند رحیم، کریم، غفار - صفات جمالیه نامیده می‌شود. اما آنچه بر قهر و غضب دلالت می‌کند - مانند قهار، منتقم - صفات جلالیه نامیده می‌شود.

۱- ۳- صفات ذات و صفات فعل

صفاتی که از ذات حق تعالی انفکاک نداشته و همیشه حق جل جلاله به آن متصف بوده است - مانند علیم، قدیر، حی - صفات ذات نامیده می‌شود، خواه آنکه هیچ تعلق و ارتباطی به ماسوی الله نداشته باشد مانند حی که حقیقه محضه نامیده شده است، یا ارتباط آن با ماسوی مفروض است مانند علم که معلومی دارد و حقیقه ذات اضافه موسوم گردیده است.

اما آنچه از ذات خدا انفکاک دارد و از آفریدگان برای حق تعالی اعتبار می‌شود - مانند



رازق، شافی، محیی و ممیت - صفات فعل نامیده می شود.

۲ - چند بحث مربوط به صفات

آنچه از تقسیمات صفات ذکر شد، بیان اصطلاحات دائره بین دانشمندان بود و ارزش آن در حدّ آشنایی با اصطلاح است. اما مطالبی که شایسته تدبیر و تفکر است و باید مورد بررسی و تحقیق عقلی قرار گیرد، بحث‌هایی است که ذیلاً وارد آن می‌گردیم.

۱-۲. در بحث صفات سلبيه، پیروان حکمت متعالیه می‌گویند: صفات سلبيه حق تعالی همگی به سلب السلب برمی‌گردد، به این معنی که هر لفظی که حکایت از حظّی از وجود می‌کند، از آن جهت که کمالی را نشان می‌دهد، جایز است بر خدای متعال اطلاق شود. ولی از آن جهت که از محدودیت و نفاد و نقصی حکایت می‌کند، از خدا - جل جلاله - سلب می‌گردد. حتی کلمه جسم و اسماء اجسام - مانند شمس و قمر و حجر و مدر - از آن جهت که حظّی از هستی را حکایت می‌کنند، قابل اطلاق بر خدا است و از آن جهت که از حدّ خاص و نفادی حکایت می‌کنند، از خدای متعال سلب می‌گردد. به عبارت علمی اگر آن اسماء را به طور لابشرط اعتبار کنیم، قابل صدق بر حق تعالی می‌باشند. ولی اگر آن‌ها را به شرط لاعتبار کنیم، اطلاق آنها بر خدای متعال صحیح نیست. در حقیقت، باید حدود و نفادها را از خدا سلب کرد. مرجع این سخن، آن است که صفات سلبيه حق تعالی همگی به سلب السلب برمی‌گردد و هیچ مفهوم وجودی از خدا سلب نمی‌گردد.

بررسی چند دیدگاه درباره صفات خدا



ما می‌گوییم: این سخن مردود است: اولاً به جهت اینکه مبنی است بر وحدت سنخی حقیقت هستی، در حالی که در مقالات گذشته روشن ساختیم که هیچ سنخیت واقعی بین خالق و مخلوق وجود ندارد. ثانیاً به علت اینکه اسماء الله توقیفی است.

۲-۲. پیروان مولانا رجبعلی و قاضی سعید، همه صفات را - اعم از ثبوتی و سلبي - صفات ممکن الوجود دانسته‌اند و مدعی هستند که روایات وارده از ائمه معصومین علیهم‌السلام دستور به نفی صفات از خدای متعال داده‌اند.

در اینجا ما فصل چهارم از کتاب «کلید بهشت» تألیف قاضی سعید قمی را - که مبین

این مطلب است - می‌آوریم و سپس به انتقاد مطالب آن می‌پردازیم:

فصل ۴ - فی بیان صفاته الثبوتية و ما يتعلّق بهذا المطلب

مخفی نماند که علماء را در باب اتصاف واجب الوجود به صفاتی که مشهورند به صفات ثبوتیه، مذاهب مختلفی است. بعضی را اعتقاد این است که صفات مذکوره مثل وجود^(۱) و علم و قدرت، همگی زایدند بر ذات پاک او تعالی شأنه، یعنی غیر ذات اویند. و این مذهب بسیار قبیح و شنیع است چه بنابراین حال، از این دو احتمال بیرون نیست: یا آن است که واجب الوجود تعالی شأنه مجموع ذات و صفات است، یا نه بلکه واجب الوجود همین ذات تنهاست، و صفات مذکوره خارجند از وجوب وجود و هیچ دخل در تحقق حقیقت وجوب وجود ندارند.

پس اگر واجب الوجود عبارت از مجموع ذات و صفات باشد، ترکیب در ذات پاک او - که واحد من جمیع الجهات است - لازم می‌آید و امتناع این معنی معلوم شد. و اگر واجب الوجود همین ذات تنها بوده باشد و آنها همگی خارج و غیر دخیل، لازم می‌آید که واجب الوجود در وجود و سایر صفات و کمالات ضروریه خود، محتاج باشد به غیر ذات خود. و این معنی منافات به علو شأن وجوب وجود دارد، چه استکمال واجب الوجود به غیر، محال است. پس معلوم شد که صفات مذکوره اصلاً زائد بر ذات نمی‌تواند بود. لهذا بعضی دیگر از علماء بلکه اکثر آنها، این معنی را قبیح و شنیع دانسته، می‌گویند که صفات واجب الوجود - تعالی شأنه - همگی عین ذات اویند، و این مذهب، اگرچه در شناعة به مثابه مذهب اول نیست، اما در نفس الامر این نیز معقول نیست. چه اگر کسی معنی ذات و صفات را کما یبغی فهمیده باشد، هرگز نمی‌گوید که صفت عین ذات می‌تواند بود، بلکه این قول را قبیح و بی‌معنی می‌داند. چرا که 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

۱- آوردن «وجود» در این مقام، غلط فاحشی است که شایسته حکیم نمی‌باشد، زیرا وجود شیء، تحقق خود

آن است و صفت آن نیست و مقصود از صفت در مقام چیزی است که فرض ذات بدون آن متصور باشد.

عین ذات بوده باشد - چنانکه می‌گویید - لازم می‌آید که تابع عین متبوع و یا لازم عین ملزوم باشد. و شناعت این قول بر جمیع عقلاء ظاهر است... تحقیق حال در این مقام نیز همان است... که اتّصاف واجب‌الوجود - تعالی شأنه - به هیچ امری از امور، ممکن نیست، خواه آن امور سلبی بوده باشد و خواه ایجابی.

سپس قاضی سعید - بعد از تأکید و تکرار این مطالب، که براساس عدم مشابهت حق تعالی با ممکنات بناء کرده است - سخن را به اینجا می‌رساند که:

آنچه انبیاء عظام و حکماء کبار، واجب‌الوجود را - تعالی شأنه - متصف به وصفی ساختند، به جهت عوام و قصور ادراک ایشان است...

غرض ایشان در هر وصفی از اوصاف که واجب‌الوجود را متصف به آن داشته‌اند، آن است که او - تعالی شأنه - متصف به نقیض آن وصف نیست. مثلاً این که می‌گویند عالم است، این معنی دارد که جاهل نیست و قادر است یعنی عاجز نیست... حاصل کلام آن که جمیع آنها فی الحقیقه به سلوب برمی‌گردد... پس همچنان که در حدیث صحیح آمده است که: «شیء لا کالاشیاء»، واجب‌الوجود را تعالی شأنه در هیچ چیز مشارک هیچ چیز نمی‌باید دانست، تا تشبیه - بل تجسیم - لازم نیاید. و جمیع قدمای حکما همین اعتقاد داشته‌اند. و اگر ما متوجه ذکر نصوص ایشان در این باب شویم، از مقصد خود باز می‌مانیم. اما تیمنا و تبرکاً حدیثی در این باب ذکر می‌کنیم تا باعث تنبیه متأخرین - که منکر طریقه مذکوره‌اند - گردد، بحوله و قوّته.

بدانکه در کافی روایت شده از محمد بن جعفر از ابی الحسن علیه السلام کلامی به این عبارت که:

«قال: سمعت ابا الحسن علیه السلام يقول: مالی رأیتک عند عبدالرحمن بن یعقوب؟ فقال: انه خالی. فقال: انه يقول فی الله قولاً عظیماً، یصف الله تعالی و هو لا یوصف. فاما جلست معه و ترکتنا، و اما جلست معنا و ترکته. فقلت: و هو یقول ما شاء، ای شیء علیّ منه اذا لم اقل بقوله؟ فقال ابو الحسن علیه السلام: انا نخاف ان تنزل به نقمة

فتصبيكم جميعاً، أما علمت الذي كان من أصحاب موسى عليه السلام تخلف عنه ليعظ أباه، فيلحقه بموسى، وكان أبوه من اصحاب فرعون. فلما لحقت خيل فرعون موسى عليه السلام و هو يراغمه، حتى بلغا طرفاً من البحر، فغرقا جميعاً. فأتى موسى الخير، فقال: هو في رحمة الله، و لكنّ النعمة اذا انزلت لم يكن لها عمّا قارب المذنب دفاع...
الحديث»

و مخفی نماند که از این حدیث صحیح معلوم می‌شود که ائمه هدی - صلوات الله علیهم اجمعین - چقدرها تحاشی داشتند از این که واجب الوجود را - تعالی شأنه - به وصفی از اوصاف مطلقاً کسی موصوف دانند، حتی اینکه وصف‌کنندگان، خدا را مستوجب نزول بلا می‌دانستند...

و در بعضی خطب مرویه از اهل بیت علیهم السلام مذکور است:

اوّل عبادة الله معرفته، و أصل معرفة الله توحیده، و نظام توحيد الله نفی الصفات عنه، لشهادة العقول أنّ كل صفة و موصوف مخلوق، و شهادة كل صفة أنّ له خالقاً. و در موضع دیگر از همین خطبه می‌فرمایند که: و من وصفه فقد الحد فيه. و در آخر خطبه دیگر - بعد از کلامی که قریب است به کلام مذکور - می‌فرماید: و كذلك یوصف ربنا و هو فوق ما یصفه الواصفون. یعنی: هر وصفی که هست، واجب الوجود - تعالی شأنه - فوق و خارج از آن است.

حاصل کلام آن که واجب الوجود را همچنین می‌باید شناخت. و اگر کسی را بعد از این شواهد و دلایل که مذکور شد، دیگر شبهه و شکّی بماند، خدا علاج می‌تواند کرد که کوری دل را هیچ تدبیری نیست».

این بود سخنان قاضی سعید قمی در فصل چهارم کتاب کلید بهشت.

سخن صحیحی که در ذهن این حکیم بوده، همان است که ما کراراً گفته‌ایم که خدای متعال را نمی‌باید با قیاس به آفریدگان شناخت. بلکه پایه‌ی اساسی شناخت او، همان یگانه بودن و «لیس کمثله شیء» است. همین معنی سبب شده است که به مخالفت متکلمین برخیزد. می‌دانیم که جمعی از آنها به صفت زائد بر ذات و جمعی دیگر به صفت عین ذات قائل شده‌اند، چنانکه حاجی سبزواری می‌گوید:

اما قاضی سعید - به دلیل موضع خاصّ خود - هر دو دسته را تخطئه کرده و به کلی به نفی صفات از حق تعالی قائل شده است. در نتیجه، به یک دلیل عقلی پرداخته ذهن خودش تمسک کرده و چند روایت را شاهد مدّعی خود قرار داده است.

ما این مطلب را می‌پسندیم که فلاسفه و حکماء - که در صدد شناخت حقائق اشیاء و اوصاف و خواصّ آنها برآمده‌اند - شایسته بود بحث از باری تعالی و صفات و شؤون او را با بحث در سایر اشیاء نمی‌آمیختند، و به تعبیری که در بعضی روایات آمده است، «اعرفوا الله بالله» را به کار می‌بستند. ولی راهی را که قاضی سعید در این مقام پیموده است، نمی‌پسندیم.

اولاً این که وصف کردن حق تعالی را به طور مطلق منع کرده، برخلاف روش قطعی قرآن کریم و روایات ائمه معصومین علیهم‌السلام است. زیرا در قرآن کریم صریحاً خدای تعالی به اسماء حسنی و صفات کمال توصیف شده است. همچنین آیه کریمه «سبحان الله عما یصفون الاّ عبادالله المخلصین» بر دو نوع وصف تصریح دارد: وصف ممنوع و وصف مجاز. و اگر وصف خدای تعالی به طور مطلق ممنوع بود، استثناء معنی نداشت.

بعلاوه در روایات متعدد دستور داده شده که خدا را به آنچه خودش وصف فرموده است توصیف کن و به ماوراء آن تجاوز نکن، که ما در مقالات قبل در توقیفی بودن اسماء بیان کردیم.

ثانیاً از روایاتی که برای منع از توصیف مطلق خدای متعال آورده است، با ملاحظه روایات کثیره دیگر معلوم می‌شود که مقصود از توصیف ممنوع، توصیف به صفات جسمانی و صفات محدودکننده و یا صفات دالّ بر حدوث و دگرگونی می‌باشد، چنان که علامه مجلسی همان روایت صحیحیه مربوط به عبدالرحمن بن یعقوب را چنین تفسیر می‌کند:

« (یصف الله) ای بصفات الاجسام كالقول بالجسم و الصورة او بالصفات الزائدة كالاشاعرة». سپس از مجالس، نسخه دیگر روایت را نقل می‌کند و می‌فرماید: «و فی

المجالس: یصف الله تعالى و یحدّه» و بعد می‌گوید: «و هو یؤید الاول»^(۱)

برای روشن شدن این بحث، به روایات کتاب التوحید اصول کافی مخصوصاً باب‌های ۸ تا ۱۱ آن مراجعه شود.

اکنون ما یکی دو نمونه را ذکر می‌کنیم:

۱ - ... عن علی بن ابی حمزة، قال: قلت لابی عبد الله علیه السلام سمعت هشام بن الحكم یروی عنکم ان الله جسم صمدی نورئ، معرفته ضرورة یمنّ بها علی من یشاء من خلقه. فقال علیه السلام: سبحان من لا یعلم احد کیف هو الا هو، لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر. لا یُحدّ ولا یحسّ ولا یجسّ. ولا تدركه الابصار ولا الحواسّ. ولا یحیط به شیء ولا جسم ولا صورة ولا تخطیط ولا تحدید.^(۲)

علی بن ابی حمزة گوید: به حضرت صادق علیه السلام عرض کردم که از هشام بن حکم شنیده‌ام که از شما روایت می‌کند که خدای متعال جسمی است صمدی و نورئ... حضرت فرمود: منزّه است کسی که چگونگی ذاتش را جز خودش کسی نمی‌داند، هیچ چیز همانند او نیست و او شنوا و بینا است. محدود به هیچ حدی نمی‌گردد. و احساس نمی‌شود. و ملموس نمی‌گردد. و دیده و حسّ، او را درک نمی‌کند. و هیچ چیز بر او احاطه نمی‌یابد. نه جسم است و نه صورت. و خطوط و حدود ندارد.

۲ - عن عبدالرحمن بن ابی نجران، قال: کتبت الی ابی جعفر علیه السلام او قلت له: جعلنی الله فداک! نعبد الرحمن الرحیم الواحد الاحد الصمد: قال: فقال: انّ من عبدالاسم دون المسمی بالاسماء، أشرك و کفر و جحد و لم یعبد شیئا. بل اعبد الله الواحد الاحد الصمد المسمی بهذه الاسماء دون الاسماء. انّ الاسماء صفات وصف بها نفسه.^(۳)

راوی گوید: به حضرت ابو جعفر علیه السلام نوشتم یا گفتیم: «فدایت شوم ما، رحمن رحیم واحد احد صمد را می‌پرستیم» (گویا نظر راوی به الفاظ بوده است). حضرت

۱- مرآت العقول ج ۱۱ ص ۷۶. ۲- اصول کافی، کتاب التوحید، باب ۱۱: النهی عن الجسم و الصورة.

۳- کافی، کتاب التوحید، باب المعبود.

فرمود: هرکس اسم را بپرستد (نه مسمی را) مشرک و کافر است و منکر خدا شده و چیزی را نپرستیده است. بلکه خدای واحد احد صمد را که به این نام‌ها نامیده شده، پرست. همانا اسم‌ها، صفتهایی است که خدای تعالی خود را به آنها وصف فرموده است

ثالثاً در بعضی از روایات، به عینیت صفات و ذات تصریح شده است و با بهترین عبارات بر این مطلب تأکید شده است:

۱- در حدیث صحیح از امام باقر علیه السلام روایت شده است که فرمود (در وصف قدیم تعالی):

«أنه واحد صمد احدی المعنی لیس بمعانی کثیرة مختلفة.

قال: قلت: جعلت فداك! يزعم قوم من اهل العراق أنه يسمع بغير الذي يبصر، و يبصر بغير الذي يسمع. قال: فقال: كذبوا و أَلحدوا و شَبَّهوا. تعالی الله عن ذلك. أنه سمیع بصیر، یسمع بما یبصر و یبصر بما یسمع. قال: قلت: یزعمون أنه بصیر علی ما یعقلونه: قال: فقال: تعالی الله، أنما یعقل ما كان بصفة المخلوق و لیس الله كذلك. (۱)

حضرت باقر علیه السلام در وصف خدای ازلی فرمود: همانا او یگانه بی نیاز، یکتا حقیقتی است که تعدّد و اختلافی در ذاتش نیست. گفتم: فدایت شوم! برخی از مردم عراق می‌پندارند که خدا با چیزی می‌شود غیر از آنچه که با او می‌بیند و با چیزی می‌بیند غیر از آنچه با او می‌شنود. حضرت فرمود: دروغ گفته‌اند و ملحد شده‌اند و خدا را شبیه خلق دانسته‌اند. خدای تعالی منزّه است از این سخن‌ها. همانا او شنوای بی‌نا است. با آنچه می‌بیند، می‌شنود و با آنچه می‌شنود، می‌بیند. گفتم: (مردم) می‌پندارند بصیر بودن او همان‌طور است که در موارد دیگر درک می‌شود (مثلاً با حصول صورت). فرمود: خدا منزّه و برتر است. همانا آنچه که به کیفیت مخلوق است درک می‌شود و خدا چنین نیست.

۲- از هشام بن حکم از حضرت صادق علیه السلام روایت است:

انه قال للزندیق حين سأله ما هو؟ قال: هو شيءٌ بخلاف الأشياء، ارجع بقولي الي اثبات معنى وانه شيءٌ بحقيقة الشئئية، غير انه لا جسم ولا صورة ولا يحس ولا يجس ولا يدرك بالحواس الخمس، لا تدركه الاوهام ولا تنقصه الدهور ولا تغيره الا زمان. فقال له السائل: فتقول انه سميع بصير؟ قال: هو سميع بصير. سميع بغير جارحة و بصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه و يبصر بنفسه. ليس قولي انه سميع يسمع بنفسه و بصير يبصر بنفسه انه شيءٌ و النفس شيءٌ آخر. ولكن اردت عبارة عن نفسى، اذ كنت مسؤولاً و افهاماً لك اذ كنت سائلاً. فاقول: انه سميع بكله، لا ان الكل منه له بعض، ولكنى اردت افهامك و التعبير عن نفسى. و ليس مرجعى فى ذلك الا الى انه السميع البصير العالم الخبير، بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى...» (۱)

زنديقى پرسید: خدا چیست؟ فرمود: حضرت صادق علیه السلام او چیزی برخلاف همه چیزها است. از گفته من به این نتیجه برس که او به حقیقت شيء واقعی است، ولی نه جسم است و نه صورت است، به احساس در نمی آید و لمس نمی گردد و با حواس پنج گانه ادراک نمی شود، و اهمه و خیال او را ادراک نمی کند روزگاران از او نمی کاهد و زمان او را دگرگون نمی سازد. (یعنی از همه اوصاف آفریدگان که ما می شناسیم میزاید باشد.)

سؤال کننده گفت: آیا قائل هستی که او سمیع و بصیر است؟ حضرت فرمود: آری سمیع و بصیر است. سمیع است بدون جارحه و عضوی، و بصیر است بدون ابزار و وسیله ای. به وجود خود می شنود و به وجود خود می بیند. این که می گویم به خود می شنود و می بیند، به این معنی نیست که او چیزی است و نفس (خود) او چیز دیگری است. لیکن در مقام تفهیم که من مسؤول واقع شده ام و تو سائل هستی، به عبارتی تعبیر کردم. پس می گویم او به تمام وجود خود شنوا

۱- کافی، کتاب التوحید، باب اطلاق القول انه شيء.

است، نه آنکه برای کلّ او بعضی باشد. این تعبیرها فقط در مقام تفهیم است و کلاً
مآل سخنم این است که او سمیع و بصیر و عالم و آگاه است، بدون هیچگونه
اختلافی در ذات یا در صفات.

استاد بزرگوار ما جامع المعقول و المنقول حضرت آیه الله الحاج الشیخ محمد تقی
آملی قدس سره الشریف در حاشیه منظومه سبزواری خود (درر الفوائد) این دو روایت
را در بحث صفات باری تعالی آورده است. و آن‌ها را از دلائل حکماء - که قائل به عینیت
ذات و صفات شده‌اند - قرار داده است.
ایشان درباره قول معتزله - که قائل به نفی صفات و به نیابت ذات از صفات می‌باشند -
فرموده است:

«يمكن ان يكون الخلاف بين المعتزلة و الحكماء لفظياً، حيث انّ المعتزلة ينفون
الصفات القائمة بالغير عنه تعالى في مقابل الاشاعرة، و مرادهم بنبیة الذات عن
الصفات هو كون الذات بنفس ذاته بلا علم زائد على ذاته عالماً، و بلا قدرة زائدة
قادرأً، و هكذا. و هذا عين ما يقوله الحكماء من العینیة»^(۱)

حقیر می‌گوید: بعید نیست که حکماء و معتزله، نظریه‌های خود را از شاگردان حضرت
باقر و حضرت صادق علیهما السلام أخذ کرده و به نام خود رقم زده باشند.
رباعاً اینکه قاضی سعید، عینیت صفت و ذات را منکر شده و آن را غیر معقول دانسته
است، دلالت بر سستی افکار فلسفی او دارد و نشان می‌دهد که اصطلاحات را خلط
می‌کرده و از اهل اتقان نبوده است. استدلالی که در این بحث آورده است (که صفت
همیشه تابع و فرع است و هرگز با موصوف نمی‌تواند متحد گردد) شامل مغالطه‌ای است
که نمودن آن محتاج به تحلیل است. برای توضیح می‌گوئیم:

تابعیت و فرع بودن صفت نسبت به موصوف، چند معنی دارد:
الف - تابعیت نحوی یعنی اینکه صفت به دنبال موصوف می‌آید و در اعراب تابع
اعراب موصوف است. البته این معنی مسلّم است ولی خارج از بحث ما است، زیرا که

این بحث لفظی است و ما درباره حقائق و واقعیت‌های خارجی بحث می‌کنیم. ممکن است در صفت و موصوف نحوی هیچگونه فرعیّت و تابعیت واقعی در کار نباشد، مانند مثال‌هایی از قبیل «الشیخ العربی» که حتی عکس آن «العربی الشیخ» نیز صحیح است یا «الامکان الذاتی» که در واقع امکان صفت ذات است یا هذا الرجل و امثال آن‌ها.

ب - اینکه در ذهن، هرگاه دو مفهوم تصور شود و یکی را وصف دیگری قرار دهیم و حکم کنیم که اولی محکوم است به دومی مثلاً بگوییم زید دانا است. در اینجا مفهوم اول موضوع قرار داده شده است و مفهوم دوم برای آن اثبات شده است. البته در این گزاره، موضوع اصل است و محمول فرع می‌باشد و اینجا لازم است که قاعده معروف به قاعده فرعیّه (ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له) جاری است. این فرعیّت نیز، مربوط به ساختمان جمله و احکام ذهنی آن است و یک بحث منطقی است، باز هم مربوط به خارج نمی‌باشد.

ج - اینکه صفاتی که در خارج عرض می‌باشند و بر جوهری عارض می‌گردند، فرع و تابع هستند. البته این بحث مربوط به خارج است و تابعیت عرض نسبت به موضوع خود نیز مسلم است. ولی سخن در این است که نسبت هر صفتی به موصوف خود نسبت عرض به موضوع نمی‌باشد. مثلاً وقتی می‌گوییم: «سوادٌ شدیدٌ» یا می‌گوییم: «لیلٌ مظلمٌ»، واضح است که شدت سواد، چیزی جز خود سواد نیست. همین گونه ظلمت لیل، عارض و زائد بر لیل نیست و کسانی که صفات علم و قدرت و حیات را عین ذات حق می‌دانند همین طور قائل می‌باشند. و فرض اینکه این صفات، زائد بر ذات و عارض بر آن باشند، مصادره بر مطلوب است.

گویی قاضی سعید اصلاً صفت عین ذات را تصور نکرده است، در حالی که معنی ندارد که صفاتی مانند ازلی بودن و ابدی بودن عارض بر ذات باشد، همین طور صفاتی مانند احد و صمد. شگفت است که کسی در فلسفه و حکمت غوطه‌ور باشد و چنین خطاهای فاحشی از وی سرزند.

خامساً ارجاع صفات به سلب نقیض، مطلب دیگری است که در کلام قاضی سعید، مورد نقد است.

۱- باید توجه شود که صفاتی مانند علم، قدرت و... وقتی با نقیض‌های آنها مانند جهل و عجز مقایسه شود، از قبیل عدم و ملکه می‌باشند، مانند بصرو عمی. در این گونه صفات، تا زمانی که مفهوم‌های وجودی تصور نشود، مفهوم‌های عدمی آنها تصور نمی‌شود. مثلاً تا وقتی بینایی تصور نشود، کوری تصور نمی‌شود، زیرا کوری نبودن بینایی است، در جایی که شأنیت بینایی هست. لہذا ما دیوار را به کوری توصیف نمی‌کنیم زیرا شأنیت بینایی ندارد. ولی یک انسان کور را نابینا می‌نامیم، زیرا که جا داشت که بینا باشد و اکنون بینا نیست. و همین طور است عالم و جاهل و قادر و عاجز. از اینجا دانسته می‌شود که مفاهیم جاهل و عاجز و نظائر آنها وقتی تصور می‌شوند که قبلاً مفهوم‌های عالم و قادر و نظائر آنها تصور شود. بنابراین چگونه ممکن است قبل از اینکه تصویری از علم داشته باشیم، تصویری از جهل پیدا کنیم تا آن را از خدا سلب کنیم؟ روشن است که ما اول علم و آگاهی را درک می‌کنیم، آنگاه نبودن آن - که ناآگاهی و جهل است - درک می‌شود، پس اول آگاهی برای خدا اثبات می‌شود و لازمه آن سلب ناآگاهی است.

۲- فرضاً بپذیریم که بدون تصور معنای ثبوتی علم، جهل را درک کنیم و آن را از خدای متعال سلب کنیم. تازه می‌گوییم: آیا با فرض سلب جهل از خدا، علم را برای خدا اثبات می‌توان کرد و او را عالم و آگاه می‌توان دانست یا نه؟ اگر نتوانیم اثبات علم برای خدا کنیم، نتیجه‌ای عائد ما نمی‌شود، چنان که ما از دیوار جهل را نفی می‌کنیم، ولی علم را هم اثبات نمی‌کنیم. در مورد خدا گفتن (لا عالم ولا جاهل) کافی نیست، بلکه لازم است برای خدا اثبات علم کنیم. خلاصه این که چون نفی جهل را ملازم با اثبات علم می‌دانیم، در بحث صفات قانع می‌شویم. والّا چگونه به قرآن کریم پاسخ می‌دهیم که فرموده است: *ولله الاسماء الحسنی فادعوه بها*.

که خدا به آن وصف می‌شود و صفاتی که خدا به آن وصف نمی‌شود. لہذا فرموده‌اند که در توصیف خدا، از قرآن تجاوز مکن. *سبحان الله عما یصفون الاّ عبدالله المخلصین*. و اگر چنان بود که قاضی سعید می‌گوید: استثناء نداشت و می‌باید خدا را مطلقاً از صفات تنزیه نمود.

شاگردان مرحوم میرزا مهدی اصفهانی

مرحوم میرزای اصفهانی - قدس سره - که مکتب خود را بر اساس سخنان مولی رجبعلی و قاضی سعید قمی - رحمة الله علیهما - بنا کرده است، در اطلاق صفات کمال مانند علم و قدرت و غیرها بر حق تعالی، قائل به اشتراک لفظی شده است. برخی از شاگردان ایشان نیز به همان شیوه برگردانیدن صفات ثبوتی را به نفی نقائص و اضداد آنها رفته‌اند. البته برخی دیگر آن شیوه را صحیح ندانسته، ولی به اشتراک لفظی قائل شده‌اند، به معنای این که عالم در خدا و خلق به یک مفهوم نیست، بلکه در خدای متعال مفهوم مقدس خاصی دارد غیر مفهومی که در مورد بشر است^(۱) و همینطور سایر اوصاف کمال.

به نظر می‌رسد مقصود ایشان از اشتراک لفظی، غیر از معنای مصطلح آن می‌باشد و اشاره دارد به آنچه در روایات اهل بیت علیهم‌السلام به آن اشاره شده است که مثلاً بصیر و سمیع بودن خدا، با جارحه و ابزار نیست و خلاصه خصوصیات مادی که در مصادیق خلقی وجود دارد، مسلوب از آن مفاهیم کمال است.

به هر حال، مرحوم شیخ محمد باقر ملکی میانجی - که از پیروان مکتب ایشان است - ارجاع صفات کمال را به سلب نقائص مردود دانسته است. در توحید الامامیه ص ۲۴۰ می‌نویسد:

۳ - قد تبین مما ذکرنا انه لا محصل لقول من يقول ان المراد من التمجید مثل العالم و القادر و نظائرهما تأویلها بغير الجاهل و غیر العاجز و امثالها. ضرورة ان غیر الجاهل و غیر العاجز لیساً مرادفین للعالم و القادر، فینهدم اساس التمجیدات و التقدیسات من أصلها، ولا بد من حفظها فانها من قطعیات الكتاب و السنّة روشن شد که گفته کسانی که تمجید خدای تعالی را به الفاظی مانند عالم و قادر و غیر هما را به غیر جاهل و غیر عاجز و نظائر آنها برمی‌گردانند، محصل درستی

۱ - «ان اسمائه تعالی بما لها من المعنی الشخصی القدسی لا يجوز اطلاقه علی غیره تعالی» (توحید الامامیه،

ندارد، زیرا که غیر جاهل و غیر عاجز مرادف با عالم و قادر نمی باشد. و با این سخن پایه همه تمجید و تقدیسات فرومی ریزد. و البته اساسی که از قطعیات کتاب و سنت است، باید حفظ گردد

همچنین ایشان در ص ۲۷۲ توحید الامامیه می نویسد:

ولا سبیل الی هذا القول (الارجاع الی سلب النقائص)، لانه التزام بالتعطیل فی العلم و القدرة و الحیاة

برای این گفته که صفات کمال حق به سلب نقائص برگردد، راهی نیست. زیرا این سخن، ملتزم شدن به تعطیل است در علم، قدرت و حیات

حقیر می گویم: همان طوری که این سخن به تعطیل برمی گردد، قول به اشتراک لفظی نیز به تعطیل برمی گردد، زیرا مقصودشان از اشتراک لفظی این نیست که معنای دیگری برای علم و قدرت و حیات خدا تصور می شود، بلکه مقصودشان نفی هر تصویری است.

۲-۳. اراده از صفات فعل است یا از صفات ذات

حکماء و متکلمین، اراده را از صفات ذات می دانند. ولی در روایات اهل بیت علیهم السلام تصریح شده است که اراده از صفات فعل است و ازلی نیست، بلکه مخلوق خدا است. این بحث آن چنان شدید مطرح بوده است که حتی محدثان در کتب حدیث بر آن تکیه خاص کرده اند. مرحوم کلینی در اصول کافی در بحث اراده، اکتفاء به نقل روایات نکرده است بلکه پس از آنکه باب را به عنوان (اراده از صفات فعل است و سایر صفات فعل) عنوان داده و روایات را آورده، در پایان باب خودش سخنی استدلالی آورده و ضابطه ای برای فرق بین صفات ذات و صفات فعل بیان داشته است.

شیخ مفید در بحث اراده تصریح می کند که اراده خدای تعالی عین فعل او است و نیازی به قصد و عزم زائد ندارد و فرموده است: «بذاك جاء الخبر عن ائمة الهدی علیهم السلام».

سپس این خبر را - که در اصول کافی، حدیث ۳ از باب اراده است - آورده است:

«... صفوان بن یحیی، قال: قلت لابی الحسن علیه السلام: اخبرنی عن الارادة من الله و من

الخلق؟ قال: فقال: الارادة من الخلق، الضمیر و ما یبدو لهم بعد ذلك من الفعل. و

أما من الله تعالى، فأرادته أحداثه لا غير ذلك، لأنّه لا يروى ولا يهّم ولا يتفكّر. و هذه الصفات منقّية عنه. و هي صفات الخلق. فأرادة الله، الفعل لا غير ذلك. يقول له: كن فيكون، بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همّة ولا تفكّر. ولا كيف لذلك، كما أنّه لا كيف له»

صفوان بن يحيى گوید: به حضرت موسی بن جعفر عليه السلام عرض کردم: مرا از اراده خدا و اراده خلق آگاه فرمایید (حقیقت هر کدام چیست؟) فرمود: اراده در مورد خلق، اندیشه ذهنی است. و آنچه بعد از آن ظاهر می شود، کار است. و اما اراده خدا همان ایجاد فعل است و بس (یعنی سابقه حدوث چیزی در نفس ندارد)، زیرا خداوند، اندیشه و تأمل و تفکر ندارد و این صفات در او نیست و اینها صفات خلق است. پس اراده خدا، همان فعل است لا غیر. می فرماید: بشو، پس می شود، بی آنکه حتی لفظی و نطق زبانی در کار باشد یا همت و اندیشه ای در وجودش پیدا شود. و این، چگونگی ندارد، کما این که ذات اقدسش نیز چگونگی ندارد.

شیخ مفید بعد از نقل این حدیث - که به تصریح علامه مجلسی در مرآت العقول، حدیث صحیح است - فرموده است:

«نصّ علیّ اختیاری فی الارادة»

مرحوم علامه شعرانی - پس از نقل کلام شیخ مفید - در شرح اصول کافی ملاحظ می گوید: «و هذا عين مذهب الحكماء». و تمسک جسته است به جمله ای که شیخ مفید فرموده است: «خدا، ممکن نیست که به قصد و عزم نیاز داشته باشد»

ما می گوئیم: کلام شیخ مفید و همچنین روایات ائمه عليهم السلام شامل دو بخش است:

۱- اراده عین فعل است و صفت ذات نیست.

۲- اینکه اراده حق تعالی مسبوق به حدوث حالات نفسانی از قبیل اندیشه، تفکر و تصمیم نمی باشد.

مطابقت با کلام حکماء در قسمت دوم صحیح است، ولی در قسمت اول کلام حکماء مخالف کلام مفید و مخالف روایات است. مرحوم استاد شعرانی که خواسته است در این باب از حکماء حمایت کند، در ذیل نخستین روایت این باب در کافی، کلامی از

ملاصدرا آورده است که خالی از مغالطه نیست. شایسته است آن روایت و کلام صدرا را بیاوریم و بعد مغالطه آن را بازنماییم. روایت این است:

«عن عاصم بن حمید عن ابی عبداللہ علیه السلام، قال: قلت: لم یزل اللہ مریداً؟ قال: انّ المرید لا یکون الاّ لمراد معه. لم یزل اللہ عالماً قادراً ثمّ اراد»

عاصم بن حمید گوید: از حضرت صادق علیه السلام پرسیدم که آیا خدا همواره مرید بوده است؟ (یعنی آیا اراده صفت ذات است؟) فرمود: مرید وقتی است که مراد با او باشد. همواره خدا عالم و قادر بوده، سپس اراده فرموده است

این روایت - که به فرموده علامه مجلسی در مرآت العقول، روایت صحیح است - صریح است در این که خدای تعالی در ازل به صفت اراده توصیف نمی شود. به علم و قدرت توصیف می شود و پس از ایجاد مراد، به اراده موصوف می گردد.

مرحوم علامه شعرانی در ذیل این حدیث از ملاصدرا نقل می کند:

«قال صدر المتألهین: و التحقيق انّ الارادة تطلق بالاشترک الصناعی علی معینین:

احدهما ما يفهمه الجمهور، و هو الذی ضدّه الکراهة، ولا يجوز علی اللہ تعالیٰ. بل ارادته نفس صدور الافعال الحسنه منه، و کراهته عدم صدور القبیح عنه تعالیٰ. و ثانيهما کون ذاته بحیث یصدر عنه الاشیاء لاجل علمه بنظام الخیر فیها التابع لعلمه بذاته، لا کاتباع الضوء للمضیء و السخونة للمسخن». انتهى ملخصاً.

صدر المتألهین گوید: تحقیق آن است که اراده به اشتراک لفظی به دو معنی آمده است:

۱ - معنایی که عامه مردم می فهمند و آن همان است که ضدش کراهت است (مایل بودن و نبودن). و اینها بر خدا روا نیست، بلکه اراده اش خود فعل نیک است که ایجاد فرموده، و کراهتش ترک و عدم فعل قبیح است.

۲ - بودن ذات حق به طوری که از او اشیاء صادر می گردد، به خاطر علمی که به نظام نیکو دارد. البته این علم تابع علم به ذات است، ولی نه چون تبعیت ضوء نسبت به مضیء و گرما نسبت به گرمازا.

مرحوم شعرانی پس از نقل کلام فوق می فرماید: ملاصدرا توضیح داده است که اراده

به معنای دوم، اصطلاح مخصوص متکلمین و از صفات ذات است و نباید الفاظ حدیث حمل بر این دو معنی گردد.

بنده عرض می‌کنم که مرحوم ملاصدرا در اینجا دست به مغالطه‌ای زده و مرحوم استاد شعرانی هم سکوت فرموده است. توضیح این که نزاع بین حکماء و محدثان در باب اراده، نزاع لفظی نیست. و شاید عنوان کردن اشتراک لفظی، برای دفع شناخت مخالفت صریح حکماء با روایات صحیح وارده از ائمه هدی علیهم‌السلام است.

شکی نیست که مراد از اراده - چه در عرف عام و چه در اصطلاح حکماء و چه در روایات - یک چیز است و آن همان امری است که ملاک امتیاز فاعل مختار از فاعل غیرمختار است. اما اینکه آیا مصداق آن امر، علم ذاتی به نظام خیر است یا امر حادثی در ذات، قبل از فعل است یا عین فعل است، بحث در تعیین مصداق اراده است و این را نباید اشتراک لفظی نامید. بنابراین وقتی در روایت می‌فرماید: «لم یزل الله عالماً قادراً ثم اراد» مذهب حکماء صریحاً نفی می‌شود. و اگر حکماء می‌گفتند مراد ما از اراده علم مطلق است، بدون آن که آن را تصدیق کنند، به علم به نظام خیر و مقید کنند به حیثیت منشأ صدور فعل بودن، صحیح بود که در این صورت بگویند این معنای دیگر و اصطلاح دیگر است. در آن وقت این سؤال پیش می‌آید که چه نیازی بود به جعل این اصطلاح؟ باید بگویید ما قائل هستیم که علم عین ذات است.

حقیقت این است که خطای حکماء این جا است که در معرفه الله راه قیاس وی را به خلق پیش گرفته و از تبعیت حجت‌های الهی در شناخت خدا منحرف شده‌اند. و این راهی است که ما بر منع آن تکیه داریم. سبحان الله عما یصفون الا عبادالله المخلصین.