

تبیین مباحثی از توحید در پرتو معارف اهل بیت علیهم السلام (۳)

* دکتر هادی صدر

چکیده: نگارنده ضمن طرح پاره‌ای از مباحث توحید و اسماء و صفات، به جایگاه عقل در فهم آن می‌پردازد. تبیین معنای اسم و صفت و نقد برخی از نظریات در این مورد، نیز انجام شده است.

کلید واژه‌ها: توحید / اسماء و صفات / اسم و صفت - معنی / الاسماء الحسنى.

اشاره

در دو نوشتار پیشین، کوشیدیم تا اهم مباحث توحید را از دیدگاه عقل و نقل، به اختصار بیان کنیم و از این رهگذر به بررسی نظریه‌ای در باب توحید پرداختیم. این نظریه در قالب دو مقاله دیگر بسط پیدا کرده است، با عنوانیں: «صفات خدا در قرآن و نهج البلاغه» و «بررسی چند دیدگاه در باب صفات خدا». (فصلنامه سفینه، شماره‌های ۷ و ۸) در این مقالات، بحث اسماء و صفات الهی مبتنی بر مباحث مقالات گذشته مطرح شده است. در ذیل، اهم مباحث این دو مقاله را می‌آوریم و سپس به بررسی آن می‌پردازیم:

Email: hadisadr@yahoo.com

*. دکترای فلسفه و کلام اسلامی.



الف - مروری بر اهم مباحث اسماء و صفات در این نظریه

۱. «مقصود از اسماء حسنی، کلماتی است که بر اتصاف ذات به بهترین کمالها دلالت دارد. فرق بین اسم و صفت آن است که مثلاً علم را صفت گویند و عالم (ذات متخصص به علم) را اسم گویند. پس بحث اسماء همان بحث صفات است و چون علم صفت کمال است، عالم و علیم، اسم حسن است.» (همان، ش، ص ۱۰)
- با این ترتیب، هر مفهومی که دال بر یک کمال است، «صفت» نامیده می‌شود و ذات متخصص به آن مفهوم، «اسم» نام می‌گیرد.
۲. البته مانمی توانیم با عقول خودمان اسماء حسنی را تشخیص دهیم و آنچه را کمال بی نقص می‌دانیم، بر خدا اطلاق کنیم؛ بلکه باید در این تشخیص، خود را تابع وحی قرار دهیم و اسمائی را که لایق حق تعالی است، از حجّه‌های الهی فراگیریم. (همان، ص ۱۱)
۳. اگر در شرع، لفظی بر خدا اطلاق شود، هر لفظ دیگری نیز که همان معنا را داشته باشد، قابل اطلاق خواهد بود؛ مانند لفظ «عالم» که در شرع آمده و هم معنای آن یعنی لفظ «دانان» هم قابل اطلاق است؛ ولی مثلاً لفظ «مبتهج» قابل اطلاق بر خدا نیست، چرا که نه خودش و نه لفظی هم معنای آن در شرع به کار نرفته است. (همان، ص ۱۱ و ۱۲)
۴. معنای توقیفی بودن اسماء الهی نیز همین است که هیچ لفظی را بدون آنکه خودش یا هم معنایش در شرع به کار رفته باشد، نمی‌توان به خدا نسبت داد. بنابراین بحث توقیفیت نه در الفاظ، بلکه در معانی است. (همان، ص ۱۱)
۵. انکار توقیفیت اسماء الهی از سوی مرحوم علامه طباطبائی جای تعجب است. ایشان معتقدند هر صفت کمالی برای خدا اثبات می‌شود، اماً صفاتی که تجرید آنها از نقص و حاجت ممکن نیست، مانند جسمیت، کمیت، رنگ و امثال آنها، قابل اطلاق بر خدا نیست؛ لیکن باید توجه داشت که تشخیص کمال و نقص به صرف عقل ممکن نیست. اینکه جسمیت و عوارض جسمانی، نقص است، به



راهنمایی تعالیمی است که از معصومین به مارسیده و اگر هم بتوان استدلال عقلی بر آن آورد، پس از صدور تعلیم از ناحیه پیشوایان هدایت ماست. شاهد این مطلب آن است که فرقه‌های اهل تسنن به این معرفت نائل نشده‌اند. (همان، ص ۱۵ و ۱۶) نتیجه این نظریه آن است که ما عقلاً توانایی تنزیه خدا را از نقص نداریم؛ چون عقل ما صفات نقص را نمی‌تواند تشخیص دهد. پس باید ببینیم که در شرع چه صفاتی به خدانسبت داده می‌شود و همانها یا مترادفهای آنها را اطلاق کنیم و غیر از آن هم هیچ نگوییم.

ب - بررسی دیدگاه مطرح شده در مورد اسماء و صفات

چنان‌که در نوشتارهای گذشته آوردم، اصل اصیل و محوری در بحث توحید، «نفی تعطیل و نفی تشبیه» از ذات مقدس پروردگار است. میزان وفاداری به این اصل روشن می‌کند که تا چه اندازه به توحید معتقدیم. به نظر ما این نظریه علی‌رغم پذیرش اولیه این اصل، در عمل به آن وفادار نمانده است. ما این نظریه در باب اسماء و صفات الهی را در ضمن بیان پانزده نکته مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱. اگر عقل توانایی تنزیه خدای متعال را نداشته باشد، به این معناست که هیچ دلیل عقلی بر ردّ نقائص از ذات خداوند نداریم و این تا نفی تعطیل هم پیش می‌رود؛ یعنی بنا بر این نظریه، ما نمی‌توانیم خدا را عقلاً از معدومیت تنزیه کنیم و دلیل عقلی بر نفی تعطیل نداریم. بدین ترتیب، اصل اثبات صانع هم عقلی نخواهد بود صانع باید نقلًا اثبات شود! آیا جز این است که حجیت نقل هم فرع بر اثبات عقلی خدادست؟ در این صورت، آیا بر سر شاخ بن نبریده‌ایم؟ و با خود نقل هم مخالفت نکرده‌ایم که فرمود:

الْحُجَّةُ فِيهَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَ بَيْنَ اللَّهِ الْعَقْلُ. (کلینی، ج ۱، ص ۲۵)

إِنَّ الْعَاقِلَ لِدَلَالَةِ عَقْلِهِ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ قِوَامًا وَ زِينَتَهُ وَ هِدَى إِيَّاهُ عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ. (همان، ص ۲۸)



۲. حال که براساس این نظریه ما عقلاً توانایی تزیه خدا را نداریم، پس ما عقلاً نمی‌توانیم صفات کمال و نقص را در مورد خدا از هم تشخیص دهیم؛ چون معیاری برای تشخیص کمال جز از طریق شرع نداریم. بنابراین، باید بنشینیم و ببینیم چه تعبیری در شرع وارد شده و همان را برای خدا کمال بدانیم. مثلاً اگر در شرع، خدا عالم و علیم نامیده شد، می‌توانیم علم را به این دلیل که در شرع وارد شده، صفت کمال بدانیم؛ نه به این دلیل که علم خودش عقلاً یک کمال است. آیا این خلاف حجّیت داشتن عقل نیست؟

۳. محذور دیگری که بر این اساس لازم می‌آید، این است که از لحاظ عقلی نتوانیم تفاوتی میان صفات اجسام و غیر اجسام در اطلاق آنها بر خداوند بگذاریم. در این صورت، هرچه را در شرع وارد شده، باید عقلاً مجاز بشماریم. مثلاً در آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اشْتَوَى» (طه (۲۰) / ۵) که استواء بر عرش به خدا نسبت داده شده، عقلاً به مشکلی برنمی‌خوریم. تنها اگر دلیل نقلی داشته باشیم که استواء بر عرش از خدا را نفی کند، باید آیه را تأویل کنیم و گرنه مشکلی در پذیرش این معنا برای خدا نخواهیم داشت. همین طور در آیه «وَجُوهٌ يَوْمَئِنْ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (القيامة (۷۵) / ۲۲ و ۲۳) به دلیل عقلی نمی‌توانیم رؤیت‌پذیری خدا را نفی کنیم؛ چون عقل قادر نیست تشخیص دهد که رؤیت‌پذیری برای خدا نقص است یا خیر.

۴. همچینین بنا بر این نظریه، در مورد تعابیری مانند سمیع و بصیر که در قرآن آمده، هیچ محذور عقلی وجود ندارد که معانی جسمانی سمع و بصر به خدا نسبت داده شود و فقط به این دلیل که در روایات فرموده‌اند: «سَمِيعٌ بَغِيْرِ جَارِحَةٍ وَبَصِيرٌ بَغِيْرِ آَلَّةٍ» (کلینی، ج ۱، ص ۸۳) از خدا نفی جارحه و آلت می‌کنیم. آیا اگر این روایات نبود، ما عقلاً نمی‌توانستیم از خدا نفی جارحه و آلت کنیم؟!

۵. با این ترتیب، معلوم نیست اصل عدم مشابهت خدا و خلق در این نظریه بر چه اساسی مطرح شده است. آیا این یک اصل عقلی است یا اینکه چون پیشوایان دین فرموده‌اند، مقبول واقع شده است؟ همچنین است اصل دوم یعنی مبرّا بودن از



هر نقص که در مقالات اولیه به عقلی بودن آن تصریح شده است:

یک سلسله امور است که وقتی بر انسان عرضه می شود، عقل انسان صحّت آنها را بدون تردید می پذیرد و برای آنها مطالبه دلیل نمی کند؛ مانند زشتی خیانت و

حسن امانت... این مطالب فطری است و نیازی به استدلال ندارد. آیاتی که وصف کمال برای خدای عزّوجلّ می کند، همین‌گونه است. (فصلنامه سفنه، ش ۴، ص ۵۰)

سؤال ما این است که اگر عقل ما صفات نقص و کمال را تشخیص نمی دهد، چگونه می توان گفت آیاتی که وصف کمال برای خدا می کند، عقلی هستند؟ اگر ما هیچ تشخیصی از کمال و نقص پیش از ورود شرع نداریم، چگونه می توانیم چنین حکمی کنیم؟ خلاصه سخن این است که یا باید تشخیص عقلی در مورد کمال و نقص را بپذیریم و بر مبنای آن، دو اصل عدم مشابهت و مبرّا بودن از نقص را بثبات گذاریم که در این صورت، توقیفیت اسماء (به معنایی که در این نظریه آمده) نقص می شود؛ یا باید تشخیص عقل و به تبع آن، دو اصل مذکور را نفی کنیم و توقیفیت به معنای مذکور را بپذیریم. آنچه در این نظریه بیان شده در واقع نوعی تهافت است.

البته شاید خواسته‌اند رفع تهافت را با این بیان کنند که:

البته ما استدلالها و تلاشهای عقلی را منکر نیستیم؛ ولی حتماً باید از راهنمایی معلم‌مان دین که خدا قرار داده است، استفاده شود. (همان، ش ۷، ص ۱۷)

اما باید پرسید که با راهنمایی معلم‌مان دین آیا عقل ما اثاره می شود و مستقل‌اً می تواند کمال و نقص را تشخیص دهد یا اینکه پس از این راهنمایی همچنان عقل ما در این تشخیص محتاج بیان معصومین است؟ در صورت اول، توقیفیت ادعایی نقض می شود و در صورت دوم، دو اصل بیان شده (عدم مشابهت و مبرّا بودن از نقص) اثبات عقلی نمی گردد. پس به نظر ما تهافت همچنان برقرار است.

۶. شگفت این است که این نظریه مبنای مرحوم علامه طباطبائی در بحث صفات را رد می کند با اینکه تعریفش از اسم و صفت با تعریف علامه یکی است. در هردو مبنای صفات خدا را به معنای «مفاهیمی که دال بر کمال است» در نظر

می‌گیرند. مرحوم علامه به دلیل اینکه تشخیص مفاهیم کمال و نقص را بر عهده عقل می‌دانند، توقيفیت اسماء رارد می‌کنند. به اعتقاد ما اگر تعریف صفات خدا همانی باشد که ذکر شد، نتیجه گیری علامه منطقی است ولذا صفتی مانند «ابتهاج» هم اگر یک صفت کمالیه باشد، باید برای ذات اثبات شود. تنها اشکالی که بر نظر علامه می‌توان وارد کرد، این است که صفتی مانند ابتهاج، صفت کمالیه نیست، بلکه صفت نقص است و به همین دلیل به خدا قابل اسناد نیست؛ ولی اگر صفت کمال باشد، چرا نتوان به خدا نسبت داد؟ البته نظریه مورد بحث نمی‌تواند این اشکال را وارد کند؛ چون عقل را از تشخیص کمال و نقص عاجز می‌داند.

پس راهی که این نظریه عقلاً باید طی کند، همان راهی است که علامه طباطبائی طی کرده و هیچ تفاوتی میان مبنای این دوراه وجود ندارد. تفاوت فقط در این است که علامه از مبنایی که پذیرفته، منطقاً استنتاج صحیح کرده؛ ولی این نظریه به این استنتاج منطقی وفادار نمانده و چنان‌که گفتیم، به نوعی تهافت گرفتار آمده است.

۷. در این مقالات، ادعایی شود که عقل بشر معمولی توانایی تشخیص کمال و نقص را ندارد و باید از طریق وحی و حجّتهای معصوم خدا گرفته شود. آنگاه همین مدعای را معنای توقيفیت اسماء دانسته‌اند. اما از سوی دیگر در این نظریه آمده است:

قرآن، خدا را از هر نقص و عیبی منزه می‌داند و ذات اقدس او را دارای اسماء حسنی و صفات علیا می‌داند و این را ضروری می‌داند به‌طوری که نیاز به استدلال ندارد؛ یعنی فطری است و مانند سایر فطريات مورد اذعان همه عقول سليم است.

(همان، ش ۴، ص ۴۹)

واقعاً اگر عقل حجّت الهی باشد، تا آنجاکه روشنگری می‌کند، می‌توان و باید به حکم آن گردن نهاد و دیگر نمی‌توان بعضی از احکام مستقل عقلی را از حجّیت داشتن مستثنای نمود. اکنون سؤال ما در برابر این نظریه این است که آیا به‌طور بدیهی عقل هر انسانی ظلم و جهل را نقص و عیب نمی‌بیند و برای فهم آن باید به نقل اتکا



کند؟ بله، ما منکر این نیستیم که در پرتو نقل، عقل اثاره می‌شود و به مطالبی متنبه می‌شود که بدون نقل چه بسا متذکر آن نمی‌شد؛ اما این بدان معنا نیست که پس از ارشاد نقل باز هم عقل مستقل نیست. به اعتقاد ما عقل مستقلًا و بدون اتكاء به نقل، لزوم تنزیه خدا از ظلم و جهل را درمی‌یابد؛ یعنی عقل مستقل از شرع هم خدارا از هر عیب و نقصی منزه می‌داند و هم در حد کشف قبیحه‌ای ذاتی، مصاديق عیب و نقص را تشخیص می‌دهد.

در این نظریه، به عنوان شاهدی بر عدم توانایی عقل در این مورد، به اختلاف معتزله و اشاعره اشاره شده که اشاعره تفرد در خالقیت را کمال خدا دانسته‌اند ولذا فاعلیت را از انسان نفی کرده‌اند؛ در حالی که معتزله عدل را کمال خدا شمرده و لازمه آن را فاعلیت انسان دانسته‌اند. (همان، ش ۷، ص ۱۶) آیا از این مطلب می‌توان شاهدی بر عدم صلاحیت عقل در تشخیص کمال اقامه کرد؟ اگر چنین است، پس باید از اختلافات موجود بر سر حقانیت اسلام، اعتقاد به وجود خدا، امکان دستیابی به حقیقت و... فتوا به عدم صلاحیت عقل در ورود به این مباحث داد؟ آنگاه آیا نوبت به جایگزینی به نام نقل می‌رسد؟

۸. اشکال مشترکی که به این نظریه و مبنای عالمه وارد است، این است که «اسم» و «صفت» معنایی غیر از آنچه فرموده‌اند، دارند. در فرهنگ اهل بیت علیه السلام، «اسم» و «صفت» به معنای نشانه و علامت است.^۱ اسم و صفت خدا نشانه‌ای برای شناخت اوست. اسماء و صفات به دو قسم تکوینی و تشریعی تقسیم می‌شوند.

۱. در اشتقاق واژه «اسم» اختلافی میان بصریون و کوفیون وجود دارد. بصریون آن را از ریشه «سمو» به معنای برتری می‌دانند و همین قول هم شهرت یافته است. اما کوفیون «اسم» را از «وسم» به معنای نشاندار کردن دانسته‌اند. (طربی، ج ۱، ص ۲۳۰) اهل بیت علیه السلام نیز همین معنا را بیان فرموده‌اند. به عنوان نمونه امام رضا علیه السلام در تفسیر «بسم الله» فرموده‌اند: معنی قول القائل بِسْمِ اللَّهِ أَكَمْ أَسْمَمْ عَلَى نَفْسِي سَمَّةٌ مِّنْ سَمَّاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَهِيَ الْمَبَادَةُ. قال فقلت له ما السمة؟ فقال العالمة. (صدقوق، ص ۲۲۹) همچنین اسم و صفت را به یک معنا بر خدای متعال اطلاق کرده‌اند: إِنَّ الْأَسْمَاءَ صِفَاتٌ وَصَفَّ بِهَا نَفْسَهُ (کلینی، ج ۱، ص ۸۷) سَأَلَنَّهُ عَنِ الْإِسْمِ مَا هُوَ قَالَ صِفَةٌ لِمَوْصُوفٍ. (همان، ج ۱، ص ۱۱۳)

اسماء تکوینی مخلوقات خدای متعال هستند که ممکن است واسطه شناخت او (معرفت بالآلیه) واقع شوند. اسماء تشریعی هم الفاظی اند که خدا برای خود قرار داده و توجه به آنها می‌تواند طریق معرفت خدا باشد. نکته مهم این است که هر دو نوع اسم، وسیله شناخت خدا هستند، به صنع و اختیار خود خدانه به نحو ضروری و عقلی؛ یعنی هر اسمی چه تکوینی و چه تشریعی، اگر خدا بخواهد طریق معرفتش می‌شود و گرنه ذاتاً طریق معرفت نیست. اگر خدا اسم و صفتی را وسیله شناخت خود قرار داد، گفته می‌شود که خدا خود را بدان تسمیه و توصیف کرده است.

اینجاست که توقيفیت اسماء مطرح می‌شود. معنای توقيفی بودن اسماء الهی این است که این تسمیه و توصیف فقط کار خداست و کسی جزا نمی‌تواند چیزی را وسیله شناخت او قرار دهد. این مطلب هم عقلاً ثابت است و هم نقاً. عقلاً ما هیچ کشفی از خداوند و واسطه‌هایی که برای معرفتش وجود دارد، نداریم؛ یعنی نمی‌دانیم چه چیزی می‌تواند واسطه معرفت او برای ما باشد. پس بدون معرفتی خودش به وسائل معرفتش دسترسی نداریم. این خداست که نظر در یک مخلوق را بستری برای اعطای معرفت خودش قرار می‌دهد (اسم و صفت تکوینی) یا خواندن خودش را با یکی از الفاظی خود وضع کرده، مقدمه معرفتش می‌سازد (اسم و صفت تشریعی).

همه احادیثی که از وصف خدا به غیر آنچه خودش وصف کرده، نهی فرموده‌اند، دلیل نقلی بحث توقيفیت اسماء و صفات است. به عنوان نمونه امام کاظم علیه السلام می‌فرمایند: «فَصِفُوهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ وَ كُوَّا عَمَّا سَوَى ذَلِكَ». (کلینی، ج ۱، ص ۱۰۲) امام رضا علیه السلام نیز فرموده‌اند: «فَلِيُسْ لَكَ أَنْ تُسَمِّيَهُ بِمَا لَمْ يَسْمُّ بِهِ نَفْسَهُ». (صدق، ص ۴۵۱، باب ۶۶) بنابراین اسم و صفت به معنای صحیح آن هیچ ربطی به اوصاف کمالیه - که مورد نظر دو مبنای پیش گفته است - ندارد.

۹. در نظریه مورد بحث در مورد آیه شریفه: ﴿وَ اللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحَسَنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا



الّذين يلحدون في أسمائه» (اعراف (۷) / ۱۸۰) آمده است که مقصود از اسماء حسنى کلماتی است که بر اتصاف ذات به بهترین کمالها دلالت دارد. آنگاه الحاد در اسماء، متصف کردن خدا به صفاتی که لایق او نیست، تفسیر شده است. (فصلنامه سفینه، ش ۷، ص ۱۰) با توجه به اشکالات گذشته این تفسیر هم مورد قبول نیست. مطابق روایات اسماء حسناًی الهی به دو قسم تکوینی (کلینی، ج ۱، ص ۱۴۳) و تشریعی (همان، ج ۱، ص ۱۳۰) تقسیم می شوند و الحاد در اسماء وقتی رخ می دهد که توقيفیت اسماء و صفات، پاس داشته نشود. اصل معنای «الحاد» در لغت، تجاوز از حال اعتدال است و «الحاد فی» به این معناست که از آنچه مأمور بوده، عدول کرد و مرتكب ظلم شد. (ابن منظور، ج ۱۳، ص ۱۷۷) در حقیقت، الحاد در یک چیز به معنای عدم رعایت حق آن است. وقتی فقط خدا می تواند جعل اسم کند، آنکه از پیش خود، چیزی (تکوینی یا تشریعی) را اسم خدا بداند، در اسماء او الحاد ورزیده است.

۱۰. حساب تنزیه خداوند از توصیف یا تسمیه او جداست. آنچه توقيفی است، تسمیه و توصیف است، نه تنزیه. ما عقلاً مجاز و بلکه مکلفیم که خدارا تنزیه کنیم؛ چراکه اگر اورا تنزیه نکنیم، به ورطه تشبیه می افتمیم. آنچه در مورد خدا می توانیم و باید بگوییم، فراتر از حد تنزیه نیست. عالم و قادر دانستن خدا معنایی جز تنزیه او از جهل و عجز ندارد و این تسمیه و توصیف خدا نیست. در این نظریه، چون حساب تنزیه از توصیف جدا نشده، تنزیه عقلی خدا از سوی بشر هم به سبب توقيفیت اسماء، انکار شده است که توالی فاسدۀ آن را پیشتر متذکر شدیم.

۱۱. باید توجه کرد که واژه‌های «وصف» و «توصیف» به دو معنای مختلف به کار می روند که یکی مردود و دیگری مقبول است. گاهی این واژه‌ها به معنای توصیف مفهومی به کار می روند. توصیف مفهومی خدا و نسبت دادن کمالات مفهومی به او عین تشبیه است. اگر کسی مفاهیم صفات کمالی را برای خدا اثبات کند، نفی تشبیه نکرده است: «لَا نَفِي مَعِ إِثْبَاتِ الصَّفَاتِ لِلتَّشْبِيهِ». (صدق، ص ۳۸، باب ۲) در نظریه مورد بحث، با وجود اصرار بر توقيفی بودن اسماء الهی، توصیف مفهومی خدا جایز



دانسته شده و مفاهیم کمالی همچون علم و قدرت برای خدا اثبات شده است. از این جهت، این نظریه با مبنای مرحوم علامه طباطبائی اشتراک پیدا می‌کند (البته تفاوت آن محفوظ است که این نظریه اثبات این مفاهیم را از طریق شرع می‌داند و علامه از طریق عقل) و از این‌رو، هردو مبنا به تشبیه منجر می‌شوند.

در روایات هم همین معنا از توصیف خدا (مفهومی) نهی شده است. شواهدی که در مقاله شماره ۵ فصلنامه سفینه^۱ (فن وصف الله سبحانه فقد قرنه) آمده، از این قبیل است. در آن مقاله، این توصیف مردود، منحصر به صفات جسمانی دانسته شده؛ در حالی که این انحصار، مخالف عقل و خلاف ظاهر نقل است. توصیف باطل، شامل استناد هر مفهومی از جمله علم و قدرت هم می‌شود. دلیل بطلان آن هم همان تشبیه‌ی بودن آن است. هر صفت مفهومی یک حد است و توصیف خدا با مفاهیم در واقع، تحدید اوست. لذا امیر المؤمنین علیه السلام در خطبه ۴۹ نهج البلاغه می‌فرمایند: «لَمْ يُطْلِعِ الْعَقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ». در اینجا تصریح شده که عقل توانایی توصیف خداوند را ندارد و از توصیف به تحدید صفت تعبیر شده است؛ زیرا چنان‌که گفته‌یم، توصیف مفهومی، محدود کردن خدادست: «مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ».

(نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲)

اما در این مقالات همسو با ادعای جواز نقلی توصیف مفهومی در غیر صفات جسمانی، عبارت خطبه ۴۹ چنین ترجمه شده: «عقلها را بر مرزهای وصفش مطلع نساخته است». (فصلنامه سفینه، ش ۶، ص ۱۱) معنای این عبارت این است که توصیف خدا ممکن است ولی مرزهای آن را عقل تشخیص نمی‌دهد. اگر توصیف به معنای توصیف مفهومی باشد، باید گفت که توصیف مطلقاً باطل است.

اما معنای دیگر توصیف، تسمیه و جعل علامت است. این همان معنای مقبولی است که گفته‌یم از جانب خود خدا صورت می‌گیرد و روایات هم بیان فرموده‌اند:

«أَصْفَهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ». (صدق، ص ۴۷، باب ۲)

۱. مقاله‌ای با عنوان «توحید از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه (۲)»

۱۲. وقتی توصیف مفهومی خدای متعال باطل باشد، قول به عینیت صفات با ذات، غلط اندر غلط است. البته گفتیم که ما به شکل سلبی باید خدا را از هر نقصی تنزیه کنیم و این توصیف مفهومی نیست؛ زیرا هیچ توضیحی نسبت به ذات خدای متعال نمی‌دهد. از جمله تنزیه‌ها این است که ذات خدا برای عالم قادر و... شدن محتاج غیر خود نیست. اگر کسی منظورش از عینیت صفات با ذات همین باشد، مطلب صحیحی است؛ ولی اگر کسی قائل به این باشد که می‌توان خدا را به شکل ایجابی توصیف مفهومی کرد، وقتی سخن از عینیت صفات با ذات می‌گوید، نمی‌تواند معنای صحیحی را اراده کند.

در روایات تصریح شده که اولاً هر صفت و موصوفی مخلوق است: «نظام توحید الله نفي الصفات عنه لشهادة العقول أنَّ كُلَّ صفةٍ و موصوفٍ مخلوقٌ». (صدقه، ص ۳۴، باب ۲) و ثانياً هر صفتی غیر از موصوف است و در هیچ موردی عینیت صفت با ذات وجود ندارد: «لِشَهادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ». (نهج البلاغه، خطبه اول) اصولاً صفت بودن صفت اقتضامی کند که غیر موصوف باشد و موصوف بودن موصوف هم مقتضی آن است که غیر از صفت باشد. اگر صفت چیزی بخواهد عین آن و خود آن باشد، دیگر اطلاق صفت بر آن نمی‌توان کرد. مثلاً گردی را برای دایره نمی‌توان صفت آن دانست و باید گفت گردی همان ذات دایره است؛ البته ممکن است از جهت لفظی، صفت و موصوفی ترتیب دهیم و بگوییم «دایره گرد»، ولی «این بحث لفظی است و ما درباره حقایق و واقعیت‌های خارجی بحث می‌کنیم». (فصلنامه سفینه، ش ۸، ص ۱۸)

اما در این نظریه اصرار عجیبی بر عینیت صفات با ذات می‌شود و برای تقریب مطلب از مثال «سواد شدید» استفاده شده و فرموده‌اند: « واضح است که شدت سواد چیزی جز خود سواد نیست ». (همان) ولی آنچه واضح است، این است که سواد و شدت از نظر مفهومی مغایر هستند و به همین جهت، سواد غیر شدید هم



داریم. از نظر مصداقی هم نمی‌توان شدّت را عین سواد دانست. اگر چنین باشد، باید تشکیک خاصّی فلسفی را پذیریم که سخن در مورد بطلان تشکیک خاصّی خارج از حوصله این نوشتار است.^۱

بنابراین اگر گفته شود که صفت خدا مفهوماً مغایر با ذات است، ولی مصداقاً عین ذاتش می‌باشد، می‌گوییم این سخن فقط در موردی صحیح است که صفت واقعی در کار نباشد و ما در مورد ذات، یک صفت ادبی و لفظی به کار بریم؛ مثل اینکه بگوییم خدایی خدا عین ذات است. اینجا صفتی را به خدا نسبت نداده‌ایم و فقط یک همانگویی (تولوژی) کرده‌ایم. همیشه الف بودن الف، عین ذات است و این مفید هیچ خبر جدیدی نیست. لذا در نظام فلسفی (که این نظریه هم در این جهت با آن مشترک است) اگر گفته شود وجوب ذاتی، عین ذات واجب است، سخن مقبولی (با صرف نظر از مشکلات مبنایی دیگر) می‌باشد، اماً وقتی می‌گویند علم و قدرت و حیات... عین ذات واجب است، قابل پذیرش نیست؛ چون صفتی مانند علم، مفهومی غیر از وجوب وجود دارد و این تغایر مفهومی حاکی از تغایر مصداقی است.

معمول‌آفلاسفه در اینجا می‌گویند که شما میان مفهوم و مصدق خلط کرده‌اید و تغایر مفهومی را به تغایر مصداقی کشانده‌اید. اماً باید دانست که در اینجا خلطی صورت نگرفته، بلکه ادعای ما این است که تغایر مفهومی به تغایر مصداقی می‌انجامد.^۲ به تعبیر دقیق‌تر تغایرت مفهومی برخاسته از تغایرت مصداقی است. آنچه در حمل شایع صناعی نیز ادعایی شود، مبنی بر اختلاف مفهومی موضوع و

۱. اجمالاً اشاره می‌کنیم که در تشکیک خاصّی ادعا می‌شود ما به الامتیاز شدید و ضعیف، مصداقاً عین ما به الاشتراک آن دو است که واقعاً چنین نیست.

۲. چنان‌که مرحوم علامه طباطبائی در المیزان از محدودیت ذاتی مقاهم صفات کمالی نتیجه گرفته‌اند که این مقاهم قابل اطلاق بر خدای متعال نیست و به تحدید ذات او می‌انجامد. (نک: طباطبائی، ج ۶، ص ۱۰۱ و ۱۰۰)



محمول و اتحاد مصداقی آن دو، مردود است که توضیح آن مجالی دیگر می طلبد.
۱۳. ایشان در تأیید عینیت صفات با ذات دو روایت آورده‌اند که به توضیح
مختصر آن می‌پردازیم:

در روایت اول آمده است:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ الْكَاظِمِيُّونَ قَالَ فِي صِفَةِ الْقَدِيمِ إِنَّهُ وَاحِدٌ صَمَدٌ
أَحَدِيُّ الْمَعْنَى لَيْسَ بِمَعْنَى كَثِيرَةٍ مُخْتَلِفَةٍ. قَالَ قُلْتُ جَعْلُتُ فِدَاكَ يَزْعُمُ فَوْمُ مِنْ
أَهْلِ الْعِرَاقِ إِنَّهُ يَسْمَعُ بِغَيْرِ الدِّيْنِ يُبَصِّرُ وَ يُبَصِّرُ بِغَيْرِ الدِّيْنِ يَسْمَعُ. قَالَ
فَقَالَ: كَذَبُوا وَ حَدُّوا وَ شَهَوْا تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ إِنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ يَسْمَعُ بِمَا
يُبَصِّرُ وَ يُبَصِّرُ بِمَا يَسْمَعُ. (کلینی، ج ۱، ص ۱۰۸)

روایت دوم از امام صادق علیه السلام نقل شده است که:

هُوَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ سَمِيعٌ بِغَيْرِ جَارِ حَرَةٍ وَ بَصِيرٌ بِغَيْرِ آلَةٍ بَلْ يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ وَ يُبَصِّرُ
بِنَفْسِهِ لَيْسَ قَوْلِي إِنَّهُ سَمِيعٌ يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ وَ بَصِيرٌ يُبَصِّرُ بِنَفْسِهِ أَنَّهُ شَيْءٌ وَ
النَّفْسُ شَيْءٌ آخَرُ وَ لَكِنْ أَرَدْتُ عِبَارَةً عَنْ نَفْسِي إِذْ كُنْتُ مَسْئُولاً وَ إِفْهَاماً لَكَ
إِذْ كُنْتَ سَائِلًا فَأَقُولُ إِنَّهُ سَمِيعٌ بِكُلِّهِ لَا أَنَّ الْكُلَّ مِنْهُ لَهُ بَعْضٌ وَ لَكِنْيَ أَرَدْتُ
إِفْهَاماًكَ وَ التَّعْبِيرُ عَنْ نَفْسِي وَ لَيْسَ مَرْجِعِي فِي ذَلِكَ إِلَّا إِنَّهُ السَّمِيعُ
الْبَصِيرُ الْعَالَمُ الْخَيْرُ بِلَا اخْتِلَافِ الذَّاتِ وَ لَا اخْتِلَافِ الْمَعْنَى. (کلینی، ج ۱،

ص ۸۳)

تیپین یعنی از توحید در پرتو عمارت اهل بیت علیهم السلام

این دو حدیث، عینیت مورد نظر را اثبات نمی‌کند، بلکه در آنها به نکته دیگری
توجه داده شده و آن نفی عقیده کسانی است که معتقد به «ادات» و «آلت» برای خدا
بوده‌اند؛ چیزی شبیه آنچه در مورد ما انسانها هست. می‌گفتند سمیع بودن خدا به
سبب سمعش و بصیر بودن او به سبب برشش واقع می‌شود. ائمه علیهم السلام برای نفی این
مطلوب این تعابیر را به کار برده‌اند و برای جلوگیری از سوء برداشت مخاطب با
عبارات دیگری مقصود خود را توضیح داده‌اند.



چون در ذات مقدس الهی جهات مختلف فرض نمی‌شود، نمی‌توان گفت از جهتی می‌شنود و از جهت دیگر می‌بینند؛ یا به چیزی می‌شنود و به چیز دیگر می‌بینند. خدا را باید ذاتاً سمیع و بصیر دانست؛ نه اینکه سمع و بصر در او دو جهت مختلف باشند. تصریح فرموده‌اند به اینکه سمیع و بصیر بودن خدا ذاتش را مختلف نمی‌کند و «معنی» هم مختلف نمی‌شود.^۱ البته مفهوم سمع و بصر با هم اختلاف دارند، ولی چنان‌که گفته‌یم، این مفاهیم اثباتی به خدا نسبت داده نمی‌شود و صرفاً خدا از جهل نسبت به مسموعات و مبصرات تزییه می‌شود. این دونوع تزییه، ذات خدا را مختلف نمی‌کند. اما اگر مفاهیم کمالی برای خدا اثبات شود، ناگزیر اختلاف صفات به اختلاف ذات منجر خواهد شد.

۱۴. به این ترتیب معنای صحیح آیه: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصْفُونَ إِلَّا عِبَادُ اللَّهِ الْخَلَصِينَ» (صفات (۳۷) و ۱۵۹ / ۱۶۰) روشن می‌شود. در این نظریه گفته شده که این آیه بر دونوع وصف تصریح دارد: وصف ممنوع و وصف مجاز. آن‌گاه وصف مجاز آن دانسته شده که خدا خودش را بدان وصف فرموده و در مورد وصف ممنوع آمده است: «بَا مَلَاحِظَةٍ رَوَيَاتٌ كَثِيرَةٌ دِيَگَرْ مَعْلُومٌ مَّا شُوِدَ كَمَّا تُوصَيَفُ مَمْنُوعٌ، تُوصَيَفُ بِهِ صَفَاتٌ جَسْمَانِيَّةٌ وَ صَفَاتٌ مَحْدُودَةٌ كَمَّنْدَهُ وَ يَا صَفَاتٌ دَالٌّ بِرِ حَدُوثٍ وَ دَكْرَكُونِيَّ مَّا بَاشَدُ». (فصلنامه سفینه، ش، ۸، ص ۱۳)

مانیز وصف مجاز را همان توصیف بما وصف به نفسه می‌دانیم که البته توصیف مفهومی نیست و معنای آن در نکته هفتم گذشت. اما توصیف ممنوع هرگونه توصیف مفهومی است و اختصاصی به صفات جسمانی ندارد. چون گفته‌یم که هر صفتی محدودکننده است.

۱۵. واپسین سخن اینکه چنان‌که در نوشتار پیشین گفته‌یم، ارجاع صفات کمال به سلب نقائض آنها هیچ اشکالی ندارد و در روایات هم بر آن تأکید شده است.

۱. «معنی» همان ذات الهی است و به معنای «مفهوم» نیست؛ چنان‌که در نوشتار پیشین توضیح آن گذشت.

حضرت جواد الائمه علیهم السلام فرمایند:

فَقُولُكَ إِنَّ اللَّهَ قَدِيرٌ خَبْرُتَ أَنَّهُ لَا يُعْجِزُ شَيْءٌ فَنَفِيتَ بِالْكَلِمَةِ الْعَجْزَ وَ جَعَلْتَ
الْعَجْزَ سِوَاهٍ وَ كَذَلِكَ قَوْلُكَ عَالِمٌ إِنَّمَا نَفِيتَ بِالْكَلِمَةِ الْجَهْلَ وَ جَعَلْتَ الْجَهْلَ
سِوَاهٍ». (کلینی، ج ۱، ص ۱۱۶)

دلیل سلبی معنا کردن این صفات آن است که ما آنچه از قدرت و علم می فهمیم، در دایره مصنوعات است و قابل انتساب به خدای متعال نمی باشد. پس با قادر و عالم دانستن خدا چیزی جز تنزیه او از عجز و جهل را اراده نمی کنیم.

به این ترتیب، سلبی معنا کردن صفات به تعطیل نمی انجامد - آن گونه که در این نظریه ادعای شده - بلکه با حفظ این مبنا صفات کمال به خدا نسبت داده می شود و خدای متعال تمجید و تقدیس می گردد. این تمجید و تقدیس البته مفهومی نیست؛ چراکه به گواهی عقل و نقل، خدا به تصویر در نمی آید.^۱ در واقع اینجا دو مبنا وجود دارد: مبنای فلاسفه - که مورد قبول این نظریه هم می باشد - این است که ما خدارا از طریق صفات کمالیه اش تصویر می کنیم و به این ترتیب به او معرفت پیدا می کنیم. در این مبنا مفاهیم اثباتی صفات به خدا نسبت داده می شود. مبنای دیگر که مورد قبول ماست این است که خدا تصویرناپذیر است ولذا هیچ یک از مفاهیم اثباتی صفات کمال به او قابل انتساب نیست و خدا اکثر فهم ما تنزیه خدا از نقصان است. از آنجاکه معرفت خدا تصویری نیست، اعتقاد به تصویرناپذیری او به تعطیل منجر نمی شود.