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 متکلّمان. 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 ـ مقدمه

وعده 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

---

* ـ فقیه و مدرّس درس خارج در حوزهٔ علمیهٔ تهران.

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

۱ ـ ۱ ـ صفات ثبوتیه و صفات سلبیه.

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

۱ ـ ۲ ـ صفات جمالیّه و جلالیه

در اینجا دو اصطلاح مطرح است:

اصطلاح اول اینکه صفات جمالیه همان صفات ثبوتیه است و صفات جلالیه همان صفات سلبیه 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 ـ مانند رحیم، کریم، غفار ـ صفات جمالیه نامیده می‌شود. امّا آنچه بر قهر و غضب دلالت می‌کند ـ مانند قهّار، منتقم ـ صفات جلالیه نامیده می‌شود.

۱ ـ ۳ ـ صفات ذات و صفات فعل

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

امّا آنچه از ذات خدا انفکاک دارد و از آفریدگان برای حق تعالی اعتبار می‌شود ـ مانند

رازق، شافی، محیی و ممیت ـ صفات فعل نامیده می‌شود.

۲ ـ چند بحث مربوط به صفات

آنچه از تقسیمات صفات ذکر شد، بیان اصطلاحات دائـره بـین دانشـمندان بـود و ارزش آن در حدّ آشنایی با اصطلاح است. امّا مطالبی که شایستهٔ تدبّر و تفکّر است وباید مورد بررسی و تحقیق عقلی قرار گیرد، بحث‌هایی است که ذیلاً وارد آن می‌گردیم.

۲ ـ ۱. در بحث صفات سلبیه، پیروان حکمت متعالیه می‌گویند: صفات سلبیهٔ حـق تعالـی همگـی به سلب السلب برمی‌گردد، بـه این معنی که هر لفـظـی کـه حکـایت از حظّی از وجود می‌کند، از آن جهت که کمالی را نشان می‌دهد، جـایز است بـر خـدای متعال اطلاق شود. ولی از آن جهت که از محدودیت و نفاد و نقصی حکایت می‌کند، از خدا ـ جل جلاله ـ سلب می‌گردد. حتی کلمه جسم و اسماء اجسام ـ مانند شمس و قمر و حجر و مدر ـ 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 لااعتبار کنیم، اطلاق آنها بر خدای مـتعال صـحیح نیست. در حقیقت، باید حدود و نفادها را از خدا سلب کرد. مرجع این سخن، آن است که صفات سلبیه حق تعالی همگی به سلب‌السلب برمی‌گردد و هیچ مفهوم وجودی از خدا سلب نمی‌گردد.

ما می‌گوییم: این سخن مردود است: اولا 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 علّت اینکه اسماء الله توقیفی است.

۲ ـ ۲. پیروان مولانا رجبعلی و قاضی سعید، همهٔ صفات را ـ اعم از ثبوتی و سلبی ـ صفات ممکن‌الوجود 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 ـ که مبیّن

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

فصل ۴ ـ فی بیان صفاته الثبوتیة و ما یتعلّق بهذا المطلب

مخفی نماند که علماء را در باب اتصاف واجب الوجود به صفاتی که مشهورند به صفات ثبوتیه، مذاهب مختلفه 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 ـ که واحد من جمیع الجهات است ـ 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 ضروریهٔ خود، محتاج باشد به غیر ذات خود. و این معنی منافات به علوّ شأن وجوب وجود دارد، چه استکمال واجب‌الوجود 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 ـ تعالی شأنه ـ همگی عین ذات اویند، و این مذهب، اگرچه در شناعت به مثابهٔ مذهب اول نیست، اما در نفس الامر این نیز معقول نیست. چه اگر کسی معنی ذات و صفات را کماینبغی 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 ـ آوردن «وجود» در این مقام، غلط فاحشی است که شایستهٔ حکیم نمی‌باشد، زیرا وجود شیء، تحقّق 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 ـ چنانکه می‌گویید ـ 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 ـ تعالی شأنه ـ به هیچ امری از امور، ممکن نیست، خواه آن امور سلبی بوده باشد و خواه ایجابی.

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

آنچه انبیاء عظام و حکماء کبار، واجب‌الوجود را ـ تعالی شأنه ـ 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 ـ تعالی شأنه ـ 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 الحقیقة به سلوب برمی‌گردد... پس همچنان که در حدیث صحیح آمده است که: «شیءٌ لا کالاشیاء»، واجب الوجود را تعالی شأنه در هیچ چیز مشارك هیچ چیز نمی‌باید دانست، تا تشبیه ـ بل تجسیم ـ لازم نیاید. و جمیع قدمای حکما همین اعتقاد داشته‌اند. و اگر ما متوجه ذکر نصوص ایشان در این باب شویم، از مقصد خود بازمی‌مانیم. امّا تیمنا و تبرکاً حدیثی در این باب ذکر می‌کنیم تا باعث تنبیه متأخرین ـ که منکر طریقهٔ مذکوره‌اند ـ 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 اباالحسن علیه السلام یقول: مالی رأیتك عند عبدالرحمن بن یعقوب؟ فقال: انّه خالی. فقال: انّه یقول فی الله قولاً عظیماً، یصف الله تعالی و هو لا یوصف. فامّا جلست معه و ترکتنا، و امّا جلست معنا وترکته. فقلت: و هو یقول ما شاء، ایّ شیء علیّ منه اذا لم اَقل بقوله؟ فقال ابوالحسن علیه السلام: انّا نخاف اَن تنزل به نقمة

فتصيبكم جميعاً، اَما علمت الّذی کان من اَصحاب موسی علیه السلام تخلّف عنه لیعظ أباه، فیلحقه بموسیٰ، و کان أبوه من اصحاب فرعون. فلمّا لحقت خیل فرعون موسی علیه السلام و هو یراغمه، حتّی بلغا طرفاً من البحر، فغرقا جمیعا. فاتی موسی الخیر، فقال: هو فی رحمة الله، و لکنّ النقمة اذا انزلت لم یکن لها عـمّا قـارب المـذنب دفـاعٌ... الحدیث»

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

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

اوّل عبادة الله معرفته، و اَصل معرفة الله توحیده، و نظام توحید الله نفی الصفات عنه، لشهادة العقول اَن کل صفة و موصوف مخلوق، و شهادة کل صفة انّ له خالقاً.

و در موضع دیگر از همین خطبه می‌فرمایند که: و من وصفه فقد الحد فیه. و در آخر خطبهٔ دیگر ـ بعد از کلامی که قریب است به کلام مذکور ـ می‌فرماید: و کذلك یوصف ربّنا و هو فوق ما یصفه الواصفون. یعنی: هر وصـفی کـه هست، واجب الوجود ـ تعالی شأنه ـ 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 پایهٔ 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:

والاشعریّ بـازدیاد قـائلة و قال بالنّیابة المـعتزلة.

امّا قاضی سعید ـ به دلیل موضع خاصّ خود ـ هر دو دسته را تخطئه کرده و به کلی به نفی صفات از حق تعالی قائل شده است. درنتیجه، به یک دلیل عقلیِ پـرداختهٔ ذهـن خودش تمسّک کرده و چند روایت را شاهد مدّعای خود قرار داده است.

ما این مطلب را می‌پسندیم که فلاسفه و حکماء ـ که در صدد شناخت حقائق اشیاء و اوصاف و خواصّ آنها برآمده‌اند ـ شایسته بود بحث از باری تعالیٰ و صفات و شؤون او را با بحث در سایر اشیاء نمی‌آمیختند، و به تـعبیری کـه در بـعضی روایـات آمـده است، «اعرفوا الله بالله» را به کار می‌بستند. ولی راهی را که قاضی سعید در این مقام پـیموده است، نمی‌پسندیم.

اولاً این که وصف کردن حق تعالیٰ را به طور مطلق منع کرده، برخلاف روش قطعی قرآن کریم و روایات ائمه معصومین علیهم‌السلام است. زیرا در قرآن کریم صریحاً خدای تعالیٰ به اسماء حسنیٰ و صفات کمال توصیف شده است. همچنین آیهٔ کریمه «**سبحان الله عـما یصفون الاّ عبادالله المخلصین**» بر دو نوع وصف تصریح دارد: وصـف مـمنوع و وصـف 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 کثیرهٔ دیگر معلوم می‌شود که مقصود از توصیف ممنوع، تـوصیف بـه صـفات جسمانی و صفات محدودکننده و یا صفات دالّ بر حدوث و دگرگونی می‌باشد، چنان که علاّمهٔ مجلسی همان روایت صحیحهٔ مربوط به عبدالرحمن بن یعقوب را چنین تـفسیر می‌کند:

« **(یصف اللـه) ای بـصفات الاجسـام کـالقول بـالجسم و الصـورة او بـالصفات الزائـدة کالاشاعرة**». سپس از مجالس، نسخه دیگر روایت را نقل می‌کند و مـی‌فرماید: «**و فـی**

المجالس: یصف الله تعالی و یحدّه» و بعد می‌گوید: **«و هو یؤید الاوّل»**[1]

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 ـ ... عن علی بن ابی حمزة، قال: قلت لابی عبدالله علیه السلام سمعت هشام بن الحکم یروی عنکم ان الله جسم صمدی نوریّ، معرفته ضرورة یمنّ بها علی من یشاء من خلقه. فقال علیه السلام: سبحان من لا یعلم احد کیف هو الاّ هو، لیس کمثله شیءٌ و هو السمیع البصیر. لا یُحدّ ولا یحسّ ولا یجسّ. ولا تدرکه الابصار ولا الحواسّ. ولا یحیط به شیء ولا جسم ولا صورة ولا تخطیط ولا تحدید.[2]

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 صمدیّ و نوریّ... حضرت فرمود: منزّه است کسی که چگونگیِ ذاتش را جز خودش کسی نمی‌داند، هیچ‌چیز 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 ـ عن عبدالرحمن بن اَبی نجران، قال: کتبت الی ابی جعفر علیه السلام او قلت له: جعلنی الله فداك! نعبد الرحمن الرحیم الواحد الاحد الصمد: قال: فقال: انّ من عبدالاسم دون المسمّی بالاسماء، أشرك و کفر و جحد و لم یعبد شیئا. بل اعبدالله الواحد الاحد الصّمد المسمّی بهذه الاسماء دون الاسماء. انّ الاسماء صفات وصف بها نفسه.[3]

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

---

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

۳ ـ کافی، کتاب التوحید، باب المعبود.

فرمود: هرکس اسم را بپرستد (نه مسمّی را) مشرك و کافر است و منکر خدا شده و چیزی را نپرستیده است. بلکه خدای واحد احد صمد را که به این نام‌ها نامیده شده، بپرست. همانا اسم‌ها، صفت‌هایی است که خدای تعالی خود را بـه آنـها وصـف فرموده است

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

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

«انّه واحد صمد احدیّ المعنی لیس بمعانی کثیرة مختلفة.

قال: قلت: جعلت فداك! یزعم قوم من اهل العراق انّه یسمع بغیر الذی یـبصر، و یبصر بغیر الذی یسمع. قال: فقال: کذبوا و ألحدوا و شبّهوا. تعالیٰ الله عن ذلك. انّه سمیع بصیر، یسمع بما یبصر و یبصر بما یسمع. قال: قلت: یزعمون انّه بصیر علی ما یعقلونه: قال: فقال: تعالی الله، انّما یعقل ما کان بصفة المخلوق و لیس الله کذلك.[۱]

حضرت باقر علیه السلام در وصف خدای ازلی فرمود: همانا او یگانهٔ بی‌نیاز، یکتا حقیقتی است که تعدّد و اختلافی در ذاتش نیست. گفتم: فدایت شوم! برخی از مردم عراق می‌پندارند که خدا با چیزی می‌شنود غیر از آنچه که با او می‌بیند و بـا چـیزی می‌بیند غیر از آنچه با او می‌شنود. حضرت فرمود: دروغ گفته‌اند و ملحد شده‌اند و خدا را شبیه خلق دانسته‌اند. خدای تعالی منزه است از این سخن‌ها. همانا او شنوای بینا است. با آنچه می‌بیند، می‌شنود و با آنچه می‌شنود، می‌بیند. گفتم: (مـردم) 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.

---

۱ ـ کافی، کتاب التوحید، باب ۲: صفات الذات.

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

انه قال للزندیق حین سأله ما هو؟ قال: هو شیءٌ بخلاف الاشیاء، ارجع بقولی الیٰ اثبات معنی وانّه شیء بحقیقة الشیئیة، غیر انّه لا جسم ولا صورة ولا یحسّ ولا یجسّ ولا یدرك بالحواسّ الخمس، لا تدرکه الاوهام ولا تنقصه الدهور ولا تغیّره الازمان. فقال له السائل: فتقول انّه سمیع بصیر؟ قال: هو سمیع بصیر. سمیع بغیر جارحة و بصیر بغیر آلة، بل یسمع بنفسه و یبصر بنفسه. لیس قولی انّه سمیع یسمع بنفسه و بصیر یبصر بنفسه انّه شیء و النفس شیء آخر. ولکن اردت عبارة عن نفسی، اذکنت مسؤولاً و افهاماً لك اذکنت سائلاً. فاقول: انه سمیع بکلّه، لا ان الکلّ منه له بعض، ولکنّی اردت افهامك و التعبیر عن نفسی. و لیس مرجعی فی ذلك الاّ الی انه السمیع البصیر العالم الخبیر، بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنی... .»[۱]

زندیقی پرسید: خدا چیست؟ فرمود: حضرت صادق علیه السلام او چیزی برخلاف همهٔ چیزها است. از گفتهٔمن به این نتیجه برس که او به حقیقت شیء واقعی است، ولی نه جسم است و نه صورت است، به احساس درنمی‌آید و لمس نمی‌گردد و با حواسّ پنج‌گانه ادراک نمی‌شود، واهمه و خیال او را ادراک نمی‌کند روزگاران از او نمی‌کاهد و زمان او را دگرگون نمی‌سازد. (یعنی از همهٔ اوصاف آفریدگان که ما می‌شناسیم مبرّا می‌باشد.)

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 وسیله‌ای. به وجود خود می‌شنود و به وجود خود می‌بیند. این که می‌گویم به خود می‌شنود و می‌بیند، به این معنی نیست که او چیزی است و نفس (خود) او چیز دیگری است. لیکن در مقام تفهیم که من مسؤول واقع شده‌ام و تو سائل هستی، به عبارتی تعبیر کردم. پس می‌گویم او به تمام وجود خود شنوا

---

۱ ـ کافی، کتاب التوحید، باب اطلاق القول انّه شیء.

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 آیةالله الحاج الشیخ محمد تقی آملی قدس‌سره 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 ـ که قائل به عینیت ذات و صفات شده‌اند ـ قرار داده است.

ایشان دربارهٔ قول معتزله ـ که قائل به نفی صفات و به نیابت ذات از صفات می‌باشند ـ فرموده است:

«یمکن ان یکون الخلاف بین المعتزلة و الحکماء لفظیاً، حیث انّ المعتزلة ینفون الصفات القائمة بالغیر عنه تعالیٰ فی مقابل الاشاعرة، و مرادهم بنیابة الذات عن الصفات هو کون الذات بنفس ذاته بلا علم زائد علی ذاته عالماً، و بلا قدرة زائدة قادراً، و هکذا. و هذا عین ما یقوله الحکماء من العینیّة»[1]

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.

رابعاً 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 متحّد 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 ـ تابعیت نحوی یعنی اینکه صفت به دنبال موصوف می‌آید و در اِعراب تابع اِعراب موصوف است. البته این معنی مسلّم است ولی خارج از بحث ما است، زیرا که

---

۱ ـ درر الفوائد، ص ۲۸۶ ط اول.

این بحث لفظی است و ما دربارهٔ 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 ـ 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 قاعدهٔ معروف به قاعدهٔ فرعیّه (ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له) جاری است. این فرعیت نیز، مربوط به ساختمان جمله و احکام ذهنی آن است و یک بحث منطقی است، باز هم مربوط به خارج نمی‌باشد.

ج ـ 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 همین‌طور 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، همین‌طور 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 ـ 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 عمیٰ. 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 نبودنِ بینائی است، در جایی که شأنیت بینائی هست. لهذا 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 همین‌طور 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 عالِم و قادر و نظائر آنها تصور شود. بنابراین چگونه ممکن است قبل از اینکه تصوری از علم داشته باشیم، تصوری 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 ـ که ناآگاهی و جهل است ـ درک می‌شود، پس اول آگاهی برای خدا اثبات می‌شود و لازمهٔ آن سلب ناآگاهی است.

۲ ـ 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. والاّ 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. لهذا فرموده‌اند که در توصیف خدا، از قرآن تجاوز مکن. **سبحان الله عمّا یصفون الاّ عبادالله 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 ـ قدس سرّه ـ که مکتب خود را بر اساس سخنان مولی رجبعلی و قاضی سعید قمی ـ رحمة الله علیهما ـ بنا کرده است، در اطلاق صفات کمال مانند علم و قدرت و غیرها بر حق تعالیٰ، قائل به اشتراک لفظی شده است. برخی از شاگردان ایشان نیز به همان شیوهٔ 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 عالِم در خدا و خلق به یک مفهوم نیست، بلکه در خدای متعال مفهوم مقدس خاصّی دارد غیر مفهومی که در مورد بشر است[1] و همینطور سایر اوصاف کمال.

به نظر می‌رسد مقصودایشان 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 ـ که از پیروان مکتب ایشان است ـ ارجاع صفات کمال را به سلب نقائض مردود دانسته است. در توحید الامامیة ص ۲۴۰ می‌نویسد:

۳ ـ قد تبین مما ذکرنا انّه لا محصل لقول من یقول ان المراد من التمجید مثل العالم و القادر و نظائرهما تأویلها بغیر الجاهل و غیر العاجز و امثالها. ضرورة انّ غیر الجاهل و غیر العاجز لیسا مرادفین للعالم و القادر، فینهدم اساس التمجیدات و التقدیسات من أصلها، ولا بد من حفظها فانها من قطعیات الکتاب و السنّة

روشن شد که گفتهٔ 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، محصّل درستی

---

۱ ـ «ان اسمائه تعالیٰ بما لها من المعنی الشخصی القدسی لا یجوز اطلاقه علی غیره تعالی» (توحیدالامامیة، ص ۶۴).

ندارد، زیرا که غیر جاهل و غیر عاجز مرادف با عالم و قادر نمی‌باشد. و با این سخن پایهٔ همهٔ تمجید و تقدیسات فرومی‌ریزد. و البته اساسی که از قطعیات کتاب و سنت است، باید حفظ گردد

همچنین ایشان در ص ۲۷۲ توحید الامامیه می‌نویسد:

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

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

حقیر می‌گویم: همان‌طوری که این سخن به تعطیل برمی‌گردد، قول به اشتراک لفظی نیز به تعطیل برمی‌گردد، زیرا مقصودشان از اشتراک لفظی این نیست که معنای دیگری برای علم و قدرت و حیات خدا تصور می‌شود، بلکه مقصودشان نفی هر تصوری است.

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

حکماء و متکلمین، اراده را از صفات ذات می‌دانند. ولی در روایات اهل بیت علیهم‌السلام 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 تکیهٔ خاصّ کرده‌اند. 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 ضابطه‌ای برای فرق بین صفات ذات و صفات فعل بیان داشته است.

شیخ مفید در بحث اراده تصریح می‌کند که ارادهٔ خدای تعالی عین فعل او است و نیازی به قصد و عزم زائد ندارد و فرموده است: «**بذاك جاء الخبر عن ائمة الهدی علیهم‌السلام**». سپس این خبر را ـ که در اصول کافی، حدیث ۳ از باب اراده است ـ آورده است:

«... صفوان بن یحیی، قال: قلت لابی الحسن علیه‌السلام: اخبرنی عن الارادة من الله و من الخلق؟ قال: فقال: الارادة من الخلق، الضمیر و ما یبدو لهم بعد ذلك من الفعل. و

أمّا من الله تعالی، فارادته احداثه لا غیر ذلك، لأنّه لا یروّی ولا یهمّ ولا یتفکّر. و هذه الصفات منفّیة عنه. و هی صفات الخلق. فارادة الله، الفعل لا غیر ذلك. یقول له: کن فیکون، بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همّة ولا تفکّر. ولا کیف لذلك، کما انّه لا کیف له»

صفوان بن یحیی گوید: به حضرت موسی بن جعفر علیه السلام عرض کردم: مرا از ارادهٔ خدا و ارادهٔ خلق آگاه فرمایید (حقیقت هر کدام چیست؟) فرمود: اراده در مورد خلق، اندیشهٔ ذهنی است. و آنچه بعد از آن ظاهر می‌شود، کار است. و امّا ارادهٔ خدا همان ایجاد فعل است و بس (یعنی سابقهٔ حدوث چیزی در نفس ندارد)، زیرا خداوند، اندیشه و تأمّل و تفکّر ندارد و این صفات در او نیست و این‌ها صفات خلق است. پس ارادهٔ خدا، همان فعل است لا غیر. می‌فرماید: بشو، پس می‌شود، بی‌آنکه حتی لفظی و نطق زبانی در کار باشد یا همّت و اندیشه‌ای در وجودش پیدا شود. و این، چگونگی ندارد، کما این که ذات اقدسش نیز چگونگی ندارد.

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

«نصّ علیٰ اختیاری فی الارادة»

مرحوم علامهٔ شعرانی ـ پس از نقل کلام شیخ مفید ـ در شرح اصول کافی ملاصالح می‌گوید: «**و هذا عین مذهب الحکماء**». و تمسک جسته است به جمله‌ای که شیخ مفید فرموده است: «خدا، ممکن نیست که به قصد و عزم نیاز داشته باشد»

ما می‌گوییم: کلام شیخ مفید و همچنین روایات ائمه علیهم السلام شامل دو بخش است:

۱ ـ اراده عین فعل است و صفت ذات نیست.

۲ ـ اینکه ارادهٔ حق تعالی مسبوق به حدوث حالات نفسانی از قبیل اندیشه، تفکر و تصمیم نمی‌باشد.

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 مغالطهٔ آن را بازنماییم. روایت این است:

«عن عاصم بن حمید عن ابی عبدالله علیه السلام، قال: قلت: لم یزل الله مریداً؟ قال: انّ المرید لا یکون الاّ لمراد معه. لم یزل الله 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 ـ که به فرمودهٔ علامهٔ مجلسی در مرآت العقول، روایت صحیح است ـ صریح است در این که خدای تعالی در ازل به صفت اراده توصیف نمی‌شود. به علم و قدرت توصیف می‌شود و پس از ایجاد مراد، به اراده موصوف می‌گردد.

مرحوم علامه شعرانی در ذیل این حدیث از ملاصدرا نقل می‌کند:

«قال صدر المتألهین: و التحقیق انّ الارادة تطلق بالاشتراك الصناعی علیٰ معنیین: احدهما ما یفهمه الجمهور، و هو الذی ضدّه الکراهة، ولا یجوز علی الله تعالیٰ. بل ارادته نفس صدور الافعال الحسنة منه، و کراهته عدم صدور القبیح عنه تعالی. و ثانیهما کون ذاته بحیث یصدر عنه الاشیاء لاجل علمه بنظام الخیر فیها التابع لعلمه بذاته، لا کاتباع الضوء للمضیء و السخونة للمسخن». انتهی ملخصاً.

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

۱ ـ معنایی که عامهٔ مردم می‌فهمند و آن همان است که ضدش کراهت است (مایل بودن و نبودن). و این‌ها بر خدا روا نیست، بلکه اراده‌اش خود فعل نیک است که ایجاد فرموده، و کراهتش ترک و عدم فعل قبیح است.

۲ ـ بودن ذات حق به طوری که از او اشیاء صادر می‌گردد، 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 می‌فرماید: 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 ملاّصدرا 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 ـ چه در عرف عام و چه در اصطلاح حکماء و چه در روایات ـ یک چیز است و آن همان امری است که ملاک امتیاز فاعل مختار از فاعل غیرمختار است. امّا 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 ثمّ 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 می‌آمد 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 معرفة 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 الاّ عبادالله المخلصین.**