

نقد و بررسی دو موضع نفی و اثبات در توحید صفاتی و رفع تعارض از آنها در نظام کلامی شیعی

عباس عباسزاده*

چکیده

مسئله صفات خدا و کیفیت اتصاف ذات الهی به آنها از مسائل اساسی معرفتی در باب مبدأشناسی است. ابو علی جبائی معتزلی معتقد است ذات خدا، نایب مناب صفات خدا است، زیرا انکار اوصاف الهی به دلیل اتقان صنعش جایز نیست ولی چون واقعیت صفت، قیام به غیر است نه عینیت، این قول صحیح نیست؛ چون سر از نفی مطلق در می‌آورد و برخی همچون اشاعره و معتزله به ترتیب قائل به زیادت قدیم یا زیادت حدوثی شده و به اثبات صفات رأی داده‌اند؛ زیرا اصولاً ذات خدا را نباید خالی از کمالات وجودی دانست. این دو قول نیز صحیح نمی‌باشد زیرا تعدد قدما یا نیاز، لازم می‌آید. در این میان شیعه علاوه بر اثبات صفات، به نفی صفات زاید و حدوثی نیز پرداخته که این مقاله در صدد است به صورت توصیفی و تحلیلی و به روش کتابخانه‌ای نشان دهد نه تنها تعارضی در بین نیست بلکه بهترین نظریه می‌باشد.

واژگان کلیدی

توحید صفاتی، اثبات صفات، نفی صفات، نیابت ذات، عینیت و زیادت صفات.
اشاعره، معتزله.

طرح مسئله

توحید، اولین اصل از اصول دین در نزد اهل سنت و شیعه می‌باشد که بدان اصل الاصول نیز گفته می‌شود؛ چراکه بدون اعتقاد به مبدأ، سایر اعتقادات دینی توجیه‌ناپذیر است. در بحث توحید از سه موضوع بحث می‌شود: وجود خدا، یگانگی خدا و اسماء و صفات خدا که این مقال به توحید در اسماء و صفات می‌پردازد.

توحید صفاتی بخشی از توحید نظری است که اختلافات زیادی بین متکلمان در آن وجود دارد؛ چراکه قرآن و روایات از یک سو خدا را به صفات متعددی متصف می‌سازد و از سوی دیگر خدا را منزله از اوصافی می‌داند که مردم وی را توصیف می‌کنند و از این میان عبادالله مخلصین را استثنا می‌کند.

البته در وصف خداوند به افعال کثیر (صفات اضافی مثل خالقیت، رازقیت و ...) که منشأ انتزاع آنها ذات نیست بلکه فعلی از افعال الهی است و می‌توانند زائد بر ذات تلقی شوند، اختلافی مطرح نیست و توصیف فعلی خداوند با توصیف‌ناپذیری خداوند و نفی صفات از ذات الهی می‌تواند سازگار باشد. امامان معصوم علیهم‌السلام گاهی مخلوقات خداوند را صفت و نشانه خداوند نامیده‌اند. امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید: «الذی سئلت الانبیاء عنه فلم تصفه بحدّ و لا بنقص بل وصفته بفعاله و دلّت علیه بآياته». (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱ / ۱۴۱) هنگامی که از پیامبران درباره خدا پرسش می‌شد، آنها خداوند را به حدّ و نقص وصف نمی‌کردند؛ بلکه او را با افعالش وصف می‌کردند و نشانه‌های او را دلیل وی قرار می‌دادند. در حدیثی آمده است: «اِنَّمَا قَلَّتِ اللَّطِيفُ لِحَلْقِ اللَّطِيفِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۶۳) ما خداوند را از آن جهت «لطیف» می‌خوانیم که خلقش لطیف است.

اختلافی در صفات سلبيه محضه نیز وجود ندارد؛ زیرا اولاً آن صفات، حاکی از نقص و نیاز است و در خدا راه ندارد و ثانیاً جمیع صفات سلبيه به سلب واحد که همان سلب امکان است، بر می‌گردد.

قائلین به اثبات و اقوال و ادله آنان

برخی از علماء، مطابق آیات قرآن و برخی روایات، صفاتی را برای ذات پروردگار ثابت می‌دانند؛ صفاتی نظیر: علیم و حکیم (نساء، ۱۱، ۱۷ و ۲۴) سمیع و بصیر (شوری / ۱۱) لطیف خبیر (ملک / ۱۴) حی قیوم (بقره / ۲۵۵)؛ با این استدلال که اصولاً ذات خدا را نباید خالی از کمالات وجودی دانست. روایاتی نظیر:

۱. در حدیثی از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است: «لم یزل الله جلّ و عزّ ربّنا و العلم ذاته و لامعلوم، و السمع ذاته و لامسموع و البصر ذاته و لامبصر، و القدره ذاته و لامقدور». (قمی، ۱۴۱۵ق: باب ۱۱ / حدیث ۱ / ۱۳۹) خدای عز و جل همیشه پروردگار ما و علم، عین ذاتش بوده آنگاه که معلومی وجود نداشت و شنیدن عین ذاتش بود زمانی که شنیده شده‌ای وجود نداشت و بینائی عین ذاتش بوده آنگاه که دیده شده‌ای وجود نداشت

نقد و بررسی دو موضع نفی و اثبات در توحید صفاتی و رفع تعارض از آنها در نظام کلامی شیعی □ ۲۹

و قدرت عین ذاتش بوده زمانی که مقدوری نبود». در این زمینه احادیث زیادی وارد شده که علاقمندان رجوع کنند به: (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۴۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱ / ۱۰۹)

متفکران دینی خود چند دسته‌اند:

۱. دسته‌ای (فلاسفه الهی، متکلمین امامیه، زیدیه، معتزله نظیر واصل بن عطا و اکثر مرجئه و جماعتی از اهل حدیث و محکمه) قائلند بر اینکه صفات خدا، عین ذات خداست و صفات خدا، عین همدیگر است. (مفید، ۱۴۱۴ ق: ۵۶)

اختلاف ذات با صفات و نیز اختلاف صفات با یکدیگر، در انسان‌ها، از محدودیت ذات سرچشمه می‌گیرد و نامحدود بودن خداوند، اختلاف در ذات و صفات را بر نمی‌تابد. به عبارت دیگر، ذات خداوند علی‌رغم تعدد صفات، دارای جنبه‌های مختلف عینی نیست؛ یعنی مفاهیم، متکثر هستند؛ ولی مصداق واحد است. اختلاف ذات با صفات و اختلاف صفات با یکدیگر، لازمه محدودیت وجود است. برای وجود لایتناهی، همچنان که دومی قابل تصور نیست، کثرت، ترکیب و اختلاف ذات و صفات نیز متصور نیست. به عبارت دیگر، ذات و صفات و خود صفات با یکدیگر به حمل اولی ذاتی و حمل مفهومی متغایرنند ولی به حمل شایع صناعی یعنی حمل مصداقی متحدند و در خارج به یک وجود موجودند. همچنین ذات خداوند بسیط است؛ ولی عقل ما از آن مفاهیم متعدد انتزاع می‌کند. منشأ این انتزاع جز ذات بسیط الهی نیست و صفت، چیزی دیگر نیست که به ذات خداوند اتصال یابد یا اضافه شود یا با آن متحد گردد. عقل انسانی، مفاهیم را تنها به ذات بسیط خداوند نسبت می‌دهد. بدین‌سان، مراد از توحید صفاتی، این است که صفات الهی چیزی جز ذات الهی نیستند. (قدردان قراملکی، ۱۳۹۳: ۱۲۳ - ۱۲۱)

متکلمین شیعی در تعریف توحید صفاتی گفته‌اند: «أن ذاته تعالی عین صفاته بل کلّ صفة عین الصفة الاخری من الصفات الثبوتیه الذاتیه الکمالیه»؛ (خرازی، ۱۴۲۳: ۱ / ۵۳) ذات و صفات خداوند یکی است و صفات خداوند، حقایقی غیر از ذات نیستند؛ بلکه صفات خدا، عین یکدیگر و عین ذات او هستند. یعنی همه صفات خداوند به یک چیز بازگشت می‌کنند؛ بعنوان مثال، علم او همان قدرت و قدرتش، همان علم و هر دو، همان ذات اوست و تعدد صفات در حقیقت ساخته و پرداخته ذهن انسان است که یک‌بار به او قادر می‌گوید؛ چون مخلوقات با عظمت را خلق نموده و بار دیگر عالم می‌گوید؛ زیرا از احوال مخلوقات خویش بی‌خبر نیست و ...

و به فرموده فارابی: «وجود کله، علم کله، قدره کله، حیاة کله». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۶ / ۱۲۱)

۲. دسته دوم اشاعره (ابوالحسن اشعری و پیروانش و مشبهه) هستند که معتقدند صفات خداوند یک سلسله معانی زائد بر ذات هستند ولی قائم به ذات و از لوازم ذات‌اند و همانند خود ذات، قدیم و ازلی

هستند و خداوند قادر است به قدرتی که قدیم است و عالم است به علمی که قدیم است و حی است به حیات قدیمه و ...؛ زیرا اگر این صفات، حادث باشند، لازم می‌آید ذات خدا محل حوادث گردد؛ (شهرستانی، ۱۴۱۶: ۱ / ۹۵) به عبارت دیگر، اشاعره معتقدند چون خداوند خود را به این صفات خوانده است، باید گفت: این صفات در اوست چون نمی‌توان خدا را یک لحظه بدون این صفات، تصور کرد و چون مفهوم این صفات، غیر از همدیگر و غیر از ذات او هستند، و این مفاهیم، عوارضند و نمی‌شود حادث باشند و بر ذات عارض گردند؛ زیرا لازم می‌آید که ذات خداوند محل حوادث باشد، لذا قائل شدند بر اینکه صفات خدا، زائد، ازلی، و ابدی می‌باشند و برای خداوند هشت صفت ذکر می‌کنند به نام‌های علم - قدرت - اراده - حیات - سمیع، بصیر و کلام. (سبزواری، ۱۳۸۳ ش: ۵۷)

۳. دسته سوم (گروهی از معتزله بنام کرامیه) می‌گویند: صفات خدا زائد بر ذات و حادث است که نه زیادتش قابل قبول است و نه حدوثش. حاجی سبزواری در مورد کرامیه با کنایه از غیرقابل قبول دانستن آن، گفته:

و نعمة الحدوث فی الطنبور قد زادها الخارج عن مفطور
(سبزواری، ۱۴۱۶ ق: ۵۵۷)

مکتب کلامی شیعی، توحید صفاتی را پذیرفت بدون آنکه مثل کرامیه حادث بودن آن را بپذیرد و ذات خدا محل حوادث گردد؛ زیرا لازمه این قول آن است که این صفات کمالیه، همه ممکن بوده و محتاج به علت‌اند آنگاه علت محدثه آنها یا ذات است یا غیرذات؛ اگر خود ذات حق باشد، لازم می‌آید که ذات حق خودش به خود چیزی را که فاقد آن است معطی باشد و آن محال است و اگر غیرذات باشد، لازمه‌اش این است که واجب‌الوجود محتاج به غیر شود و احتیاج از صفات ممکنات است.

همچنین شیعه توحید صفاتی را پذیرفت بدون آنکه مثل اشاعره قدیم بودن آن را بپذیرد زیرا لازمه آن این است که اگر این صفات، همچون خود ذات، واجب بالذات باشند، تعدد واجب‌الوجود و قدماء پیش می‌آید که با ادله توحید ناسازگار است و و اگر ممکن‌الوجود باشند، در تحقق خود نیازمند علتی می‌شوند. حال این علت، اگر همان واجب‌الوجود باشد، لازمه‌اش این است که ابتداء خود واجد آن صفات باشد تا بتواند آنها را ایجاد کند و اگر واجب‌الوجود دیگری خارج از خود، علت آن باشد، اولاً با ادله توحید نمی‌سازد و ثانیاً نشانه نیازمندی واجب‌الوجود اول خواهد بود که با واجب‌الوجود بودنش منافات دارد. (عباس‌زاده، ۱۳۸۲: ۱۱۰)

چالش‌های قول به اثبات

۱. وصف و تحدید

در سخنان معصومان علیهم‌السلام همواره وصف و تحدید ملازم همدیگر شمرده شده است.

نقد و بررسی دو موضع نفی و اثبات در توحید صفاتی و رفع تعارض از آنها در نظام کلامی شیعی □ ۳۱

امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه‌ای برای مردم کوفه، فرمودند: «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ حَدَّهُ، وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَ مِنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزْلَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱ / ۱۴۰) هرکس خداوند را توصیف کند، وی را محدود ساخته، و هرکس خداوند را محدود کند، او را شمارش کرده و کسی که خداوند را شمارش کند، ازلیت او را باطل دانسته است؛ زیرا هر صفتی که انسان برای خداوند قائل می‌شود، در واقع با همین وسیله او را محدود نموده است. محدود کردن نیز باعث شمارش می‌شود. کسی که با بیان وصفی برای خداوند او را محدود کرده است، در حقیقت شبیه و ماندنی برای او در نزد خود تصور کرده و آن را در کنار خدای واقعی قرار داده است. به این ترتیب، او را یکی فرض کرده که در کنارش دو، سه و ... وجود دارد. در واقع، نسبت عدد به او داده است.

کلینی در باب «النهي عن الصفة بغير ما وصف نفسه تعالى» سه حدیث نقل می‌کند که در این عبارت مشترک هستند: «سبحان من لا يحد ولا يوصف» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱ / ۱۰۳ - ۱۰۲) پاک و منزّه است خدایی که نه حدی دارد و نه وصفی. چنین احادیثی زیاد است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱ / ۱۰۰ / ۱۰۳ / ۱۱۷)

۲. وصف و تشبیه

اثبات صفت برای ذات الهی، مستلزم تشبیه کردن خداوند به مخلوق است. در این باره امام رضا علیه السلام در خطبه‌ای در باب توحید، فرمودند: «لَا مَعْرِفَةَ إِلَّا بِالْإِخْلَاصِ وَلَا إِخْلَاصَ مَعَ التَّشْبِيهِ وَلَا نَفْيَ مَعَ إِثْبَاتِ الصِّفَاتِ لِلتَّشْبِيهِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۴۰) بدون اخلاص معرفت حاصل نمی‌گردد و با تشبیه، اخلاص شکل نمی‌گیرد و با وجود اثبات صفت، تشبیه نفی نمی‌شود. مطابق این فقره، لازمه نفی تشبیه از صانع، این است که صفتی برای ذات اثبات نشود.

در خطبه دیگری می‌فرماید: «و نظام توحیده نفی التشبیه عنه جلّ عن أنّ تحلّه الصفات لشهادة العقول أنّ كلّ من حلّته الصفات مصنوع و شهادة العقول أنّه جلّ جلاله صانع ليس بمصنوع بصنع الله يستدل عليه ...» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱ / ۲۲۳) نظام توحید الهی مبتنی بر نفی تشبیه از اوست. او بزرگ‌تر از آن است که صفات در وی حلول کند؛ چراکه عقول شهادت می‌دهد بر اینکه هرکسی که صفات در آن حلول کند، مصنوع است و همچنین عقول شهادت می‌دهد که خدا صانع است و نه مصنوع و با صنع الهی است که بدان استدلال می‌شود.

۳. وصف و احاطه

وصف در هر جا و نسبت به هرکس باشد، گونه‌ای از احاطه به موصوف را در پی دارد؛ یعنی احاطه علمی همواره از طریق وصف حاصل می‌شود و داشتن وصف از شیئی‌ای، به احاطه علمی او می‌انجامد. (سبحانی، ۱۳۸۰: ۱ / ۱۰۲) در تعالیم اهل بیت علیهم السلام به طور صریح هرگونه احاطه فکری، عقلی و وهمی از

خداوند نفی شده است؛ در خطبه‌ای از امیرالمؤمنین علیه السلام آمده:

لا تدركه الأبصار و لا تحيط به الأفكار و لا تقدّره العقول و لا تقع عليه الأوهام. (ابن بابویه،
۱۳۹۸ق: ۷۹)

چشم‌ها از درک وی عاجز است و افکار بدان احاطه‌ای ندارند و عقول قدرت سنجش وی را ندارند و اوهام بدان دسترسی ندارند.

در خطبه‌ای دیگر می‌فرمایند:

جاه طلبی عقول از احاطه یافتن به وی مأیوس شده ... و اوهام از یادآوری ابدیتش در تحیر مانده است. (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۷۰)

در حدیثی امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

المتنع من الصفات ذاته و من الأبصار روئيته و من الأوهام الإحاطه به. (همان: ۵۶)
او خدایی است که برای ذاتش، اتصاف به صفات محال است و برای دیدنش، چشم‌ها و برای احاطه‌اش، اوهام نا کارآمد است.

امام صادق علیه السلام در توحید مفضل به این نکته اشاره فرموده است. ایشان شناخت حقیقی پروردگار را فراتر از عقل شمرده و می‌فرمایند:

أفلا تري كيف وقف البصر علي حدّه فلم يتجاوزه فكذلك يقف العقل علي حدّه من معرفة الخالق فلا يعدوه ... انّ العقل يعرف الخالق من جهة توجب عليه الاقرار و لا يعرفه بما يوجب له الإحاطه بصفته. (مفضل، بی تا: ۱۷۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۴۷)
مگر نمی‌بینی چشم از درک آن عاجز است؛ همچنین عقل وی را تنها به‌عنوان خالق مورد شناسایی قرار می‌دهد و بدان اقرار می‌کند ولی هرگز به صفات وی احاطه‌ای نمی‌تواند پیدا کند.

۴. تباین بین خالق و مخلوق

میان خالق و مخلوق در ذات و صفات، تباین وجود دارد. در خطبه‌ای از امیرالمؤمنین علیه السلام چنین آمده است: «الذي بان من الخلق فلا شيء كمثلته ...» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۳۲)؛ کسی که مابین با خلق است، پس هیچ چیز شبیه او نیست. «بان» یعنی جدایی خلق از خالق به این است که صفات و خصوصیات آنها شباهتی با یکدیگر ندارند.

نقد و بررسی دو موضع نفی و اثبات در توحید صفاتی و رفع تعارض از آنها در نظام کلامی شیعی □ ۳۳

همچنین فرمود: «مباین لجميع ما أحدث في الصفات ...» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۶۹)؛ با همه آنچه ایجاد کرده، در صفات مباین است.

در خطبه دیگری می‌فرمایند: تمامی احکامی که در مصنوع و محدود جاری است، در صانع و حادّ جاری نمی‌گردد؛ (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱ / ۱۳۹) از این رو، هیچ‌یک از صفات مخلوقات، قابل انتساب به خالق آنها نیستند، زیرا این‌ها همگی حدودی هستند که صانع برای مصنوعات قرار داده و محال است که آن حدود، خود صانع را محدود کند.

زراره از امام صادق علیه السلام روایت کرده است: «ان الله خلو من خلقه و خلقه خلو منه». (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱ / ۸۲) خدا از اوصاف خلق خالی است و خلق از اوصاف خدا. تعبیر خلو و خالی بودن، بیانگر تباین است. در خطبه‌ای از امام رضا علیه السلام آمده است: «فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَ كُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ ...» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۰) هر آنچه در مخلوق است، در خالق یافت نمی‌شود و هر چیزی که در مخلوق ممکن است، در صانع محال است.

اقوال و ادله قائلین به نفی و اشکالات وارده بر آنان

به‌خاطر وجود این چالش‌ها، برخی از علماء قائل به نفی صفات از ذات پروردگار شده‌اند.

اینان نیز چند دسته‌اند: ۱. قول برخی از معتزلیان که به «نیابت» ذات از صفات معتقدند؛ بدین معنا که آنچه از صفات ظهور می‌یابد، از ذات نیز ظاهر می‌شود نه آنکه ذات به واقع دارای این صفات باشد. اینان را «نفاة» - کسانی که صفات خدا را نفی می‌کنند - می‌گویند. (ربانی گلپایگانی، ۱۴۲۳ق: ۶۲)

عبّاد بن سلیمان و ابوعلی جبائی معتزلی می‌گویند: در شریعت آمده است که خدا، عالم است و نفی آن صفت، اولاً مستلزم نقص است و ثانیاً اتقان آثار و افعال خدا، نشانگر عالم بودن او است و لذا نفی مطلق درست نیست و اگر قرار باشد، صفات خدا، زائد بر ذاتش باشد، اشکال احتیاج و تعدد قدماء پیش می‌آید و اگر قرار باشد، صفات خدا، عین ذات خدا باشد، با واقعیت صفات جور در نمی‌آید؛ زیرا واقعیت صفات این است که قائم بر غیر (موصوف) باشد نه اینکه صفات، عین ذات گردد و لذا باید گفت: ذات خدا، نائب‌مناب صفات خدا می‌شود. اینان می‌گویند: «هو عالم لا بعلم و قادر لا بقدره و حي لا بحیاه و سمیع لا بسمع بل بذات» (ر.ک. اشعری، ۱۹۸۰م: ۱ / ۲۲۵) خدا عالم است اما نه با علم، قادر است اما نه با قدرت و حی است اما نه با حیات و سمیع است اما نه با سمع بلکه با ذات.

اشکال قول به نیابت ذات از صفات، این است که در حقیقت انکار و نفی صفات است؛ زیرا اینان معتقدند آنچه که از ذات متّصف به این صفات، انتظار می‌رود و بر می‌آید، از ذات خدا بدون داشتن این

صفات نیز متوقع است. لازمه حرفشان این است که ذات در حد ذات، فاقد کمال باشد و حال آنکه خداوند، فیاض هر کمالی است و فاقد کمال، محال است که معطی آن شود.

اینان که نمی‌توانند صفات خدا را عین ذات او قلمداد کنند، از اینجا ناشی شده است که خدا را به خود قیاس گرفته‌اند و چون در انسان، صفات، غیر از ذات اوست، گمان کردند که در خدا هم همین جور است؛ غافل از اینکه صفات خدا را با صفات مکتسبه خویش نمی‌توان مقایسه نمود. صفات انسان، ذاتی انسان نیست؛ بلکه اکتسابی است و لذا قابل تفکیک از او نیز هست؛ یعنی انسانی هست که عالم نیست و انسانی هم هست که عالم است و میزان علم افراد نیز متفاوت است؛ درحالی که صفات خدا، ذاتی اوست و سلب ذاتی از ذات محال است. همچنین علم، مقول به تشکیک است و در مرتبه‌ای عرض و قائم به نفس است مثل علم حصولی انسان و در مرانبی عین ذات و متحد با اوست که آن نیز دو مرتبه است یکبار در مرتبه ممکنات و یکبار در مرتبه واجب‌الوجود.

به هر حال اولاً لازمه این قول آن است که اطلاق صفاتی مانند علم، قدرت و حیات بر خداوند، اطلاق مجازی باشد و ثانیاً منشأ اصلی اشتباه برخی از معتزله عجز آنان از درک حقیقت صفات است. حقیقت صفات، همان وجود است و وجود حقیقت ذو مراتب است. بنابراین نازل‌ترین مرتبه حقیقت علم، از مقوله کیف نفسانی است که در خدا راه ندارد و عالی‌ترین درجه آن وجود قیومی از نوع علم حضوری است که خدا بدان متصف است. (ر.ک. سبزواری، ۱۴۱۶ق: ۵۵۹؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۲۳)

۲. قول دوم، قول به برگشت صفات ثبوتیه به صفات سلبيه است؛ یعنی سلب نقیض؛ بدین صورت که وقتی خداوند «عالم» نامیده می‌شود، منظور از «عالم» این نیست که معانی مخلوقی علم بر خداوند اطلاق شود، بلکه مقصود نفی نادانی و جهل از خداوند است. به عبارت دیگر، «صفات منتسب به ذات» فقط برای تنزیه خدای متعال از نقص و حدّ و تشبیه به مخلوقات هستند که هیچ‌یک از آنها مفهومی اثباتی ندارند. همچنین این صفات، نقش تعبیری دارند نه توصیفی؛ یعنی اسما و صفات خدا، انسان را به سوی خدای شناخته شده عبور می‌دهند. (موسوی، ۱۳۷۶: ۱ / ۱۸)

این روش می‌تواند برگرفته از تعالیم اهل بیت علیهم‌السلام باشد، زیرا در بسیاری از موارد، وقتی از امامان معصوم علیهم‌السلام درباره اسما و صفات پروردگار سؤال می‌شد، آنان اسما و صفات را به صفات سلبی و تنزیهی برمی‌گرداندند. در روایتی، شخصی از امام باقر علیه‌السلام پرسید: «پس چگونه پروردگارمان را سمیع نامیده‌ایم؟» آن حضرت پاسخ دادند: «لَا تُهَى لَایْحِفِي عَلَيْهِ مَا يَدْرِكُ بِالْأَسْمَاعِ ... وَ كَذَلِكَ سَمِينَاهُ بَصِيرًا لِأَنَّهُ لَا يَحْفِي عَلَيْهِ مَا يَدْرِكُ بِالْأَبْصَارِ»؛ (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۱۷) زیرا آنچه شنیدنی است، از وی مخفی نیست و همچنین بصیر می‌نامیم؛ زیرا آنچه دیدنی است، از وی مستور نیست.

امام رضا علیه السلام در این باره می‌فرماید:

أما سمّي الله عالماً لانه لا يبجل شيئاً فقد جمع الخالق و المخلوق اسم العلم و اختلف المعني علي مارايت و سمّي ربنا سمياً لا بجزء فيه يسمع به الصوت و لا يبصر به كما ان جزءنا الذي نسمع به لانتقوي علي النظر به ولكنّه اخبر أنّه لا يخفي عليه الاصوات ليس علي حدّا ما سمينا نحن فقد جمعنا الاسم بالسميع و اختلف المعني و هكذا البصر لاجزاء به ابصر ... ولكن الله بصيرٌ لا يبجل شخصاً منظوراً اليه فقد جمعنا الاسم و اختلف المعني. (ابن بابويه، ۱۳۹۸ق: ۱۸۸)

همانا خداوند، عالم نامیده شده چراکه به شیئی‌ای جاهل نیست و به خالق و مخلوق علم دارد و معنی با آنچه تو می‌بینی متفاوت است و پروردگار ما سمیع نامیده می‌شود نه به گوشی که صوت در آن شنیده می‌شود و نمی‌بیند؛ همان‌طوری‌که ما با گوشی که می‌شنویم، نمی‌توانیم ببینیم؛ لکن خدا خبر داده که هیچ صوت غیر محدودی از او مخفی نیست و ما فقط در اسم سمیع با او شریکیم در حالی که معنی، متفاوت است. و همین‌طور است دیدن که با چشم نیست ولی از هیچ دانستنی جاهل نیست و ما فقط در اسم بصیر با وی شریکیم و معنا، متفاوت است.

ابوهاشم جعفری از امام جواد علیه السلام حدیث جامعی نقل کرده که قسمتی از آن چنین است:

قولك ان الله قدير خبرت انه لا يعجزه شيء فنفيت بالكلمه العجز و جعلت العجز سواه و كذلك قولك: «عالم» ائنا نفيت بالكلمه الجهل و جعلت الجهل سواه ... فقال الرجل: فكيف سمينا ربنا سمياً؟ فقال: «لانه لا يخفي عليه ما يدرك بالاسماع و لم نصفه بالسمع المعقول في الرأس كذلك سمينا بصيراً لانه لا يخفي عليه ما يدرك بالابصار من لون أو شخص أو غير ذلك و لم نصفه ببصر لحظه العين. (كليني، ۱۴۰۷ق: ۱ / ۲۸۶)

گفتار تو در قدیر بودن خدا، به معنی عاجز نبودن وی و عاجز دانستن دیگران است و همین‌طور است عالم گفتن که نفی جهل از او و اثبات جهل به غیر اوست. شخصی پرسید سمیع چطور؟ فرمود: یعنی آنچه گوش درک می‌کند، از خدا مخفی نیست نه اینکه در سر داری گوش باشد. و همین‌طور است چشم که علم به دیدنی‌ها دارد نه اینکه چشم در سر دارد.

اشکال این فرض این است که اولاً معانی صفات سلبيه را که عدم مضاف هستند، به برکت و با تکیه بر معانی صفات ثبوتیه که وجودی هستند، فهمیده می‌شود؛ یعنی اگر معنای علم تصور نشود، چگونه می‌توان معنای جهل را فهمید؟! و ثانیاً صفات ثبوتیه و سلبيه هرچند لازم و ملزوم هم هستند؛ اما دو

دسته صفت هستند و هر یک از آنها مأموریت ویژه دارند. رسالت صفات ثبوتیه، تعیین نوع صفت است که مثلاً علم است نه قدرت؛ ولی کارکرد صفات سلبيه این است که آن صفت خاص را تا بی‌نهایت گسترش دهد. مثلاً جاهل نیست یعنی علمش بی‌پایان است و لذا نمی‌توان گفت برگشت صفات ثبوتیه به سلبيه است. و ثالثاً شاید بتوان گفت این دسته از احادیث که حضرات معصومین علیهم‌السلام صفات ثبوتیه را به سلبيه ارجاع داده‌اند، ناظر به مواردی است که مخاطبان، قدرت درک و تحلیل صفات با ذات و با همدیگر را نداشتند لذا صفات ثبوتیه را که متعدد است و موهم تکثر و ترکیب در ذات است، به صفات سلبيه ارجاع داده‌اند که فهمش برای عوام آسان‌تر است.

۳. برخی از عرفا قائلند به اینکه مقام ذات پروردگار، که از آن به غیب مطلق یا غیب الغیوب یاد می‌شود، در نهایت اطلاق و بساطت و صرافت مطلقه است به طوری که حتی از قید اطلاق نیز مبراً است که در این مقام لا اسم له و لا رسم له و لا مسمی الا الذات. (قیصری، ۱۳۹۴: ۲۸؛ قونوی، ۱۳۷۱: ۶) در این مقام نه اسمی دارد و نه رسمی و نه مسمائی و هرچه هست همان ذات پنهان اوست.

اینان معتقدند کمال خدا به ذات اوست نه به صفاتش؛ چراکه صفات وابسته به ذات است و نه عکس آن و همه مفاهیم، اموری مقید و محدودند و شأن آنها نیز کثرت و کلیت است و مرتبه ذات، مرتبه إلغاء جمیع حدود است. (ر.ک. طهرانی، ۱۴۲۴ ق: ۸۶ - ۶۰)

اشکال اساسی این قول نیز در این است که سر از نفی مطلق صفات در می‌آورد؛ درحالی‌که وجود صفات غیر مغایر با ذات در مصداق، چه اشکالی دارد. و گفتیم که علم داری مراتب و درجاتی است که در ذات واجب می‌تواند با ذات متحد گردد.

البته این تفسیر بر یک مبنای دیگر می‌تواند صحیح باشد و آن اینکه در یک مرتبه، خداوند فاقد هر نوع صفت و اسم باشد (مرتبه غیب الغیوب یا احدیت) و در مرتبه دیگر، واجد اسماء و صفات باشد (مرتبه واحدیت) و در مرتبه سوم واجد اعیان گردد (مرتبه ربوبیت).

روایات نفی صفات و تحلیل آنها

از آنجایی که برخی از علمای اسلامی با استشهاد به برخی روایات که به نفی صفات از خدا پرداخته و کمال توحید را در نفی صفات از ذات پروردگار معرفی کرده، قائل به نفی صفات از ذات پروردگار شده‌اند. و توصیف خدا به هرگونه وصفی را مغایر با توحید دانسته‌اند؛ در اینجا به چند نمونه از این روایات اشاره و منظور اهل بیت علیهم‌السلام و اکاوی می‌شود.

باید خاطر نشان کرد که روایات نفی صفات، دو دسته‌اند: دسته‌ای به نفی صفات حاکی از نقص و نیاز می‌پردازند که اصطلاحاً بدان صفات سلبيه گفته می‌شود که همگی به سلب الامکان از ذات باری تعالی

نقد و بررسی دو موضع نفی و اثبات در توحید صفاتی و رفع تعارض از آنها در نظام کلامی شیعی □ ۳۷

برمی‌گردد؛ نظیر اینکه خداوند جسم نیست، مکان ندارد، ظالم نیست و ... در این اوصاف، اختلافی بین علما وجود ندارد.

و دسته‌ای به نفی صفات حاکی از کمال پرداخته‌اند که در این خصوص بین علما اختلاف نظر وجود دارد. این مطالعه ابتداء به نقل این دسته از روایات می‌پردازد و سپس به تحلیل آنها خواهد پرداخت.

۱. متن روایات

الف) مجلسی در *بحار الانوار* از مجاهد از ابن عباس نقل می‌کند که گفت: یهودی به نام نعل نزد پیامبر آمد و عرض کرد: مدتی است اموری از قلبم می‌گذرد که از شما می‌پرسم اگر جواب دهی به دست تو مسلمان می‌شوم. پیامبر ﷺ فرمود: سل یا ابا عمارة فقال: یا محمد صف لی ربک؟ فقال ﷺ: لا یوصف إلا بما وصف به نفسه و کیف یوصف الخالق الذی تعجز العقول أن تدرکه و الأوهام أن تناله و الخطرات أن تجده و الأبصار أن تحیط به جلّ و علا عما یصفه الوصفون ... قال: صدقت یا محمد فاخبرنی عن قولک أنه واحد لا شیهة له ألیس الإله واحد و الإنسان واحد، فقال ﷺ: عزّ و علا واحد حقیقی أحدى المعنی أی لا جزء و لا ترکیب له و الإنسان واحد ثنائی مرکب من روح و بدن! قال: صدقت ... (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳ / ۳۰۳؛ نیز ابن عطیه، ۱۴۲۳ق: ۲ / ۶۰۴ - ۶۰۲؛ قندوزی، ۳ / ۲۸۱) ای محمد! پروردگارت را برایم توصیف کن. فرمود: پروردگارم توصیف نمی‌شود مگر به آنچه خود درباره خود فرموده و چگونه می‌توان خالق را که عقول از درک آن و اوهام از وصال آن و خطورات ذهنی از یافتن آن و چشم‌ها از احاطه بدان، عاجزند، توصیف کرد؟ خداوند از وصف واصفان برتر و والاتر است. مرد یهودی گفت: راست گفتی ای محمد! پس این گفتارت را به من شرح کن که گفتی خدا واحد است و شبیهی ندارد؛ درحالی که انسان و خدا در واحد بودن شبیه یکدیگرند. پیامبر فرمود: خدا واحد حقیقی است که جزء و ترکیب در او راه ندارد ولی انسان واحدی است دو گانه و مرکب از روح و بدن. مرد یهودی وی را تصدیق کرد ...

ب) علی علیه السلام نیز می‌فرماید:

الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون ولا يحصي نعماء العادون، ولا يؤدي حقه المجتهدون، الذي لا يدركه بعد الهمم، ولا يناله غوص الفطن، الذي ليس لصفته حد محدود ولا نعت موجود ... أول الدين معرفته و كمال معرفته التصديق به و كمال التصديق به توحيدُهُ و كمال توحيدِهِ الإخلاص له و كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف و شهادة كل موصوف أنه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد قرئه و من قرئه فقد ثناه و من ثناه فقد جزأه و من جزأه فقد جهله. (نهج البلاغه، خطبه ۱ / ۳۹)

سپاس ذات خدا را، آنکه ستایش‌کنندگان نتوانند به ستایش او برسند و شمارکنندگان نتوانند نعمت‌های او برشمارند و کوشندگان نتوانند حق بندگی او را ادا نمایند، آنکه همت‌ها هر چه دور پروازی کنند کنه او را نیابند و زیرکی‌ها هر اندازه در قعر دریا‌های فطانت فرو روند به او نرسند، آنکه صفت او را حدّ و نهایتی و تغییر و تبدلی نیست. سرآغاز دین، خدانشناسی است، و کمال شناخت خدا، باور داشتن او و کمال باور داشتن خدا، شهادت به یگانگی اوست؛ و کمال توحید، اخلاص و کمال اخلاص، نفی صفات مخلوقات از خداست؛ زیرا هر صفتی نشان می‌دهد که غیر از موصوف و هر موصوفی گواهی می‌دهد که غیر از صفت است؛ پس کسی که خدا را با صفت مخلوقات توصیف کند، او را به چیزی نزدیک کرده و هرکسی که خدا را با چیزی نزدیک کند، در حقیقت خدا را دو تا کرده؛ و هرکسی که خدا را دو کرده، در حقیقت اجزایی برای او تصور نموده و هرکسی که اجزایی برای او تصور نموده، در حقیقت، او را نشناخته است.

در این حدیث، کمال توحید، اخلاص و کمال اخلاص، به نفی صفات از حق تعالی دانسته شده است. در معنای لغت «کمال» آمده است: «کمال الشيء: حصول ما فيه الغرض منه»؛ (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱ / ۷۲۶) کمال هر چیز یعنی حاصل شدن آنچه غرض و مقصود از آن است. پس کمال توحید یعنی حدّ اعلاّی توحید و کمال اخلاص یعنی حدّ اعلاّی اخلاص که همان نفی صفات از حق تعالی است؛ چراکه هر صفتی شهادت می‌دهد که موصوف نیست و هر موصوفی گواهی می‌دهد که صفت نیست. اگر صفت چیزی بخواهد عین آن و خود آن باشد، دیگر نمی‌توان اطلاق صفت بر آن کرد. پس هرکس که خدا را توصیف کند، در حقیقت او را با غیر خود قرین ساخته و قرین ساختن به معنای دو بودن و دو بودن به معنای تجزیه است و تجزیه به معنای نشناختن اوست؛ چراکه تجزیه در خدا راه ندارد؛ زیرا هر مرکبی نیازمند است.

(ج) در فراز دیگر از امام علی علیه السلام نقل شده:

الممتنع من الصفات ذاته و من الابصار رویته و من الاوهام الاحاطه به. (کلینی، ۱۴۰۷ق:

۱ / ۱۳۹)

ذات مقدس پروردگار از صفات امتناع دارد و رویتش از دیده‌شدن ممتنع است و احاطه بدان از اوهام ممتنع است.

صفت داشتن، مستلزم تحدید و احاطه است و تحدید و احاطه از خصوصیات ذاتی اشیاء و مخلوقات است و باتوجه به تباین ذاتی میان خالق و مخلوق در تمام جهات، ذات الهی از هرگونه صفت که از ویژگی ذاتی مخلوق است، امتناع دارد. بنابراین مقصود، نفی مطلق صفات حتی صفات عین ذات نیست.

(د) امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه‌ای فرمودند:

فلیست له صفة تنال و لا حدّ تضرب له فیہ الامثال. (همان: ۱۳۴)
صفتی که بشود بدان دست یافت، ندارد و نه حد و حدودی دارد که بتوان برای آن نمونه ذکر کرد.

عده‌ای در شرح این حدیث گفته‌اند: این جمله به این معنا نیست که خداوند صفت دارد، اما به آن نمی‌توان رسید یا اینکه حد دارد، اما برایش نمی‌شود مثال زد؛ بلکه به قرینه فقره دوم که «حدّ» را به‌طور مطلق از ذات الهی نفی کرده است، روشن می‌شود که نفی در فقره اول نیز به «صفت» برمی‌گردد، نه به «صفت تنال»؛ به عبارت دیگر، منظور این نیست که خداوند صفت دست یافتنی ندارد. (سبحانی، ۱۳۸۰: ۱ / ۸۵)

از سویی می‌توان این‌گونه بیان کرد که اگر خداوند صفت داشته باشد، به وسیله مفاهیم قابل دسترسی است و حدی اگر داشته باشد، قابل مثال زدن هم هست. پس اینکه فرموده‌اند: صفت قابل نیل ندارد، یعنی اصلاً هیچ صفتی ندارد. همچنین درباره حد، مقصود این است که اصلاً حدی ندارد، چون اگر حد داشت، قابل مثال زدن هم بود.

این سخنان از این جهت طرح شده‌اند که اگر طبق قواعد عرب «تنال» را که جمله فعلیه است و پس از نکره آمده، صفت بگیریم، معنای آن این می‌شود که صفت دارد اما صفاتش قابل احاطه و دسترسی نیست و این مطلب اگر در مورد بخش نخست عبارت، درست باشد، در بخش دوم عبارت، که مسئله حدّ را مطرح می‌کند، نمی‌تواند درست باشد؛ چون خداوند اصلاً حدّی ندارد نه اینکه حدی دارد ولی حدّ وی قابل تمثیل نیست. لذا ناچاریم در بخش نخست نیز به نفی صفات قائل شویم.

ه) در خطبه‌ای از امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است: «و لا کالاشیاء فتقع علیه الصفات ...». (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق: ۱ / ۱۲۱)

در این عبارت، صفات از خصوصیات اشیا دانسته شده است. به همین خاطر هرگونه صفتی از خداوند نفی می‌شود. در این زمینه نیز احادیث زیادی وارد شده است. (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱ / ۱۱۳؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۳۴ و ۳۵؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق: ۱۵۰)

۲. تحلیل روایات

در تحلیل این روایات که به نفی صفات از ذات خدا می‌پردازند، چهار نوع تحلیل قابل فرض یا ارائه گردیده است:

۱-۲. فرض اول اینکه: این کلام از امام به معنای نفی مطلق هرگونه صفات از ذات است. (قمی،

۱۴۱۵ق: ۱ / ۳۵) مطابق این دیدگاه، هیچ صفتی برای خداوند در مقام ذات اثبات نمی‌شود و تمام صفاتی که در روایات برای خداوند ذکر شده به صورت سلبی معنا می‌شود.

۲-۲. برخی نیز قائل به اعتباری بودن صفات هستند که علاوه بر نفی صفات زاید بر ذات، نظریه عینیت را نیز انکار می‌کنند. (شبر، ۱۳۱۸ ق: ۴۲) منظور از اعتباری بودن یعنی صفات خدا، وجود حقیقی و ما بزاء خارجی و به عبارت دیگر واقعیت ندارند بلکه خداوند بدون داشتن علم به مانند عالم عمل می‌کند و ما برای وی علم را انتزاع می‌کنم و لذا عینیت صفات با ذات نیز منتفی خواهد شد.

این دو دسته برای اثبات نظریه خویش چند دلیل آورده‌اند:

الف) صفت بودن یک چیز، مقتضی امتیاز از موصوف است. اگر نخواهیم صفت را از معنای اصلی آن خارج کنیم از موصوف جداست و در صورتیکه صفت، عین ذات باشد، دیگر نمی‌تواند صفت باشد. حتی اگر صفتی چون «علم»، نامحدود فرض شود با برداشتن حد آن هم با ذات یکی نمی‌شود. (شهرستانی، ۱۴۱۶: ۱ / ۵۰)

نکته دیگر اینکه قائلان به نظریه عینیت، صفات نامحدود خداوند را با ذات، متحد می‌پندارند و با قاعده «اتحاد مصداقی و تغایر مفهومی» کثرت مفهومی صفات را در ذات اثبات می‌کنند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۶ / ۱۴۰) لازمه کثرت مفاهیم این است که هر یک، دارای مفهومی جداگانه باشند؛ یعنی مفهوم «علم» خدا باید با مفهوم «قدرت» مغایر باشد. اشکالی که اینجا مطرح می‌شود این است که آیا مفاهیم مغایر، حیثیتی را در ذات اثبات می‌کنند یا خیر؟ اگر اثبات می‌کنند، لازمه‌اش کثرت حیثیات در ذات می‌شود؛ درحالی که قائلان به نظریه عینیت، ذات را بسیط محض می‌دانند. اگر قرار باشد صفاتی چون علم، قدرت و حیات با هم متحد شوند، باید مفاهیم‌شان را از دست بدهند. بنابراین با حفظ مفهوم هر کدام، نمی‌توان آنها را با یکدیگر متحد دانست. بر همین اساس می‌توان گفت، تنها وقتی صفات کمالیه با هم متحد می‌شوند که هر صفتی، مفهوم خود را از دست بدهد و از دست دادن مفهوم، مساوی است با از بین رفتن خود صفات.

ب) استدلال دیگر این است که اگر صفات در ذات، اموری وجودی باشند، چون صفتند، پس غیر از ذاتند؛ زیرا صفت یعنی قائم به غیر و هر چیزی که غیرذات باشد، مخلوق ذات است؛ بنابراین نمی‌تواند عین ذات باشد.

در ارزیابی این دو دیدگاه باید گفت: از منظر این دو دیدگاه، اولاً اتحاد و عینیت ذات و صفات، بی‌معناست که این گفتار در مباحث پیشین رد شد و مشخص گردید علم، مقول به تشکیک است و در مرتبه واجب چنین امکانی هست. و ثانیاً بازگشت این قول‌ها به انکار مطلق صفات است که آن نیز با وجود این همه آیه و روایت در اثبات صفات قابل قبول نیست.

نقد و بررسی دو موضع نفی و اثبات در توحید صفاتی و رفع تعارض از آنها در نظام کلامی شیعی □ ۴۱

۳-۲. دسته سوم از دانشمندان مسلمان شیعی تعبیر «نفی الصفات عنه» را در این روایات به نفی صفات زاید بر ذات معنا می‌کنند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴ / ۱۰۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۱۶۰) از دیدگاه این گروه، صفات خداوند جنبه ثبوتی دارد و همه این صفات، عین ذات خداوند و عین همدیگر است. سؤال اساسی در این دسته از روایات این است که چگونه نفی صفات از خداوند، کمال توحید معرفی می‌شود؟ درحالی که مطابق آیات قرآن و روایات، اوصاف فراوانی برای خداوند ذکر شده است؛ پس باید به موضوع نفی صفات، قیدی زد تا شامل مطلق صفات نگردد.

اینان در تبیین روایات نفی صفات به توجیهاتی رو آورده‌اند: در توجیه حدیث اول گفته‌اند: در این حدیث شریف، هر چند خداوند، غیر قابل توصیف معرفی شده است؛ اما خداوند به واحد حقیقی توصیف گردیده است و این نشان می‌دهد که منظور از عدم امکان توصیف، یا توصیف توسط عقل ناقص بشر است که در برخی روایات آمده: «... جلّ و علا عمّا یصفه الواصفون» (قندوزی، ۱۴۲۲ ق: ۳ / ۲۸۱) و امام باقر علیه السلام می‌فرماید: هر آنچه شما با اوهام خود خدا را با آن تمیز می‌دهید، مخلوق شماست. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق: ۱ / ۴۰۸) یا توصیف به صفات حاکی از نقص و نیاز است که در برخی از روایات دیگر آمده: «إِنَّمَا سَمِيَ اللهُ عَلَمًا لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ شَيْئًا...» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۱۸۸) و یا توصیف کامل خدا آن گونه که هست می‌باشد که در روایت پیامبر صلی الله علیه و آله آمده: «ما عرفناك حق معرفتك»، (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۶۸ / ۲۳) و یا نفی صفات زائد بر ذات (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۹۳۶) و نه توصیف به وصفی که شایسته اوست و خدا از خود کرده یا پیامبر و اهل بیت از آن گزارش کرده یا در اندازه‌ای که قابل فهم برای انسان است؛ چراکه انسان موظف است خدا را بپرستد و باید شناختی اجمالی از او داشته باشد.

در توجیه حدیث دوم گفته‌اند: در این جمله‌ها، هم برای خداوند اثبات صفت شده است (الذی لیس لصفته حد محدود) و هم از او نفی صفت شده است (لشهادة کلّ صفة ائها...؛) از خود این جمله‌ها معلوم است که صفتی که خداوند موصوف به آن صفت است صفت نامحدود به نامحدودیت ذات است که عین ذات است، و صفتی که خداوند مبراً و منزّه از اوست صفت محدود است که غیر ذات و غیر از صفت دیگر است. پس توحید صفاتی یعنی درک و شناختن یگانگی ذات و صفات حق. (مطهری، ۱۳۷۶: ۲ / ۱۰۲)

همچنین گفته شده: این فقره از حدیث، خود دلیلی است بر اینکه مقصود امام از نفی صفات، نفی صفات زاید بر ذات حق بوده است، وگرنه صفات ذات که عین ذات حق تعالی هستند، لوازمی چون دو بودن و تحدید را در پی ندارد. (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ ق: ۱ / ۳۲۱)

در توجیه حدیث سوم می‌توان گفت: در این حدیث مقصود از امتناع ذات از صفات، صفات زائده و حادث و امکانی است نه مطلق صفات؛ زیرا صفات امکانی، مستلزم تحدید و احاطه است و تحدید و

احاطه از خصوصیات ذاتی اشیا و مخلوقات است و باتوجه به تباین ذاتی میان خالق و مخلوق در تمام جهات، ذات الهی از هرگونه صفت که از ویژگی ذاتی مخلوق است، امتناع دارد. بنابراین مقصود، نفی مطلق صفات حتی صفات عین ذات نیست.

در توجیه حدیث چهارم باید گفت: این حدیث به شهادت فقره دوم که نفی حدّ می‌کند، دلیل نفی صفات در فقره اول نیز می‌تواند باشد؛ اما نکته در اینجا است که کدام صفات را نفی می‌کند؟ و پاسخ صحیح این است که صفات زائد بر ذات را نفی می‌کند نه مطلق صفات را؛ زیرا در آیات و روایات زیادی خداوند متصف به صفات شده است و اگر آن صفات، عین ذات خدا باشند، هیچ اشکالی ایجاد نخواهد شد. در توجیه حدیث پنجم باید گفت: از آنجایی که در آیات و روایات زیادی خداوند به داشتن اوصاف متصف شده، مقصود از نفی صفات در این احادیث، نفی مطلق صفات نیست بلکه نفی صفات حادث و امکانی و زائد بر ذات است که شایسته رب العالمین نیست.

۴-۲. برخی نفی صفات را به معنای نفی صفات «مخلوق» از «ذات خالق» دانسته‌اند. (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق: ۱ / ۷۶) این قول نیز می‌تواند صحیح باشد؛ زیرا صفات مخلوق، محدود، عرضی (غیرذاتی)، حادث، قابل زوال و ... است که در ذات احدیت امکان‌پذیر نیست و برگشت این قول، به همان قول سوم است که احادیث را به نفی صفات زائد بر ذات مقید ساخت.

نتیجه

هرچند در ظاهر بین نفی و اثبات صفات، تضاد و تناقض مشاهده می‌شود و برخی گمان کرده‌اند بایستی به یکی از آن دو قائل شد؛ چراکه قول به اثبات با اموری همچون تحدید، تشبیه، احاطه، توهّم و تساوی خالق و مخلوق ملازم است که در ساحت پروردگار راه ندارد و قول به نفی با این همه توصیفات در قرآن و حدیث از خداوند ناسازگار است؛ اما با تحلیل مسئله در این مقال معلوم شد که هر دو می‌تواند صحیح باشد. و نیازی نیست که همچون عبّاد بن سلیمان و ابوعلی جبائی معتزلی به «نیابت» ذات از صفات قائل شد؛ زیرا برگشت آن به نفی صفات است و یا به‌مانند برخی دیگر صفات ثبوتیه را به صفات سلبيه ارجاع دهیم، زیرا حقیقتاً دو دسته صفات داریم و هر کدام در جای خود ضرورت دارند و یا به‌مانند برخی از عرفا به نفی مطلق صفات بپردازیم و یا به‌مانند برخی قائل به صفات تعبیری شویم؛ یعنی اسما و صفات خدا، صرفاً انسان را به‌سوی خدا عبور می‌دهند و یا به‌مانند برخی به نفی مطلق هرگونه صفات از ذات است قائل شویم و یا به اعتباری بودن صفات قائل گردیم. چراکه اولاً بین ذات و صفات اتحاد و عینیت وجود دارد و تعبیر «نفی الصفات عنه» به نفی صفات زاید بر ذات و حادث، محدود، عرضی، امکانی و قابل زوال

نقد و بررسی دو موضع نفی و اثبات در توحید صفاتی و رفع تعارض از آنها در نظام کلامی شیعی □ ۴۳

برگشت می‌کند و همچنین منظور از عدم امکان توصیف در روایات، یا توصیف توسط عقل ناقص بشر یا توصیف به صفات حاکی از نقص و نیاز و یا توصیف کامل خدا آن‌گونه که هست، و ... می‌باشد و نه توصیف به وصفی که شایسته اوست.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، ۱۴۰۴ ق، شرح نهج البلاغه، تصحیح ابراهیم محمد ابوالفضل، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چ ۱.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، ۱۳۷۸ ق، عیون اخبار الرضا، تصحیح مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، چ ۱.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، ۱۳۹۸ ق، التوحید، تصحیح هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
۴. ابن عطیه، مقاتل، ۱۴۲۳ ق، أبهی المراد فی شرح کتاب مؤتمر علماء بغداد، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۵. آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۷۰، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران، امیرکبیر، چ ۳.
۶. اشعری، علی بن اسماعیل، ۱۹۸۰ م، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، بیروت، دار النشر فرانس شتاینر.
۷. جعفر بن محمد رضی الله عنه، بی تا، توحید مفضل، تقریر مفضل بن عمر، تصحیح کاظم مظفر، قم، مکتبه الداوری.
۸. خرازی، محسن، ۱۳۸۸، بدایة المعارف الالهیه فی شرح عقاید الامامیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۹. خرازی، محسن، ۱۴۲۳ ق، بدایة المعارف الالهیه فی شرح عقاید الامامیه، ج ۱، قم، نشر اسلامی جامعه مدرسین.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، مفردات، بیروت، دار القلم، چ ۱.
۱۱. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۴۲۳ ق، محاضرات فی الالهیات، قم، جماعة المدرسین الحوزة العلمیه بقم، مؤسسه النشر الاسلامی، چ ۹.
۱۲. سبحانی، محمدتقی، ۱۳۸۰، اسماء و صفات خداوند، مندرج در دانشنامه امام علی رضی الله عنه، ج ۲، زیر نظر: علی اکبر صادقی رشاد، قم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۸۳، اسرار الحکم، قم، انتشارات مطبوعات دینی.

۴۴ □ فصلنامه اندیشه نوین دینی، سال ۱۸، پاییز ۱۴۰۱، ش ۷۰

۱۴. سبزواری، ملاحادی، ۱۴۱۶ ق، **شرح منظومه**، قم، نشر ناب.
۱۵. شبر، عبدالله، ۱۳۱۸ ق، **حق الیقین**، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۶. شهرستانی، ابی‌الفتح محمد، ۱۴۱۶، **الملل و النحل**، بیروت، دار المعرفة.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۳، **شرح اصول کافی**، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ ۱.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱ م، **اسفار اربعه**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۹. طهرانی، سید محمدحسین، ۱۴۲۴ ق، **توحید علمی و عینی**، تهران، انتشارات علامه طباطبائی.
۲۰. عباس‌زاده، عباس، ۱۳۸۲، **توحید از منظر عقل و وحی**، قم، شاکر.
۲۱. عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ ق، **تفسیر عیاشی**، تصحیح هاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعه العلمیه.
۲۲. فاضل مقداد، سیوری، ۱۴۲۲ ق، **اللوامع الالهیه**، تصحیح شهید قاضی طباطبائی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۲.
۲۳. فیض کاشانی، محمدحسین، ۱۴۰۶ ق، **الوافی**، اصفهان، کتابخانه امیر المؤمنین، چ ۱.
۲۴. قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۹۳، **پاسخ به شبهات کلامی**، دفتر اول: خداشناسی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۵. قمی، قاضی سعید، ۱۴۱۵ ق، **شرح توحید صدوق**، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ ۱.
۲۶. قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، **ینایع الموده**، قم، منظمه الاوقاف و الشئون الخیریه.
۲۷. قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۱، **النصوص**، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، نشر دانشگاهی، چ ۱.
۲۸. قیصری، داوود بن محمد، بی‌تا، **شرح فصوص الحکم**، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، **کافی**، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چ ۴.
۳۰. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، **بحار الانوار**، تصحیح جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ ۲.
۳۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، **مجموعه آثار**، ج ۲، تهران، صدرا.
۳۲. مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ ق، **الارشاد**، تصحیح مؤسسه آل‌البیت، قم، کنگره شیخ مفید.
۳۳. مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۴ ق، **اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات**، بیروت، دار المفید.
۳۴. موسوی، سید علی عباس، ۱۳۷۶، **شرح نهج البلاغه**، بیروت، دار المحججه البیضاء، چ ۱.