

نقد و بررسی مستندات الهیات سلبی قاضی سعید قمی در معناشناسی صفات خداوند بر اساس روایات امام رضا علیه السلام*

** سید علی مشهدی

*** وحیده فخار نوغانی (نویسنده مسئول)

**** سید حسین سیدموسوی

چکیده

معناشناسی صفات الهی از مباحث مهم اعتقادی در حوزه فلسفه، کلام و دین پژوهی است. قاضی سعید قمی از شمار متفکران شیعی است که با تأکید بر تبیین خدا و خلق و رد هرگونه مناسبت میان آنها و با رهیافتی تکبُعدی از مفهوم اسم و صفت، به اشتراک لفظی صفات خداوند و مخلوقات و نفی تشابه معنایی بین صفات خدا و خلق، در تمام جهات و در نتیجه نفی هر گونه شناخت خلق نسبت به ذات و صفات خدا روی آورده است. ایشان دیدگاه خود را منطبق بر سیره پیامبران الهی و روایات ائمه اطهار علیهم السلام و با تأکید بیشتر بر روایات امام رضا علیه السلام قلمداد می‌کند. مقاله حاضر با رویکردی عقلی و جامع، به بررسی و نقد مستندات روایی الهیات سلبی قاضی سعید قمی در نفی اشتراک معنوی صفات خداوند از روایات امام رضا علیه السلام پرداخته است و سعی می‌کند ناسازگاری این دیدگاه با روایات ائمه اطهار علیهم السلام خصوصاً با روایات امام رضا علیه السلام را اثبات کند.

کلید واژه‌ها: الهیات سلبی، معناشناسی، امام رضا علیه السلام، تشبیه، تنزیه.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۰۳/۰۲ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۰۶/۰۴.

** دانشجوی دکتری معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد / alshahidy@gmail.com

*** استادیار دانشگاه فردوسی مشهد / fakhar@um.ac.ir

**** دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد / shmosavi@um.ac.ir

۱. مقدمه

معناشناسی اسماء و صفات الهی از مباحث مهم اعتقادی در حوزه دین پژوهی است. یکی از موضوعات مهم در معناشناسی صفات این است که بر اساس آیات قرآن کریم خداوند متعال خود را با اوصاف و کمالاتی با عناوین حی، علیم، سمیع، بصیر و... یاد کرده است که به صورت مشترک بر انسان نیز حمل می شود. از سوی دیگر مطابق آموزه توحید و آیاتی چون «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱) و روایات مأثوره از ائمه معصومین علیهم السلام، خداوند واحد مطلق است و هیچ شباهتی با مخلوقات ندارد.

پرسش مهمی که در این ارتباط مطرح می شود این است که آیا می توان معنایی از صفات خداوند درک کرد که با توحید و یگانگی در هستی و کمالات، منافات نداشته باشد و از سوی دیگر به تشبیه و تجسیم منتهی نشود؟ این مسئله از دیرباز، محل توجه افکار مختلف بوده است. (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۵۱۱-۵۰۹) طوری که در روایتی از امام رضا علیه السلام عدم پاسخ صحیح به آن موجب سوء استفاده منکرین و کذابین دانسته شده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱: ۱۲۰)

در پاسخ به این پرسش، مکاتب مختلف فلسفی و کلامی به صورت طیفی از تنزیهی صرف تا تشبیهی محض، در طول تاریخ خداشناسی ظاهر شده اند. قاضی سعید قمی از پیروان الهیات سلبی است که با تأکید بر تباین مطلق خدا و خلق و با رهیافتی تک بُعدی از مفهوم اسم و صفت، به اشتراک لفظی صفات خداوند و مخلوقات و نفی تشابه معنایی بین صفات خدا و خلق، در تمام جهات روی آورده است. به همین منظور در این پژوهش ابتدا مستندات قاضی سعید قمی در رویکرد الهیات سلبی در چند محور اساسی مطرح می شود و پس از آن با استناد به احادیث امام رضا علیه السلام هر کدام از این محورها مورد نقد و بررسی قرار می گیرد.

دستاورد این پژوهش نشان خواهد داد، دیدگاه قاضی سعید قمی یک تتبع جامع نبوده است و بخش دیگر از روایات حضرت علیه السلام وجود دارد که این دیدگاه را تعدیل می کند.

أ) معنای اسم و صفت

از دیدگاه قاضی سعید، صفت به معنای امری است که تابع و مبتنی بر ذات باشد و ذات حقیقتی است که به عنوان ریشه و اصل صفات باشد. (قمی، ۱۳۶۲: ۶۳) و به

تعبیری دیگر، صفت را آن چیزی معرفی می‌کند که شیء به واسطه آن به حال خاصی است. (قمی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۲۲۲)، طوری که حواس و مشاعر انسان باید آن را درک کند و در غیر این صورت وصف بر آن اطلاق نمی‌شود. (قمی ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۱۸) در واقع ایشان «صفات» را معلول و ذات را علت می‌داند و در این صورت، صفات مخلوق ذات به حساب می‌آیند. قاضی سعید «اسم» را به‌عنوان ذات مأخوذ با صفات تعریف می‌کند. (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۰۸) و معتقد است اسماء لفظی اسم حقیقی نیستند، بلکه قالب‌های اسماء هستند و علت واجب‌التعظیم بودن آنها نیز این است که حاکی از اسماء حقیقی‌اند. به تعبیر دیگر، اسماء لفظی در واقع اسماء اسماء هستند و اسماء حقیقی نیستند. (همان، ج ۳: ۲۱۴)

با توجه به تعریف خاص وی از صفت و مضمون روایت امام صادق (علیه السلام) (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۸۷) کسانی که در پرستش، فقط به اسماء لفظی نظر دارند و یا تنها به ظهورات خارجی در پرستش اکتفاء می‌کنند، کافر و مشرک هستند، زیرا گروه اول، بنده ساخته‌های فکر و ذهن خود هستند و گروه دوم غافل از ذات احدیت‌اند، بدون اینکه متوجه ربط و وابستگی خودشان به مرتبه ذات شوند. (قمی، همان: ۲۱۴-۲۱۵) بر این اساس، اعتقاد درست درباره صفات، اعتقاد کسانی است که ذات او را غنی و بی‌نیاز از همه چیز و اسماء و صفات را مانع شناخت مرتبه ذات احدی می‌دانند. صفات ذاتی به معنای سلب مقابلات آنها از ذات است و هر آنچه اسماء و صفات ثبوتی نام‌گرفته‌اند مظاهر و مخلوقات ذات حق هستند که از حق حکایت می‌کنند. (همان: ۲۱۶)

با توجه به سخنان قاضی سعید، اولاً «اسم» و «صفت» معلول و مخلوق خداوند متعال است، ثانیاً رابطه ذات و صفت رابطه‌ای علی و معلولی است.

ب) توصیف خدای متعال

از نظر قاضی سعید، عالم اسماء و صفات از مسائل پیچیده‌ای است که در توانایی و دسترس عامه بشر قرار نمی‌گیرد و تکلیف انسان تنها معرفت اقراری به آن‌هاست. (قمی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۰۸) وی با استناد به مضمون برخی روایات. (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۵۳-۱۵۱) ذکر صفت برای خدای متعال را در منافات با کمال توحید او می‌داند. به همین جهت، طالب توصیف خداوند، جاهل است، زیرا او هیچ وصفی ندارد، بنابراین طلب وصف او غیر ممکن و از جهل ناشی می‌شود. (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۳۸) به سخنی دیگر

از آنجا که مقتضای تنزیه خداوند، صرف اشتراک لفظی دانستن الفاظ مشترک بین خدا و خلق است، تنها راه توصیف متناسب با مرتبه و مقام خدای متعال، توصیف به گونه سلیبی است. (همان: ۱۸۰)

بر این اساس، اهل نظر و سلوک در سه گروه متکلمان، فلاسفه و موحدان، خلاصه می‌شوند که هیچ‌کدام از متکلمان و فلاسفه، موحد حقیقی و دارای اعتقاد درست در باب توصیف خدای متعال نیستند. (همان، ج ۳: ۱۴۳) و تنها کسانی که بر اساس روایاتی همچون «و نَظَامٌ تَوْحِيدَهُ نَفَى الصِّفَاتِ عَنْهُ». (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۴) خداوند را از حیث ذات منزله از صفات می‌دانند، به مرتبه عارف و موحد حقیقی نائل گشته‌اند. (قمی، همان، ج ۱: ۱۱۶)

با ملاحظه سخنان قاضی سعید، خداوند متعال در مرتبه ذات منزله از وجود صفات است و صفاتی که در این مرتبه به خداوند نسبت داده می‌شود به معنای معرفت اقراری است. معرفت اقراری به معنای اعتراف به وجود صفات نیست، بلکه به معنای اعتقاد به جنبه سلیبی آن‌ها و نفی مقابلات آن‌ها است. (دینانی، ۱۳۸۱: ۲۷۹-۲۷۳) چنین تبیینی از صفات به این معناست که صفات خدا و خلق تنها در لفظ مشترک و در معنا مقابل همدیگر هستند. به عنوان مثال، علم در انسان یک امر وجودی است، اما در خداوند متعال در مرتبه ذات یک امر عدمی است و این دو معنا در تقابل همدیگر هستند. قطعاً با چنین تبیینی از صفات هیچ راهی برای ایجاد تناسب و اشتراک معنوی بین خدا و خلق در صفات باقی نمی‌ماند.

۲. مبانی قاضی سعید قمی در معناشناسی صفات

دیدگاه قاضی سعید قمی در معناشناسی صفات الهی مبتنی بر مبانی فکری خاصی شکل گرفته است که همه آن‌ها در نگاه ایشان قابل استنباط از روایات معصومین علیهم‌السلام است. در اینجا پاره‌ای از این مبانی را که بر دیدگاه ایشان تأثیر داشته است مطرح می‌کنیم و در پایان به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

أ) تباین خالق و مخلوق

اساس نظریات قاضی از جمله قول به اشتراک لفظی، مبتنی بر تباین و تنزیه مطلق خالق و مخلوق در همه شئون است که بر اساس آن هرگونه سنخیت میان خدا و خلق قابل فرض نخواهد بود. (قمی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۶۷) وی در مواضع مختلف آثار خود این

اصل را متخذ از روایات معصومین علیهم السلام دانسته است و با استناد به فرازهایی از روایات امام رضا علیه السلام مانند «وَمُبَايَنَتُهُ إِيَّاهُمْ وَ مُفَارَقَتُهُ أُنْيَيْتَهُمْ». (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۵۱) و یا «مُبَايِنٌ لَّا بِمَسَافَةٍ». (همان) با تمسک به اطلاق کلمه «تباين»، لازمه تباین خداوند با خلق را عدم صدق همه مفاهیم امکانی، حتی مفهوم وجود می‌داند. (قمی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۳۱) بنابراین، خالق و مخلوق در هیچ امری باهم جمع نمی‌شوند و هر چیزی که به «شیء» توصیف شود، مخلوق است جز خداوند که او شیئی است که مثل و ماندنی ندارد. (قمی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۳۲)

ایشان با اشاره به عبارت «بَانَ مِنَ الْخَلْقِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۲۶۶) تباین مطلق را به تباین در ذات و صفات و افعال تفسیر می‌کند و هر کدام را جداگانه در قالب قیاس استثنایی اثبات می‌کند. اثبات تباین خدا و خلق به این صورت است که اگر خداوند با مخلوقات خود، اشتراک و سنخیت در ذات داشته باشد، خداوند نیز باید مخلوق باشد. تالی یعنی مخلوق بودن خداوند باطل است، پس مقدم، یعنی اشتراک خدا و خلق نیز باطل خواهد بود. (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۸۱)

اثبات تلازم میان مقدم و تالی بدین صورت است که هر آنچه در خلق باشد، مخلوق است و اگر آن امور در خداوند نیز یافت شود مستلزم مخلوق بودن خداوند می‌شود. (همان)

تباین صفات خدا و خلق به این صورت است که اگر خدا و خلق در صفات، مشترک و هم‌سنخ باشند، بر اساس اشتراک عارض و معروض (ذات) در امر واحد، باید ذات خدا نیز مخلوق باشد. تالی باطل است، زیرا مستلزم مخلوق بودن خداوند می‌شود، پس مقدم یعنی سنخیت و اشتراک صفات خدا و خلق، باطل خواهد بود. (همان) با توجه به اینکه هر فاعلی تنها بر اساس خصوصیت خود نسبت به مفعولش کار انجام می‌دهد و در غیر این صورت ترجیح بلا مرجح پیش خواهد آمد، تباین خداوند در رتبه افعال نیز ثابت می‌شود. (همان)

وی ذیل حدیث دیگری از امام رضا علیه السلام با اشاره به فراز «مُبَايِنٌ لِجَمِيعٍ مَا أَخَذَتْ فِي الصِّفَاتِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۲۱) «الف» و «لام» در کلمه «الصفات» را مفید استغراق می‌داند. بر این اساس، تباین خدا و خلق در همه صفات یک مبیانت حقیقی است. مبیانت حقیقی به این است که خالق و مخلوق در هیچ صفت عامی مشترک نباشند، بنابراین خداوند در وجود و علم و سایر صفات با مخلوقات مبیان است

و در غیر این صورت مابینت تام تحقق پیدا نمی‌کند. در نتیجه تباین مصداقی (دیدگاه فلسفی) به این معنا که خدا و خلق در وجود عام مشترک و تنها در وجود خاص متفاوت باشند نیز خلاف ظاهر روایت است، زیرا تباین مصداقی، مختص خدا و خلق نیست و در بین مخلوقات نیز این ویژگی وجود دارد، مانند وجود خاص «زید» که با وجود خاص «عمرو» متفاوت است و علم خاص «زید» که با علم خاص «عمرو» متفاوت است. این تفاوت و تباین در سایر صفات نیز به همین صورت وجود دارد. (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۶۴)

ب) تنافی صفات با وحدت مطلقه خداوند

از مهم‌ترین مستندات قاضی سعید دسته‌ای از روایات امام رضا علیه السلام مانند «نِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَفَى الصِّفَاتِ عَنْهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۲۲۸) است که در آن‌ها اصل وجود صفات با توحید خداوند ناسازگار دانسته شده است. به نظر قاضی سعید بر اساس این روایت، توحید حقیقی، نفی صفات از خداوند است و نفی صفات به معنای ارجاع همه صفات ثبوتی به سلب نقایص و نفی مقابلات آن‌ها است نه اینکه خداوند ذات و صفتی داشته باشد و صفات قائم به ذات باشند (دیدگاه معتزله) و یا عین ذات باشند (دیدگاه فلاسفه) به این صورت که خداوند همان‌طور که عین وجود است، عین علم و قدرت و غیره نیز باشد. (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۱۶)

وی در شرح بخش بعدی حدیث (لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِصِفَةٍ وَ لَا مَوْصُوفٍ). (مجلسی، همان) با اثبات دوگانگی مطلق صفت و موصوف، بر مخلوقیت آن‌ها تأکید می‌کند و معتقد است این بخش از حدیث، سخن قائلین به ثبوت صفات چه صفات زائد (اشاعره) و چه صفات عینی (فلاسفه) را ابطال می‌کند و استدلال موجود در حدیث را در قالب یک برهان قیاسی شکل اول به این صورت تقریر می‌کند:

- هر موصوف و صفتی مخلوق است.

- هر مخلوقی نیاز به خالق دارد که غیر موصوف و صفت باشد.

نتیجه: هر موصوف و صفتی نیاز به خالق دارد که خود موصوف و صفت نیست.

بر اساس مقدمه اول قیاس، اگر صفات خداوند امری وجودی باشد، دو حالت پیش می‌آید؛ حالت اول، صفات زائد بر ذات است. حالت دوم، صفات عین ذات است.

در صورت اول چون صفت، عارض بر ذات است معلول است و موصوف نیز به عنوان موضوع صفت از جهتی معلول خواهد شد، گرچه از جهتی دیگر علت صفت است و لازمه آن این است که خداوند هم فاعل و هم قابل باشد، اما در حالت دوم که صفات عین موصوف است اگرچه حیثیت ذات و صفت با هم متحد است، اما در هر صورت اعتبار حیثیت «ذات» مقدم بر اعتبار حیثیت «صفت» است، زیرا ذات از حیث ذات بودنش مقدم بر صفت است و در صورتی که قبلیت و بعدیت ذاتی پذیرفته شود، علیت و معلولیت ذاتی بین ذات و صفت نیز اثبات می‌شود، بنابراین ذات به اعتباری علت است و به اعتباری معلول است. (همان: ۱۱۷)

بر اساس مخلوقیت موصوف و صفت، ادعای قائلین به اشتراک معنوی صفات خدا و خلق نیز باطل می‌شود، زیرا در خلق، موصوف و صفت معلول هستند، بنابراین خالق نیز این‌چنین خواهد بود. (همان) البته این مطلب در صورتی است که ما اصل اتحاد موصوف و صفت را محال ندانیم، درحالی‌که از نظر ما اتحاد موصوف و صفت محال است، زیرا موصوف بودن به معنای بی‌نیازی است و صفت به معنای احتیاج و فقر است و بی‌نیازی و نیاز از یک‌جهت با هم جمع نمی‌شود. (قمی، همان: ۱۱۹)

قاضی سعید بر اساس روایت دیگری از امام رضا علیه السلام با اشاره به فراز «الْمُمْتَنِعِ مِنْ الصِّفَاتِ ذَاتُهُ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۵۶) هرگونه صفتی از جمله صفات عینی از ذات خداوند را نفی می‌کند و در تبیین روایت می‌گوید: مراد از امتناع صفات در این روایت (چه عقلا و چه نقلا) صفات در مرتبه بعد از ذات نیست، زیرا در اتصاف آن‌ها به خداوند اتفاق نظر وجود دارد و از طرفی می‌دانیم هیچ‌یک از عقلا مطلق صفات را نفی نکرده است، بنابراین تنها صفات عینی می‌ماند که در این روایت نفی شده است. (همان)

ج) تنافی توصیف با جهل انسان نسبت به خداوند

قاضی سعید با استناد به حدیثی از امام رضا علیه السلام که در آن می‌فرماید: «أَنْتَ يُوصَفُ الْخَالِقُ الَّذِي يَعْرِزُ الْحَوَاسُ أَنْ تُدْرِكَهُ وَالْأَوْهَامُ أَنْ تَنَالَهُ وَالْخَطَرَاتُ أَنْ تَحُدَّهُ وَالْأَبْصَارُ عَنِ الْإِحَاطَةِ بِهِ جَلًّا عَمَّا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ وَتَعَالَى عَمَّا يَنْعَتُهُ النَّاعِتُونَ». (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۰: ۱۷۷) وصف را به معنای یک ویژگی می‌داند که حواس و مشاعر انسان آن را باید درک کند و در غیر این صورت، وصف بر آن اطلاق نمی‌شود و چون خداوند متعال

طبق این روایت منزّه از ادراک حسی و عقلی انسان است، محال است دارای صفت باشد. (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۱۸)

قاضی سعید ذیل حدیث دیگر از امام رضا علیه السلام که می‌فرمایند: «لَا آيَاهُ وَحَدَّهُ مَنْ اَكْتَنَّهُ». (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۵۱) اثبات صفات را به معنای شناخت ذات خداوند و شناخت ذات خداوند را منافی با توحید بسیط می‌داند. (قمی ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۲۲)

او با استناد به مضمون فقره دیگر از این حدیث (فَقَدْ جَهَلَ اللّٰهَ مَنْ اسْتَوْصَفَهُ) (ابن بابویه، همان) توصیف خدا را به جاهلان نسبت می‌دهد و معتقد است همه اوصاف او به سلب نقایص برمی‌گردد. (قمی ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۳۸) وی با ذکر حدیث دیگری از امام رضا علیه السلام: «سُبْحَانَكَ مَا عَرَفُوكَ وَ لَا وَحَدُّوكَ فَمِنْ اَجْلِ ذَلِكَ وَصَفُوكَ». (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۴) همان گفته‌ها را تکرار می‌کند. (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۱۱)

د) تساوق صفت با محدودیت

به نظر قاضی سعید هرگونه توصیف اثباتی مستلزم مطلق تحدید در مقام ذات است، خواه این حد، حسی، وهمی و یا عقلی باشد. به نظر او سخن امام رضا علیه السلام: «وَأَلَّا تَحْدَهُ الصِّفَاتُ». (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۷) بیانگر این است که اصل توصیف ملازم با محدودیت و احاطه است، زیرا موصوف جدای از صفت است و اگر یکی باشند دوگانگی و غیریت موصوف و صفت، معنا پیدا نمی‌کند؛ غیریت و دوگانگی مستلزم محدودیت است، زیرا باید صفت یک ویژگی داشته باشد تا از موصوف جدا شود، بنابراین هر دو محدود می‌شود. (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۵۵)

وی ذیل روایت دیگری از امام رضا علیه السلام: «فَمَنْ وَصَفَ اللّٰهَ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ اَبْطَلَ اَزْلَهُ». (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۵۷) با تکرار ادعای قبلی می‌گوید ما بارها تکرار کرده‌ایم که صفت، جهت احاطه و نشانه تحدید است، زیرا شما می‌گویید در اینجا ذاتی است که متصف به صفاتی می‌شود، پس شما در ابتدا ذاتی را تصور می‌کنید، سپس برای آن ذات، صفاتی را فرض می‌کنید که عین ذات است. گویا شما می‌گویید این ذات به این صفات منتهی می‌شود و ذات حدود این صفات است. همواره محدودیت مساوق معدودیت و اثنیّت است و در واقع قبل از وحدت باید یک

اثنیّت(ذات و صفت) را تصور کرد و این با وحدت حقیقی و ازلی خداوند سازگاری ندارد.(قمی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۹۹)

هـ) اشتراک لفظی مقتضای نفی تشبیه از خداوند

یکی از مستندات قائلان به الهیات سلبی و نفی صفات، نهی شدید اهل بیت علیهم السلام از تشبیه است. کثرت روایات این باب در جوامع روایی شیعه نشان می‌دهد که این آسیب شدیداً دامنگیر مسلمانان بوده و در زمان حضرت علی علیه السلام و سایر امامان علیهم السلام از جمله امام رضا علیه السلام وجود داشته است.(ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۲۱۲)

در بیان اهمیت نفی تشبیه روایاتی از امام رضا علیه السلام مانند «وَلَا مَعْرِفَةَ إِلَّا بِالْإِخْلَاصِ وَ لَا إِخْلَاصَ مَعَ التَّشْبِيهِ وَ لَا نَفَى مَعَ إِثْبَاتِ الصِّفَاتِ لِلتَّشْبِيهِ فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَ كُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ فِي صَانِعِهِ»(ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۵۳) نقل شده است.

قاضی سعید و استادش ملارجبعلی تبریزی، مقتضای تنزیه خداوند را صرف اشتراک لفظی دانستن الفاظ مشترک بین خدا و مخلوقات می‌دانند و به این فقره از روایت مذکور تأکید زیاد دارند.(آشتیانی، ۱۳۵۱، ج ۱: ۲۰۹)

به نظر قاضی سعید، مضمون این روایت فرع بر این است که اثبات صفت برای خداوند مستلزم تشبیه است. پس هر آنچه در مورد مخلوقات صادق است خواه حقیقی باشد و خواه اعتباری، در مورد خالق آن‌ها صدق نمی‌کند و در او وجود ندارد، زیرا اگر آنچه در مورد مخلوقات صادق است، در مورد خالق نیز تحقق داشته باشد، لازم می‌آید که خداوند با مخلوقات خود در مصداق بودن برای این مفهوم مشترک باشند و هر مابه الاشتراکی مستلزم مابه الامتیاز است، اگر چه این امتیاز به واسطه حیثیات باشد، پس در این صورت خداوند متعال مرکب خواهد بود.(قاضی سعید، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۸۰) در اینجا قاضی سعید هرگونه تشبیه را موجب ترکیب در ذات خداوند متعال از مابه الاشتراک و مابه الامتیاز است و پذیرش اشتراک معنوی مستلزم تشبیه و در نتیجه ترکیب ذات خداوند از مابه- الامتیاز و مابه الاشتراک است.

قاضی سعید با تکیه بر تنزیه مطلق و عدم مشارکت وجودی خداوند هرگونه تشابه معنایی بین خدا و خلق را انکار می‌کند و حتی واژه وجود را به همان معنایی که بر مخلوقات صدق می‌کند بر خداوند صادق نمی‌داند و در اثبات ادعای خود می‌گوید که

خداوند ثابت و محقق است اما نه به معنای وجودی که بر ممکنات صدق می‌کند، زیرا اگر این‌گونه باشد، خداوند همانند آن‌ها در صدق وجود می‌شود، زیرا مثلثیت و همانندی به معنای مشارکت دو شیء در امری است - چه ذاتی و چه عرضی - درحالی‌که خداوند مثل و شبیه ندارد، بنابراین خداوند موجود است نه به وجود سایر اشیاء، عالم است نه به معنای علمی که بر ممکنات حمل می‌شود و قادر است نه به همان معنایی که بر ممکنات صدق می‌کند. (همان: ۱۷۹)

وی با صراحت اشتراک معنوی را نفی کرده و آن را مستلزم تشبیه خداوند به مخلوقات می‌داند و معتقد است کسی که قائل به اشتراک معنوی صفات خدا و خلق است، بسیار دور از حق است و هیچ تشبیهی بزرگ‌تر از این نیست. (همان)

۳. نقد مستندات قاضی سعید

چنان که ملاحظه شد قاضی سعید قمی بر اساس مستندات روایی از امام رضا علیه السلام ذات خداوند متعال را در تباین کامل با مخلوقات خود از جمله انسان می‌داند، بنابراین خدای متعال در هیچ وصفی حتی وجود و سایر مفاهیم، با خلق خود مشترک نیست و این اشتراک تنها در مرتبه لفظ است. صفات مساوق با محدودیت و شناخت عقلی انسان نیز منحصر به مفاهیم محدود است، در نتیجه مقام ذات الهی متناسب شناخت عقلی نیست و در واقع مبرای از چنین مفاهیم محدودی است. در اینجا با نقد مبانی روایی ایشان و با یک نگاه جامع به روایات امام رضا علیه السلام عدم تناسب دیدگاه ایشان با روایات امام رضا علیه السلام را اثبات خواهیم کرد.

أ) نقد تباین مطلق

قاضی سعید این رأی را از اطلاق روایاتی استنباط می‌کند که حکم به بینونیت میان حق و سایر موجودات می‌کنند، اما روایات بسیاری نیز در مقابل آن‌ها وجود دارد که این اطلاق را از حجیت می‌اندازد. ملاحظه سبزواری یکی از این احادیث را به صورت نظم در آورده است:

تباین الوصفی لاالعزلی اثر ممن لعقل کأیننا للبشر

(سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۸)

او در این بیت به حدیثی از امام علی علیه السلام اشاره کرده است که فرموده‌اند: «وَتَوْحِيدُهُ تَمَيِّزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَحُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةٌ صِفَةٌ لَا بَيْنُونََةَ غَزَلَةٌ؛ توحيد حق تبارک و تعالی به این است که او را از مخلوقات جدا بدانیم، ولی تمایز حق از مخلوقات به نوعی از بینونیت است که بینونیت وصفی نامیده می‌شود، نه بینونیت عزلی». (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴: ۲۵۳)

سبزواری در توضیح سخن خود، بینونیت وصفی را نوعی جدایی معرفی کرده که در جدایی صفت از موصوف قابل مشاهده است؛ آن هم نه صفتی که در جهان خارج عارض موصوف می‌گردد، بلکه در اصطلاح، تنها در مواردی اطلاق می‌شود که انفکاک صفت از موصوف، فقط در عقل امکان‌پذیر است؛ اگرچه اتصاف در خارج تحقق دارد. کسانی که در مضمون روایات مزبور غور و تأمل کرده و به تفسیر سبزواری در این مورد توجه می‌نمایند، به آسانی درمی‌یابند که بین خالق و مخلوق نه تنها بینونیت عزلی و انفکاکی تحقق ندارد، بلکه این نوع انفکاک در میان واجب و ممکن، یک امر غیرمعقول به شمار می‌آید. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱: ۱۷۶-۱۷۵)

علاوه بر این در روایات امام رضا علیه السلام اطلاق مفاهیم کلی همچون شیئیت بر خداوند متعال تأیید شده است و با وجود این روایات نمی‌توان از اطلاق روایات تباین استفاده کرد. در روایتی امام رضا علیه السلام در پاسخ به سؤال زندق که از ایشان سؤال می‌کند آیا بر خداوند کلمه شیء اطلاق می‌شود؟ در آنجا امام تأیید می‌کنند و در ادامه آیه ۱۹ سوره مبارکه انعام را به عنوان شاهد کلام خود ذکر می‌فرمایند.

قَالَ بَعْضُ الزَّنَادِقَةِ لِأَبِي الْحَسَنِ علیه السلام هَلْ يُقَالُ لِلَّهِ إِنَّهُ شَيْءٌ؟ فَقَالَ: نَعَمْ وَ قَدْ سَمَى نَفْسَهُ بِذَلِكَ فِي كِتَابِهِ. فَقَالَ: «قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ فَهُوَ شَيْءٌ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ». (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ج ۱: ۱۳۲)

در روایتی از امام جواد علیه السلام سؤال می‌شود که آیا اطلاق شیء بر خداوند متعال جایز است؟ امام علیه السلام فرمودند: بله؛ و در این صورت خداوند از حد تعطیل و تشبیه خارج می‌شود. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۸۵) در اینجا مراد امام علیه السلام از خروج از حد تعطیل این است که اگر خداوند متعال شیء نباشد موجب تعطیلی انسان از شناخت و در نتیجه تعطیلی انسان از عبادت و عبودیت خداوند می‌شود و مراد امام علیه السلام از اخراج از حد تشبیه این است که اطلاق مفهوم شیء بر خداوند مستلزم خصوصیت خاص و

موجودیت خاصی همچون جسمیت، صورت و یا جوهر و... بودن خداوند نمی‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۴۵)

ب) نقد مخلوق بودن صفات

فهم کلمات و سخنان ائمه اطهار علیهم‌السلام مبتنی بر فحص از وجود روایات معارض و جمع بین آنها و همچنین ملاحظه زمان، مکان، مخاطب و نظریات رقیب است. بر این اساس اولاً روایات دیگری از ائمه اطهار علیهم‌السلام بر ذاتی بودن و مخلوق نبودن صفات وجود دارد. امام رضا علیه‌السلام در جواب فردی که از علم پیشین خداوند سؤال می‌کند، می‌فرماید: «خداوند همیشه به همه چیز قبل از خلقت آنها علم دارد همان‌طور که بعد از خلقتشان به آنها علم دارد». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۰۷) در روایت دیگری، سائل از امام رضا علیه‌السلام از علم پیشین خداوند به خود قبل از خلقت اشیاء سؤال می‌کند و در آنجا نیز حضرت جواب مثبت می‌دهند. (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۹۱) در ادامه سائل می‌پرسد که در این صورت آیا خداوند خود را می‌دید و می‌شنید؟ امام علیه‌السلام پاسخ دادند: نیازی به آن نداشت، زیرا نه از آن پرسشی داشت و نه خواهشی، او خودش بود و خودش، او قدرتش نفوذ داشت، پس نیازی نداشت که ذات خود را نام ببرد، ولی برای خود نام‌هایی برگزید تا دیگران او را به آن نام‌ها بخوانند، زیرا اگر او به نام خود خوانده نمی‌شد شناخته نمی‌شد. (همان)

چنان که در فقره پایانی این روایت ملاحظه شد، در مقام ذات نیازی به وجود فعلی و لفظی صفات نیست و اگر صفات وجود فعلی و لفظی پیدا کرده‌اند به خاطر شناخت خداوند بوده است، زیرا در غیر این صورت انسان، شناختی از خداوند متعال نداشت؛ به عبارت دیگر روایاتی که در آن امام رضا علیه‌السلام از مخلوق بودن صفات سخن می‌گویند، مراد وجود لفظی و فعلی آنها است نه مقام ذات، زیرا در آنجا صفات غیر مخلوق و عین ذات است.

روایت دیگری از امام جواد علیه‌السلام نقل شده است که در آن راوی با کلام صریح‌تری از عینیت صفات سؤال می‌کند و امام علیه‌السلام در آنجا مراد از عینیت صفات را تبیین می‌کنند؛ امام علیه‌السلام فرمودند:

این سؤال دو وجه دارد؛ وجه اول اینکه بگویی صفات، او هستند و مراد تو این باشد که خدا متعدد و متکثر به صفات است. این درست نیست و خداوند منزله از آن است. وجه دوم اینکه بگویی این صفات و اسماء ازلی هستند؛ در این صورت

ازلی بودن صفات و اسماء بر دو معنا محتمل است. اگر بگویی آن‌ها در ازل در علم الهی هستند صحیح است، اما اگر بگویی تصویر و حروف و مقاطع آن‌ها (الفاظ) در ازل نزد خداوند وجود دارد، در این صورت محال است که نزد خداوند چیزی غیر خدا وجود داشته باشد، بلکه در ازل فقط خداوند بود و خلقی وجود نداشت و سپس این الفاظ و حروف را خلق کرد تا وسیله‌ای بین او و خلق باشند تا با آن‌ها خدا را بخوانند و عبادت کنند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۱۶)

روایات دیگر نیز از اهل بیت علیهم‌السلام وجود دارد که با تعبیری همچون «الْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومٌ وَ السَّمْعُ ذَاتُهُ وَ لَا مَسْمُوعٌ وَ الْبَصَرُ ذَاتُهُ وَ لَا مُبْصَرٌ وَ الْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَ لَا مَقْدُورٌ، يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ وَ يُبْصِرُ بِنَفْسِهِ» ذکر شده است. (کلینی، همان: ۸۳)

ثانیاً با توجه به استقرایی که نگارنده در ارتباط با صفات انجام داده است سه نظریه زیادت صفات بر ذات، نیابت ذات از صفات و تشبیه و تجسیم در زمان امامان معصوم علیهم‌السلام مطرح بوده است که به دلیل ترویج و تبلیغ رسمی این سه نظریه خصوصاً دیدگاه اشاعره توسط اهل سنت، امامان معصوم علیهم‌السلام درصدد زدودن این آراء فاسد از وجه دین برآمدند. به سخن دیگر نظریه عینیت صفات در عصر ائمه طرفداران جدی نداشت و ائمه علیهم‌السلام با ابطال نظریات معارض، نظریه عینیت صفات را تبلیغ و تبیین می‌کردند.

این وجه جمع را اکثر فلاسفه و اندیشه‌وران امامیه در تفسیر روایات به ظاهر نافی صفات متذکر شده‌اند که در اینجا می‌توان به ملاصدرا^۱ سید حیدر آملی (آملی، ۱۳۶۷: ۱۳۳) ملاعبدالله زنوزی (زنوزی، ۱۳۶۱: ۲۵۴) و علامه طباطبایی (طباطبایی، بی‌تا، ج ۶: ۹۳) اشاره کرد.

توجیه قاضی سعید در ارتباط با روایات مثبت صفات ذاتی

قاضی سعید روایاتی را که در بالا ذکر شد ملاحظه کرده است و آن‌ها را مستفیض دانسته و در صحت آن‌ها شک ندارد، به همین دلیل سعی می‌کند این روایات را توجیه کند، بنابراین دو وجه برای رفع اختلاف بین این روایات ذکر می‌کند.

۱. ملاصدرا با اشاره به خطبه اول نهج البلاغه می‌گوید: «اراد به نفی الصفات التي وجودها غير وجود الذات و الافذاته بذاته مصداق بجميع النعوت الكمالیه». (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۴۰)

۱. همه اسماء و صفاتی که در این روایات به خداوند متعال نسبت داده شده است مربوط به مرتبه «واحدیت» است، بنابراین در مرتبه احدیت هیچ اسم، رسم و صفتی وجود ندارد. (قمی، ۱۳۸۱: ۲۹۲)

وی مخاطب سخنان ائمه علیهم السلام را دارای مراتب مختلف می‌داند؛ بر این اساس، روایاتی که به عنوان مثال «علم» را به خداوند در مرتبه ذات نسبت می‌دهد، جهت رعایت حال مخاطبین بوده است، زیرا در غیر این صورت خود امام علیه السلام و یا پرسشگر متهم به نفی علم از خداوند متعال می‌شدند. (قمی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۶۱)

۲. مراد امام معصوم از عباراتی همچون «العلم ذاته» و شبیه آن این است که ذات او قائم مقام صفات ذاتی است و احتیاج به صفاتی زائد و یا عین ذات، ندارد. (قمی، ۱۳۸۱: ۲۹۲)

نقد توجیه قاضی سعید

۱. اشکال قاضی سعید این است که صفات را مساوق با محدودیت می‌داند، در حالی که اگر صفات را نیز بدون تعیین و یا به عبارتی لابشرط مقسمی فرض کنیم، قابل اطلاق بر مقام احدیت است، در نتیجه همان طور که ذات در مقام احدیت لابشرط مقسمی است، صفاتی همچون علم و قدرت نیز چنین است؛ بنابراین منافاتی ندارد که صفات هم به مقام احدیت نسبت داده شود هم به مقام واحدیت؛ چنان که در مباحث بعدی خواهد آمد در روایات امام رضا علیه السلام نیز صفات هم به معنای محدود و هم به معنای نامحدود استعمال شده است، در نتیجه صفات در مرتبه ذات یعنی احدیت، عین ذات و قدیم هستند و در عین حال در مرتبه واحدیت می‌تواند متصف به تعیین و مخلوقیت شود.

به سخن دیگر، قاضی سعید تنها به لوازم تنزیهی مرتبه لابشرطی وجود توجه کرده و در نتیجه ذات حق را مابین با عالم گرفته است، در حالی که موحد حقیقی آن است که دو چشم داشته باشد طوری که با یک چشم ذات حق را در خلق و با چشم دیگر خلق را در ذات حق مشاهده کند. (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۱۶۴)

۲. این ادعا علاوه بر خلوّ ذات الهی از کمالات، موجب تخصیص اکثر می‌شود و تخصیص اکثر قبیح است. توضیح مطلب اینکه آیات و روایات مثبت صفات قابل

مقایسه با روایات نفی صفات از حیث کثرت نیست، بنابراین حق این است که روایات نفی صفات توجیه شود.

ج) عدم تنافی صفات با وحدت مطلقه

قاضی سعید وجود صفات را منافی با بساطت مطلقه خداوند می‌داند، در حالی که بر اساس بساطت مطلقه و وحدت حقیقی ذات خدای متعال، می‌توان از ذات واحد بسیط خداوند، مفاهیم و اوصاف متعدد و متکثر انتزاع کرد و به طور واقعی، آن مصداق واحد را مصداق برای همه مفاهیم متکثر دانست، بدون اینکه هیچ ترکیب و کثرت حقیقی به ذات او نسبت داده شود، زیرا وجود صفات همان وجود ذات است و صفات و ذات در مصداق، به وجود واحد موجودند، هرچند مفاهیم صفات با یکدیگر متفاوت‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۶: ۱۲۴)

در حقیقت، زیادت صفات بر ذات موجب مخلوقیت ذات و صفات می‌شود و مراد امام رضا علیه السلام در نفی صفات نیز نفی زیادت صفات بر ذات است و این نکته از تعلیل حضرت (بشهادة العُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ). (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۱۲) قابل فهم است.

به سخن دیگر، قاضی سعید می‌پندارند اگر در مورد خداوند متعال در قالب مدل موضوع-محمولی بیندیشیم و در قالب این مدل، درباره او به نحو ایجابی سخن بگوییم، به طور واقعی او را مرکب دانسته و کثرت را به او نسبت داده‌ایم و این با بساطت و وحدت همه‌جانبه او ناسازگار است. (علی‌زمانی، ۱۳۸۶: ۱۳۴) حال آنکه تعدد و تکثر مفاهیم با وحدت منشأ انتزاع آن مفاهیم منافات ندارد و می‌شود یک مصداق واحد، منشأ انتزاع مفاهیم متعدد گردد. آنچه محال است اتحاد خارجی دو موجود اصیل متحصل است نه مفاهیم متعدد. (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۳۱)

از طرف دیگر، انکار صفات اگر بتواند مسأله تشبیه خدا و خلق را حل کند، موجب تعطیلی انسان از شناخت اجمالی ذات خداوند می‌شود، در حالی که در روایات همان طور که از تشبیه نهی شده است از تعطیلی شناخت انسان نیز نهی شده است و روایاتی مانند «التَّوْحِيدُ نَفْيُ الْحَدِيثِ حَدِّ التَّشْبِيهِ وَ حَدِّ التَّعْطِيلِ». (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۳۰۴) شاهد این مدعا است.

د) عدم تنافی وجود صفات با جهل انسان

اشکال قاضی سعید این است که وصف داشتن را لزوماً به معنای امر محدود و معقول و مدرک معنا می‌کند درحالی‌که وصف به شرط تعین و اطلاق امری محدود و قابل درک است، در حالی که وصف بدون قید تعین و اطلاق می‌تواند به معنای امر نامحدود و مجهول الکنه باشد؛ در روایات اهل بیت علیهم‌السلام هر دو معنا استعمال شده است.

۱. روایاتی که قاضی سعید به آن تمسک کرده است، وصف در معنای اول استعمال شده است، مانند روایت «فَقَدْ جَهَلَ اللَّهُ مِنْ اسْتَوْصَفَهُ» و عموماً این معنای از وصف بعد از نفی یک محدودیت مانند جسم بودن خداوند یا محدودیت قوای ادراکی انسان (حس، خیال، وهم و عقل) در روایات ذکر می‌شود. مانند این روایت که راوی در محضر امام صادق علیه‌السلام از اعتبار گروهی در عراق که خدا را متصف به صورت می‌کنند، پرسش می‌کند: «أَنَّ قَوْمًا بِالْعِرَاقِ يَصِفُونَ اللَّهَ بِالصُّورَةِ». امام علیه‌السلام در پاسخ می‌فرماید: «تَعَالَى عَمَّا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ الْمَشَبِّهُونَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ».

شاهد دیگر اینکه امام رضا علیه‌السلام در روایتی کلمه «وصف» را بعد از نفی ادراک عقلی و وهمی خداوند، ذکر می‌کند و چنین وصفی را موجب گمراهی می‌دانند: «لَا تَضْبِطُهُ الْعُقُولُ وَلَا تَبْلُغُهُ الْأَوْهَامُ وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَلَا يُحِيطُ بِهِ مِقْدَارٌ، عَجَزَتْ دُونَهُ الْعِبَارَةُ وَ كَلَّتْ دُونَهُ الْأَبْصَارُ وَ ضَلَّ فِيهِ تَصَارِيفُ الْأَصْفَاتِ». (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۴۲)

۲. وصف در روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام به معنای امر نامحدود نیز استعمال شده است، مانند فقره بعدی از روایت گذشته که امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید: «عُرِفَ بِغَيْرِ رُؤْيَةٍ وَ وَصِفَ بِغَيْرِ صُورَةٍ وَ نُعِتَ بِغَيْرِ جِسْمٍ».

بنابراین آنچه امام رضا علیه‌السلام و سایر ائمه علیهم‌السلام نفی کرده‌اند، شناخت صوری و محدود از صفات خداوند متعال و نسبت دادن آن‌ها با همان ویژگی‌های محدود به خداوند متعال است. به عبارت دیگر آنچه از متون دینی و براهین عقلی استفاده می‌شود محدودیت قدرت سیر عقلانی بشر است نه ناتوانی و ممنوعیت کامل عقل بشر از توصیف و شناخت خدای متعال. (علی‌زمانی، ۱۳۷۵: ۲۰۳)

از طرف دیگر بنا نیست صورتی از خداوند در ذهن حاضر شود تا موجب تحدید او شود، زیرا او علی‌الاصول صورت ندارد و شناخت او شناخت ماهوی نیست، شناخت ما هم

منحصر در شناخت ماهیت اشیاء نیست؛ ما به وجود شناخت داریم و این یک شناخت بدیهی است، با اینکه وجود قسیم ماهیت است، نه از سنخ آن.

۳. امام رضا علیه السلام در روایت مشهور به عمران صابی، با ارائه استدلال عقلی، دیدگاه منکرین معرفت اجمالی انسان به معانی اسماء و صفات را ابطال می‌کنند و در قالب قیاس استثنایی می‌فرمایند که اگر صفات خداوند بر او دلالت نکند و اسماء موجب دعا و ثنای او نشود و شناخت و معرفت خلق از صفات و اسماء، موجب ادراک خداوند نشود در این صورت، عبادت خلق محدود به اسماء و صفات می‌شود و معنا و محکی آن‌ها درک نمی‌گردد، در نتیجه معبود خلق غیر از الله خواهد بود، زیرا صفات و اسماء خدا غیر خداوند است. (مجلسی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۷۲)

در اینجا امام علیه السلام بعد از ارائه استدلال، از عمران صابی سؤال می‌کند آیا فهمیدی؟ عمران در پاسخ می‌گوید: بله ای آقای من، بیشتر آگاهم کن. امام علیه السلام در ادامه برای آگاهی بیشتر عمران صابی، منکران شناخت صفات الهی را جهال خطاب می‌کنند و در قالب دیگری چنین استدلال می‌فرمایند:

اعتقاد به ثواب و عقاب در آخرت مستلزم اطاعت و عصیان خداوند است و اطاعت و عصیان ملازم با معرفت است بنابراین اگر شخصی معنادار بودن صفات الهی برای انسان را انکار کند، چگونه می‌تواند ثواب و عقاب الهی را بپذیرد.

امام علیه السلام در ادامه این افراد را مصداق آیه مبارکه «مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَ أَضَلُّ سَبِيلًا» (اسراء: ۷۲) می‌دانند و می‌فرمایند: «اعمی» یعنی کسی که از حقایق وجودی کور است؛ «یعنی اعمی عن الحقائق الموجودة». (همان)

امام علیه السلام در ادامه می‌فرمایند:

از نظر صاحبان عقل، استدلال بر «آنجا» یعنی امور غیبی و نامحسوس مبتنی بر «اینجا» یعنی امور محسوس است و اگر کسی بر اساس رأی خود سخن بگوید و در طلب شناخت خدا بر اساس رأی خود باشد و به عوامل دیگر توجه نکند، چنین شناختی جز دوری از خداوند چیز دیگری عاید او نمی‌کند و خداوند متعال علم و معرفت را نزد افراد خاصی قرار داده است و آن‌ها کسانی هستند که تعقل می‌کنند و می‌دانند و می‌فهمند. (همان)

چنان که ملاحظه شد امام علیه السلام در این روایت با چند استدلال متعدد تنزل شناخت انسان به اسماء و صفات و جهل مطلق انسان به مرتبه ذات را منتهی به شرک

می‌دانند، بنابراین برداشت قاضی سعید قمی از روایت (فقد جهل الله من استوصفه) مبنی بر اینکه مثبتین صفات از جاهلان هستند، در مقابل روایت عمران صابی است که در آن منکرین شناخت صفات خدا جهال خطاب شده است.

آنچه در جمع بین این دو روایت باید گفت، این است که مراد امام علیه السلام در روایت (فقد جهل الله من استوصفه) شناخت اکتناهی و یا ماهوی است و مراد امام علیه السلام در روایت عمران صابی شناخت اجمالی و وجهی است که در این روایت منکرین آن جهال خطاب شده است، بنابراین تمسک قاضی سعید به یک بخش از روایات و نادیده گرفتن روایات دیگر موجب برداشت اشتباه ایشان شده است.

د) عدم تساوق صفات با محدودیت

مساوقت صفت با محدودیت ریشه در اصالت ماهیت دارد و قاضی سعید قائل به اصالت ماهیت است. (قمی، ۱۳۸۱: ۱۲۶) حال آنکه بر مبنای دیدگاه الهی‌دانان ایجابی مانند ملاصدرا، اصالت با وجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱۳۴) و هر وجودی به اندازه مرتبه‌اش، دارای صفات و کمالات است و از آنجا که خدای متعال در بالاترین مرتبه وجودی و دارای وجوب وجود است، همه صفات و کمالات را به نحو اعلی و ارفع داراست. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۲۸۱)

در نقد دیدگاه قاضی سعید قمی مبنی بر اینکه صفت داشتن مساوق تعین و احاطه است، می‌توان گفت چنین تعریفی برای مطلق صفت درست نیست و این تعریف صرفاً شامل مخلوقات عالم ماده می‌شود. (امام خمینی، ۱۳۸۴: ۷۲) به تعبیر استاد آشتیانی، هرکدام از صفات عامه وجود، مانند علم و قدرت و اراده و کلام و سمع و بصر، اگر به شرط عدم تعین و اطلاق لحاظ شود، مانند اصل ذات، نامحدود و بدون تعین خواهد بود. (همان: ۱۹) در نتیجه، صفت داشتن و حد داشتن همیشه ملازم یکدیگر نیستند.

در روایتی امام رضا علیه السلام دیدگاه یک زندیق را که تصور می‌کند معنای صفات منحصر در ویژگی‌های مادی و محدود است، در نتیجه خداوند نیز باید همانند انسان‌ها این ویژگی‌ها را داشته باشد، نفی می‌کند و به صورت مبسوط برای این فرد تبیین می‌کند که لزوماً اتصاف خداوند به صفات انسان‌ها، به معنای پذیرش ویژگی‌های مادی آن‌ها نیست. (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۱۳۳)

در روایات امام رضا علیه السلام گرچه صفات به معنای محدودیت آمده است، مانند روایت «ولا تحده الصفات» که قاضی سعید به آن‌ها تمسک کرده است، اما باید روایات دیگر را نیز ملاحظه کرد مانند روایت

وَ الصَّفَاتُ وَ الْأَسْمَاءُ كُلُّهَا تَدُلُّ عَلَى الْكَمَالِ وَ الْوُجُودِ وَ لَا تَدُلُّ عَلَى الْإِحَاطَةِ كَمَا تَدُلُّ الْحُدُودُ الَّتِي هِيَ التَّرْبِيعُ وَ التَّثْلِيثُ وَ التَّسْدِيسُ. (مجلسی، ۱۳۷۸ ج ۱: ۱۷۲)

در این روایت امام علیه السلام صریحاً بین صفت و محدودیت تمایز قائل می‌شوند و صفات را دال بر کمال می‌دانند. امام رضا علیه السلام در ادامه در مقام اثبات تفاوت بین محدودیت و صفات، استدلالی را به صورت قیاس استثنایی رفع تالی ذکر می‌فرمایند:

لَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ تَدْرِكُ مَعْرِفَتَهُ بِالصَّفَاتِ وَ الْأَسْمَاءِ وَ لَا تَدْرِكُ بِالتَّحْدِيدِ بِالطُّولِ وَ الْعَرْضِ وَ الْقِلَّةِ وَ الْكَثْرَةِ وَ اللَّوْنِ وَ الْوِزْنِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ. (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۰: ۳۱۱)

صورت منطقی این استدلال بدین قرار است که خداوند به واسطه محدودیت‌هایی همچون طول، عرض، قلت، کثرت و... که حاکی از محدودیت است، درک نمی‌شود. به تعبیر دیگر آنچه به نوعی بر محدودیت دلالت دارد، دربردارنده هیچ‌گونه معرفتی از خدای متعال نیست. درحالی‌که معرفت و ادراک خداوند - البته معرفت اجمالی - به واسطه صفات امکان‌پذیر است. در نتیجه صفات خداوند مستلزم محدودیت نیستند. امام علیه السلام در ادامه استدلال دیگری در نفی تساوی صفات با محدودیت مطرح می‌فرمایند:

وَ لَيْسَ يَحُلُّ بِاللَّهِ جَلَّ وَ تَقَدَّسَ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ حَتَّى يَعْرِفَهُ خَلْقُهُ بِمَعْرِفَتِهِمْ أَنْفُسَهُمْ بِالضَّرُورَةِ الَّتِي ذَكَرْنَا وَ لَكِنْ يُدَلُّ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ بِصِفَاتِهِ وَ يُدْرَكُ بِأَسْمَائِهِ وَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ بِخَلْقِهِ حَتَّى لَا يَحْتَاجَ فِي ذَلِكَ الطَّالِبِ الْمُرْتَادُ إِلَى رُؤْيَةِ عَيْنٍ وَ لَا إِسْتِمَاعِ أُذُنٍ وَ لَا لَمَسٍ كَفِّ وَ لَا إِحَاطَةَ بِقَلْبٍ؛ خداوند متعال منزله از این حدود (طول، عرض، رنگ، وزن و شبیه آن) است، زیرا در غیر این صورت انسان‌ها با شناخت خود، خدا را بالضروره می‌شناختند (و دچار تشبیه می‌شدند) لیکن صفات خداوند بر او دلالت می‌کند و به وسیله اسماء او درک می‌شود و از طریق خلقش بر او استدلال می‌شود، در نتیجه شخص مرددی که در پی شناخت خداوند است، نیازی به چشم در رؤیت خدا و به گوش در شنیدن سخن او و دست برای لمس او و به قلب برای شناخت کنه وجود او نخواهد داشت. (همان)

به سخن دیگر، نباید صفات به معنای محدودیت باشد، زیرا در این صورت باید خداوند به جهت تشبیه صفاتش به خلق، انسان را از خواندن آن‌ها نفی می‌کرد، درحالی‌که خداوند انسان‌ها را به خواندن آن‌ها دعوت کرده است؛ بنابراین در مفهوم صفت محدودیتی وجود ندارد و اگر در بعضی روایات صفت ملازم محدودیت دانسته شده است، با ملاحظه مصداق است.

هـ) اشتراک معنوی و تشبیه

۱. در صورتی اطلاق روایات باب تشبیه شامل اشتراک معنوی صفات خدا و انسان در معنا و مفهوم می‌شود که روایات دیگری آن‌ها را قید زده باشد درحالی‌که روایات متعددی از ائمه اطهار علیهم‌السلام در تقييد آن‌ها وجود دارد. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۸۲) امام صادق علیه‌السلام در پاسخ زندقی که از حقیقت خداوند سؤال کرد، فرمود: خداوند شیء و حقیقتی است به خلاف اشیاء؛ نگاه کن به تعبیر من (خدا شیء است) که در آن اثبات یک معنی برای خداست و اینکه خدا حقیقت شیئی است جز اینکه خدا جسم و صورت نیست. (همان: ۸۳) وجود چنین روایاتی به این معناست که اشتراک مفهومی تحت اطلاق روایات تشبیه قرار نمی‌گیرد.

۲. در روایات علت اطلاق شیئیت و یا وجود بر خداوند، خروج از تعطیل و تشبیه خداوند دانسته شده است:

- نَعَمْ يُخْرِجُهُ مِنَ الْحَدِيثِ حَدَّ التَّعْطِيلِ وَ حَدَّ التَّشْبِيهِ. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۸۵)؛

- إِنَّهُ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ إِذْ فِي نَفِي الشَّيْئَةِ عَنْهُ إِطَالَةٌ وَ نَفْيُهُ. (همان: ۸۳)؛

- سَأَلَ أَبُو جَعْفَرٍ علیه‌السلام يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ لِلَّهِ إِنَّهُ مُوجُودٌ؟ قَالَ: نَعَمْ، تُخْرِجُهُ مِنَ الْحَدِيثِ

حَدَّ الْإِطَالِ وَ حَدَّ التَّشْبِيهِ. (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۴۰)

با ملاحظه این تعلیل می‌توان به این نتیجه رسید که اشتراک معنوی صفات خداوند با انسان نه تنها موجب تشبیه، بلکه موجب معنادار شدن صفات خداوند خواهد شد.

از تعلیل ائمه علیهم‌السلام در این روایات می‌توان استنباط کرد که اولاً ارائه یک دیدگاه در مورد صفات خداوند نباید به تشبیه و تعطیل منتهی شود و دیدگاه اشتراک لفظی صفات گرچه مسئله تشبیه را حل می‌کند، اما به تعطیل منتهی می‌شود. ثانیاً اشتراک معنوی در مقابل اشتراک لفظی است، بنابراین وقتی اشتراک لفظی مخالف تعلیل ائمه علیهم‌السلام باشد، باید مقابل آن، که اشتراک معنوی است اثبات گردد.

نتیجه گیری

۱. رهیافت قاضی سعید قمی در پذیرش اشتراک لفظی صفات خدا و خلق و در نتیجه نفی صفات و روی آوردن به الهیات سلبی تحت تأثیر مبانی خاصی است که عبارت‌اند از:

- تفسیر یک‌جانبه و محدود از صفت؛ به این معنا که صفت یعنی احاطه و محدودیت، بنابراین اگر خداوند دارای صفت باشد باید انسان بر آن‌ها احاطه داشته باشند و آن‌ها (صفات) امری مخلوق باشند و این با جهل انسان به ذات الهی و بساطت مطلق الهی سازگاری ندارد.

- تعالی و تنزیه خداوند به معنای تباین عظیم میان خدا و خلق در همه جهات است؛ بنابراین اشتراک معنوی صفات خدا و خلق نیز یک نوع تشبیه است و این با تباین مطلق خدا و خلق سازگاری ندارد.

۲. مبانی معناشناختی قاضی سعید تحت تأثیر برداشت یک‌سویه از روایات است. به این معنا که اولاً در کنار روایاتی که صفات را به معنای احاطه و محدودیت می‌گیرد روایات دیگری نیز وجود دارد که در آن‌ها بر نامحدود بودن و ازلیت آن‌ها تأکید شده است. ثانیاً اطلاق روایات تباین در صورتی قابل اثبات است که روایات دیگری مانند اطلاق شیئیت، قدیم، موجود و سایر روایات آن‌ها را قید زده باشد. ثالثاً روایاتی که توصیف‌کنندگان خداوند را جاهل خطاب می‌کند در مقابل روایاتی است که منکرین شناخت صفات را جاهل خطاب می‌کند؛ جمع بین این روایات به این است که مراد روایات اول شناخت اکتناهی و یا ماهوی، و مراد روایات دوم شناخت اجمالی و وجهی است، بنابراین تمسک قاضی سعید به یک بخش از روایات و نادیده گرفتن روایات دیگر موجب برداشت اشتباه ایشان شده است.

۳. در روایات امام رضا علیه السلام صفات در دو معنای محدود و نامحدود استعمال شده است و این به این معناست که صفات در مرتبه احدیت و واحدیت می‌تواند متناسب هر مرتبه موجود باشد، نه اینکه در یک مرتبه سلب شود و در مرتبه دیگر موجود باشد.

منابع و مأخذ:

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۱)، *اسماء و صفات حق*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابن ابی جمهور، محمد بن زین‌الدین (۱۴۰۵ق)، *عوالی الثانی*، ج ۱، قم: مؤسسه سید الشهداء علیه السلام.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، *التوحید (للسدوق)*، ج ۱، قم: انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۵۱)، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، تهران: انستیتو ایران و فرانسه.
- آمدی، سیف‌الدین (۱۳۶۷)، *ابکار الافکار فی اصول‌الدین*، تهران: انتشارات توس.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، *المحاسن*، ج ۲، قم: دارالکتب الاسلامیه.
- خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۴)، *مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية*، با مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
- زنوزی، ملا عبدالله (۱۳۶۱)، *لمعات الهیه*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سبزواری، ملا هادی (۱۳۶۹)، *شرح المنظومه*، تهران: ناب.
- طباطبایی، سید محمد حسین [بی تا]، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الوفاء.

- علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۷۵)، *زیان دین*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- قمی، قاضی سعید (۱۳۷۳)، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ (۱۳۸۱)، *اربعینیات لکشف انوار القدسیات*؛ تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی؛ تهران: میراث مکتوب.
- _____ (۱۳۶۲)، *کلید بهشت*، با مقدمه و تصحیح سید محمد مشکاة، تهران: الزهراء علیها السلام.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی* (ط الإسلامیه)، ج ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار* (ط - بیروت)، ج ۲، بیروت: دارالکتب احیاء التراث العربی.
- ملا صدرا (۱۳۶۸)، *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*، تهران: انتشارات الزهراء علیها السلام.
- _____ (۱۳۸۸)، *شواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۳)، *شرح أصول الکافی* (صدرا)، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

