

تفسیر مستندات الهیات سلبی در روایات علوی علیه السلاممحمد علی دولت^۱محمد دولتی^۲

چکیده

این مقاله درصدد واکاوی برداشت‌های قایلان به الهیات سلبی در مواجهه با روایات امام علی علیه السلام در باره صفات الهی است. در تفسیر این روایات، سه دیدگاه مشاهده می‌شود؛ سه گروه، با نگرش وجودشناسی صفات به تفسیر این روایات پرداخته‌اند: گروهی این صفات را ناظر به صفات مخلوقی دانسته‌اند؛ گروه دوم، وجود هر گونه صفتی را برای حق تعالی منکر شده‌اند و گروه سوم، صفات را به صفات ذات و زاید بر ذات تقسیم کرده و قایل به نفی صفات زاید بر ذات شده‌اند. منشأ این گرایش‌ها، عدم تأمل کافی در مجموعه روایات و زمینه‌های معرفتی و فرهنگی دوران صدور روایات است. دیدگاه صحیح در تفسیر مستندات الهیات سلبی، اثبات صفات از بُعد وجودشناختی صفات و نفی تشبیه در بُعد معناشناختی آن است. در این نظریه، هر چند نمی‌توان در باره ماهیت صفات توصیف اثباتی ارائه داد، لیکن علاوه بر سلب نقایص، می‌توان توصیف کارکردگرایانه از صفات ارائه داد.

کلیدواژه‌ها: الهیات سلبی، وجودشناسی صفات، معناشناسی صفات، نفی صفات، اثبات صفات، نفی تشبیه، توصیف فعلی، روایات علوی علیه السلام.

درآمد

بحث در باره صفات الهی از دیرباز در زمره مهم‌ترین مباحث کلامی بوده و همواره مباحثه‌ها و مناقشه‌های فراوانی در باره آنها وجود داشته است. اهمیت این مبحث از این جهت است که شناخت مبدأ جهان هستی، در زمره بنیادی‌ترین شناخت‌ها به شمار می‌رود

۱. کارشناس پژوهش شورای توسعه فرهنگ قرآنی شورای عالی انقلاب فرهنگی.

۲. استادیار دانشگاه قرآن و حدیث و معاون پژوهشی پردیس تهران دانشگاه قرآن و حدیث.

و کسب بینش صحیح در باره جهان هستی و همه پدیده‌های طبیعی و فراطبیعی و حتی شناخت انسان، متوقف بر داشتن شناخت صحیح در باره آفریدگار و کیفیت رابطه او با جهان هستی است. مبدأشناسی از بُعد غایت‌نگری نیز می‌تواند در معرفت و اصلاح رابطه انسان و جهان هستی با خدا مؤثر باشد؛ زیرا در آیات و روایات، شناخت اسما و صفات الهی^۳ و تخلق به آنها^۴ غایت آفرینش انسان و جهان معرفی شده است.

مباحث اسما و صفات الهی را می‌توان در قالب سه دسته تقسیم‌بندی کرد: مباحث لفظ‌شناسی، وجودشناسی و معناشناسی. مباحث لفظ‌شناختی ناظر به گزاره‌ها و مباحثه‌ها در باره الفاظ صفات الهی است. مباحث وجودشناختی صفات به ماهیت وجودی صفات و رابطه صفات با ذات می‌پردازد. مباحث معناشناختی مشتمل بر چگونگی تفسیر و فهم صفات و رابطه آفریدگار با آفریدگان است.^۵ مباحث وجودشناختی صفات در مقایسه با نظریه تثلیث و تجسد و ارتباط آن با انگاره صفات الهی در اندیشه مسیحی، برای متکلمان و فیلسوفان مسلمان اهمیت بسزایی یافت.^۶ در سخنان امام علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام، مباحث لفظی صفات به طور مستقیم مطرح نشده است و بیشترین حجم از مباحث خداشناسی ناظر به مباحث معناشناسی صفات الهی است.^۷ در این مقاله، مباحث ناظر به مسائل وجودشناختی و معناشناختی صفات است.

در بررسی وجودشناختی و معناشناختی صفات الهی دو نظریه کلی وجود دارد: نظریه اثباتی یا ایجابی صفات و نظریه سلبی صفات. فیلسوفان، قریب به اتفاق متکلمان و نیز گروه بسیاری از عارفان، الهیات اثباتی را در پیش گرفته‌اند و در مقابل، قریب به اتفاق محدثان، به الهیات سلبی گرویده‌اند. روشن است که منشأ گرایش محدثان، وجود اخبار فراوانی است که بر الهیات سلبی دلالت دارند؛ تا آن جا که شیخ صدوق، به عنوان

۳. «اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِيَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا»؛ خداوند کسی است که هفت آسمان را آفرید و زمین را نیز مانند آنها قرارداد؛ اراده و فرمان الهی در میان آنها فرود می‌آید تا بدانند که خداوند بر همه چیز توانا است و علم خداوند به همه چیز احاطه دارد (سوره طلاق، آیه ۱۲). تکیه بر «قدرت» و «علم» خداوند در میان تمام اسمای الهی، نه برای تخصیص، بلکه برای این است که این دو اسم، منشأ دیگر اسما و صفات الهی‌اند. بنا بر این، غایت انسان در بُعد شناختی‌اش، شناخت اسما و صفات خداوند است (المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، ص ۳۲۶-۳۲۷).

۴. «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ»؛ خودتان را به اخلاق الهی بیارید! (بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۱۲۹).

۵. رک: «اسما و صفات الهی»، ص ۷۲-۷۳.

۶. فلسفه علم کلام، ص ۶۶.

۷. رک: «اسما و صفات الهی»، ص ۷۳-۷۴.

رئیس المحدثین می گوید:

ما هرگاه خدا را به صفات ذات وصف کنیم، فقط ضد آن صفت را از او نفی می کنیم.^۸

بیشتر گمان می شود اگر صفات الهی به گونه ای تصور شود که از آفریدگان برتر و بالاتر باشد، به معرفت صحیحی از صفات رسیده ایم؛ حال آن که براساس روایات، این گونه تصورات نیز مستلزم تحدید بوده و خداوند از آن منزّه و متعالی است؛ چنان که شخصی در محضر امام صادق علیه السلام تکبیر بر زبان آورد. حضرت پرسید: خداوند بزرگ تر از چه چیزی است؟ عرض کرد: بزرگ تر از همه چیز. امام فرمود: «بدین سان او را تحدید کرده ای.» آن مرد عرض کرد: پس چگونه بگویم: حضرت فرمود:

اللّٰهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ^۹

خدا بزرگ تر از آن است که وصف شود.

به عبارت دیگر، بزرگ داشت خدا به این نیست که علم، قدرت و حیات را برای او تصور کنیم و آنها را بی مانند و مثال بدانیم، بلکه هرگونه تصور از صفات الهی مستلزم تشبیه است.

قایلان به الهیات سلبی برای اثبات دیدگاه خویش دلایل عقلی و مستندات روایی ارائه کرده اند. در این مقاله، به مستندات روایی الهیات سلبی از سخنان امیر مؤمنان علی علیه السلام پرداخته می شود و با دقت در سخنان آن حضرت در منابع روایی شیعه، سه دیدگاه در این موضوع مورد بررسی قرار می گیرد. محل اختلاف بیشتر بر سر عبارت «وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفَى الصِّفَاتِ عَنْهُ» در خطبه یکم نهج البلاغه بوده است. باید در نظر داشت که مستندات نقلی قایلان به الهیات سلبی - که از سایر امامان علیهم السلام رسیده - بسیار بیشتر از مواردی است که در این مقاله اشاره شده است. هم چنین، در روایات مربوط به شناخت خدا بر دو اصل تأکید شده که این اصول، محدوده الهیات سلبی را مشخص می کند.

اصل یکم. برخورداری عموم انسان ها از شناخت فطری

بر اساس روایات علوی علیه السلام، خداوند به صورت فطری بهره ای از شناخت خویش را در همه انسان ها قرار داده است.

۸. التوحید، ص ۱۴۸.

۹. الکافی، ج ۱، ص ۱۱۷.

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُنْهَمِ عِبَادَهُ حَمْدَهُ وَفَاطِرِهِمْ عَلَى مَعْرِفَةِ رُبُوبِيَّتِهِ؛^{۱۰}
حمد و ستایش از آن خدایی است که حمدش را به بندگانش الهام فرمود و آنها را
بر معرفت ربوبیت خویش آفرید.

ارسال پیامبران نیز برای برای بازنمایی همان میثاق فطری است:
فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَآتَى إِلَهُهُمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ؛^{۱۱}
پیامبرانش را در میان آنها برانگیخت و انبیای الهی را یک به یک به سوی آنها
فرستاد تا ادای پیمان فطرتش را مطالبه نماید.

این نوع از معرفت - که بر قلب انسان تابانده می شود^{۱۲} - فعل خدا است؛ برخلاف
معرفت های دیگر که فعل بشر و حاصل تلاش بشر و است.

اصل دوم. امکان شناخت حداقلی از خدا در روایات علوی علیه السلام
در روایات علوی علیه السلام این حقیقت به روشنی مشاهده می شود که نه تنها معرفت حق تعالی
ناممکن نیست، بلکه برترین معارف است. امام علی علیه السلام فرمود:
أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ؛^{۱۳}
ابتدای دین داری معرفت خدا است.

حضرت می فرماید:
مَعْرِفَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ أَعْلَى الْمَعَارِفِ؛^{۱۴}
معرفت خدای سبحان والاترین شناخت ها است.
بدون شناخت خدا، تمام معرفت های بشری ناقص است و تنها در سایه شناخت
خداوند، معارف بشری کامل می شود:
مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كَمَلَتْ مَعْرِفَتُهُ؛^{۱۵}
هر کس خدا را بشناسد، معرفتش کامل می شود.

این مطلب در دعاها و مناجات های آن حضرت نیز چنین تجلی یافته است:

۱۰. همان، ج ۱، ص ۱۳۹.
۱۱. نهج البلاغه، خطبه یکم.
۱۲. التوحید، ص ۲۳۹.
۱۳. نهج البلاغه، خطبه یکم.
۱۴. غرر الحکم، حکمت ۱۲۷۰.
۱۵. همان، حکمت ۱۲۶۹.

إِلَهِي كَيْفَ أَدْعُوكَ وَقَدْ عَصَيْتُكَ وَكَيْفَ لَا أَدْعُوكَ وَقَدْ عَرَفْتُكَ وَحُبُّكَ فِي قَلْبِي؛^{۱۶}
چگونه تورا بخوانم، در حالی که معصیت تورا مرتکب شده‌ام و چگونه تورا
نخوانم؛ حال آن که تورا شناخته‌ام و محبت تو در قلبم است.

آن حضرت در دعای دیگری فرمود:

فَسُبْحَانَكَ مَنْ ذَا يَعْلَمُ مَا أَنْتَ وَلَا يَخَافُكَ وَمَنْ يَعْرِفُ قُدْرَتَكَ وَلَا يَهَابُكَ؛^{۱۷}
منزهی از (جهالت یا بی ادبی) کسی که می‌داند تو چیستی، ولی از تو نمی‌ترسد و
از کسی که قدرت تورا می‌شناسد، ولی هیبت تورا نادیده می‌گیرد.

در برخی از روایات، تصریح شده که مقداری از معرفت حق تعالی، برای اتمام حجت لازم
بوده و خداوند این مقدار را در همه انسان‌ها قرار داده است:

لَمْ يَطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَلَمْ يَجْبُهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ؛^{۱۸}
خداوند عقل‌ها را بر محدود ساختن صفتش آگاه نکرده و از مقدار واجب
معرفت خویش محجوب نساخته است.

مقدار ضروری از معرفت خدا حالتی است که موجب شود فرد از حالت انکار و جحود
به درآید و به وجود حق تعالی و صفات او اقرار کند. در روایات فراوانی به جایگاه عقل در
معرفت حداقلی خدا اشاره شده است:

بِضَنْعِ اللَّهِ يَسْتَدَلُّ عَلَيْهِ وَبِالْعُقُولِ يَعْتَقِدُ مَعْرِفَتُهُ وَبِالْفِكْرِ تُثَبِّتُ حُجَّتُهُ؛^{۱۹}
به وسیله آفرینش الهی بر او استدلال می‌شود و به وسیله عقل‌ها معرفت نسبت
به او تبدیل به اعتقاد می‌شود و به وسیله فکر، حجت او تثبیت می‌شود.

این روایت، شناخت آیه‌ای را به عنوان راهکار استدلال بر وجود خدا، و عقل و فکر را
زمینه‌ساز دریافت معرفت و حجت الهی معرفی کرده است. اگر هیچ‌گونه معرفت عقلی
نسبت به خداوند امکان نداشته باشد، امکان اعتقاد به او وجود ندارد و به وسیله عقل،
حجت خداوند بر بشر تثبیت می‌گردد. در روایت دیگری نیز از آن حضرت نقل شده:

تَتَلَقَّاهُ الْأَذْهَانُ لَا بِمُشَاعَرَةٍ؛^{۲۰}

۱۶. بحار الانوار، ج ۸۷، ص ۱۸۸.

۱۷. همان، ج ۹۱، ص ۹۳.

۱۸. نهج البلاغه، خطبه ۴۹.

۱۹. الإحتجاج، ج ۱، ص ۲۰۰.

۲۰. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵.

اذهان با او ملاقات دارد، اما نه ادراک کامل.

بنا بر این، هر چند ادراک احاطی و اشعار کامل حاصل نمی‌شود، ولی ذهن با معرفت الهی مواجه می‌شود.

مستندات الهیات سلبی در روایات علوی

۱. استحاله اکتناه در معرفت حق تعالی

برخی از روایات علوی علیه السلام ناظر به محال بودن معرفت بالکُنه در باره حق تعالی است:

فَتَبَارَكَ اللَّهُ الَّذِي لَا يَبْلُغُهُ بَعْدُ الْهَمِّمْ وَلَا يَنَالُهُ غَوْضُ الْفِطْنِ؛^{۲۱}

متبارک است خدایی که دوری همت‌ها به او نمی‌رسد و ژرف‌اندیشی انسان‌های باهوش، او را نمی‌یابد.

بنا بر این، ویژگی‌های ادراکی و تحریکی طالبان معرفت حق، مانند همت بلند و ژرف‌نگری نابغه‌گونه به حریم ساحت الهی راه‌یافتنی نیست. امام در روایت دیگری می‌فرماید:

مُتَنِّعٌ عَنِ الْأَوْهَامِ أَنْ تَكْتَنِبَهُ وَعَنِ الْأَفْهَامِ أَنْ تَسْتَعْرِفَهُ وَعَنِ الْأَذْهَانِ أَنْ تُشَلِّلَهُ قَدْ بَيَّسَتْ مِنْ اسْتِنْبَاطِ الْإِحَاطَةِ بِهِ طَوَامِجُ الْعُقُولِ وَنَضَبَتْ عَنِ الْإِشَارَةِ إِلَيْهِ بِالْاِكْتِنَاهِ بِحَارِ الْعُلُومِ؛^{۲۲}

محال است که قوای ادراکی انسان به کُنه او برسد و فهم‌ها غرق در او شوند و ذهن‌ها او را تمثیل کنند. عقل‌های مشتاق از داشتن قدرت احاطه بر او نومید بوده و دریاهای علوم در اشاره اکتناهی به او تهی هستند.

امام علیه السلام در مناجاتی می‌فرماید:

فَلَسْنَا نَعْلَمُ كُنْهَ عَظَمَتِكَ إِلَّا أَنَّا نَعْلَمُ أَنَّكَ حَيٌّ قَيُّومٌ لَا تَأْخُذُكَ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَمْ يَنْتَهَ إِلَيْكَ نَظَرٌ؛^{۲۳}

ما کُنه عظمت تو را نمی‌دانیم؛ جز این که می‌دانیم توحی قیومی هستی که تو را چُرت و خواب فرا نمی‌گیرد و نگاهی به سوی تو منتهی نمی‌شود.

بر اساس این روایت، علم ما فقط این مقدار است که تو دارای صفاتی چون حی و قیوم

۲۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۳۵.

۲۲. التوحید، ص ۷۰.

۲۳. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۹.

هستی. در مناجات دیگری فرمود:

كَلَّتِ الْأَوْهَامُ عَنْ تَفْسِيرِ صِفَتِكَ وَانْخَسَرَتِ الْعُقُولُ عَنْ كُنْهِ عَظَمَتِكَ؛^{۲۴}
قوای ادراکی انسان از روشن ساختن صفت خداوند عاجز، و عقل‌ها از درک کُنهِ
عظمت او ناتوان‌اند.

در روایات، استحاله اکتناه گاه به صورت مطلق بیان شده و گاه به صورت خاص در باره
ذات مطرح گردیده و گاه صفات الهی را ذکر کرده است:

وَرَدَعَ خَطَرَاتِ هَمَاهِمِ النُّفُوسِ عَنْ عِرْفَانِ كُنْهِ صِفَتِهِ؛^{۲۵}
خداوند همه‌مُ جان‌ها را از شناخت کُنهِ صفت خویش بازداشته است.

۲. استحاله معرفت احاطی

منظور از احاطه معرفتی، آگاهی از یک موضوع است؛ به گونه‌ای که جنبه‌های گوناگون
آن موضوع برای فاعل شناسا سراسر روشن بوده و اشراف ذهنی حاصل شود و چنین شناختی
در باره خداوند محال است. حضرت در روایتی می‌فرماید:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَلَا تُحِيطُ بِهِ الْأَفْكَارُ وَلَا تَقْدِرُهُ الْعُقُولُ وَلَا تَقَعُ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ؛^{۲۶}
بینایی‌ها توان ادراک او را ندارند، افکار توان احاطه او را ندارند، عقل‌ها
نمی‌توانند برای او اندازه تعیین کنند و قوای ادراکی درونی انسان نیز او را
در نمی‌یابد.

چنان که در خطبه دیگری، احاطه را به اوهام و قوای ادراکی نسبت داده است:

لَمْ تُحِظْ بِهِ الْأَوْهَامُ؛^{۲۷}
اوهام نمی‌توانند به او احاطه یابند.

در این روایات، منظور از «وهم» اصطلاح رایج در فلسفه به عنوان مُدْرِك معانی جزئیّه^{۲۸}

۲۴. مهج الدعوات، ص ۱۴۰.

۲۵. نهج البلاغه، خطبه ۹۰.

۲۶. التوحید، ص ۷۹.

۲۷. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵.

۲۸. وهم قوه‌ای است که امور جزئیّه را ادراک می‌کند و از آن به «قوه واهمه» تعبیر می‌شود. بالجمله محل این قوه - که در حیوانات حاکم است - در مغز بوده و کار آن، ادراک معانی غیر محسوس است. وهم، اضافه ذات عقلیه به شخص جزئی است. لذا متعلق قوه عاقله، خیال باشد، وهم است که قوه مستقلی نیست (ر.ک: الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۲۱۵).

نیست، بلکه به معنای مطلق تخیلات و تصورات دقیقی است که انسان‌ها در ذهن خویش ایجاد می‌کنند تا از طریق آن تصورات، پی به حقایق ببرند. بنا براین، منظور از سلب قدرت احاطه اوهام، نفی امکان تصور خدا است.

در روایات، نسبت به دو مطلب توأمان به عنوان مقدمه این دلیل تأکید شده است: «استحاله تصور اثباتی از صفات» و «ضعف قوای ادراکی انسان در خداشناسی». امام علی علیه السلام فرمود:

توحید آن است که او را به وهم نیاوری.^{۲۹}

بسط این مطلب چنین است:

قَدْ صَلَّتِ الْعُقُولُ فِي أَمْوَاجِ تَيَّارِ إِدْرَاكِهِ وَ تَحَيَّرَتِ الْأَوْهَامُ عَنْ إِحَاطَةِ ذِكْرِ أَلِيَّتِهِ وَ حَصَرَتْ الْأَفْهَامُ عَنِ اسْتِشْعَارِ وَصْفِ قُدْرَتِهِ وَ غَرِقَتِ الْأَذْهَانُ فِي لُجْجِ أَفْلَاكِ مَلَكُوتِهِ؛^{۳۰}
عقل‌ها در امواج متلاطم ادراک او گم، و قوای ادراکی از احاطه فهم ازلیت او متحیر، و مسیر فهم‌ها در رسیدن به ادراک قدرت او مسدود، و ذهن‌ها در امواج افلاک ملکوت او غرق شده هستند.

چنان که در روایت دیگری از حضرت می‌خوانیم:

كَلَّتْ عَنْ إِدْرَاكِهِ ظُرُوفُ الْعُيُونِ وَ قَصُرَتْ دُونَ بُلُوغِ صِفَتِهِ أَوْهَامُ الْخَلَائِقِ؛^{۳۱}
تیزبینی‌های چشم‌ها از ادراک او ناتوان، و قوای ادراکی آفریدگان از رسیدن به محدوده صفت او کوتاه است.

روایات، هر موجودی را که قابل تصور و شناخت باشد، آفریده دانسته است:

كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ؛^{۳۲}
هر آن چه به نفس خود شناخته شود، مصنوع است.

یعنی موجودی که در ذهن ما نامش خدا است، اگر قابل شناخت ماهوی باشد، آفریده‌ای نیازمند بیش نیست. تصورات بشری همگی نشان‌دهنده وجهی از وجوه مخلوقیت است. ابزارهای فکری بشر - که مقید به حدود خلقی است - نمی‌تواند نشان‌دهنده حقیقتی باشد که هیچ حد و قیدی ندارد:

۲۹. غرر الحکم، حکمت ۴۷۰.

۳۰. التوحید، ص ۷۱-۷۰.

۳۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۲.

۳۲. الأمالی، ص ۲۵۴.

لَا يَشْمَلُ بِحَدِّ وَلَا يَحْسَبُ بِعَدِّ وَإِنَّمَا تَحُدُّ الْأَدَوَاتُ أَنْفُسَهَا وَتُشِيرُ الْأَلَاتُ إِلَى تَطَائُرِهَا؛^{۳۳}
 خدایی که حدی ندارد و در شمار اعداد نمی‌گنجد؛ ادوات فقط می‌توانند
 در حد خویش را نشان دهند و ابزارها فقط به چیزهایی همانند خود می‌توانند
 اشاره کنند.

لذا ابزارهای ادراکی انسان محدود است و هرگز نمی‌تواند به حقیقت نامحدود اشاره کند.

۳. تباین خالق و مخلوق

یکی از مبانی و دلایل مهم قایلان به الهیات سلبی، اصل «تباین خالق و مخلوق» و
 «عدم سنخیت خالق و مخلوق» است. حضرت می‌فرماید:

الَّذِي بَانَ مِنَ الْخَلْقِ فَلَا شَيْءَ كَمِثْلِهِ؛^{۳۴}

او کسی است که با آفریدگان کاملاً مباین است. به همین دلیل، هیچ چیزی
 مانند او نیست.

این که قرآن کریم تصریح کرده است:

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»؛^{۳۵}

هیچ چیزی مانند او نیست.

به دلیل بینونتِ خالق و مخلوق و نیز اثبات‌کننده اصل عدم سنخیت است.
 در برخی دیگر از روایات، انواع تصورات بشری که می‌تواند به شناخت در باره ابعاد یک
 موضوع، مانند مکان، کیفیت و حیثیت آن بینجامد، نام برده شده است؛ اما سپس
 به شکلی مستدل، امکان استخدام آنها برای شناخت خدا را ممتنع شمرده و منشأ اصلی
 چنین نگرشی را تباین خالق و مخلوق معرفی کرده است.^{۳۶} البته از این موضوع نیز غفلت
 نشده که مباینیت خدا از خلق، نه تباین مکانی است که خدا در مکانی نباشد و نه «بینونت
 عزلی» و بیرون بودن حق تعالی از شیء یا مرتبه‌ای از مراتب هستی است. اواز هیچ چیزی
 دور و بیرون نیست؛ بلکه با همه چیز در همه مراتب هستی، معیت قیومیه دارد. در عین
 حال، به تعبیر امام علی علیه السلام، خداوند با خلقش «بینونت صفتی» دارد:

۳۳. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۳.

۳۴. التوحید، ص ۳۲.

۳۵. سوره شوری، آیه ۱۱.

۳۶. همان، ص ۶۹-۷۰.

دَلِيلُهُ آيَاتُهُ وَوُجُودُهُ إِبْتَاهُ وَمَعْرِفَتُهُ تَوْحِيدُهُ وَتَوْحِيدُهُ تَمَيُّيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَحُكْمُ التَّمَيُّيزِ
بَيْنُونَةُ صِفَةٍ لَا يَبْنُونُهُ عَزَلَةً؛^{۳۷}

دلیل خداوند آیات او است، وجود او برهان اثبات او است، معرفت او توحید او است، توحید او متمایز دانستن او از مخلوقات است؛ منظور از این تمییز جدایی صفتی است، نه بینونت زمانی و مکانی.

۴. احتجاب حق تعالی از عقل و وهم

مستند نقلی دیگری که محدثان در اثبات الهیات سلبی ارائه می نمایند، روایاتی است که به حجاب معرفتی میان خالق و مخلوق اشاره دارد. امام باقر علیه السلام از امیر مؤمنان علیه السلام نقل کرده اند:

وَاللَّهُ هُوَ الْمُسْتَوْرَعَنَ ذَلِكَ الْأَبْصَارِ الْمَخْجُوبِ عَنِ الْأَوْهَامِ وَالْخَطَرَاتِ؛^{۳۸}

خداوند از ادراک چشم ها پنهان و از خطورات و اوهام انسان ها محجوب است.

همان طور که خیال ها و تصورات انسان، توانایی عبور از حجاب های غیبی ندارد، بینایی انسان ها توانایی دریدن پرده های غیب الغیوب ندارد. هم چنین، بر اساس روایت دیگری، در ساحت اسما و صفات الهی، تخیلات عقلانی نیز دچار حجاب هستند:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي مَنَعَ الْأَوْهَامَ أَنْ تَنَالَ إِلَّا وَجُودَهُ وَحَجَبَ الْعُقُولَ أَنْ تَتَخَيَّلَ ذَاتَهُ لِامْتِنَاعِهَا
مِنَ الشَّيْءِ وَالتَّشَاكُلِ؛^{۳۹}

حمد مخصوص خداوند است که اوهام را از راهیابی به هستی اش بی بهره ساخته و عقل ها را از خیال پردازی در ذاتش محجوب ساخته است؛ زیرا از همانندی و هم شکلی به دور است.

این حجاب های معرفتی، امری عَرَضِي نیست، بلکه امری ذاتی و ریشه دار در تکوین، و برخاسته از تباین خالق و مخلوق است؛ چنان که در روایت دیگری، خلقت به عنوان ریشه تکوینی حجاب معرفتی دانسته شده است.

لَا تَخْجِبُهُ الْحُجُبُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ خَلْقُهُ إِيَّاهُمْ لِامْتِنَاعِهِ مِمَّا يُمْكِنُ فِي
ذَوَاتِهِمْ وَلِإِمْكَانٍ مِمَّا يُمْتَنِعُ مِنْهُ وَلَا فِتْرَاقٍ الصَّانِعِ مِنَ الْمَصْنُوعِ وَالْحَادِ مِنَ الْمَخْدُودِ وَالرَّبِّ

۳۷. الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۰۱.

۳۸. التوحید، ص ۸۹.

۳۹. الکافی، ج ۸، ص ۱۸.

مِنَ الْمَرْبُوبِ؛^{۴۰}

او را حجاب‌ها محجوب نساخته، بلکه حجاب بین او و آفریدگانش، خلقت است؛ به دلیل عدم توانایی امکانات ذوات مخلوقات و نیز ممکن بودن اموری که در باره خداوند محال است و به دلیل فرق میان صانع با مصنوع، ایجادکننده حدّ با محدود و ربّ با مربوب.

۵. وصف اثباتی، مستلزم تحدید

دسته‌ای از روایات علوی علیه السلام اشاره دارند به این که: هرگونه توصیف اثباتی از خداوند مستلزم «تحدید» است. براساس این روایات - که ناظر به بُعد معناشناختی صفات هستند - توصیف به معنای تعیین یا در نظر گرفتن «حدّ» و «اندازه» برای موصوف است؛ خواه این حدّ، حسی باشد یا وهمی و یا عقلی. امام علی علیه السلام فرمود:

مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ؛^{۴۱}

هرکس او را وصف کند، او را محدود کرده است.

که در این روایت، تلازم وصف و حدّ کاملاً روشن است؛ در حالی که این اصل عقلی که خدا هیچ حدّی ندارد، مورد تأکید روایات علوی علیه السلام بوده است:

لَيْسَ لَهُ حَدٌّ يَنْتَهِي إِلَى حَدِّهِ وَلَا لَهُ مِثْلٌ فَيَعْرِفُ بِمِثْلِهِ؛^{۴۲}

او حدّی ندارد تا به آن حدّ، منتهی شود و مثلی ندارد تا به وسیله مثالش بتوان او را شناخت.

از آن جا که خداوند هیچ‌گونه حدّی ندارد، امکان توصیف اثباتی او نیز وجود ندارد. به همین دلیل، حضرت فرمود:

لَا وَصْفٌ يَحِيطُ بِهِ؛^{۴۳}

هیچ وصفی توان احاطه به او ندارد.

تا نمایان‌گراو باشد. آن حضرت نقل می‌کنند که هرگاه از پیامبران علیهم السلام در باره خدا سؤال می‌شد، او را با حدّ و اندازه یا نقص توصیف نمی‌کردند؛ بلکه او را فقط به آثار و افعالش

۴۰. همان، ج ۱، ص ۱۴۰.

۴۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲.

۴۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۲.

۴۳. التوحید، ص ۷۰، ۷۱.

توصیف می کردند.^{۴۴}

۶. نفی تشبیه در باره خداوند

از دیگر مستندات قایلان به الهیات سلبی، نهی شدید اهل بیت علیهم السلام از تشبیه است. کثرت روایات باب «نفی التشبیه» در جوامع روایی شیعه نشان می دهد که این آسیب شدیداً دامن گیر مسلمانان بوده و در زمان امیر مؤمنان علیه السلام نیز این مشکل وجود داشته که بخشی از اقدامات معرفتی حضرت برای مقابله با تشبیه در روایات منعکس شده است. در بیان اهمیت و محور نفی تشبیه، از حضرت روایت شده است:

نَظَامُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ التَّشْبِيهِ عَنْهُ جَلَّ عَنْ أَنْ يَخْلُقَ الصِّفَاتُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ مَنْ خَلَقَهُ الصِّفَاتُ مَصْنُوعٌ وَ شَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ صَانِعٌ لَيْسَ بِمَصْنُوعٍ؛^{۴۵}
نظام توحید الهی، نفی تشبیه در باره او است؛ او والاتر است از این که صفات در او حلول کرده باشد؛ زیرا عقل ها شهادت می دهند که هر کس صفات در او حلول کند، مصنوع است و نیز عقل ها شهادت می دهند که او صانع است، نه مصنوع.

در این روایت، بحث نفی تشبیه کاملاً ناظر به صفات خداوند است و به نفی حلول صفات - که از ویژگی های آفریدگان است - اشاره دارد؛ زیرا آفریده، صفاتش را به صورت موهبتی یا اکتسابی به دست می آورد و هر دو، موجب حلول صفت است. امیر مؤمنان علیه السلام فرموده است:

لَا كَلْأَشْيَاءٍ فَتَقَعَ عَلَيْهِ الصِّفَاتُ؛^{۴۶}
او مانند پدیده ها نیست تا صفات بر او واقع شود.

بر اساس این روایت، نفی تشبیه تعبیری برای نفی صفات موجودات حادث از خداوند است؛ چنان که در روایت دیگری از حضرت نقل شده است:

حَدَّ الْأَشْيَاءِ كُلَّهَا عِنْدَ خَلْقِهِ إِبَانَةً لَهَا مِنْ شِبْهِهِ وَإِبَانَةً لَهُ مِنْ شِبْهِهَا؛^{۴۷}
خدا همه پدیده ها را در هنگام آفرینش محدود ساخته تا پدیده ها مابین با او

۴۴. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۱.

۴۵. الذمالمی، ج ۱، ص ۲۲۳.

۴۶. التوحید، ص ۷۰.

۴۷. الکافی، ج ۱، ص ۱۳۵.

باشد و او مباین با پدیده‌ها باشد.

در روایتی از حضرت می‌خوانیم:

لَمْ تَبْلُغْهُ الْعُقُولُ بِتَحْدِيدٍ فَيَكُونُ مُشَبَّهًا وَلَمْ تَقَعْ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ بِتَقْدِيرٍ فَيَكُونُ مُمَثَّلًا؛^{۴۸}
عقل‌ها نمی‌تواند با ایجاد حدّ به او دست یابد تا او شبیه چیزی باشد و قوای ادراکی نمی‌تواند او را با اندازه‌گیری بسنجد تا او عین چیزی باشد.

زیرا:

فَكُلُّ مَا قَدَرَهُ عَقْلٌ أَوْ عَرَفَ لَهُ مِثْلٌ فَهُوَ مُحَدَّدٌ؛^{۴۹}
هر چیزی که عقل بتواند آن را اندازه‌گیری کند یا برای آن مانندی بشناسد، موجودی محدود است.

بر خلاف مخلوقات که همگی دارای مکان یا مکان‌ت هستند و شبیه و نظیر دارند. لذا حضرت فرمود:

لَمْ يَخُلْ مِنْهُ مَكَانٌ فَيَذَرُكَ بِأَيْنِيَّةٍ وَلَا لَهُ شِبْهُ مِثَالٍ فَيُوصَفُ بِكَيْفِيَّةٍ؛^{۵۰}
هیچ مکانی خالی از او نیست تا با ملاک اینیت و مکان ادراک شود و شبیهی ندارد تا با کیفیت توصیف شود.

تفسیرها از روایات امام علی علیه السلام در باره الهیات سلبی

قرآن و روایات پر از اوصاف مشهوری است که برای خدا نقل شده است؛ مانند: علم، حیات، قدرت، شنوایی، بینایی. حال آن که در میان مستندات الهیات سلبی در روایات علوی علیه السلام، عباراتی دالّ بر «نفی صفات»، «وجود بینونت صفتی» و «استحالة تصور اثباتی از صفات» مشاهده می‌شود. این امر موجب شده در تفسیر این روایات، اختلاف دیدگاه و نظریه‌های مختلف به وجود آید.^{۵۱}

اهمّ این تفسیرها عبارت‌اند از:

۴۸. نهج البلاغه، خطبة ۱۵۵.

۴۹. التوحید، ص ۷۹.

۵۰. همان، ص ۶۹-۷۰.

۵۱. لازم به ذکر است که گروهی پنداشته‌اند که شناخت حق تعالی و صفات او برای انسان به طور مطلق ناممکن است. لذا نظریه «تعطیل» را برگزیده‌اند. شهرستانی نقل می‌کند که در میان اهل سنت، جهیمه یا پیروان جهیم بن صفوان (رک: الملل والنحل، ج ۱، ص ۹۹) و ضارویه یا پیروان ضاربن عمرو و حفص الفرد (رک: همان، ج ۱، ص ۱۰۲) قایل به تعطیل بوده‌اند.

نظریه یکم. تفسیر صفات به صفات مخلوقات و صفات جسمانی

بعضی از مفسران نهج البلاغه، صفات مندرج در این روایات را ناظر به صفات مخلوقات و ویژگی‌های امکانی دانسته‌اند.^{۵۲} برخی دیگر نیز با توجه به قرآینی چون نفی حدود، وقت، نعت و اجل از خداوند در این روایات، کاربرد صفات را ناظر به «صفات جسمانی» دانسته‌اند؛ زیرا این گونه صفات از عوارض جسم و مخصوص امور جسمانی است.^{۵۳} علامه جعفری نفی صفات را ناظر به صفاتی دانسته که لازمه آنها مرکب بودن ذات است.^{۵۴} تفسیر صفات به صفات جسمانی، اخص از صفات ممکنات است؛ زیرا ممکن و متصور است برخی از ممکنات دارای جسم و صفات جسمانی نباشند.

نظریه دوم. نفی صفات و پذیرش نیابت ذات از صفات

گروه دیگری از محدثان و متکلمان نیز مستندات الهیات سلبی را از منظر وجودشناختی مورد توجه قرار داده‌اند و قایل به نفی هرگونه صفتی از ذات الهی شده‌اند. قاضی سعید قمی - که از برجسته‌ترین قایلان به این نظریه است - می‌گوید:

معنای «نفی الصفات عنه...» این نیست که ذاتی وجود دارد و صفاتی قائم به آن ذات یا مستقل یا حتی صفاتی عین ذات وجود دارند؛ بلکه ذات، مصداق همه صفات است.^{۵۵}

وی معتقد است که صفت و موصوف، چه عین ذات و چه زاید بر ذات، هر دو مخلوق هستند و نمی‌توان آنها را به خدا نسبت داد.^{۵۶} وی در بُعد معناشناختی صفات، اظهار می‌دارد:

صفاتی که در آیات و روایات برای خداوند اثبات شده، باید به صورت سلب نقائض و متضاد آنها تفسیر شود.^{۵۷}

نظریه سوم. اثبات صفات ذات و نفی صفات زاید بر ذات

بسیاری از فیلسوفان و متکلمان، با رویکرد هستی‌شناختی با روایات مربوط به صفات

۵۲. جلوه‌های حکمت، ص ۱۷.

۵۳. بهج الصباغة، ج ۱، ص ۱۵۱.

۵۴. ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۱۹، ص ۱۷۵.

۵۵. شرح التوحید، ج ۱، ص ۱۱۶.

۵۶. رک: همان، ج ۱، ص ۱۱۷-۱۱۸.

۵۷. رک: همان، ج ۱، ص ۱۱۶.

الهی مواجه شده‌اند و صفات را به صفات ذات و صفات زاید بر ذات تقسیم کرده‌اند. این گروه جهت تطبیق این روایات با دیدگاه خویش، صفات ذات را اثبات کرده و صفات زاید بر ذات را نفی کرده‌اند. بیشتر این گروه جزبه الهیات سلبی اعتقاد ندارند؛ لیکن جهت تطبیق دیدگاه خود با روایات، تفسیر خاصی از این روایات ارائه داده‌اند.

ابن ابی الحدید معتزلی، ذیل عبارت «نفی الصفات عنه...» می‌گوید:

این روایت آشکارا مذهب معتزله در توحید را تأیید، و اعتقاد اشاعره در باره معانی قدیم را ابطال می‌کند.^{۵۸}

صدرا در تفسیر عبارت حضرت می‌گوید:

منظور حضرت، نفی صفاتی است که وجود آن غیر از وجود ذات است؛ زیرا ذات مصداق جمیع صفات (نعوت) کمال و اوصاف الهی است، بدون زیادت بر ذات. علم، قدرت، اراده، حیات، سمع و بصر الهی، از جهت مفهوم متغایر و از جهت مصداق عین ذات است.^{۵۹}

وی معتقد است:

معنای عبارت مذکور، نفی معانی صفات از ذات نیست؛ زیرا این تعبیری مستلزم تعطیل بوده و نفی صفات، کفری آشکار است. لذا حضرت در صدد نفی صفات زاید بر ذات است.^{۶۰}

فیض کاشانی نیز در این باب می‌گوید:

مسلک حکما در باب صفات، همان مسلک امامان شیعه است؛ با این فرق که امامان شیعه علیهم‌السلام از طریق علم لدنی و اخذ معرفت از مقام احدیت، حق را جامع صفات کمالی، و همه صفات کمالی را عین وجود او دانسته‌اند، حکما نیز از طریق عقل و قدمای آنان بر اثر متابعت از وحی، صفات زایده را از حق نفی کرده‌اند.^{۶۱}

مجلسی نیز عبارت حضرت را ناظر به نفی صفات زاید بر ذات می‌داند.^{۶۲}

۵۸. شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۷۴.

۵۹. الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۱۴۰.

۶۰. اسرار الآیات، ص ۴۰.

۶۱. اصول المعارف، ص ۲۵۶.

۶۲. مرآة العقول، ج ۲، ص ۱۰۳.

علامه طباطبایی اعتقاد دارد:

اثبات صفات مستلزم پذیرش وحدت عددی برای حق تعالی است و عبارت حضرت، در صدد نفی وحدت عددی است، نه نفی معانی صفات.^{۶۳}

وی می گوید:

منظور از نفی صفات، صفات حادث نیست، بلکه مطلق صفات است؛ زیرا اصل صفت، مفید تحدید و مغایر ذات است.^{۶۴}

ایشان ضمن نقل مناجاتی از حضرت، مبنی بر: «یا مَنْ كُلُّ مُدْرِكٍ مِنْ خَلْقِهِ وَكُلُّ مَحْدُودٍ مِنْ صُنْعِهِ»^{۶۵} ای آن که هر چه قابل ادراک باشد، آفریده او است و هر محدودی ساخته او است، می گوید:

خود صفت، تحدید و تعیین است و مفهوم، قابل ادراک است.^{۶۶}

سپس علامه روایات فراوانی - که دال بر مخلوق بودن صفات هستند - نقل کرده و سپس تصریح می کند:

این روایات بر تأخر اسماء از مقام ذات دلالت دارد.^{۶۷}

استاد جوادی آملی در تفسیر عبارت مذکور، ضمن ابطال قول به سلب صفات جمال و جلال از خداوند، اظهار می دارد که منظور، سلب صفات زاید بر ذات است و کمال معرفت خدا، نفی این گونه صفات و اثبات تمام صفات کمالیه ای است که عین ذات او، نامحدود و نامتناهی اند.^{۶۸}

بررسی و نقد نظریات گذشته

تا کنون مشخص شد که بعضی از صاحب نظران، مستندات الهیات سلبی را از منظر وجودشناختی مورد توجه قرار داده اند؛ در حالی که بحث از صفات الهی در روایات،

۶۳. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۹۲.

۶۴. الرسائل التوحیدیه، ص ۱۱.

۶۵. بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۲۸.

۶۶. الرسائل التوحیدیه، ص ۱۲.

۶۷. همان، ص ۱۳.

۶۸. فلسفه صدر، ج ۱، ص ۱۹۹.

به خصوص در روایات امیر مؤمنان علیه السلام و فرزندان آن حضرت، در بستر معرفتی - فرهنگی آن به وجود آمده و بیشتر بیانات آن حضرت ناظر به جنبه های معناشناختی صفات الهی است، نه جنبه های وجودشناختی. اگر به این بسترها توجه مناسبی صورت نگیرد، نمی توان تفسیر صحیحی از روایات به دست آورد.

الف. بسترهای معرفتی نفی صفات

یکم. تردیدی وجود ندارد که در دوران صدور روایات علوی، مسلمانان می دانستند خداوند دارای اسمای حسنی و صفات علیا است؛ زیرا:

۱. آیات متعددی از قرآن، صفاتی را برای خدا اثبات کرده است؛ مانند: حی، علیم، قدیر، سمیع، بصیر و ...

۲. روایات فراوانی نیز صفاتی را برای حق تعالی اثبات کرده و به او نسبت داده اند. لذا در هنگام مواجهه امامان با انحرافات جامعه اصل وجود صفات برای خداوند به عنوان یک پیش فرض مورد نظریه بوده است.

دوم. هر جا در قرآن کریم، سخن از توصیف خداوند به میان آمده، تنزیه و تسبیح نیز مطرح شده است. لذا خدا تبصره ای را بر آن پیش فرض افزوده است؛ این که: هر چند خدا اسمای حسنی و صفات علیا دارد، لیکن فقط مخلصان می توانند خدا را توصیف کنند:

«سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ»؛^{۶۹}

منزه است خداوند از توصیف آنها، مگر بندگان مخلص خدا.

تعبیر امام علی علیه السلام در نخستین خطبه نهج البلاغه، مبنی بر: «وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ»، تفسیر صحیحی از نحوه توصیف مخلصان ارائه کرده، می فرماید:

آنها صفات خداوند را به صورت سلبی و نفی تفسیر می کنند.

ب. بسترهای فرهنگی نفی صفات

روایات علوی علیه السلام در بستر «تهاجم شدید یهودیان و مسیحیان به فرهنگ معرفتی مسلمانان» صادر شده است. پس از رحلت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، اهل کتاب - که ضربه سختی از اسلام خورده بودند و جایگاه آنان در افکار عمومی به شدت تنزل پیدا کرده بود - از طرق مختلف تهاجم فرهنگی به مسلمانان را آغاز کردند. گروهی از ایشان منافقانه در میان

۶۹. سوره صفات، آیه ۱۵۹ - ۱۶۰.

مسلمانان راه پیدا کردند، تا آن جا که به تدریج اجازه یافتند در میان مسلمانان سخنرانی کرده و در شرح و تفسیر قرآن، مطالبی را برای مسلمانان بازگو کنند. در نتیجه، اسرائیلیات ترویج شد.^{۷۰} می توان تأثیرات آیات تشبیهی و تجسیمی عهدین را - که از طریق افرادی چون کعب الاحبار، تمیم داری و ... یا شاگردان ایشان، به ویژه راویان از طبقه تابعین اهل شام وارد متون روایی اهل سنت شده - به وضوح مشاهده کرد.^{۷۱}

از آن جا که ماجرای سقیفه، امامت مسلمانان را به حاشیه راند، بسیاری از تلاش های اهل کتاب ثمربخش واقع شد و هر چند، امام علی علیه السلام در مواردی به مسائل آنان پاسخ می داد، اما تا زمان حکومت ایشان، امکان مقابله جدی با آنان وجود نداشت. پس از آن که علی علیه السلام عهده دار حکومت مسلمانان شد، از دو طریق با این جریان مقابله کرد: ابتدا این افراد را از جایگاه های سخنرانی اخراج کرد^{۷۲} و سپس به روشن گری و تبیین اشکالات و پاسخ گویی به شبهات پرداخت. البته گروهی دیگر نیز بدون آن که نفاق در پیش بگیرند، مسیحیت پولسی را از طریق شام، به حوزه فرهنگی تازه مسلمانان منطقه شام وارد کردند.^{۷۳} وجود این ریشه های تاریخی موجب شد که برخی از مستشرقان ادعا کنند که مبحث صفات الهی به طور عام، در عقاید یهودی و مسیحی ریشه دارد و مسلمانان این موضوعات را متأثر از عوامل بیرون از جهان اسلام مطرح ساخته اند.^{۷۴}

البته این زمینه فرهنگی در کنار زمینه های معرفتی برخاسته از آموزه های قرآن کریم و روایات نبوی صلی الله علیه و آله و سلم موجب شد که گروهی از مسلمانان دچار بی بند و باری در توصیف خداوند شوند؛ تا آن جا که در توصیف خدا، پا را از مرزهای تنزیه الهی فراتر گذارند و به ورطه دچار تشبیه و تجسیم سقوط کنند.

ج. نفی صفات یا نفی توصیفات؟

مهم ترین محل اختلاف مفسران، تعبیر امام علی علیه السلام در نفی صفات از خدا است:

وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَشَهَادَةُ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ.

۷۰. اضاء علی السنة المحمدية، ص ۱۴۵.

۷۱. همان، ص ۱۲۱-۱۲۴.

۷۲. رک: الکافی، ج ۷، ص ۲۶۳.

۷۳. فلسفه علم کلام، ص ۱۳۵.

۷۴. همان، ص ۱۳۸.

بر اساس قراین، منظور از اخلاص در این روایت، اخلاص در عمل نیست که برخی از مفسران نهج البلاغه بدان اشاره کرده‌اند،^{۷۵} بلکه منظور از آن، اخلاص در معرفت است؛ زیرا در این روایت، تقابلی میان اخلاص با جهل نسبت به خدا قرار گرفته است؛^{۷۶} چنان که در قرآن کریم، سورة توحید - که به معرفت اجمالی خدا اختصاص دارد - به عنوان «سورة الإخلاص» مشهور است. اتخاذ رویکرد هستی‌شناسانه در تفسیر این روایات، به دلیل مطابقت نداشتن با معنای لغوی «صفت» و نیز زمینه‌های معرفتی عصر صدور روایات قابل پذیرش نیست و لازم است این روایات از بُعد معرفت‌شناختی مورد بررسی و فهم قرار گیرد. به نظر می‌رسد که در تحلیل لغوی و فهم معنای «صفت» در روایات مذکور، دقت مناسبی صورت نگرفته و صفت به همان معنای عرفی ترجمه شده است. «صفت» در عرف لغت‌شناسان به عنوان مصدر و به معنای «توصیف»^{۷۷} است و توصیف، به وسیله «نعت» (ویژگی) و یا «حلیت» صورت می‌گیرد.^{۷۸} لذا «صفت» معنای مصدری داشته و مفهومی غیر از مفهوم «نعت» دارد. در ضمن، واژه «عن» در این عبارت، متعلق به «الصفات» است، نه «نفی»؛ چرا که اگر «نفی» با «عن» متعدی شود، به معنای «وصف» است و اگر با «من» متعدی شود، به معنای «تبعید» است.^{۷۹} اگر کلمه «الصفات»، به معنای «نعوت» در نظر گرفته شود، آن‌گاه در زبان عربی، تعبیر بلیغ برای نفی صفات الهی چنین است: «نفی صفاته». لذا نمی‌توان عبارت مذکور را نفی صفات، به معنای نفی علم، قدرت، سمع، بصر و ... از خدا دانست.

این ادعا با توجه به بسترهای معرفتی - فرهنگی مذکور، کاملاً قابل پذیرش است؛ زیرا سخنان امام علی علیه السلام در مواجهه با کسانی است که بدون تقید به اصول، اقدام به توصیف خداوند می‌کردند. بنا بر این، کسانی که عبارت «نَفَى الصِّفَاتِ عَنْهُ» را به معنای «نفی صفات الهی» دانسته‌اند، تلقی صحیحی از واژه صفت نداشته‌اند و این عبارت به معنای «نفی التوصیفات عنه» خواهد بود.^{۸۰} در میان شارحان نهج البلاغه، ابن میثم^{۸۱} و

۷۵. توضیح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۳.

۷۶. الدرة النجفیة، ص ۲۰.

۷۷. کتاب العین، ج ۷، ص ۱۶۲؛ لسان العرب، ج ۹، ص ۳۵۶.

۷۸. المفردات فی غریب القرآن، ص ۸۷۳.

۷۹. رک: لسان العرب، ج ۱۵، ص ۳۳۶.

۸۰. رک: توحید الإمامیة، ص ۲۲۲ - ۲۲۳.

۸۱. شرح نهج البلاغه (ابن میثم)، ج ۱، ص ۱۲۳.

قطب الدین بیهقی^{۸۲} به این مطلب اشاره کرده و معنای «نفی صفات» را «نفی معانی» دانسته است. علامه مجلسی نیز این معنا را به عنوان یک احتمال مطرح کرده است.^{۸۳} بنا بر این، عبارت «نَفَى الصِّفَاتِ عَنْهُ» در صدد نفی صفات ممکنات یا نفی وجود صفات در خدا نیست؛ بلکه امکان توصیف اثباتی از خدا را انکار می‌کند.

توصیف ناپذیری خداوند پیش‌تر در مستندات قایلان الهیات سلبی نیز اشاره شده بود و در روایات دیگر، به صورت مصداقی نیز مورد تصریح قرار گرفته است:

وَرَجَعْتُ بِالضُّعْفِ عَنِ السُّمُوِّ إِلَى وَصْفِ قُدْرَتِهِ لَطَائِفُ الْخُصُومِ؛^{۸۴}

ظرافت‌نگری‌های دشمنان در توصیف قدرت او (به عنوان یکی از صفات الهی) از بلندا به حقارت خواهد افتاد.

د. بطلان نظریه عینیت صفات با ذات

بر اساس مستندات الهیات سلبی، اگر انسان توانایی معرفت نسبت به ذات و صفات الهی ندارد، هرگونه اظهار نظر اثباتی در باره آن، فقط ظنّ و غیر قابل اعتنا بوده و در مواجهه با این ادعا لازم است بر اساس قاعده «نَفَى الصِّفَاتِ عَنْهُ» برخورد شود.

نظریه برگزیده. اثبات صفات و نفی تشبیه

نظریه دیگری که در باب الهیات سلبی وجود دارد، اثبات صفات از بُعد وجودشناسی و بهره‌گیری از الهیات سلبی برای نفی تشبیه در بُعد معناشناسی است. تشبیه از آسیب‌هایی است که بر اثر عوامل درونی و بیرونی دامن‌گیر مسلمانان شد و در معارف اهل بیت علیهم‌السلام به شدت از آن نهی شده است. الهیات سلبی راهکاری است که کمترین شائبه تشبیه در آن نیست؛ در حالی که در هر توصیف اثباتی، امکان تشبیه وجود دارد. نظریه چهارم دارای چهار رکن است:

۱. اثبات صفات

علاوه بر قرآن کریم - که برای خداوند صفاتی را بیان کرده - در روایات علوی علیه‌السلام نیز پذیرش اصل وجود صفات مشاهده می‌شود. سراسر خطبه ۶۵ نهج‌البلاغه در تبیین صفاتی مانند علم، قدرت، سمع، بصر، ظهور و بطون است.

۸۲. حدائق الحقائق، ج ۱، ص ۱۲۳.

۸۳. مرآة العقول، ج ۴، ص ۲۴۸.

۸۴. التوحید، ص ۷۰.

۲ و ۳. نفی توصیف اثباتی و اثبات توصیف سلبی

آن چه دلایل اثبات می کنند، این است که احاطه وجودی یا احاطه معرفتی وصف کننده نسبت به موصوف، در باره خداوند محال است و دلیل، محدوده ادعا را مشخص می کند. لذا هر ادعایی فقط به اندازه دلیلش اثبات می شود. مجموعه مستندات روایی، توصیف اثباتی ناظر به تبیین مفهوم ماهوی صفات خدا را نفی می کنند. براساس این دلایل، رویکرد سلبی در تبیین مفاهیم ماهوی صفات الهی اثبات می شود، نه نفی صفات یا تعطیل؛ چنان که امام علیه السلام در خطبه ۶۵ رویکرد سلبی را در پیش گرفته و فرموده است:

ستایش خدایی را سزاوار است که صفتی بر صفت دیگرش پیشی نگرفته تا گفته شود: پیش از آن که آخر باشد، اول است و قبل از آن که باطن باشد، ظاهر است. جزا، هر واحدی متصف به قلت، هر عزیزی گرفتار ذلت، و هر نیرومندی دچار آسیب ضعف است ...

۴. توصیف فعلی صفات

علاوه بر توصیف سلبی صفات و نفی نقایص، توصیف فعلی از صفات راهکار دیگری برای گرفتار نشدن در دام تشبیه است. توصیف فعلی صفات بدین معنا است که تمام صفات الهی، مانند: علم و قدرت و ... همگی به افعال و آثار حق تعالی اشاره دارند و بدین وسیله منشأ آن کمالات را نشان می دهند؛ مثلاً ما خدا را از آن رو «قوی» می خوانیم که خلق را قوی آفریده و او را «لطیف» می خوانیم، زیرا آفریدگان را لطیف آفریده است^{۸۵} و خلق را به دلیل قوت و لطافت در وجود خودشان، و خالق را به دلیل مشاهده این صفات در آثارش «قوی» و «لطیف» می دانیم.

قاضی سعید قمی، تفسیر دیگری از توصیف فعلی صفات الهی ارائه کرده است. وی معتقد است اتصاف خدا به صفات چنین نیست که منشأ اشتقاق صفت در خدا موجود باشد، اعم از آن که عین ذات باشد یا قیام به ذات داشته باشد و بر آن عارض شود؛ بلکه اتصاف در باره خدا بدین معنا است که او مبادی این صفات را به افرادی که موصوف شده اند، داده است.^{۸۶} وی تفاوت میان علم خدا و مخلوقات را در این می داند که علم مخلوقات پس از جهل آنان و بعد از تعلم و یادگیری حاصل می شود؛ اما از آن جا که خدای

۸۵. همان، ص ۶۳.

۸۶. «تحلیل وریشه یابی نظریه قاضی سعید قمی در معناشناسی اسما و صفات الهی»، ص ۷۵.

متعال بذاته علم است، نه آن که علمی براو عارض یا عین او باشد، معنای عالم بودن خدا این است که او نه جاهل بوده و نه تحت تعلیم قرار گرفته است؛ بلکه علم را به عالمین افاضه کرده و این کمال را به متعلمین بخشیده است.^{۸۷} تفسیر قاضی سعید با مبنای نادرست نفی وجودی صفات الهی شکل گرفته است که با محکّمات قرآن و حدیث سازگاری ندارد.

نتیجه

مستندات الهیات در روایات علوی علیه السلام حکایت از آن دارد که: اولاً، خدای متعال از طریق فطرت، خود را به بندگان معرفتی کرده است و به طور خلاصه و مبهم در روایات علوی علیه السلام، امکان شناخت از خدا تأیید شده است. ثانیاً، رابطه خلق و خالق تبیین است و هیچ گونه شباهتی میان آنها نیست. خلقت فی ذاته حجابی میان آنها برقرار کرده است. ثالثاً، ذات و صفات خدا برای بشر قابل درک نیست؛ زیرا اکتناه و معرفت احاطی برای بشر ممکن نیست. رابعاً، در روایات علوی علیه السلام مطابق محکّمات آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام از جمله سخنان امام علی علیه السلام، اصل وجود صفات حق تعالی پیش فرضی مسلم بوده و امکان تصور صفات، باطل و مردود است. از این روی، تفسیر وجودشناختی نفی صفات، قابل پذیرش نیست و روایات مربوط به آن، ناظر به بُعد معناشناسی و نفی توصیف اثباتی از خدا است. هر گونه وصف اثباتی مستلزم تشبیه است و تشبیه در آموزه های اهل بیت علیهم السلام به ویژه روایات علوی علیه السلام به شدت نکوهش شده است. الهیات سلبی راهکاری برای پرهیز از توصیف اثباتی و تشبیه است؛ ضمن این که توصیف فعلی از صفات الهی راهکاری مهم و قابل توجه در دستیابی به معرفت نسبت به صفات الهی است.

کتابنامه

- الاحتجاج علی أهل اللجاج، احمد بن علی طبرسی، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
- اسرار الآیات، صدر المتألهین محمد بن ابرهیم شیرازی، مقدمه و تصحیح: محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ش.
- اصول المعارف، ملا محسن فیض کاشانی، تعلیق و تصحیح و مقدمه: سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، سوم، ۱۳۷۵ش.

۸۷. شرح التوحید، ج ۱، ص ۲۰۴.

- اضواء على السنة المحمدية، محمود ابوريه، بيروت: مؤسسه منشورات الأعلمي للمطبوعات، بي تا.
- الأمل، شيخ مفيد محمد بن محمد بن نعمان، قم: كنگره شيخ مفيد، اول، ۱۴۱۳ق.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر مجلسي، بيروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
- بهج الصباغة في شرح نهج البلاغة، محمد تقى شوشتری، تهران: امير كبير، اول، ۱۳۷۶ش.
- ترجمه وتفسير نهج البلاغة، محمد تقى جعفرى، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامي، هفتم، ۱۳۷۶ش.
- تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، عبد الواحد بن محمد آمدی، تهران: دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه، اول، ۱۳۶۶ش.
- التوحيد، محمد بن على بن بابويه قمي، قم: انتشارات جامعه مدرسين حوزه علميه، اول، ۱۳۹۸ق.
- توضيح نهج البلاغة، سيد محمد حسيني شيرازي، تهران: دار تراث الشيعة، بي تا.
- جلوه هاي حكمت، سيد اصغر ناظم زاده قمي، قم: دفتر تبليغات اسلامي، دوم، ۱۳۷۵ش.
- حقائق الحقائق في شرح نهج البلاغة، قطب الدين محمد بن حسين بيهقي كيدري، قم: بنياد نهج البلاغة، اول، ۱۳۷۵ش.
- الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، صدر المتألهين محمد بن ابراهيم شيرازي، بيروت: دار احياء التراث، سوم، ۱۹۸۱م.
- الرسائل التوحيدية، سيد محمد حسين طباطبائي، بيروت: مؤسسة النعمان، ۱۴۱۹ق.
- شرح التوحيد للصدوق، قاضي سعيد قمي، تصحيح وتعليق: نجفقلي حبيبي، تهران: وزارت فرهنگ وارشاد اسلامي، اول، ۱۴۱۵ق.
- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، قم: كتابخانه آية الله مرعشي نجفي، ۱۳۸۳ش.
- فلسفه صدر، عبدالله جوادي آملي، تنظيم و تحقيق: محمد كاظم باديا، قم: اسراء، سوم، ۱۳۸۸ش.
- فلسفه علم كلام، ولفسون، هري اوسترين، ترجمه: احمد آرام، انتشارات الهدى، بي تا.
- الكافي، محمد بن يعقوب كليني، تهران: المكتبة الاسلامية، ۱۳۷۸ش.
- كتاب العين، خليل بن احمد فراهيدي، قم: انتشارات هجرت، دوم، ۱۴۱۰ق.
- لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، بيروت: دار صادر، سوم، ۱۴۱۴ق.

- مرآة العقول، محمد باقر مجلسی، تحقیق: سید هاشم رسولی، تهران: دار الکتب الإسلامیه، دوم، ۱۴۰۴ق.
- المفردات فی غریب القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، تحقیق: صفوان عدنان داودی، بیروت: دار العلم، اول، ۱۴۱۲ق.
- الملل والنحل، عبد الکریم شهرستانی، تحقیق: محمد بدران، قم: شریف رضی، سوم، ۱۳۶۴ش.
- مهج الدعوات و منهج العبادات، رضی الدین علی بن موسی بن طاوس، بیروت: المؤسسة الإسلامیة للنشر، ۱۴۰۷ق.
- المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمد حسین طباطبائی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ قم، پنجم، ۱۴۱۷ق.
- نهج البلاغه، سید رضی، محمد بن حسین، قم: انتشارات دار الهجره، بی تا.
- «اسما و صفات الهی»، محمد تقی سبحانی، دانشنامه امام علی علیه السلام، جلد دوم، صفحات ۶۵ تا ۶۷، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، پنجم، ۱۳۸۹ش.
- «تحلیل و ریشه یابی نظریه قاضی سعید قمی در معناشناسی اسما و صفات الهی»، رضا برنجکار و محمد حسین منتظری، مجله علمی پژوهشی فلسفه دین، دوره نهم، شماره ۱، ص ۶۱-۹۲.