

# بررسی تطبیقی مبحث صفات الهی از منظر علامه طباطبایی و ابومنصور ماتریدی

حیات‌الله ناطقی\*

چکیده

ابومنصور ماتریدی بنیانگذار مکتب کلامی ماتریدیه است که اکنون اغلب قریب به اتفاق حنفیان در عقائد خود از این مکتب پیروی می‌کنند. در این نوشتار، آرای که او درباره صفات خداوند ابراز داشته با آرای علامه سیدمحمدحسین طباطبایی، به صورت تطبیقی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. مسائلی چون عینیت ذات و صفات، حدوث قرآن و برخی از راه‌حلهای مشترک در خصوص مشکل معناشناختی صفات الهی، از مسائل مورد اتفاق هردو اندیشمند و مسائلی چون صفات فعلیه که ماتریدیان در این باره با فرق دیگر اسلامی متفاوت سخن گفته‌اند از قبیل قائل شدن ماتریدی به کلام نفسی، قائل شدن ماتریدی به تفویض در باب صفات خبری و قائل شدن وی به جواز رؤیت حسی خداوند در قیامت، از جمله مسائلی است که هردو دانشمند بر سر آن اختلاف نظر دارند.

واژه‌های کلیدی: ماتریدیان، شیعه، ذات، صفات، علم، قدرت، کلام، اراده، رؤیت.

درآمد

ابومنصور محمدبن محمد ماتریدی (م ۳۳۳ق) در اوایل قرن چهارم هجری در شرق جهان اسلام ظهور نمود و همانند ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ق) - که در مرکز جهان اسلام برخاست - به اتخاذ

\* دانش پژوه مقطع دکتری رشته فلسفه اسلامی مدرسه عالی امام خمینی (ره).

طریق میانه در میان افراط و تفریطی که از سوی معتزله از یک سو و اهل حدیث و حنابله از سوی دیگر اعمال می‌شد، همت گماشت. وی علی‌رغم عظمت و تأثیر علمی عمیق بر متکلمان بعد از خود، خصوصاً متکلمان حنفی، همچنان ناشناخته مانده و حتی آثار قلمی‌اش به جز تعداد اندک، به صورت خطی باقی مانده و به نشر سپرده نشده است.

سیدمحمدحسین طباطبایی، فقیه، فیلسوف، متکلم، مفسر و متفکر بزرگ شیعی نیز از جمله شخصیت‌هایی است که با قلم و بیان و تربیت شاگردان فراوان، تأثیر عمیقی بر متکلمان، فلاسفه و مفسران مسلمان به ویژه شیعی بعد از خود، گذاشته است.

در این نوشتار آرای که هر یک از دو شخصیت مورد بحث درباره صفات الهی ابراز داشته‌اند به صورت تطبیقی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. با توجه به تأثیر عمیق هر یک از این دو شخصیت بر متکلمان و اندیشمندان بعد از خود، می‌توان مدعی شد که مقایسه آرای این دو شخصیت به یک معنا مقایسه آرای کلامی امامیه و ماتریدیه به حساب می‌آید.

علامه و ماتریدی در مسائلی اتفاق، و در مسائلی هم اختلاف نظر دارند. اختلاف نظرهایی که بین این دو دانشمند وجود دارد، همگی به یک شکل نیست؛ در برخی از مسائل هر دو نفر دیدگاه متفاوت دارند، اما در برخی دیگر، تفاوت دیدگاه وجود ندارد، بلکه این مسائل از سوی ماتریدی به اجمال بیان شده، ولی علامه آنها را به تفصیل بیان کرده است.

### صفات ذاتیه و فعلیه

تقسیم صفات خداوند به ذاتیه و فعلیه یکی از مباحثی است که بر سر آن بین ماتریدیه و فرق دیگر اسلامی اختلاف نظر وجود دارد. از نظر جمهور متکلمان و فلاسفه، صفات خداوند به فعلیه و ذاتیه قابل تقسیم است: صفاتی که در انتزاع آنها از ذات و حمل آنها بر ذات تنها ملاحظه ذات کافی است، صفات ذاتی نام می‌گیرند و اگر تنها فرض ذات کافی نباشد بلکه علاوه بر آن، فرض چیزی زائد بر ذات نیز لازم باشد، صفات فعلی نامیده می‌شوند. به عبارت دقیق‌تر، صفات فعلیه از مقام فعل انتزاع می‌شود و برای انتزاع آنها از ذات و حمل آنها بر ذات باید ذات را در مقام فعل تصور نمود.

اکنون سؤالی در باب صفات فعلیه مطرح است. چون صفات فعلیه از مقام فعل انتزاع می‌شوند و در انتزاع آن علاوه بر ذات، فعل نیز تأثیر دارد، پس آن صفات دارای دو طرف است که یکی از دو طرف واجب است و در طرف دیگر مخلوقات قرار دارند. چون مخلوقات حادث‌اند و از سوی دیگر، اضافه امر قائم به هر دو طرف، و تابع اخس طرفین است،<sup>۱</sup> پس صفات فعلیه حادث، محدود و متغیر است. حال چگونه می‌توان چنین صفاتی را به خداوند نسبت داد؟

نظر علامه این است که صدق صفات فعلیه از آن حیث که این صفات متغیر و حادث‌اند نیست، بلکه از آن جهت است که در ذات اصلی وجود دارد که این صفات از آن اصل سرچشمه گرفته است.<sup>۲</sup> این اصل باید از صفات ذاتیه و غیر قابل تغییر باشد و حقیقتاً ذات به آن متصف شود. بر اساس آنچه آقای فیاضی در تعلیقہ نہایۃ الحکمۃ بیان داشته، این اصل همان صفت قدرت است.<sup>۳</sup>

نظر علامه درباره صفات فعلیه را می‌توان به شکل زیر خلاصه نمود:

(الف) صفات فعل از مقام فعل انتزاع می‌شود و برای درک آنها و همچنین اتصاف ذات به آنها علاوه بر ذات، فعل نیز لازم است.

(ب) صفات فعلیه غیر ذات و زائد بر آن است.

(ج) صفات فعلیه در حقیقت از جهت ثابتی از ذات منشأ می‌گیرد. به همین دلیل، حدوث و تغییر در صفات فعلیه موجب حدوث و تغییر در ذات نمی‌شود.

حال ببینیم که نظر ماتریدی در این باره چیست. وقتی ماتریدیان از صفات فعلیه خداوند سخن می‌گویند، بین دو جهت در مخلوقات تفکیک قائل می‌شوند. این دو جهت عبارت است از:

(الف) جهت صدور مخلوقات از خداوند که ماتریدیان از آن به عنوان تکوین یاد کرده‌اند. (ب) خود افعال که فعل خداوند و مکون است.

تکوین غیر از مکون و صفت ذاتی خداوند و قدیم ازلی است؛ اما مکون، متغیر، زائل و حادث است و این رمز انتساب صفات فعلیه به خداوند است. از یک سو دوام، ثبات و بساطت خداوند موجب نمی‌شود که افعال الهی را نیز قدیم، ازلی، ثابت و بسیط بدانیم و از سوی دیگر تغییر، نیاز، و نقائص دیگری که در مخلوقات وجود دارد، باعث نقصی در وجود خداوند نمی‌شود.<sup>۴</sup> نظر ماتریدی درباره صفات فعلیه را به شکل زیر می‌توان خلاصه نمود:

(الف) تکوین غیر از مکون است. تکوین همان عمل است و مکون چیزی است که به انجام می‌رسد. (ب) تکوین صفت ذاتی خداوند و همانند ذات قدیم ازلی است.

(ج) مکون حادث است و چون تکوین و مکون از همدیگر جداست، پس حدوث مکون به تکوین سرایت نمی‌کند.

(د) صفات فعلیه همانند صفات ذاتیه ذات‌الاضافه چون علم و قدرت است همان‌گونه که در این‌گونه صفات، علم غیر از معلوم و قدرت غیر از مقدر است و حدوث و تغییر معلوم و مقدر موجب نقصی در وجود خداوند نمی‌شود، در صفات فعلیه نیز تکوین غیر از مکون است و حدوث و تغییر مخلوقات موجب نقصی در وجود خالق نمی‌شود.<sup>۵</sup>

## ارزیابی

اکنون در داوری بین نظر علامه و نظر ماتریدیان چه می‌توان گفت؟ برای پاسخ به این سؤال باید گفت که وقتی سخن از صفات فعلیه بر زبان می‌آوریم، منظور یکی از دو چیز است: یا مفهوم این صفات مراد است یا مصادیق آنها. اگر مراد مفهوم باشد، مسلماً غیر ذات و زائد بر آن است و حتی کسانی که قائل به عینیت ذات و صفات در صفات ذاتیه هستند می‌گویند که صفات خدا مفهوماً عین ذات نیستند. ولی اگر مصادیق منظور ما باشد، آن‌گاه خواهیم پرسید که مصادیق این صفات چیست و پس از تشخیص مصادیق صفات فعلیه در خواهیم یافت که این مصادیق عین ذات‌اند یا غیر آن.

توضیح اینکه وقتی می‌گوییم فعل خاصی از خداوند صادر شده است، در اینجا چند چیز داریم: الف) ذات خدا.

ب) فعل به معنای مفعول، یعنی همان چیزی که در اثر فعل خدا به وجود آمده است؛ مثل انسان که مخلوق خداست.

ج) صدور این فعل از خداوند.

اکنون می‌پرسیم که کدام یک از امور یاد شده صفت فعلی خداست. مسلماً نه خود ذات و نه خود مفعول که در بالا به انسان مثال زدیم، صفت فعلی به شمار نمی‌آیند. آنچه صفت فعلی خداست، همان گزینهٔ اخیر یعنی «صدور فعل از خداوند» است.

حال باید مشاهده کنیم «صدور فعل از خداوند» چیست. همان‌گونه که برخی از نویسندگان نیز بیان داشته‌اند، اگر با دقت نگریسته شود معلوم می‌شود که «صدور فعل از خداوند» یک مفهوم ذهنی است که با در نظر گرفتن ارتباطی که بین ذات و صفات وجود دارد انتزاع می‌شود و دارای مصادیق عینی و مشخص نیست.<sup>۶</sup> نبود مصادیق عینی برای این‌گونه مفاهیم، نقضی به حساب نمی‌آید، زیرا درست است که این‌گونه مفاهیم مصادیق عینی قابل اشاره ندارد، اما منشأ انتزاع آنها حقیقی است؛ یعنی ارتباطی که بین ذات و صفات وجود دارد حقیقی است. پس مفهومی که از این ارتباط انتزاع می‌شود نیز حقیقی است.

بنابراین، در مورد صفات فعلیه اصل طرح این مطلب که آیا صفات فعلیه عین ذات است یا غیر ذات، صحیح نیست، زیرا درک این مطلب که این صفات مفاهیم بدون ما یا‌زا هستند، به خودی خود زمینهٔ طرح این مطلب را که آیا صفات فعلیه عین ذات است یا غیر آن از میان می‌برد.

مطلبی که در مورد نظریه تفکیک بین تکوین و مکون قابل بیان است این است که ما هم می‌پذیریم که تکوین غیر از مکون و فعل به معنای مصدر غیر از فعل به معنای اسم مصدر است، اما قدم و ثبات تکوین قابل پذیرش نیست؛ زیرا تکوین از مقوله «ان یفعل» و مکون از مقوله

طرح

«ان ینفعل» است و گرچه به حسب رتبه، «ان یفعل» بر «ان ینفعل» مقدم است، دلیلی که ثابت کند «ان یفعل» فرا زمان ولی «ان ینفعل» زمانمند است وجود ندارد.

قیاس صفات فعلیه به صفات ذاتیه ذات‌الاضافه همانند علم و قدرت - که در سخنان ماتریدیان وجود دارد و پیش‌تر به آن اشاره کردیم - قیاس مع‌الفارق است، زیرا صفات ذاتیه، چه صفات ذاتیه حقیقی محض و چه صفات ذاتیه ذات‌الاضافه، دارای مصادیق عینی است. برای مثال مفهوم علم دارای مصداق عینی و مشخصی است که جدا از ذات و معلوم قابل تصور است. این‌گونه نیست که غیر از عالم و معلوم چیز دیگری که مفهوم علم بر آن صدق می‌کند وجود نداشته باشد. و این بر خلاف صفات فعلیه است که در ورای فاعل و مفعول چیز دیگری که مصداق برای این مفاهیم باشد وجود ندارد. به سبب همین تفاوت است که صفات ذاتیه عین ذات دانسته شده‌اند و صفات فعلیه غیر ذات.

اما سخن علامه که می‌گوید صفات فعلیه به جهت ثابتی در ذات بازگشت دارد، به صورت دقیق توضیح داده نشده است. درست است که صفات فعلیه به نحوی از قدرت سرچشمه می‌گیرد، ولی کلید حل معضل ارتباط ذات و صفات این نیست. قدرت این مطلب را ثابت می‌کند که در ذات توانایی انجام عمل وجود دارد، ولی نحوه انتساب صفات فعلیه به خداوند را توجیه نمی‌کند. البته می‌توان صفات فعلیه را به نحوی به صفات ذاتیه بازگشت داد، ولی نه به آن صورت که از ظاهر سخنان علامه بر می‌آید که صفات فعلیه را به صفت قدرت بازگشت می‌دهد، بلکه به این صورت که «صفات فعلیه را به لحاظ منشأ آنها در نظر بگیریم و مثلاً خالق را به معنای کسی بدانیم که قدرت بر آفرینش دارد و آن را «کون الواجب بحیث یخلق اذا شاء» معنا کنیم، نه کسی که کار آفرینش را انجام داده است»<sup>۷</sup>. در این صورت در ازای هر صفت فعلی یک صفت ذاتی قرار خواهد داشت.

این نوع بازگشت دادن صفات فعلیه به صفات ذاتیه به جا و درست است، ولی معضل نحوه انتساب صفات فعلیه به ذات فقط با در نظر گرفتن این مطلب که صفات فعلیه مفاهیم بدون ما یازا هستند قابل بیان است.

### ارتباط ذات و صفات (عینیت یا غیریت)

معضلی که منجر به طرح بحث ارتباط ذات و صفات شده این است که از یک سو سلب صفات کمال از خداوند بر خلاف اعتقادات دینی و غیر قابل پذیرش است و از سوی دیگر، اثبات این صفات برای خداوند به آن شکل که برای موجودات دیگر اثبات می‌شود، قابل پذیرش نیست، زیرا خداوند واحد و بسیط است که نه در خارج شریکی دارد و نه از اجزایی ترکیب شده است.

قائل شدن به صفات غیر ذات با توحید ذات ناسازگار است و انکار صفات نیز با ادله فراوان عقلی و نقلی در تعارض است. پس صفات خداوند چگونه به ذات نسبت داده می‌شود؟  
بر اساس گفته محققان پنج قول درباره ارتباط ذات و صفات وجود دارد:

۱. صفات خدا عین ذات او و هریک از صفات عین دیگری است. این قول منسوب به حکماست.<sup>۸</sup>
۲. صفات، معانی زائد بر ذات خدا و لازم آن است، پس همانند ذات قدیم است. این قول منسوب به اشاعره است.<sup>۹</sup>
۳. صفات، زائد بر ذات و حادث است، این قول منسوب به کرامیه است.<sup>۱۰</sup>
۴. مراد از اتصاف ذات به صفات این است که فعلی که از خداوند صادر می‌شود، فعل کسی است که واجد آن صفت است. پس معنای این سخن که ذات خداوند عالم است این است که فعلی که از خداوند صادر می‌شود، دارای انتقان و از روی حکمت و دارای هدف عقلایی است؛ چنان که فردی که دارای صفت علم است، کارش بر چنین اساسی است. معنای قادر بودن خداوند این است که فعلی که از خداوند صادر می‌شود، همانند فعل کسی است که دارای صفت قدرت است. این قول منسوب به معتزله است.<sup>۱۱</sup>
۵. مراد از اثبات صفات، نفی ضد این صفات است. مثلاً اثبات صفات حیات، علم و قدرت به معنای نفی موت، جهل، و عجز از ساحت پروردگار است.<sup>۱۲</sup>

اینها مطالبی است که به هر یک از فرق اسلامی نسبت داده شده است. البته اینکه این نسبتها صحیح است یا نه، اکنون مورد بحث ما نیست. آنچه در اینجا مورد بحث است این مطلب است که ببینیم نظر علامه و ماتریدی در این مورد چیست.

### ارتباط ذات و صفات از نظر علامه

سخن علامه در مورد ارتباط ذات و صفات را می‌توان به صورت زیر خلاصه نمود:

الف) خداوند حقیقتاً متصف به صفات ذاتی ثبوتی است.  
ب) این صفات در عالم واقع و در خارج عین ذات‌اند.  
ج) این صفات به حسب مفهوم و در ذهن غیر ذات‌اند.<sup>۱۳</sup>

دلیلی که علامه برای اثبات این سخن می‌آورد بر دو محور دور می‌زند:

الف) اثبات این صفات و اثبات اینکه ذات باری واجد این صفات است.  
ب) اثبات این مطلب که این صفات در خارج جدا از ذات نیست، بلکه عین آن است.  
در محور اول، علامه از طریق مشاهده در عالم خلقت و با استفاده از این قاعده چنین استدلال می‌کند: هر کمالی که در معلول وجود دارد، لا محاله به نحو اعلی و اشرف در نزد علت

نیز باید وجود داشته باشد. پس هر کمالی که در عالم هستی وجود دارد، به نحو اعلی و اشرف در نزد خداوند نیز هست، زیرا تمام هستی به خداوند منتهی می‌شود. در محور دوم، علامه از این قاعده بهره می‌گیرد که چون وجود خداوند، بسیط، صرف و واحد به وحدت حقه است، پس هیچ تعدد جهت و هیچ تغایر حیثیتی در او راه ندارد. نتیجه اثبات این دو محور، اثبات عینیت ذات و صفات است.<sup>۱۴</sup>

### ارتباط ذات و صفات از نظر ماتریدی

حال ببینیم ماتریدی در این خصوص چه می‌گوید. ماتریدیان قائل به عینیت ذات و صفات نیستند، اما غیریت را نیز نمی‌پذیرند، بلکه معتقدند صفات نه عین ذات است و نه غیر آن. تعبیری که ماتریدیان در مورد آن دارند، «لا هو ولا غیره» است.<sup>۱۵</sup> اما خود ماتریدی در کتاب *التوحید* به آنچه ماتریدیان ادعا می‌کنند تصریحی ندارد. تنها جایی که در متون منسوب به ماتریدی به عبارت «لا هو ولا غیره» تصریح شده، یکی در *العقیده*<sup>۱۶</sup> و دیگری در *شرح الفقه الاکبر*<sup>۱۷</sup> است، اما انتساب این دو کتاب به ماتریدی قطعی نیست.

در کتاب *التوحید* عبارتی وجود دارد که با تأمل در آن می‌توان نظریه عینیت ذات و صفات را که علامه بدان معتقد است به دست آورد. ماتریدی درباره آن دسته از اسامی که مشتق از صفات است می‌گوید:

والثالث يرجع إلى الاشتقاق عن الصفات من نحو العالم القادر مما لو كانت في التحقيق غيره لاحتل التبدیل ولصارت التسمية علي غير تحقیق المعنی المفهوم ولجازت تسميته بكل ما یسمي غیره إذا لم یرد تحقیق المفهوم من معناه... مع ما یسأل من یجعل هذه الأسماء حادثة ثم لا تحقیق لله علما فی الأزل إذ کیف كان أمره قبل الخلق أكان یعلم ذاته أو ما یفعل أو لا وكذلك أكان یعلم ذاته شیئا أو لا یعلمها، فإن كان لا یعلمها فهو إذا جاهل حتی أحدث العلم له فصار به عالماً وإن كان یعلمها فإذا یعلم ذاته عالماً أو لا فإن كان یعلم ذاته عالماً فلزم القول بهذا الأسم فی الازل وفي غیرية الأسم فساد.<sup>۱۸</sup>

ملاحظه می‌شود که این عبارت از یک سو صفات را برای خداوند اثبات می‌کند و از سوی دیگر این صفات را غیر ذات نمی‌داند. پس با تمسک به این عبارت می‌توان علامه و ماتریدی را در این باب هم‌نظر دانست. اما عبارت «لا هو ولا غیره» که در سخن ماتریدیان آمده، توضیح روشنی ندارد، بلکه اگر به همین صورت معنا شود مصداق صریح ارتفاع تقیضین است. خود

ماتریدیان نیز متوجه این نکته بوده‌اند<sup>۱۹</sup> و به همین دلیل توجیهاتی در این خصوص آورده‌اند که خالی از ابهام نیست. اما بر اساس برخی از تعبیرات می‌توان مدعی شد که وقتی عبارت «لا هو ولا غیره» شکا... شود، به نظر علامه در باب ارتباط ذات و صفات نزدیک می‌شود.

ملاعلی قاری که یکی از شارحان کتاب *العقیده نسفی* است می‌گوید:

بدان که صحابه و تابعین و مجتهدان دیگر اجماع دارند که هر صفتی از صفات خدا نه عین ذات خدا و نه غیر آن است... و معنای این سخن این است که صفات خدا به حسب مفهوم عین ذات نیست و به حسب وجود خارجی غیر ذات نیست. پس مفهوم صفات غیر از مفهوم ذات است، اما به اعتبار وجود خارجی غیریتی نیست.<sup>۲۰</sup>

همان‌طور که گذشت، علامه به عینیت ذات و صفات در خارج و غیریت آن در ذهن قائل است. چنان که ملاحظه می‌شود، عبارت یاد شده در توضیح «لا هو ولا غیره» نیز همین معنا را می‌رساند. بنابراین، می‌توان ادعا کرد که اگر ماتریدیان دیگر نیز همانند ملاعلی سخن بگویند، می‌توان علامه و ماتریدیان را در این باب هم‌نظر دانست؛ ولی اگر منظورشان چیز دیگری باشد، در این صورت منظور آنان خالی از ابهام نیست و در عین حال اشکال ارتفاع نقیضین بر نظر آنان وارد خواهد بود.

### مشکله معناساختی صفات الهی

یکی از مسائلی که درباره صفات الهی اهمیت دارد، مسئله معناسازی صفات الهی است. گرچه برخی از صفات الهی، همانند سرمدیت، ابدیت و... غیرمشترب و مخصوص خداوند است، برخی دیگر از اوصاف که به خداوند نسبت داده می‌شود، مشترک بین انسان و خداست. علم، قدرت، دیدن، شنیدن و تکلم از آن جمله است. نسبت این صفات به انسان همراه با لوازمی است که اگر برداشته شوند، دیگر نمی‌توان انسان را با اوصافی که ملزوم آنهاست توصیف نمود. برای مثال انسانی که متصف به حیات است کسی است که روح در بدن او باقی است، غذا می‌خورد، توالد و تناسل می‌کند، نفس می‌کشد و... اما طبق تصریح آیات قرآن کریم: «لَئِیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ»؛<sup>۲۱</sup> هیچ چیزی همانند خداوند نیست. پس انتساب این صفات به خداوند چگونه است؟

در پاسخ این سؤال باید گفت صفاتی که به خداوند نسبت داده می‌شود از دو طریق به دست می‌آید: الف) تنزیه خداوند از نقائص که از این طریق تمامی صفات سلبی و نیز تعدادی از صفات

ثبوتی همانند غنا، قدرت، علم و... اثبات می‌شود.<sup>۲۲</sup>

ب) از طریق مشاهده در جهان و پی بردن از کمالات موجود در جهان به وجود این کمالات

در خداوند به نحو اعلی و اشرف.<sup>۲۳</sup>



راه حل مشترکی که هم علامه و هم ماتریدی برای مشکله معنائشناسی صفات الهی در این خصوص مطرح می‌کنند این است که ما باید در هر صفتی از صفات الهی، تمامی جهات نقصی را که ممکن است در آن صفت وجود داشته باشد نفی کنیم و بعد از تجرید از نقائص، آن صفات را که اکنون فقط دارای جهات کمال است به خداوند نسبت دهیم.  
 علامه می‌گوید:

ما جهات نقص و حاجتی را که در اجزای عالم مشاهده می‌کنیم از  
 خدای تعالی نفی می‌کنیم... و معلوم است که نفی این امور در حقیقت  
 اثبات کمال مقابل آنهاست.<sup>۲۴</sup>

بیان ماتریدی نیز شبیه سخن علامه است. او می‌گوید:

اصل در نزد ما این است که خداوند دارای اسماء ذاتیه‌ای است که به  
 آنها نامیده می‌شود، همانند اسم (الرحمن)، و دارای صفات ذاتیه‌ای است که به  
 آنها توصیف می‌شود، مثل علم به اشیاء و قدرت بر اشیاء لکن این توصیف و  
 تسمیه از سوی ما و به اندازه توان خود ما و به اندازه تحمل عبارت ماست، زیرا  
 راه رسیدن به این صفات از طریق مشاهده در جهان پیرامون ماست که ما آن  
 را مشاهده می‌کنیم. لکن ضرورت اقتضا می‌کند که ما آن جهات نقصی را که  
 در جهان خارج برای این صفات وجود دارد از خداوند نفی کنیم تا شباهت بین  
 خالق و مخلوق نفی گردد و سپس خداوند را با آنچه ذکر شد یاد کنیم.<sup>۲۵</sup>

### صفات خبری

مقصود از صفات خبری، صفاتی از قبیل مجی (آمدن)، نزول، وجه (صورت)، استواء بر عرش  
 و ید (دست) است که در آیات و احادیث ذکر شده و طریق اثبات آنها فقط ادله سمعی یعنی آیات  
 و روایات است. اما اگر از تصریحاتی که در آیات و روایات آمده دست برداریم، از طریق عقل  
 راهی برای اثبات آنها نداریم و بلکه از نظر عقلی و نیز در آیات و روایات دیگر مطالبی وجود دارد  
 که این‌گونه صفات را نفی می‌کند.

این دسته از صفات اختصاص به صفات خاصی ندارد، بلکه هم صفات فعلیه و هم صفات  
 ذاتیه را در بر می‌گیرد. برای مثال صفاتی چون وجه، ید، عینین، نفس، قدم و ساق از صفات ذاتیه  
 و صفاتی چون نزول، استواء، اتیان، مجیء و... از صفات فعلیه به شمار می‌آید.<sup>۲۶</sup>

روی هم رفته درباره صفات خبری نظریات زیر از سوی دانشمندان اسلامی ارائه شده است:

۱. برخی این صفات را به همان معانی ظاهری بر خداوند حمل نموده و در نتیجه خداوند را  
 دارای جسم و اعضا دانسته‌اند.<sup>۲۷</sup>

۲. برخی دیگر همانند ابوالحسن اشعری نیز به اثبات بدون کیفیت (بلا کیف) این صفات بر خداوند اذعان نموده‌اند.<sup>۲۸</sup>

۳. برخی دیگر نیز در فهم معانی این صفات قائل به تفویض شده و عقل را از درک معانی این آیات ناتوان دانسته‌اند. این نظر به صحابه و تابعین و مسلمانان پیشین نسبت داده می‌شود، چنان‌که شهرستانی این نظر را به جماعتی از سلف نسبت داده است.<sup>۲۹</sup>

۴. برخی دیگر قائل به تأویل در مورد صفات خبری شده‌اند.<sup>۳۰</sup>

### ماتریدیان و صفات خبری

دیدگاه ماتریدیان در باب صفات خبری تنزیهی است. آنان این الفاظ را با همان معنای ظاهری بر خداوند قابل حمل نمی‌دانند، اما در توضیح معنای آنها نیز اتفاق نظر ندارند. برخی همانند ملاعلی قاری و فخرالاسلام بزدوی، صفات خبری را بدون کیفیت (بلا کیف) بر خداوند قابل اثبات می‌دانند و انسانها را از درک حقیقت صفات الهی عاجز می‌شمارند.<sup>۳۱</sup> درست است که ظاهر سخن اینان که برای خداوند صفات را بدون کیفیت اثبات می‌کنند، شبیه سخن اشعری است، ولی وقتی به تصریحات آنان مراجعه کنیم در می‌یابیم که سخنشان با همان تفویض سازگارتر است. برخی دیگر از ماتریدیان به تأویل معنای ظاهری این صفات قائل شده‌اند.<sup>۳۲</sup> اما خود ابومنصور با تأکید بر تنزیه خداوند و با تمسک به آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» معنای برخی از صفات را به تفویض می‌سپارد.<sup>۳۳</sup>

طهری

سال چهارم - شماره ۱۶ - زمستان ۱۳۸۴

### علامه و صفات خبری

نظر علامه با نظر ماتریدی متفاوت است، زیرا نه تفویض و ناتوان دانستن عقل از درک معانی این‌گونه صفات مورد قبول علامه است و نه تأویل را به آن صورت که در نزد بسیاری از مؤوله مرسوم بوده می‌پذیرد.<sup>۳۴</sup> راهی که علامه انتخاب می‌کند راه متفاوتی است که نه می‌توان آن را تفویض نامید و نه اثبات بلا کیف و نه تأویل. توضیح مطالب این است که ما برای فهمیدن مراد متکلم دو راه در پیش داریم:

الف) توجه به معنای ظاهری کلماتی که توسط متکلم ادا می‌شود. برای مثال وقتی شخصی می‌گوید: «من فردا به خانه می‌روم»، شما از کلمه‌های «من»، «فردا»، «به»، «خانه» و «می‌روم» و همین‌طور از هیأت این جمله معنای مشخصی را می‌فهمید و درک می‌کنید که وی خواسته به شما همین مطلبی را که از گفته او فهمیده‌اید القا کند.

ب) گاهی درست است که کلماتی که در سخن متکلم به کار می‌رود هر کدام دارای معنای خاصی است، ولی در خود این کلام یا بر اساس مقتضای حال قرائنی وجود دارد که شما می‌فهمید مراد متکلم از این سخنش همان معنایی نیست که از ظاهر هر یک از الفاظ فهمیده می‌شود، بلکه او خواسته با این الفاظ یا حتی با کل این جمله که دارای معنای خاصی است، مطلب دیگری را برساند. برای مثال وقتی دوستان به شما می‌گویند که «فردا پرواز خواهم کرد»، مسلماً شما از گفته او این مطلب را نمی‌فهمید که وی فردا بال در می‌آورد و همانند پرندگان پرواز خواهد کرد، بلکه می‌فهمید که یا او با شما قصد شوخی دارد یا اگر مطمئن باشید که قصد شوخی ندارد، یقین می‌کنید که وی فردا با هواپیما مسافرت خواهد کرد.

بنابراین، ظهور بر دو قسم است: الف) ظهور تک‌تک کلمات یک جمله؛ ب) معنایی که از کل جمله فهمیده می‌شود و به عبارت دیگر ظهور کل جمله. مراد جدی متکلم همیشه بعد از تکمیل جمله و بعد از بیان تمامی قرائنی که در شکل‌گیری معنای این جمله نقش دارد فهمیده می‌شود، البته لزومی ندارد که تمام قرائن در همان جمله بیان شود، بلکه ممکن است برخی از قرائن قبلاً و به مناسبت دیگری بیان شده باشد یا اینکه قرائن حالیه و قرائن عقلی یا نقلی دیگری وجود داشته باشد که در فهم این ظهور کمک کند.

آیاتی که در آنها صفاتی از قبیل وجه، ید، عین، و... به خداوند نسبت داده شده نیز این چنین است. ما نه مجازیم که الفاظ موجود در این آیات را بر معنای تحت‌اللفظی‌شان حمل کنیم و نه مجازیم که این الفاظ را به معنای دیگری تأویل ببریم که با جمله‌ای که در قالب آن آمده‌اند تناسبی ندارد. ما موظفیم که مراد خداوند از این جملات را دریابیم و برای این امر لازم است تمامی مطالبی را که ممکن است به عنوان قرینه برای فهم مراد خداوند نقش ایفا کنند در نظر بگیریم. آیاتی از قبیل «أَنسِ كَمِيلِهِ شَيْءٌ» و ادله عقلی‌ای که بیان‌کننده منزه بودن خداوند از نقائص است، بخشی از قرائنی را تشکیل می‌دهد که ما را در فهم مراد خداوند یاری می‌کند. با ضمیمه کردن این بخش به قرائن دیگری که در خود هر یک از این آیات وجود دارد، ما می‌توانیم مراد نهایی و جدی خداوند را دریابیم.

آنچه گفته شد، مطالبی است که ما از مجموع سخنان علامه در این خصوص برداشت کرده‌ایم. برای تأیید آنچه گفتیم، خواننده محترم را به مطالبی که در *المیزان* در ذیل این آیات آمده ارجاع می‌دهیم: آیه ید (سوره مائده، آیه ۶۴)؛ آیه ۲۵؛ آیه وجه (سوره الرحمن، آیه ۲۷)؛ آیه ۳۶؛ آیه عین (سوره قمر، آیه ۱۴)، ۳۷.

بنابراین، در مقام مقایسه بین نظر علامه و ماتریدی می‌توان گفت که شخص ابومنصور ماتریدی قائل به تفویض صفات خبری است، اما نظر علامه این است که باید معنای نهایی و جدی کلام خداوند در این آیات را پس از در نظر گرفتن تمامی قرائن از جمله آیات تنزیه و مسائل عقلی بدست آورد.

### تعدادی از صفات جمال

در آثار علامه و ماتریدی برای اثبات تعدادی از صفات الهی به صورت جداگانه استدلال شده که در ذیل به تعدادی از این صفات در حد ضرورت اشاره خواهیم نمود که هم علامه و هم ماتریدی مشترکاً بدانها پرداخته‌اند. اما تفصیل بحث در مورد هریک از صفات یاد شده رساله مفصلی را می‌طلبد که این مختصر گنجایش آن را ندارد.

#### ۱. علم الهی

ماتریدی علم الهی را با استفاده از دلالت احکام و اتقان مخلوقات و محدثات بر علم خالق و محدث، اثبات می‌کند. از نظر ماتریدی امور زیر بر علم خالق جهان دلالت دارند:

الف) اتقان و احکام مخلوقات.

ب) وجود هماهنگی در میان اجزای طبیعت، به شکلی که هریک از اشیای موجود در طبیعت در خدمت و برای بقای عضو دیگر قرار داده شده است.

ج) ادیان آسمانی حاوی دستورهای ارزشمندی است که عمل به آنها ضامن نجات بشر و مانع اختلاف و تفرقه و فساد انسانهاست و اگر شارع مقدس علم نداشت نمی‌توانست چنین دینی را تشریح کند.<sup>۳۸</sup>

اما علامه این علم را از طریق تفکیک بین علم حصولی و علم حضوری تبیین می‌کند. هر مجردی به نفس خود با علم حضوری علم دارد، زیرا هر مجردی به صورت مستقیم و بی‌واسطه در نزد خود حضور دارد و علم حضوری هم چیزی جز حضور معلوم در نزد عالم با وجود خارجی‌اش نیست. خداوند هم که موجود مجردی است، خودش در نزد خودش حضور دارد؛ پس به ذات خود علم دارد.

از سوی دیگر واجب تعالی همه کمالات وجودی‌ای را که در صحنه آفرینش گسترده است به نحو اعلی و اشرف واجد است. بنابراین، واجب تعالی در مرتبه ذات خود به همه موجودات علم حضوری دارد. موجودات دیگر، هرچه هستند، همه معلول واجب تعالی هستند و بی‌واسطه یا باواسطه به او منتهی می‌شوند. این موجودات در واقع وجودهای رابطی هستند که به آن موجود مستقل وابسته‌اند و وجودشان نزد او حضور دارد و هیچ حجابی میان واجب تعالی و آنها نیست. بنابراین، واجب تعالی به موجودات دیگر در مرتبه وجود آنها علم حضوری دارد.

طهری

پس از نظر علامه علم واجب به خودش و به مخلوقاتش علم حضوری است و سه مرتبه دارد: الف) علم واجب به ذات خود. این علم عین ذات است. ب) علم واجب به موجودات در مرتبه ذات (علم پیش از خلقت). این علم نیز عین ذات است. ج) علم به موجودات در مرتبه خود موجودات (علم بعد از خلقت). این نوع علم جدا از ذات است.<sup>۳۹</sup>

## ۲. قدرت الهی

از دید ماتریدی، خداوند خلق را از روی اختیار خلق نموده، پس ثابت می‌شود که قدرت نیز داشته است. هماهنگی موجودات، وجود آیات حکمت در جهان خلقت، ایجاد معدوم و اعدام موجود، دلیل بر وجود اختیار در خالق است، وقتی اختیار ثابت شد، قدرت خداوند بر خلق نیز ثابت می‌شود.<sup>۴۰</sup> اما از نظر علامه، اگر قدرت از نواقص تجرید شود، عبارت است از اینکه شی از روی آگاهی به خیر بودن فعل و داشتن اختیار در برگزیدن آن، مبدأ فاعلی برای آن باشد. چون ذات خداوند هم مبدأ فاعلی برای هر موجودی است و هم علم به نظام اصلح دارد و در فعل خود مختار نیز هست، پس ثابت می‌شود که خداوند قادر است.<sup>۴۱</sup> بنابراین، برخلاف ماتریدی که عنصر اختیار را در اثبات قدرت کافی می‌دانست، از نظر علامه عناصر قدرت عبارت‌اند از: مبدئیت برای فعل، علم فاعل به خیر بودن فعل و اختیار.

## ۳. اراده الهی

ابومنصور ماتریدی همان‌گونه که قدرت را با تمسک به اختیار اثبات می‌کند، اراده را نیز به اثبات می‌رساند. وی می‌گوید: شرط هر فعلی که از روی اختیار انجام بگیرد اراده است و هر که فعلش از روی اضطرار انجام گرفته باشد مرید نیست.<sup>۴۲</sup> چون از نظر ماتریدی صفات فعلیه به صفات ذاتیه باز گشت می‌کند، پس باید از نظر وی اراده نیز از صفات ذاتیه دانسته شود. اما در کتاب التوحید عباراتی وجود دارد که به نحوی اراده را به فعل باز می‌گرداند.<sup>۴۳</sup>

اما از نظر علامه، اراده یک مفهوم ماهوی است و کیف نفسانی به حساب می‌آید. از این رو آن را نمی‌توان از صفات ذاتیه به شمار آورد. پس اراده از صفات فعلیه است و از مقام فعل انتزاع می‌شود. عقل وقتی فعل خداوند را در نظر می‌گیرد و صدور آن را از روی علم و اختیار می‌بیند، از آن صفت اراده را انتزاع می‌کند. در یک تحلیل نیز می‌توان گفت از این لحاظ که اراده خودش جزو علت برای تحقق فعل است و با آمدن اراده، علت تامه تشکیل می‌شود و به دنبال آن خود فعل صادر می‌شود، پس صدور فعل از خداوند به معنای تحقق علت تامه و بیان‌کننده تعلق اراده خداوند بر تحقق این فعل است.<sup>۴۴</sup>

## ۴. کلام الهی

تمامی متکلمان در اینکه خداوند دارای صفت تکلم است اتفاق نظر دارند، اما درباره جزئیات مباحث مربوط به کلام الهی اختلاف نظر وجود دارد. به صورت کلی در باب کلام الهی چهار نظریه وجود دارد:

۱. نظر امامیه و معتزله: آنان معتقدند که کلام خداوند حادث و متشکل از اصوات و حروف است و قائم به ذات حق نیست و معنای متکلم بودن خداوند در نزد آنان این است که خداوند آن حروف و اصوات را در جسمی ایجاد می‌کند.<sup>۴۵</sup>
۲. نظر حنابله: بر اساس آنچه علامه مجلسی گفته، آنان معتقدند که کلام خداوند حروف و صداهاست، و قدیم است و برخی حتی به قدیم بودن جلد و غلاف قرآن نیز قائل شده‌اند.<sup>۴۶</sup>
۳. نظر کرامیه: آنان معتقدند که کلام خداوند همین الفاظ است که از حروف و صداها تألیف شده و حادث و قائم به ذات خداوند است.<sup>۴۷</sup>
۴. نظر کلابیه، اشاعره و ماتریدیه: آنان برای خداوند کلام نفسی را اثبات می‌کنند و معتقدند که کلام خداوند معنای واحد، بسیط، قائم به ذات خداوند و قدیم است.<sup>۴۸</sup>

طهری

## کلام نفسی

به گفته برخی از محققان، اولین کسی که نظریه کلام نفسی را مطرح نمود ابن کلاب (م ۲۴۰ق) بود.<sup>۴۹</sup> این نظریه به ابوالحسن اشعری نیز نسبت داده شده است. در دو کتاب *المصنع و الساباطه*، بحث مربوط به خلق قرآن به تفصیل مطرح شده، اما از عبارت وی نمی‌توان نظریه کلام نفسی را به وضوح استنباط نمود. کسانی که این نظریه را به ابوالحسن نسبت می‌دهند به کتابهای *نهایة الاقدام* شهرستانی، *مجرد مقالات الاشعری* نوشته ابن‌فورک اصفهانی، *الارشاد* جوینی، *احیاء العلوم* غزالی و... استناد می‌کنند، نه به آثار خود اشعری.

ماتریدیان با صراحت از کلام نفسی سخن گفته‌اند.<sup>۵۰</sup> از نظر ماتریدیان، قرآن موجود بین الدفتین که متشکل از حروف و کلمات است حادث است، زیرا قرآن با این خصوصیت کلام خدا نیست، بلکه تبیین کلام خدا در قالب عبارت است. خود ابومنصور ماتریدی نیز چنین نظری دارد. وی در کتاب *التوحید* نخست با ادله نقلی و عقلی صفت تکلم را برای خداوند اثبات می‌کند.

سپس با توجه به آیات تنزیه هرگونه شباهت بین کلام خداوند و کلام مخلوقات را نفی می‌کند. از نظر ماتریدی بشر نمی‌تواند بفهمد که حقیقت کلام خداوند چیست، زیرا حتی حقیقت کلام خود مخلوقات نیز برای بشر مشخص نیست. بشر هنوز نمی‌داند که سخن گفتن مورچگان، هدهد و تسبیح کوهها به چه شکل است. پس چگونه می‌تواند حقیقت سخن گفتن پروردگار را

بداند؟ وقتی ثابت شد که سخن گفتن خداوند با سخن گفتن مخلوقات متفاوت است، ثابت می‌شود که کلام خداوند حادث نیست<sup>۵۱</sup> و از اموری چون، اعراض، پراکندگی، اجتماع، اندازه و پایان داشتن، کمی و زیادی بری است.<sup>۵۲</sup> از نظر وی صفت کلام همانند صفات دیگر خداوند از صفات ازلی به شمار می‌رود.<sup>۵۳</sup>

### کلام مسموع

مطلب دیگری که در مورد نظر ماتریدی اهمیت دارد و از وجوه تفاوت نظر ماتریدی با نظر ابوالحسن اشعری دانسته شده است، مسئله کلام مسموع است. از نظر ابوالحسن، کلام نفسی قابل شنیدن است، اما از نظر ماتریدی کلام نفسی را نمی‌توان شنید، بلکه آنچه قابل شنیدن است همین الفاظ و حروف است که بیان‌کننده کلام نفسی است نه خود آن.<sup>۵۴</sup>

مسموع بودن کلام نفسی معنای محصلی جز قدیم دانستن الفاظ و حروف ندارد. چون اسون با درصدد توضیح نظر اشعری نیستیم، از پرداختن مفصل به این مبحث خودداری می‌کنیم. آنچه در مورد نظر ماتریدی قابل بیان است این است که این سخن ماتریدی که کلام نفسی مسموع نیست، بلکه الفاظ و حروف مسموع است، بیان‌کننده نظر وی در خصوص حدوث قرآن موجود بین الدفتین است که بر این اساس باید قرآن را حادث بشماریم و کلام نفسی را که در نزد خداوند است قدیم بدانیم.

بنابراین، نظر ماتریدی درباره کلام الهی را می‌توان به شکل زیر خلاصه نمود:  
الف) حقیقت کلام، همان کلام نفسی است که در نزد متکلم وجود دارد و کلام لفظی بیان‌کننده آن است.

ب) کلام نفسی قابل استماع نیست، آنچه قابل استماع است کلام لفظی است.  
ج) کلام نفسی صفت ازلی خدا و قائم به ذات خداست، ولی کلام لفظی غیر قائم به ذات و حادث است. بدین ترتیب قرآن کریم که موجود بین الدفتین است، حادث است.

### کلام از نظر علامه

علامه نیز همانند ماتریدی معتقد است که حقیقت سخن گفتن خداوند برای ما معلوم نیست. از آیات قرآن به دست می‌آید که خداوند با برخی از بندگان خود حقیقتاً سخن گفته است، و این را نیز می‌دانیم که سخن گفتن خداوند، همانند سخن گفتن ما با عبور دادن هوا از حنجره و به ارتعاش در آوردن تارهای صوتی نیست؛ اما اینکه حقیقت این سخن گفتن چیست برای ما معلوم نیست. اما این بدین معنا نیست که ما هیچ راهی برای شناخت کلام الهی نداشته باشیم.

حقیقت سخن گفتن الهی برای ما مجهول است، اما این را می‌دانیم که آثار کلام الهی همان کشف ما فی الضمیر است و در این جهت بین کلام خداوند و کلام بندگان تفاوتی نیست.<sup>۵۵</sup>

کلام الهی فعلی از افعال خداوند است، نه صفتی از اوصاف او، و صفت تکلم از صفات فعلیه اوست.<sup>۵۶</sup> پس چیزی به نام کلام نفسی وجود ندارد. وحی‌ای که بر پیامبر نازل می‌شود، از آن جهت که تفهیمی است از سوی خداوند، به تبع حدوث خود تفهیم، حادث است؛ و از آن جهت که مضمون این وحی در علم خداست، به تبع قدمت علم خداوند قدیم خواهد بود. پس قرآن موجود بین الدفتین حادث است.<sup>۵۷</sup>

بنابراین، در مقام مقایسه نظر علامه و ماتریدی در باب کلام الهی می‌توان گفت. آنان در اینکه قرآن موجود بین الدفتین کلام لفظی و حادث است اتفاق نظر دارند و نیز در اینکه کلام لفظی الهی بدون پشتوانه در ذات نیست متفق‌اند. اما تفاوت آنان در این است که علامه قرآن لفظی را قرآن و کلام خدا می‌داند، اما ماتریدی آن را نه کلام خدا بلکه بیان‌کننده کلام خدا می‌شمارد.

تفاوت دیگر آنان در این است: چیزی را که ما به عنوان پشتوانه کلام لفظی در ذات یاد کردیم و ماتریدی آن را کلام نفسی نامیده‌اند، علامه به علم الهی قابل بازگشت می‌داند، اما ماتریدی به عنوان یک امر جدا و به عنوان صفت جداگانه برای ذات مطرح می‌کند.

طرح

### رؤیت خداوند

در قرآن کریم و دیگر منابع نقلی عباراتی وجود دارد که برخی از فرق اسلامی بر اساس آنها مدعی شده‌اند که خداوند با چشم سر، قابل مشاهده است. در اینکه منظور این عبارات چیست، اندیشمندان مسلمان با هم اختلاف نظر دارند. نظریات مختلفی که پیرامون این بحث ارائه شده، همانند نظریاتی است که در خصوص صفات خبری ارائه شده است. زیرا این بحث خود شاخه‌ای از مبحث صفات خبری است؛ به گونه‌ای که رؤیت خداوند در نزد اثبات‌کنندگان، در زمره صفات خبری و در نزد منکران آن از صفات سلبی به شمار می‌رود. بر این اساس مجسمه و کرامیه که قائل به جسمانیت خداوند هستند، رؤیت حسی خداوند در این دنیا و حتی معانقه با او را جایز می‌دانند. اشاعره نیز قائل به جواز رؤیت خداوند هستند، اما این رؤیت را با رؤیتی که در مورد اجسام رخ می‌دهد متفاوت می‌دانند. فلاسفه و معتزله هم رؤیت حسی خداوند را ناممکن می‌دانند.

از نظر علامه رؤیت خداوند با چشم محال است و در این معنا هیچ فرقی بین دنیا و آخرت نیست، زیرا عملی که ما آن را دیدن می‌خوانیم، عملی طبیعی و محتاج به ماده جسمی است، و حال آنکه هیچ موجودی به هیچ وجهی شباهت به خدای سبحان ندارد و ساحت خداوند از داشتن جسم و اعضا و عوارض ماده و مادیات منزّه است.



اما نوعی از معرفت در مورد خداوند وجود دارد که می‌توان آن را رؤیت نامید و آن عبارت است از علمی ضروری و مخصوص که به خدای تعالی تعلق می‌گیرد، و مقصود آیات و روایاتی که رؤیت خدا را اثبات می‌کند، همین علم است که جز در موطن آخرت برای کسی دست نمی‌دهد. این علم نیز غیر از آن علم ضروری است که از راه استدلال حاصل می‌شود. مراد از این رؤیت، قطعی‌ترین و روشن‌ترین مراحل علم است و تعبیر آن به رؤیت برای مبالغه در روشنی و قطعیت آن است.

رؤیت خداوند عبارت است از علم حضوری، اما نه هر علم حضوری که حتی علمهای حضوری‌ای را که مورد غفلت قرار گرفته و در کمون ذهن مدفون گشته نیز شامل شود؛ بلکه علم حضوری‌ای که قطعی، روشن و ضروری است و همانند رؤیت حسی جای هیچ گونه شک و شبهه‌ای باقی نمی‌گذارد.

برخلاف علامه که رؤیت را به علم حضوری تفسیر می‌نمود، ماتریدی این رؤیت را رؤیت حسی و با استفاده از حس بینایی می‌داند. از نظر ماتریدی، اعتقاد به امکان رؤیت حسی الهی واجب است، اما درباره جزئیات این رؤیت چیزی نمی‌دانیم. توسط این مشاهده نیز ادراکی در مورد خداوند برای بیننده حاصل نمی‌شود، زیرا حصول ادراک حسی مستلزم محدود بودن مدرک است و از آنجا که خداوند محدود نیست، پس مدرک حسی نیز نیست.<sup>۵۸</sup>

شکی نیست که انگیزه ماتریدی از طرح نظریه‌اش در مورد رؤیت، تنزیه خداوند بوده است. ماتریدی با طرح این نظریه از یک سو تعبد و اهتمام فوق‌العاده خود را به نصوص شرعی خصوصاً قرآن کریم بیان داشته و از سوی دیگر، با طرح این مطلب که توسط این رؤیت درکی برای بیننده حاصل نمی‌شود، ساحت خداوند را از داشتن جسم و اعضا به دور دانسته است.

اشکال اساسی‌ای که متوجه نظریه ماتریدی است این است که رؤیت حسی جز به ماده و مادیات تعلق نمی‌گیرد. موجودی که مادی نیست محال است توسط ابزار حسی مشاهده شود. پس قابل رؤیت حسی دانستن خداوند، خواه ناخواه مستلزم محسوس دانستن خداوند است. بنابراین، اگر بتوانیم از رؤیت تفسیری ارائه دهیم که از یک سو منابع نقلی مورد بی‌اعتنایی قرار نگیرد و از سوی دیگر نقضی به خداوند نسبت داده نشود، این تفسیر بر سخنی که ماتریدی در مورد رؤیت بیان داشته ترجیح خواهد داشت. تفسیری که دارای چنین خصوصیتی است همان تفسیر علامه است که بر اساس آن از یک سو تصریحات موجود در منابع نقلی مورد توجه قرار گرفته و از سوی دیگر، ساحت خداوند از داشتن نقائص مربوط به ماده بری دانسته شده است.

## بی نوشتہا:

۱. مصباح، محمدتقی، تعلیقة علی نہایة الحکمة، ص ۴۴۱.
۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین، نہایة الحکمة، ص ۳۵۰.
۳. نہایة الحکمة، با تعلیقه غلامرضا فیاضی، ج ۴، ص ۱۱۲۳.
۴. ماتریدی، محمد، کتاب التوحید، ص ۴۷؛ نسفی، میمون بن محمد، التمهید لقواعد التوحید، ص ۲۰۰.
۵. ر.ک. همان.
۶. مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۴۰۲؛ و نیز ر.ک. همو، آموزش عقائد، ج ۱، ص ۱۰۴.
۷. همان.
۸. جرجانی، علی بن محمد، شرح المواقف، ص ۴۵.
۹. همان.
۱۰. نہایة الحکمة، ص ۳۴۶.
۱۱. این قول به معتزله نسبت داده شده، اما برخی این نسبت را غیر قابل قبول دانسته، بلکه مدعی اند کہ آنان نیز همانند حکما صفات را عین ذات می دانند. برخی نیز مدعی اند کہ معتزله در این باب چهار دیدگاه مختلف دارند. ر.ک. صابونی، نورالدین، البدایة من الکفایة فی اصول الدین، ص ۵۱؛ ربانی، علی، فرق و مذاهب کلامی، صص ۱۹۴، ۲۶۸، ۳۳۲؛ برنجکار، رضا، آشنائی با فرق اسلامی، بخش معتزله.
۱۲. شهرستانی، محمد، الملل والنحل، ج ۱، ص ۹۰.
۱۳. ر.ک. طباطبائی، سیدمحمدحسین، شیعه در اسلام، ص ۹۳؛ نہایة الحکمة، ص ۳۴۹ - ۳۴۶؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۶ ص ۱۰۴۴.
۱۴. نہایة الحکمة، ص ۳۴۷.
۱۵. ر.ک. نسفی، التمهید لقواعد التوحید، ص ۱۷۱؛ همان نویسنده، تبصرة الادلة؛ ج ۱، ص ۲۰۰؛ کتاب البدایة من الکفایة فی الهدایة فی اصول الدین، ص ۵۱.
۱۶. سبکی، عبدالوهاب، السیف المشهور فی شرح عقیده ابي منصور، ص ۱۴.
۱۷. ماتریدی، محمد، شرح الفقه الاکبر، الرسائل السبعة فی العقائد، ص ۱۹.
۱۸. کتاب التوحید، ص ۶۵.
۱۹. ر.ک. خلیف، فتح الله، مقدمة کتاب التوحید، ص ۳۶م.
۲۰. قاری، علی، شرح الفقه الاکبر، ص ۷۳.
۲۱. سوری (۴۲)، آية ۱۱.
۲۲. ر.ک. المیزان، ج ۸، ص ۳۵۰؛ کتاب التوحید، ص ۱۲.
۲۳. ر.ک. المیزان، ج ۸، ص ۳۵۰؛ کتاب التوحید، ص ۹۳.
۲۴. المیزان، ج ۸، ص ۳۵۰.

طهری

سال چهارم - شماره ۱۶ - زمستان ۱۳۸۴

۱۰۲

٢٥. كتاب التوحيد، ص ٩٣.
٢٦. حربى، احمد، الماتريديّة دراسةً وتقويماً، ص ٢٤٧.
٢٧. شهرستاني، محمد، الملل والنحل، ج ١، ص ١٠٥.
٢٨. اشعري، على بن اسماعيل (ابوالحسن)، البيانة عن اصول الديانة؛ ج ١، ص ٢٢؛ و نيز ر.ك. همو، رسالة إلى أهل النغر، ص ٢٢٥ به بعد.
٢٩. الملل والنحل، ص ٩٢؛ و نيز ر.ك. سبحانى، جعفر، الاهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل؛ ج ١، ص ٨٥.
٣٠. الميزان، ج ١٤، ص ١٣٢.
٣١. قارى، على، شرح الفقه الاكبر، ص ٩٣.
٣٢. ر.ك. نسفى، تبصرة الادلة، ج ١، ص ١٨٧ - ١٨٣.
٣٣. كتاب التوحيد، ص ٧٤.
٣٤. الميزان، ج ١٤، ص ١٣٣.
٣٥. همان، ج ٤، ص ٣٣.
٣٦. همان، ج ١٩، ص ١٠١.
٣٧. همان، ص ٦٨.
٣٨. كتاب التوحيد، ص ٤٥.
٣٩. نهاية الحكمة، ص ٣٥٠.
٤٠. كتاب التوحيد، ص ٤٥.
٤١. نهاية الحكمة، ص ٣٦١.
٤٢. كتاب التوحيد، ص ٢٩٣.
٤٣. همان، ص ٢٨٦.
٤٤. نهاية الحكمة، ص ٣٦١.
٤٥. بحار الانوار، ج ٤، ص ١٥٠.
٤٦. همان.
٤٧. بياضى، كمال الدين، اشارة المرام من عبارات الامام، ص ١٤١.
٤٨. همان؛ و نيز: شهرستاني، محمد بن عبدالكريم، نهاية الاقدام، ص ٣٢٠.
٤٩. سلفى، شمس، الماتريديه وموقفهم من توحيد الاسماء والصفات؛ ج ٢، ص ٣٣١؛ عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ٥٢٧.
٥٠. نسفى، تبصرة الادلة؛ ج ١، ص ٢٥٨؛ همان نوسنده، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ١٧٥؛ صابونى، نورالدين، البداية من الكفاية في اصول الدين، ص ٦١.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

۵۱. «وفى ثبوت الخلافية من جميع الوجوه نفي الحديث لما به يقع الوفاق وبطل معنى الأعراس والتفرق والبا اجتماع والحد والغاية والزيادة والتقصان إذ ذلك وصف كلام الخلق والله الموفق».

۵۲. كتاب التوحيد، ص ۵۹ - ۵۵.

۵۳. همان، ص ۵۵.

۵۴. همان، ص ۵۹.

۵۵. الميزان، ج ۲، ص ۳۶۶.

۵۶. همان.

۵۷. همان، ج ۱۴، ص ۲۵۰.

۵۸. برای تفصیل این ادله ر.ک. کتاب التوحيد، ص ۸۲ - ۷۷.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

طهر

سال چهارم - شماره ۱۶ - زمستان ۱۳۸۴

۱۰۴