

بازپژوهی تفسیر توحید صفاتی در خطبه اول نهج البلاغه

حسن رضائی هفتادار*

محمدعلی اسماعیلی**

رحمان عشریه***

چکیده

توحید صفاتی، بیان‌گر رابطه صفات ثبوتی حقیقی با ذات الهی است و در آن سه دیدگاه کلی مطرح می‌شود: زیادت صفات بر ذات (دیدگاه اشاعره)، نیابت ذات الهی از صفات (دیدگاه معتزله) و عینیت صفات با ذات الهی (دیدگاه امامیه). امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه اول نهج البلاغه، کمال اخلاص را نفی صفات از ذات الهی می‌داند: «كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ». تفسیرهای متعددی در تبیین این روایت، عرضه شده که نوشتار حاضر، با روش توصیفی - تحلیلی، به تبیین و ارزیابی مهم‌ترین آنها پرداخته است. از رهگذر این جستار، مشخص می‌شود که در توحید صفاتی، تغایر مفهومی صفات با ذات الهی و اتحاد مصداقی صفات با ذات الهی مورد اتفاق‌اند؛ چنان‌که صفات فعلی، سلبی و ثبوتی اضافی الهی نیز خارج از محل بحث و زاید بر ذات الهی‌اند و تنها صفات حقیقی داخل در محل بحث‌اند. تعبیر «نفی صفات» در فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام، بیان‌گر دیدگاه عینیت صفات با ذات الهی است.

واژگان کلیدی

توحید صفاتی، نهج البلاغه، نظریه عینیت، نظریه زیادت، نظریه نیابت.

hrezaii@ut.ac.ir

mali.esm91@yahoo.com

oshryeh@quran.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۲/۲۷

* دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران.

** سطح چهار حوزه علمیه قم.

*** استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم - قم.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۸/۱۴

طرح مسئله

توحید به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود. توحید نظری، سه مرتبه ذاتی، صفاتی و افعالی دارد. توحید عملی نیز شامل توحید در عبادت است. توحید نظری، تأمین حسن اندیشه و سیر علمی موحد را تضمین می‌کند و توحید عملی، تأمین‌کننده حسن انگیزه و سیر عملی اوست. اهمیت مسئله توحید، به‌ویژه توحید نظری که زیربنای توحید عملی است و نقش ویژه‌ای در بعد اعتقادی و عملی در زندگی فردی و اجتماعی انسان دارد، باعث شده این مسئله بارها در قرآن (بقره / ۱۶۳؛ آل عمران / ۲؛ نساء / ۸۷) و روایات (صدوق، ۱۳۸۷: ۱۳۹؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۱۰۸) مطرح شود. امیرالمؤمنین علیه السلام نیز در مواضع پرشماری از نهج‌البلاغه به تحلیل مراتب توحید پرداخته است؛ (نهج‌البلاغه، ۱۴، ۲۸۷ و ۳۶۵) از جمله در خطبه اول، توجه ویژه‌ای به توحید در صفات الهی داشته و آغاز دین را معرفت الهی، کمال معرفت را تصدیق به وجود خدا، کمال تصدیق را توحید، کمال توحید را اخلاص و کمال اخلاص را نفی صفات از ذات الهی می‌داند:

أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ. (همان: ۱۴ - ۱۳)

اهمیت و ضرورت توحید در صفات الهی باعث شده اندیشه‌وران در عرصه خداشناسی، اهتمام ویژه‌ای به واکاوی این فقره داشته باشند و محدثان، (مجلسی، ۱۳۶۲: ۵۴ / ۱۷۹) متکلمان اهل سنت، (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ۱ / ۷۴) متکلمان امامیه، (ابن میثم بحرانی، ۱۴۲۷: ۱ / ۱۲۱) فیلسوفان (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۴ / ۱۳؛ ۱۹۸۱: ۶ / ۱۴۰؛ سبزواری، ۱۳۸۴: ۱۳۰) و عارفان، (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۲ / ۴۶۸؛ آملی، ۱۳۶۸: ۶۳۸) تفسیرهای متعددی در این زمینه عرضه کنند. نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به بیان مهم‌ترین این تفسیرها می‌پردازد و به پرسش‌های زیر پاسخ می‌دهد:

۱. رابطه توحید صفاتی با تغایر مفهومی و اتحاد مصداقی صفات با ذات الهی چگونه است؟
۲. از میان صفات الهی، محل نزاع در مسئله توحید صفاتی کدام است؟ عینیت صفات با ذات الهی، شامل صفات فعلی، سلبی و اضافی الهی نیز می‌شود یا ویژه صفات ثبوتی حقیقی است؟
۳. تفسیر «نفی صفات» در سخن امیرالمؤمنین علیه السلام، به «نیابت ذات از صفات الهی»، «نفی صفات مخلوقات از ذات الهی»، «نفی صفات از ذات الهی و ارجاع آنها به حیثیات عقلی»، «نفی صفات از ذات الهی در مقام معرفت‌شناسی» و «عینیت صفات با ذات الهی»، چگونه قابل تبیین و ارزیابی است؟

آثاری نیز در این مسئله نگاشته شده است؛ از جمله: «مسئله نفی صفات در روایات اهل بیت». (اعتصامی،

۱۳۹۲: ۲۹) و «بررسی روایات نفی صفات از ذات الهی و دلالت‌های آن». (بنی‌هاشمی، ۱۳۹۳: ۱۴۷)

در اثر نخست، آموزه نفی صفات در گستره روایات اهل‌بیت بررسی شده و نگارنده به این نتیجه رهنمون شده است که انتساب هرگونه صفتی به ذات الهی، مستلزم تحدید و تشبیه است و خدا هیچ‌گونه صفتی در مقام ذات ندارد؛ بنابراین هرگونه اسما و صفاتی که بر ذات الهی به‌نحو ایجابی اطلاق می‌شود، وصف فعلی یا سلبی‌اند. (اعتصامی، ۱۳۹۲: ۲۹) اثر دوم نیز ضمن پرداختن به این مسئله، نتیجه گرفته که بررسی روایت‌های فراوان در این زمینه، روشن‌گر نفی صفات از خداوند و گویای مخلوق بودن اسما و صفات الهی است. «صفت» درباره خداوند به‌معنای «نشانه» به کار رفته است و موصوف بودن خداوند تنها به این معنا است که این مخلوقات را صفت و نشانه خویش قرار داده، نه چیزی بیش از آن. بنابراین اسما و صفات همگی مخلوق‌اند و مقصود از آنها همان «الله» است که اختلاف در او نیست. (بنی‌هاشمی، ۱۳۹۳: ۱۴۷) نوشتار حاضر برخلاف دو اثر پیش گفته، به بررسی آموزه نفی صفات در گستره روایات اهل‌بیت پرداخته است؛ بلکه با رعایت مسئله‌محوری، تنها به بررسی این آموزه در خطبه اول نهج البلاغه پرداخته است؛ علاوه بر اینکه کوشیده تا مهم‌ترین دیدگاه‌ها در تفسیر این آموزه را استقصا، تقریر و ارزیابی نماید و در پایان، برخلاف آن دو، نشان دهد الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی - که مورد پذیرش دو نویسنده بالا است - با فرهنگ قرآنی و روایی ناسازگار است و در پرتو ادله عقلی و نقلی فراوان، مقصود از نفی صفات، نفی صفات زائد بر ذات الهی است.

الف) باز تقریر مسئله

رابطه صفات با ذات الهی، جزء مسائل مهم در حوزه خداشناسی است و از مراتب توحید قلمداد می‌شود. در تبیین این مسئله، توجه به این نکات لازم است:

۱. تغایر مفهومی صفات با ذات الهی و نیز تغایر مفهومی خود صفات با یکدیگر محل بحث نیست و معنای عینیت صفات با ذات الهی، اتحاد مفهومی و مترادف آنها نیست. مطابق مترادف‌انگاری صفات، اطلاق یکی از آنها بر ذات، موجب بی‌فایده بودن اطلاق صفات دیگر بر ذات است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۶ / ۱۴۵؛ اصفهانی، ۱۴۱۸: ۹)

۲. اتحاد مصداقی صفات با ذات الهی نیز از محل بحث خارج است. گاهی دو شیء، اتحاد مفهومی ندارند؛ اما اتحاد مصداقی دارند؛ مانند اتحاد عرض با جوهر در وجود خارجی و نیز اتحاد جنس با فصل؛ اما اتحاد مصداقی صفات با ذات الهی نیز محل بحث نیست؛ زیرا علاوه بر اینکه یکی شدن دو چیز عینی، فی حد ذاته محال است، اتحاد مصداقی صفات با ذات، منافاتی با زیادت صفات بر ذات ندارد و این دو با یکدیگر قابل جمع هستند. اتحاد مصداقی صفات با ذات در مورد انسان‌ها نیز وجود دارد و اعم از عینیت

است؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۹۸؛ اسماعیلی، ۱۳۹۲: ۳۷) بنابراین تفسیر عینیت به اتحاد مصداقی، چنان که برخی اشاعره پنداشته‌اند، (جرجانی، ۱۳۲۵: ق: ۸ / ۴۷) درست نیست.

۳. برخی صفات الهی نیز خارج از محل بحث‌اند؛ توضیح اینکه، صفات اضافی، بیان‌گر اضافه و نسبتی میان ذات و غیرذات هستند که این اضافه و نسبت، خارج از ذات الهی است؛ بنابراین صفات اضافی، زائد بر ذات الهی بوده، زیادت آنها مخل به وحدانیت خداوند نیست؛ زیرا به تعبیر صدرالمتألهین، کمال الهی در این سلسله اضافات نیست؛ بلکه در مبدئیت خداوند نسبت به این اضافات است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۳ / ۲۰۸؛ ۱۹۸۱: ۶ / ۱۲۰؛ ۱۳۷۸: ۳۸؛ ۱۳۸۷: ۱۷۵) صفات فعلی نیز برگرفته از مقام فعل و زائد بر ذات الهی‌اند. همچنین صفات سلبی مجموعه‌ای از سلوب هستند که به سلب امکان بازمی‌گردد و سلب امکان، معنای سلبی دارد و عین ذات الهی نیست، مگر به اعتبار بازگشت آن به وجوب وجود. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۳ / ۲۰۸؛ ۱۳۷۸: ۳۸؛ ۱۳۸۷: ۱۷۵؛ هاشمی خویی، ۱۳۸۶: ۱ / ۲۶۸) حاصل اینکه، صفات فعلی، سلبی و ثبوتی اضافی خداوند، خارج از محل بحث و زائد بر ذات الهی‌اند و تنها صفات حقیقی - چه حقیقی محض یا ذات اضافه - محور بحث هستند. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۳ / ۲۰۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲ / ۱۰؛ سبزواری، ۱۳۸۴: ۳ / ۵۴۵؛ طباطبایی، ۱۴۲۳: ۲۰۰)

در پرتو نکات پیش گفته، رابطه صفات با ذات الهی، بیانگر این پرسش است که صفات حقیقی الهی، علاوه بر تعایر مفهومی و اتحاد مصداقی، رابطه آنها با ذات الهی چگونه است؟ در پاسخ به این پرسش، چند دیدگاه مطرح شده است:

الف) زیادت صفات بر ذات (دیدگاه اشاعره)؛ ابوالحسن اشعری در این دیدگاه، پیرو کلابیه است. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱ / ۸۲؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ق: ۸ / ۴۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۷۲؛ عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۱۹)

ب) نیابت ذات الهی از صفات (دیدگاه معتزله)؛ (شهرستانی، همان، ۸۲/۱؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۴۸۵)

ج) عینیت صفات با ذات الهی (دیدگاه امامیه)؛ (مفید، ۱۴۱۳: ۵۲؛ حلی، ۱۳۸۲: ۴۵؛ شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۹؛ دوانی، ۱۳۸۱: ۱۴۰؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۲۵۴)

اندیشه‌وران امامیه، دیدگاه عینیت صفات با ذات الهی را به پیروی از روایات اهل بیت علیهم‌السلام (صدوق، ۱۳۸۷: ۱۳۹؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۱۰۸) پذیرفته‌اند. (مفید، ۱۴۱۳: ۵۲؛ حلی، ۱۳۸۲: ۴۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۲۵۴) در این میان، در کنار تمام روایاتی که بر عینیت صفات با ذات الهی تأکید دارند، امیرالمؤمنین علیه‌السلام در خطبه اول نهج‌البلاغه، کمال اخلاص را نفی صفات از ذات الهی می‌داند:

... وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ. (نهج‌البلاغه: ۱۴)

ظهور اولیه این سخن، نفی مطلق صفات از ذات الهی است که با گستره روایات اهل بیت علیهم‌السلام - که بر اثبات

صفات کمالی برای ذات الهی و عینیت ذات و صفات دلالت دارد - ناسازگار می‌نماید؛ از این‌رو اندیشه‌وران امامیه و اهل سنت، تفسیرهای متعددی برای این سخن امیرالمؤمنین علیه السلام مطرح کرده‌اند. نکته شایان توجه اینکه در گستره روایات اهل بیت علیهم السلام، می‌توان موارد مشابه این تعبیر را نیز یافت؛ از جمله:

الف) امیرالمؤمنین علیه السلام:

إِنَّ أَوَّلَ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَأَصْلُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ وَنِظَامُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ ...
(ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۶۱)

ب) امام کاظم علیه السلام:

أَوَّلُ الدِّيَانَةِ بِهِ مَعْرِفَتُهُ وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ. (کلینی، ۱۴۰۷:
۱۴۰ / ۱)

ج) امام رضا علیه السلام:

أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَأَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ وَنِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ
أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَمَوْصُوفٍ مَخْلُوق. (صدوق، ۱۳۸۷: ۳۴؛ ۱۳۷۸: ۱ / ۱۵۰)

بنابراین تفسیرهای عرضه شده برای آن فقره نهج البلاغه را می‌توان درباره این روایات نیز مطرح کرد؛ اما پیش از تقریر و ارزیابی مهم‌ترین تفسیرها، لازم است کمال اخلاص و رابطه آن با نفی صفات تبیین شود.

امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه، آغاز دین را معرفت خدا، کمال شناخت خدا را تصدیق به وجود الهی، کمال تصدیق را توحید، کمال توحید را اخلاص و کمال اخلاص را نفی صفات از ذات الهی می‌داند. (نهج البلاغه: ۱۴ - ۱۳) اخلاص هم در مقام عمل مطرح است و هم در مقام نظر و اندیشه؛ مقصود از اخلاص در اینجا - چنان‌که اندیشه‌وران متعددی اشاره نموده‌اند - اخلاص در مقام نظر است. خالص هر شیء، چیزی است که ناب باشد و مخلوط به چیز دیگری نباشد. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۶/۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۲)

صدرالمتألهین در شرح این فقره، توحید را دارای مراتبی می‌داند؛ کمال توحید این است که موحد به هیچ چیزی جز ذات الهی توجه نکند و نگاهش خالصانه به ذات الهی باشد و کمال اخلاص در این است که نه تنها به هیچ چیزی جز ذات الهی توجه نکند، حتی به صفات مغایر با ذات نیز توجه ننماید. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۹۹ / ۴ - ۹۷) محقق خویی نیز ضمن تفسیر اخلاص به اخلاص در مقام نظر و اندیشه و تضعیف تفسیر آن به اخلاص عملی، توحید خالصانه و ناب را اعتقاد به وحدت ذات الهی همراه با سلب صفات نقص می‌داند و کمال اخلاص را اثبات ذات الهی همراه با سلب صفات نقص و نیز سلب صفات کمالی مغایر با ذات می‌داند. (هاشمی خویی، ۱۳۸۶ ق: ۱ / ۳۲۱) تفسیر اخلاص به اخلاص نظری، نه تنها مورد تأیید برخی دیگر از

شارحان نهج البلاغه نیز است، (نقوی قاینی، ۱۳۸۶: ۱ / ۸۹) با سیاق این فقره نیز همخوان است؛ زیرا محوریت این فقره با مسائل معرفتی - از شناخت خدا گرفته تا تصدیق و توحید و نفی صفات از ذات الهی - است؛ بنابراین اخلاص در این میان نیز ناظر به اخلاص نظری است. علاوه بر اینکه در برخی روایات مشابه، کمال توحید، نفی صفات از ذات الهی دانسته شده و سخنی از اخلاص به میان نیامده (کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۱۴۰؛ صدوق، ۱۳۸۷: ۳۴؛ ۱۳۷۸: ۱ / ۱۵۰) که این مطلب، شاهدی بر ادعای یاد شده است. اکنون که تفسیر اخلاص روشن شد، لازم است به تقریر و ارزیابی مهم‌ترین تفسیرهای «نفی الصفات عنه» بپردازیم.

ب) تفسیرهای آموزه نفی صفات از ذات الهی

برای آموزه «نفی صفات» در خطبه اول نهج البلاغه تفسیرهای متعددی ارائه شده که تقریر و ارزیابی مهمترین آنها از این قرار است:

۱. نیابت ذات از صفات الهی

به باور ابن ابی‌الحدید، تعبیر «نفی صفات» در سخن امیرالمؤمنین علیه السلام به نظریه نیابت ذات از صفات الهی تصریح دارد^۱ که معتزلیان آن را پذیرفته‌اند. (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ۱ / ۷۴) نظریه نیابت، این واقعیت را بیان می‌کند که کارکردها و آثار صفات کمالی برای ذات الهی ثابت است؛ گرچه هیچ‌گونه صفتی غیر از ذاتش برای او ثابت نیست؛ بنابراین ذات الهی نایب صفات است و همه کارکردهای ذات واجد صفات را داراست. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱ / ۸۲؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۴۸۵) بنابراین نفی صفات کمالی از ذات الهی، یکی از مهم‌ترین ارکان نظریه نیابت است که به باور ابن ابی‌الحدید، سخن امیرالمؤمنین علیه السلام ناظر به آن است. (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ۱ / ۷۴)

در اندیشه ابن ابی‌الحدید، برهانی که در ادامه در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام بر اثبات نفی صفات از ذات الهی با عبارت: «لَشَهَادَةٍ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ...» ذکر شده نیز دقیقاً همان برهانی است که معتزله آن را بر اثبات نظریه نیابت آورده‌اند. تقریر آن چنین است:

اگر صفات الهی زائد بر ذات الهی باشد، یا این صفات عین ذات الهی اند یا غیر آن، یا نه عینش و نه غیرش. عینیت صفات با ذات الهی درست نیست؛ زیرا لازمه عینیت صفات با ذات الهی، تلازم در مقام تصور و تعقل است؛ یعنی هرگاه ذات را تصور کنیم، لازم است صفات را نیز تصور نماییم؛ درحالی‌که تلازم صفات و ذات در مقام تصور،

۱. و اما قوله: «و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه»، فهو تصريح بالتوحيد الذي تذهب إليه المعتزلة. (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ۱ / ۷۴)

پذیرفتنی نیست؛ زیرا ما ذات را تصور می‌نماییم؛ درحالی که صفات را تصور نکرده‌ایم. شق سوم نیز درست نیست و بطلانش بدیهی است. شق دوم نیز درست نیست؛ زیرا اولاً مسلمانان بر بطلانش اجماع دارند؛ ثانیاً با توجه به ادله توحید ذاتی، واجب‌الوجود نمی‌تواند متعدد باشد. (همان: ۷۵)

برخی اندیشه‌وران امامیه نیز چنین تفسیری دارند. قاضی سعید قمی دیدگاه عینیت صفات با ذات الهی را نمی‌پذیرد و دیدگاه درست را نیابت ذات از صفات الهی می‌داند. توضیح اینکه امام رضا علیه السلام در نقد دیدگاه کسانی که خداوند را «عالم بعلم»، «سمیع بسمع» و مانند این‌ها می‌دانند، آنها را مشرک دانسته، خارج از ولایت اهل بیت علیهم السلام قلمداد می‌نماید. راوی به امام رضا علیه السلام عرض می‌کند:

يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنَّ قَوْمًا يَقُولُونَ إِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِعِلْمٍ وَقَادِرًا بِقُدْرَةٍ وَحَيًّا بِحَيَاةٍ وَقَدِيمًا
بِقَدَمٍ وَسَمِيعًا بِسَمْعٍ وَبَصِيرًا بِبَصَرٍ.

امام رضا علیه السلام فرمود:

مَنْ قَالَ ذَلِكَ وَدَانَ بِهِ فَقَدْ اتَّخَذَ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَى وَ لَيْسَ مِنْ وَلَايَتِنَا عَلَى شَيْءٍ ثُمَّ قَالَ علیه السلام لَمْ
يَزَلْ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلِيمًا قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا لِذَاتِهِ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الْمُشْرِكُونَ وَالْمُشْبِهُونَ
عُلُوقًا كَبِيرًا. (صدوق، ۱۳۸۷: ۱۴۰)

قاضی سعید این حدیث را ابطال‌گر دیدگاه عینیت دانسته و مدعی است این حدیث، پشت ملحدان در اسما و صفات خداوند را شکسته است؛ اما نسبت به اشاعره روشن است؛ زیرا به باور اشاعره، علم خداوند زائد بر ذات و خارج از ذات اوست؛ اما روایت پیش‌گفته، دیدگاه عینیت را پذیرفتنی نمی‌داند؛ زیرا این روایت مطلق است و به نفی صفات زائد بر ذات الهی مقید نیست. علاوه بر اینکه مفسده تعدد خدایان در دیدگاه عینیت نیز جاری است؛ زیرا صفات الهی مفاهیم ثبوتی‌اند؛ بنابراین «مشرکون» در پایان این حدیث، ناظر به اشاعره است که شرک آنان روشن است و «مشبهون» نیز به پیروان عینیت اشاره می‌کند که شرک آنان مخفی است. (قاضی سعید، ۱۴۱۵: ۲ / ۴۶۹) قاضی سعید، دیدگاه درست را نیابت ذات از صفات الهی می‌داند. ^۱ (همان: ۴۶۶)

ارزیابی

دیدگاه نیابت ذات از صفات الهی پذیرفتنی نیست. منشأ طرح این دیدگاه آن است که به باور معتزله، باید یکی از دو راه را برگزید: یا مانند اشاعره، به صفاتی برای خداوند معتقد باشیم که زائد بر ذات اوست یا صفات

۱. الحق في معني الخبر: ان علمه مبين لعلم ما سواه، كما ان ذاته مبينة لذوات ما عداه، فمعني علمه ذاته والقدرة ذاته ان ذاته تنوب مناب هذه الصفات وتقوم مقامها، لان ذاته مصداق لتلك المفهومات وفرد منها. (قاضی سعید، ۱۴۱۵: ۲ / ۴۶۶)

الهی را از اساس انکار نماییم که در این صورت، ذات الهی فاقد صفات کمالی خواهد بود. راه اول، مستلزم قَدَم صفات الهی و تعدّد قدا است؛ راه دوم نیز علاوه بر لزوم نقص در ذات الهی، با آیات قرآن ناسازگار است؛ بنابراین تنها راهی که باقی می‌ماند، دیدگاه نیابت ذات از صفات الهی است که طبق آن، ذات الهی فاقد صفات کمالی است؛ اما کارکرد ذاتِ واجد صفات کمالی را دارد. سرچشمه خطای معتزلیان، ناتوانی از تصور درست دیدگاه عینیت است؛ زیرا به گمان آنان، هر صفتی باید زائد بر ذات موصوف باشد و یک صفت کمالی نمی‌تواند عین ذات موصوف باشد. علاوه بر اینکه، سلب صفات کمالی از ذات الهی، مستلزم اثبات مقابل‌های آنان برای ذات الهی است؛ زیرا رفع سلب و ایجاب در موضوع دارای شأنیت محال است؛ پذیرش این تالی فاسد، مساوی با اثبات نقص برای ذات الهی و مخالف صریح قرآن خواهد بود؛ (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۳ / ۲۰۹؛ سبزواری، ۱۳۸۴: ۱۲۳) بنابراین حمل بیان امیرالمؤمنین علیه السلام بر دیدگاه نیابت درست نیست و با دیگر روایات و آیات ناسازگار است.

دیدگاه قاضی سعید در نقد دیدگاه عینیت نیز درست نیست؛ زیرا اولاً خداوند یا عالم است یا عالم نیست؛ در صورت دوم، او جاهل خواهد بود و در صورت اول، یا علمش عین ذات اوست یا غیر از آن؛ پس از سه حال بیرون نیست و فقره: «عالمًا بعلمٍ و...» یا درصدد نفی اصل علم است، که این باطل است یا درصدد نفی عینیت و زیادت با هم است - چنان‌که وی پنداشته - که در این صورت نیز مستلزم نفی اصل علم و اثبات جهل خواهد بود. درست این است که آن عبارت درصدد نفی علم زائد بر ذات است. ثانیاً فقره: «عالمًا بعلمٍ و...» عبارتی شایع در بیان زیادت علم بر ذات الهی است؛ به‌گونه‌ای که در میان متکلمان و محدثان، یک اصطلاح کلامی به‌شمار می‌آید. ثالثاً منشأ اصلی اشتباه، تصور نادرست عینیت است؛ زیرا تصور شده که عینیت صفات با ذات، به‌معنای اثبات چندین وجود است که در یک مصداق جمع‌اند؛ درحالی‌که اتحاد مصداقی، خارج از محل بحث است. (اسماعیلی، ۱۳۹۶: ۶۴)

۲. نفی صفات مخلوقات از ذات الهی

به باور قطب‌الدین راوندی، بیشتر امامیه «نفی صفات» در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام را بیانگر نفی صفات مخلوقات از ذات الهی دانسته‌اند.^۱ وی تفسیرهای متعددی نقل نموده است؛ اما تفسیر برگزیده بیشتر امامیه را نفی صفات مخلوقات از ذات الهی می‌داند. (راوندی، ۱۳۶۴: ۱ / ۴۵) به باور وی، با اینکه حدیث یادشده از نگاه مدلول تصویری، مطلق است و بر نفی مطلق صفات دلالت دارد، مدلول تصدیقی و مقصود نهایی، خصوص صفات مخلوقات است؛ همان‌طور که در پایان خطبه اول نهج‌البلاغه، در وصف فرشتگان آمده: «وَلَا يَجْرُونَ عَلَيْهِ صِفَاتِ الْمَصْنُوعِينَ»؛ زیرا در آغاز این خطبه، عبارت: «الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ»، بیانگر ثبوت

۱. وقال أكثر أصحابنا: المراد بنفي الصفات عنه وان أطلق إطلاقاً، صفات المخلوقين على التخصيص. (راوندی، ۱۳۶۴: ۱ / ۴۶)

صفت برای ذات الهی است. قرآن نیز صفاتی مانند قدرت، علم و حیات را برای ذات الهی اثبات نموده است. جمع میان این عبارات، این گونه است که مقصود از نفی صفات، نفی صفات آفریده‌ها است. (همان: ۴۶)

ارزیابی

این تفسیر با سیاق بیانات امیرالمؤمنین ناسازگار است؛ زیرا مطابق این تفسیر، الف و لام در «نفی الصفات»، عهد است، نه استغراق؛ درحالی که حمل آن بر عهد، خلاف ظاهر است و با تعلیل نیز که نفی هرگونه صفت از ذات الهی را اثبات می‌کند، ناسازگار است: «لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ». علاوه بر اینکه اسناد این تفسیر به غالب امامیه، که قطب‌الدین راوندی بر آن تأکید دارد، (همان: ۴۵) درست نیست؛ زیرا همان‌طور در ادامه می‌آید، تفسیر برگزیده غالب اندیشه‌وران امامیه، عینیت صفات با ذات الهی و نفی صفات زائد بر ذات است.

۳. نفی صفات از ذات الهی و ارجاع آنها به حیثیات عقلی

به باور برخی اندیشه‌وران امامیه، صفات از ذات الهی نفی می‌شود و به حیثیات و اعتبارات عقلی برمی‌گردد. به باور ابن‌میثم بحرانی، صفت چیزی است که عقل، آن را برای چیز دیگری (موصوف) اعتبار می‌کند و تعقل آن جز به اعتبار موصوف به همراه آن ممکن نیست. به باور وی، لازمه اینکه عقل، چیزی را برای چیز دیگر تصور کند، این نیست که شیء تصور شده حتماً در عالم خارج و واقع وجود داشته باشد.^۱ (ابن‌میثم بحرانی، ۱۴۲۷: ۱ / ۲۰۶) وی در ادامه، به تبیین اتصاف ذات الهی به صفات کمالی می‌پردازد و یادآور می‌شود که اتصاف ذات الهی به صفات کمالی، مستلزم ترکیب و تکثر در ذات الهی نیست؛ زیرا صفات الهی، صرف اعتبارات عقلی‌اند که ذهن انسان برای خداوند اعتبار می‌کند و واقعیتی ورای این اعتبار عقلی ندارند. (همان) او در جای دیگری نیز به مطلب پیش گفته تصریح می‌کند و درصدد تفسیر سخن امام علی علیه السلام و جمع آن با دیگر روایاتی برآمده که صفات را برای خدا اثبات می‌کند. به باور وی، صفات اعتبارات عقلی‌اند که عقل انسان هنگام مقایسه ذات الهی با دیگر اشیا اعتبار می‌نماید. (همان: ۲۲۸)

علامه مجلسی نیز این دیدگاه را مطابق ظاهر برخی روایات می‌داند. (مجلسی، ۱۳۶۲: ۴ / ۶۲) برخی پژوهش‌گران این تفسیر را به فخررازی نسبت داده‌اند. (طهرانی، ۱۳۶۵: ۵۱۵)

ارزیابی

این دیدگاه پذیرفتنی نیست؛ زیرا گرچه صفات حقیقی الهی در مقام اثبات، تابع انتزاع ذهنی و اعتبار عقلی‌اند،

۱. الصفة أمر يعتبره العقل لأمر آخر ولا يمكن أن يعقل إلا باعتبارها معه. ولا يلزم من تصوّر العقل شيئاً لشيء أن يكون ذلك المتصوّر موجوداً لذلك الشيء في نفس الأمر. (ابن‌میثم بحرانی، ۱۴۲۷: ۱ / ۲۰۶)

در مقام ثبوت از حقایق حکایت دارند که عین ذات الهی‌اند و انتزاع آنها از ذات الهی، نیازمند منشأ انتزاعی است که مصحح حمل آنها بر ذات الهی و اتصاف ذات الهی به آنهاست. صدرالمتألهین پس از نقل دیدگاه ابن‌میثم درباره اعتباری بودن صفات الهی، سخن وی را نقد می‌کند و می‌گوید:

روشن است که صفات خداوند از اعتباراتی نیست که فقط در ذهن وجود داشته باشند؛ مانند نسب و اضافات محض؛ بلکه برهان، همان‌گونه که بر وجود خداوند در خارج دلالت دارد، همین‌طور بر عالم، قادر، حی، سمیع و بصیر بودن او دلالت دارد؛ بنابراین گریزی نیست جز قائل شدن به اینکه این مشتقات و مبادی آنها، همگی به وجود واحد عینی که حق است، موجودند و هیچ کثرتی در خارج و عقل، به او راه ندارد. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۱۰۴)

نکته شایان توجه اینکه علامه مجلسی در مسئله توحید صفاتی، دیدگاه ثابتی ندارد که تزلزل وی را در این مسئله نشان می‌دهد. وی در برخی موارد، عینیت صفات با ذات را به تبع شیخ صدوق، به ارجاع صفات کمالی به سلوب تفسیر می‌نماید. (مجلسی، ۱۳۶۲: ۴ / ۷۱ - ۷۰) در جایی دیگر، او ارجاع صفات کمالی به سلوب را مخالف دیدگاه امامیه و مستلزم تعطیل می‌داند و بدون هیچ‌گونه تعلیقی بر این دیدگاه، از کنار آن می‌گذرد. (همو، ۱۴۰۴: ۲ / ۱۰) در برخی موارد نیز مفاد روایات را صرفاً نفی زیادت صفات می‌داند و عینیت صفات با ذات را مستفاد از نص روایات نمی‌داند. (همو، ۱۳۶۲: ۴ / ۶۲)

۴. نفی صفات از ذات الهی در مقام معرفت‌شناسی

به باور برخی اندیشه‌وران، نفی صفات در بیان امیرالمؤمنین علیه السلام، بیانگر نفی صفات در مقام معرفت‌شناسی و نشان‌دهنده یکی از مراتب باور توحیدی انسان نسبت به خدا است؛ یعنی نفی صفات، نه در قالب یک ویژگی که از ذات بی‌وصف خداوند پرده بردارد، که به‌مثابه مرتبه‌ای از مراتب معرفتی تفسیر می‌شود که در آن خدا بدون صفات ملاحظه و مشاهده می‌شود. در این تفاسیر، نفی صفات به مقام هستی‌شناسی ذات الهی باز نمی‌گردد؛ بلکه بیانگر معرفت موحد است؛ برخلاف تفسیر گذشته که مربوط به مقام هستی‌شناسی بود. حکیم سبزواری مقامات سلوک را سه تا می‌داند و در تشریح مقام سوم می‌گوید: سالک در این مقام، ذات اقدس الهی را مشاهده می‌کند، بدون اسما و صفات الهی؛ همان‌طور که امیرالمؤمنین علیه السلام بدان اشاره فرمود. (سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۵۷)

ارزیابی

نفی صفات از ذات الهی در مقام معرفت‌شناسی، با اثبات صفات برای ذات الهی در مقام هستی‌شناسی سازگار است؛ بنابراین تفسیر پیش‌گفته، با تفسیر عینیت صفات با ذات الهی نیز کاملاً سازگاری دارد و در عرض آن نیست.

۵. عینیت صفات با ذات الهی

به باور غالب اندیشه‌وران امامیه، تعبیر «نفی صفات» در سخن امیرالمؤمنین علیه السلام، بیانگر دیدگاه عینیت صفات با ذات الهی است. دیدگاه عینیت درحقیقت به دو نکته برمی‌گردد: نخست آنکه صفات کمالی عین ذات او هستند؛ دوم آنکه هر یک از صفات کمالی نیز عین هم هستند. اثبات نکته نخست، بی‌نیازکننده از اثبات نکته دوم است؛ زیرا هرگاه دو چیز عین امر سوم باشند، آن دو چیز نیز عین یکدیگرند. امامیه و فیلسوفان این دیدگاه را پذیرفته‌اند. (مفید، ۱۴۱۳: ۵۲؛ حلی، ۱۳۸۲: ۴۵؛ دوانی، ۱۳۸۱: ۱۴۰؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۲۵۴) به تصریح قطب‌الدین شیرازی، عینیت صفات با ذات الهی، جزء موارد اتفاقی میان فیلسوفان است. (شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۹)

سیاری از اندیشه‌وران امامیه، از جمله: میرزا حبیب‌الله خویی (هاشمی خویی، ۱۳۸۶ ق: ۱ / ۲۶۷) و صدرالمتألهین، (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۶ / ۱۲۰ و ۱۴۵) تفسیر «نفی صفات» در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام را در پرتو نظریه عینیت عرضه کرده‌اند. صدرالمتألهین ضمن تفسیر آن به نظریه عینیت،^۱ به واکاوی این نظریه می‌پردازد و آن را چنین تفسیر می‌کند:

منظور از عینیت صفات با ذات الهی، این است که صفات حقیقی خداوند علاوه بر تغایر مفهومی و اتحاد مصداقی با ذات الهی، وجودی جدا از وجود خدا ندارند؛ بلکه وجودشان عین وجود خدا است؛ به طوری که خداوند در عین بساطت و نفی هرگونه ترکیبی، به آنها متصف می‌گردد و صفات حقیقی از حاق وجودش انتزاع می‌شوند. (همان)

صدرالمتألهین رابطه صفات حقیقی با ذات الهی را به رابطه وجود و ماهیت تشبیه می‌نماید. وجود و ماهیت در عالم ذهن با یکدیگر مغایرت دارند؛ اما در عالم خارج با یکدیگر عینیت دارند. مغایرت ذهنی به معنای تغایر مفهومی آنهاست. از طرف دیگر، وجود بذاته موجود است و ماهیت، موجودیت بالذات ندارد. صفات خدا نیز با ذات، تغایر مفهومی و عینیت خارجی دارند. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶: ۱۶۲)

ممکن است این ادعا مطرح شود که صفات در بیان امیرالمؤمنین علیه السلام، دارای «ال» استغراق است و شامل همه صفات خواهد بود؛ بنابراین اختصاص آن به صفات زائد بر ذات الهی درست نیست؛ اما شواهد درونی و بیرونی فراوانی، مؤید اختصاص آن به صفات زائد بر ذات الهی است. مهم‌ترین این شواهد عبارتند از:

تعلیلی که در ادامه ذکر شده، مؤید این تفسیر است: «لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ». مغایرت صفت با موصوف و موصوف با صفت، مربوط به صفات زائد بر ذات است؛ حال اگر صفت، زائد بر ذات و در کنار آن باشد، قرین ذات می‌شود و دو شاهد، تغایر صفت زائد بر ذات را با ذات الهی گواهی می‌دهند: یکی موصوف که شهادت می‌دهد غیرصفت است و دیگری صفت که گواهی

۱. قوله علیه السلام: «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»، أراد به نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات وإلا فذاته بذاته مصلق لجميع النعوت الكمالية والأوصاف الإلهية من دون قيام أمر زائد بذاته تعالى فرض. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۶ / ۱۴۰)

می‌کند غیرموصوف است؛ پس برای جلوگیری از محذور اقتران ذات و صفات یا تعدد آن دو، باید صفت در مصداق، عین ذات باشد؛ هرچند در مفهوم با هم تغایر دارند. در این حال، هم موصوف بر عدم مغایرت شهادت می‌دهد و هم صفت؛ یعنی در صورت زیادت وصف بر موصوف، دو شاهد بر مغایرت، و در صورت عینیت، دو شاهد بر عدم مغایرت وجود دارد. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۴ / ۹۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۲ / ۱۶۰)

توحید خداوند وقتی دارای کمال اخلاص است که صفات زائد بر ذات از خدا نفی گردد و علم و قدرت و حیات، عین ذات او دانسته شود؛ چون اگر صفتی زائد بر ذات خدا باشد، لازمه آن جدا بودن و فقدان ذات از آن صفت است؛ صفت نیز از ذات جدا خواهد شد و در نتیجه هر دو محدود می‌شوند و هیچ موجود محدودی خدا نیست؛ بلکه هر محدودی، نیازمند بالاتر از خود است و چون صفات خدا عین ذات او هستند، مانند خود ذات خدا نامحدودند؛ از این رو امام علی علیه السلام همه این براهین را به نامحدود بودن ذات خدا و ازلیت آن ختم می‌کند و می‌فرماید: صفتی که محدود و زائد بر ذات است، خود شهادت می‌دهد که غیر از موصوف است؛ زیرا زائد بر آن است و موصوفی که فاقد وصف است و بعد به آن متصف می‌شود، گواهی می‌دهد که غیر از صفت است. پس نمی‌توان خدا را به صفات زائد بر ذات متصف کرد؛ بنابراین مراد از صفات منفی، همان صفات زائد بر ذات است، نه اصل صفات؛ چون کسی که خدا را به صفات زائد وصف نماید، برای او قرین قائل شده و با بیگانه مقرون ساخته است؛ درحالی که خدا نامحدود است و نامحدود جایی برای قرین باقی نمی‌گذارد. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۴ / ۹۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۰۷ - ۳۰۶) امیرالمؤمنین علیه السلام در آغاز خطبه اول نهج البلاغه، محدودیت را از صفات الهی نفی می‌فرماید: «اللَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ». (نهج البلاغه: ۱۳) سلب محدودیت از صفات الهی، فرع بر ثبوت صفات الهی است.

علاوه بر این شواهد درونی، قرآن به‌طور مکرر، به اثبات صفات کمالی برای ذات الهی پرداخته است؛ (بقره / ۲۹ و ۹۵؛ آل عمران / ۲۶؛ مائده / ۱۷) بنابراین صفات منفی در این فقره نمی‌تواند همه صفات باشد؛ بلکه تنها صفات مغایر با ذات الهی است.

روایات فراوانی نیز علاوه بر اثبات صفات کمالی برای ذات الهی، بر عینیت صفات با ذات الهی تأکید کرده‌اند. (صدوق، ۱۳۸۷: ۱۳۹؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۸/۱) برای نمونه، در روایتی از امام صادق علیه السلام تأکید شده که علم، سمع، بصر و قدرت الهی همه اینها ذات الهی است:

لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَبَّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَلَا مَعْلُومٌ وَالسَّمْعُ ذَاتُهُ وَلَا مَسْمُوعٌ وَالْبَصَرُ ذَاتُهُ وَلَا مُبْصَرٌ وَالْقُدْرَةُ ذَاتُهُ. (همان: ۱۰۷)

این روایت بر عینیت صفات با ذات الهی صراحت دارد. در روایتی دیگر از امام صادق علیه السلام سمع و بصر الهی - که شاخه‌ای از علم الهی‌اند - عین ذات الهی قلمداد شده‌اند و بر این حقیقت تأکید شده است که

خداوند بنفسه سمیع است؛ امام در ادامه تأکید می‌نماید که بنفسه بودن سمیع به این معنا نیست که ذات الهی چیزی باشد و نفسش چیز دیگری. (همان: ۱۰۹)

علاوه بر آیات و روایات، براهین عقلی نیز گویای عینیت صفات کمالی با ذات الهی و استحاله نفی صفات کمالی از ذات الهی است؛ برای نمونه، اگر صفات حقیقی خدا عین ذات خدا نبوده، زائد بر ذات الهی باشند، لازم می‌آید که ذات الهی در مرتبه ذات، فاقد صفات حقیقی و کمالش به امور زائد بر ذاتش باشد؛ درحالی‌که خداوند مبدأ تمام کمالات و واجد همه خیرات است. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۶ / ۱۳۳؛ ۱۳۸۷: ۱۷۲؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۳) به عبارت دیگر، اگر صفات حقیقی خدا عین ذات خدا نباشند، لازمه‌اش خلو ذات از آنها و لازمه خلو ذات از صفات کمالی، محدودیت ذات الهی است و هر محدودی ممکن‌الوجود است. برهان دیگر اینکه، عینیت صفات کمالی با ذات الهی قابل تصوّر و جزء کمالات موجود بماهو موجود است؛ اتصاف ذات به صفاتی از صفات کمالی، اگر به‌نحو عینیت باشد، کامل‌تر از اتصاف به آن به‌نحو زیادت است؛ زیرا در صورت اول، خود ذات واجد آن صفت است و در صورت دوم، خود ذات فاقد آن است. از سوی دیگر، طبق قاعده «کلّ ما أمکن للواجب بالذات بالإمكان العام فهو واجبٌ له تعالی» (آنچه برای خداوند به‌نحو امکان عام ثابت باشد، واجب و ضروری خواهد بود)، پس عینیت صفات کمالی برای ذات الهی واجب و ضروری خواهد بود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۶ / ۱۳۴؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۳) براهین عقلی دیگری نیز - به‌ویژه بنابر مبانی حکمت متعالیه - بر اثبات این مدعا اقامه گردیده است. (اسماعیلی، ۱۳۹۶: ۷۱)

بنابراین در پرتو آیات، روایات و براهین عقلی، مقصود از نفی صفات از ذات الهی، نفی صفات زائد بر ذات است؛ بدیهی است که این ادعا و رسیدن به این تفسیر، کاملاً همگام با اصول فهم متن است که در تفسیر یک متن به شواهد درونی و بیرونی توجه می‌شود و متن موردنظر در پرتو آنها تفسیر می‌گردد. از اینجا روشن می‌شود که استنتاج الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی از آموزه «نفی صفات» - که مورد تأکید برخی پژوهشگران قرار گرفته است (اعتصامی، ۱۳۹۲: ۲۹؛ بنی‌هاشمی، ۱۳۹۳: ۱۴۷) - با فرهنگ قرآنی و روایی سازگار نبوده، با ادله عقلی نیز همخوانی ندارد.

نتیجه

در اندیشه ابن‌ابی‌الحدید، تعبیر «نفی صفات» در کلام امیرالمؤمنین (علیه‌السلام)، به نظریه نیابت ذات از صفات الهی تصریح دارد که مورد پذیرش معتزلیان است. برخی اندیشه‌وران امامیه همچون قاضی سعید قمی نیز این تفسیر را عرضه کرده‌اند؛ اما این تفسیر پذیرفتنی نیست؛ زیرا دیدگاه نیابت، از ناتوانی در تصور درست عینیت صفات با ذات الهی سرچشمه گرفته است؛ علاوه بر اینکه، سلب صفات کمالی از ذات الهی، مستلزم اثبات موارد مقابل آنها برای ذات الهی است.

به باور قطب‌الدین راوندی، غالب امامیه، «نفی صفات» در سخن امیرالمؤمنین علیه السلام را بیانگر نفی صفات مخلوقات از ذات الهی دانسته‌اند؛ اما این تفسیر با تعلیل بعدی که اثبات‌کننده نفی هرگونه صفت از ذات الهی است، سازگار نیست؛ علاوه بر اینکه اسناد این تفسیر به اکثر امامیه که راوندی بر آن تأکید دارد، درست نیست. در اندیشه ابن‌میثم بحرانی و علامه مجلسی، صفات از ذات الهی نفی می‌شوند و به حیثیات و اعتبارات عقلی برمی‌گردند؛ صفات الهی صرف اعتبارات عقلی‌اند که ذهن انسان برای خداوند اعتبار می‌کند و واقعیتی ورای این اعتبار عقلی ندارند. این دیدگاه نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا صفات الهی در مقام ثبوت، از حقایق حکایت دارند که عین ذات الهی‌اند و انتزاع آنها از ذات الهی، نیازمند منشأ انتزاعی است که مصحح حمل آنها بر ذات الهی و اتصاف ذات الهی به آنهاست.

به باور حکیم سبزواری، نفی صفات بیانگر نفی صفات در مقام معرفت‌شناسی و نشان‌دهنده یکی از مراتب باور توحیدی انسان نسبت به خدا است. نفی صفات از ذات الهی در مقام معرفت‌شناسی، با اثبات صفات برای ذات الهی در مقام هستی‌شناسی سازگار است؛ بنابراین تفسیر پیش‌گفته، با تفسیر عینیت صفات با ذات الهی نیز کاملاً سازگاری دارد.

تعبیر «نفی صفات» در اندیشه غالب اندیشه‌وران امامیه، بیانگر دیدگاه عینیت صفات با ذات الهی است. دیدگاه عینیت به دو نکته باز می‌گردد: نخست آنکه صفات کمالی، عین ذات او هستند؛ دوم آنکه هر یک از صفات کمالی نیز عین هم هستند. تعلیلی که در ادامه آمده، مؤید این تفسیر است؛ زیرا مغایرت صفت با موصوف و موصوف با صفت، مربوط به صفات زائد بر ذات است؛ علاوه بر اینکه این تفسیر، با دیگر روایات نیز کاملاً سازگار است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، ۱۴۲۵ ق، قم، دار الاسوة.
۳. آملی، سید حیدر، ۱۳۶۸، نقد النقود فی معرفة الوجود، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۴. ابن‌ابی‌الحدید، عزالدین، ۱۳۳۷، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۵. ابن‌شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ ق، تحف العقول عن آل الرسول علیهم السلام، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶. ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۴۲۲ ق، تفسیر ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، *لسان العرب*، بیروت، دار الفکر.
۸. ابن میثم بحرانی، علی، ۱۴۲۷ ق، *شرح نهج البلاغة*، قم، انوار الهدی.
۹. اسماعیلی، محمدعلی، ۱۳۹۲، «رابطه صفات با ذات الهی در اندیشه صدرالمتألهین»، *معرفت کلامی*، ش ۱۰، ص ۵۲-۳۱.
۱۰. اسماعیلی، محمدعلی، ۱۳۹۶، *شرح رساله طلب و اراده امام خمینی*، قم، جامعه المصطفی العالمیه.
۱۱. اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ ق، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، ویسبادن، نشر فرانس شتاينز.
۱۲. اصفهانی، محمدحسین، ۱۴۱۸ ق، *نهاية الدراية فی شرح الكفاية*، بیروت، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۱۳. اعتصامی، عبدالهادی، ۱۳۹۲، «مسئله نفی صفات در روایات اهل بیت»، *تحقیقات کلامی*، ش ۲، ص ۲۹-۵۰.
۱۴. بنی هاشمی، سید محمد و ایمان روشن بین، ۱۳۹۳، «بررسی روایات نفی صفات و دلالت های آن»، *نقد و نظر*، ش ۱، ص ۱۶۹-۱۴۷.
۱۵. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ ق، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی.
۱۶. جرجانی، سیدشریف علی بن محمد، ۱۳۲۵ ق، *شرح المواقف*، تحقیق بدرالدین نعسانی، قم، الشریف الرضی.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، *تفسیر موضوعی، توحید در قرآن*، قم، اسراء.
۱۸. _____، ۱۳۸۸، *تسنیم*، قم، اسراء.
۱۹. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۲، *کشف المراد*، تحقیق جعفر سبحانی، قم، مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام.
۲۰. دوانی، جلال الدین، ۱۳۸۱، «رسالة اثبات الواجب الجديدة»، *سبع رسائل*، تهران، میراث مکتوب.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
۲۲. راوندی، قطب الدین، ۱۳۶۴، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۳. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۰، *التعليقات على الشواهد الربوبية*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
۲۴. _____، ۱۳۸۴، *اسرار الحكم*، قم، مطبوعات دینی.
۲۵. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، قم، نشر الشریف الرضی.
۲۶. شیرازی، قطب الدین، ۱۳۸۳، *شرح حکمة الاشراف*، تهران، نشر انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۷. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تحقیق محمد خواجهی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

۲۸. _____، ۱۳۷۸، *المظاهر الإلهية*، تحقیق سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
۲۹. _____، ۱۳۸۳، *شرح أصول الكافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۳۰. _____، ۱۳۸۶، *الشواهد الربوبية*، قم، بوستان کتاب.
۳۱. _____، ۱۳۸۷، *المبدء و المعاد*، تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۳۲. _____، ۱۹۸۱ م، *الأسفار الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۳. صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۸، *عیون أخبار الرضا*، تهران، نشر جهان.
۳۴. _____، ۱۳۸۷، *التوحید*، تهران، مکتبه الصدوق.
۳۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۳ ق، *بداية الحكمة*، تحقیق عباس علی سبزواری، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۶. طهرانی، سید هاشم، ۱۳۶۵، *توضیح المراد*، تعلیقه علی شرح تجرید الاعتقاد، تهران، انتشارات مفید.
۳۷. عبدالجبار، ابوالحسن، ۱۴۲۲ ق، *شرح الأصول الخمسة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۸. قاضی سعید، محمد بن محمد، ۱۴۱۵ ق، *شرح توحید الصدوق*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، *الكافی*، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۴۰. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، تهران، نشر سایه.
۴۱. مجلسی، محمد باقر، ۱۳۶۲، *بحار الأنوار*، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۴۲. _____، ۱۴۰۴ ق، *مرآة العقول*، تحقیق سید هاشم رسولی، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۴۳. مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ ق، *أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۴۴. نقوی قاینی، محمد تقی، ۱۳۸۶، *مفتاح السعادة فی شرح نهج البلاغة*، قاین، زنبق.
۴۵. هاشمی خوئی، میرزا حبیب‌الله، ۱۳۸۶ ق، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة*، تهران، مکتبه الإسلامیة.