

تشبیه و تنزیه از دید متکلمین مسلمان با تکیه
بر فرازهایی از نهج البلاغه

علی اکبر نصیری*

نویسنده مسئول

امیر حمزه مرادی**

چکیده

یکی از فروعات مبحث اسماء و صفات الهی، صفات خبری است. صفات خبری از نظر متکلمین، اصطلاحاً به صفات الهی که از طریق خبر، یعنی قرآن و حدیث رسیده، اطلاق می‌شود. گرچه ذکر صفات خبری لزوماً به معنای صدور از جانب وحی و یا مفسران معصوم الهی نیست، بلکه این صفات می‌تواند با مفاد فطری بشر و عقل مستقل، مطابقت داشته باشد. بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص)، جامعه مسلمین به دلیل تخطی از تفسیرهای معصومین [علیهم السلام] در فهم و گزارش از صفات خبری، چنددسته شدند: ۱- تشبیه‌گرایان: اشاعره، کرامیه و اخباریون؛ که صفات الهی را بدون تأویل می‌پذیرفتند و دخالت عقل را در آن منع می‌کردند؛ ۲- تشبیه در عین تنزیه: عرفا و بعضی فلاسفه نظیر "ملاصدرا": معتقد بودند چون خداوند ذاتاً واحد است، منزه و چون در قالب صفات مخلوقات متجلی می‌شود، مشبه است؛ ۳- تأویل‌گرایان شیعه و معتزله؛ که معتقد بودند خداوند از همه شئون امکانی و نقصانی منزه است و صفات خبری را تأویل می‌کردند. همین معنا صحیح است؛ چون این نظریه از طریق وحی بیانی به پیامبر اکرم (ص) رسیده، و از طریق احادیث ایشان و اوصیاء طاهرین ایشان به مردم ابلاغ شده است.

از آنجا که نظریه وحدت وجود در تعارض با «تنزیه مطلق حق» است و خود وحدت وجود از نتایج اصالت و تشکیک وجود است، بنابراین ابتدا اصالت وجود، سپس اشتراک معنوی، بعد تشکیک و در آخر وحدت وجود مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد. در پایان پژوهش نیز خاطر

*. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان، nasirizaboli@yahoo.com

**دانش آموخته کارشناسی ارشد کلام اسلامی، moradi.ah90@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۷/۰۹؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۰۷/۱۱]

نشان خواهیم داد که نظریات وجودی حکمت متعالیه، در تعارض با «تنزیه مطلق حق» است. سپس پیشنهاد داده شد تا به جای نظریات وجودی ذکر شده، نظامی دیگر جایگزین شود تا بهتر بتواند معنای تنزیه مطلق را که برگرفته از معارف اهل بیت است، تبیین نماید.

واژگان کلیدی: اصالت وجود و ماهیت، اشتراک وجود، تشکیک، وحدت وجود، تنزیه مطلق، صدرالمتألهین.

مقدمه

بحث اسماء و صفات حق متعال، یکی از اصلی‌ترین بحث‌های خداشناسی و توحیدی در دین مبین اسلام است. این بحث از همان آغاز دعوت و بعثت در قالب کلام وحی بر پیامبر (ص) نازل شد، تا زمانی که خود پیامبر (ص) زنده بودند، اختلافی از جهت تأویل این صفات در بین مسلمین نبود، زیرا مسلمانان فرمایشات پیامبر (ص) را به گوش جان شنیده و می‌پذیرفتند. اما بعد از رحلت ایشان، چند دستگی و اختلافی که بین امت اسلامی پدید آمد، خود را نشان داد. بدین‌گونه که هر دسته‌ای، با تفسیر خاصی که از صفات خبری قرآنی و یا روایی داشتند، منشأ ایجاد یک فرقه گردیدند و سپس هر یک از این فرق کوشیدند تا تفسیر خاص خود از آن صفات خبری را به کرسی بنشانند. تعدادی از مسلمانان، طرفدار ظاهر آیات و روایات و تعدادی دیگر طرفدار تأویل شدند و متأسفانه بیشتر آن، فرق راه افراط را پیمودند. در این میان، شیعه با تأسی از دریای معارف اهل البیت (علیهم السلام)، کوشیدند تا تفسیری صحیح و سازگار با معارف توحیدی، ارائه دهند.

ما نیز در این مقاله، تلاش کرده‌ایم تا توضیح مختصری از عقاید فرق اسلامی و همچنین بعضی شخصیت‌های اسلامی در بحث تشبیه و تنزیه ارائه دهیم و سپس با تبیین نظریه صحیح که برگرفته از معارف ناب توحیدی اهل بیت (علیهم السلام) می‌باشد، سهمی هرچند اندک در ترویج آن عقاید حقه داشته باشیم. اما، با توجه به اینکه یکی از مهم‌ترین موانع موجود بر سر راه، نظریه وحدت وجود و توابع آن است و نیز خود وحدت وجود ریشه در نظریاتی همچون اصالت، اشتراک و تشکیک وجود دارد، بر آن شدیم تا با توضیح مختصری از هر یک از این مباحث و بررسی و نقد آن‌ها، به صورتی ریشه‌ای و اساسی به مقابله با وحدت وجود بپردازیم. از این‌رو، در آغاز با بررسی مختصر هر کدام از این نظریات وجودی (اصالت، اشتراک و تشکیک) و در نهایت وحدت وجود، زمینه را برای پرداختن به اصل بحث آماده خواهیم کرد.

بطلان اعتقاد به وحدت وجود

در باب وحدت وجود سه نظریه وجود دارد:

اولین نظریه می‌گوید: عالم منحصر به یک وجود (خدا) است و هر چه غیر خداست، توهم است. لازمه این نظریه، نفی عالم هستی و سوفسطائی‌گری است (محمدیان، ۱۳۸۱: ص. ۲۱۴).

نظریه دوم متعلق به "ابن عربی" و پیروان وی است که بر پایه نفی هر نوع کثرت بنا شده است. این نظریه، وجود حق را وجود حقیقی و وجود مخلوقات را مجازی تصور کرده است (ابن عربی، بی‌تا: ج ۱: ۴۰۶). با اندکی تأمل در قضیه روشن می‌شود که این نظریه نیز به نظریه قبلی باز می‌گردد که برای مخلوقات وجودی حقیقی قائل نیستند. اشتباه این نظر این است که وجود حقیقی را با وجود مستقل (استقلالی) خلط کرده است؛ زیرا ما وجود مستقل از خداوند نداریم؛ یعنی هم در تحقق و هم در بقاء، نیازمند به واجب تعالی هستیم، در عین حال، وجود حقیقی خارجی نیز داریم. بنابراین اگر گفته شود ما وجود استقلالی و مستقل از خداوند نداریم، صحیح است، اما این سخن که وجود ما مجازی بوده و حقیقی نیست، به شکاکیت و سوفسطائی‌گری باز می‌گردد.

نظر سوم در باب وحدت وجود، نظر "صدرالمآلهین" و پیروان وی است. ایشان معتقدند، حق متعال با نظر به ذاتش واحد است، اما در مقام فعل، عین ماهیات بوده و ساری در آن‌هاست و این وحدت در عین کثرت است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۴: ج ۲: ۳۷۴ صص. ۳۷۷). این نظریه نیز باطل است؛ زیرا هر فاعلی غیر از فعل خودش است و محال بودن اتحاد فاعل و فعل او بدیهی است.

از آنجاکه وحدت وجود ریشه در نظریاتی همچون اصالت، اشتراک، و تشکیک وجود دارد، با توضیح مختصری از هر یک از این مباحث و بررسی و نقد آن‌ها، به‌صورتی ریشه‌ای و اساسی بطلان عقیده وحدت وجود را نشان خواهیم داد.

۱. اصالت ماهیت یا اصالت وجود

الف) به‌نظر می‌رسد بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت، بیشتر یک بحث لفظی باشد تا یک بحث حقیقی و عینی؛ درواقع شیء خارجی را اصالت وجودی، وجود و اصالت ماهیتی، ماهیت می‌داند. شاهد مثال، این دلیل "ملاهادی سبزواری" و پاسخ اصالت ماهیتی‌ها به آن است.

لو لم یؤصل وحدة ما حصلت إذ غیره مشار کثرة أتت

اگر وجود اصالت نمی‌داشت، هرگز اتحادی به‌وجود نمی‌آمد، زیرا غیر وجود(ماهیت) خاستگاه کثرت است.

توضیح آنکه انسان در تصدیقات خود، معمولی را بر موضوعی حمل می‌کند، مثلاً انسان عالم است. هر جا که «است» حکم‌فرما می‌شود، میان دو چیز پیوند برقرار می‌گردد و این پیوند از نوع یگانگی است

و در واقع معنایش این است که این دو معنی ادراک شده در خارج یگانه‌اند. حال اگر وجود اصیل نباشد، این یگانگی هرگز پیدا نمی‌شود، زیرا ماهیات همه با یکدیگر تباین ذاتی دارند؛ مثلاً ذات انسان عین ذات کاتب نیست. بلکه این یگانگی در وجود است؛ یعنی یک وجود است که هم انسان و هم کاتب است؛ پس اگر وجود اعتباری باشد، وحدت نیز اعتباری خواهد بود و به تبع آن، قضایای حمل شایع صناعی صادق نخواهند بود، درحالی که بالضروره صادق می‌باشند (مطهری، ۱۳۶۰، ج ۱: صص ۴۲-۴۱).

نقد دلیل: "ملا صالح مازندرانی"، این دلیل را رد می‌کند و می‌گوید: این دلیل بسیار ضعیف است، زیرا مبنای توحید را وحدت وجود قرار داده، درحالی که براهینی که توحید را اثبات می‌کند، بسیار است و نه مبتنی بر اصل وجود و نه اصل ماهیت است (حائری، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۸۶). علاوه بر این در نقد سخن "شهید مطهری" باید گفت: اگر بگوئیم X ، Y است و Y هم X است، در این صورت یگانگی ایجاد می‌شود و الا تنها با گفتن X ، Y است؛ یگانگی میان X و Y حاصل نمی‌گردد. پس صرف حمل عالم بر انسان، باعث یگانگی انسان و عالم نمی‌شود.

از نظر "علامه تهرانی" نیز، دومین دلیل شهید مطهری دور است، زیرا وحدت وجود یکی از مباحثی است که بر پایه اصالت وجود اثبات می‌شود و از این رو، تمسک به وحدت وجود برای اثبات اصالت وجود، دور است (تهرانی، ۱۳۶۷: صص ۲۰۳).

ب) به نظر می‌رسد، منشأ اشتباه طرفداران اصالت وجود آن است که گمان کرده‌اند، منظور اصالت ماهیتی‌ها از اصیل بودن ماهیت، مفهوم ماهیت (من حیث هی) می‌باشد، درحالی که منظور ایشان، همان شیء خارجی است که آن را ماهیت می‌خوانند.

۲. اشتراک وجود؛ لفظی یا معنوی؟

به نظر می‌رسد هر دوی این نظریات با مشکلات اساسی روبه‌رو باشند. مشکل اشتراک معنوی این است که مبتنی بر سختیت علت و معلول است و این نظریه مردود است. از سوی دیگر، اگر بپذیریم که خالق و مخلوق، دارای حقیقت واحدی (وجود) هستند و تفاوت‌اشان تنها در شدت و ضعف مرتبه وجودی است، این بیان مستلزم نوعی مشابهت بین حق تعالی و مخلوقات است و این هم با عقل و هم با نقل نمی‌سازد. اما اشکال اشتراک لفظی وجود اینست که هرگونه رابطه بین خالق و مخلوق را حتی در مفهوم وجود نفی می‌کند. این نظریه مردود است؛ زیرا اشتراک در مفهوم وجود (بودن) به این معناست که حق تعالی و موجودات، همگی در خارج ثابت و موجودند؛ اما نظریه اشتراک لفظی وجود، حتی این اندازه از ارتباط و اشتراک بین خالق و مخلوق را نفی می‌کند. از این رو، این نظریه به ظاهر مستلزم نفی هستی خداوند بوده و باطل است؛ گرچه بنا بر نظر تباین مطلق بین وجود خداوند و وجود مخلوقات و تفاوت در رتبه وجود، این مشکل قابل حل به نظر می‌رسد.

هر کس که به وجدان خود مراجعه نماید، درمی‌یابد که در همه مواردی که وجود و موجود یا مرادف

آن‌ها در فارسی (هستی و هست) اطلاق می‌کند، همه جا به یک معنی و مفهوم مشترک اطلاق می‌نماید که آن مفهوم تنها به لحاظ خارج نمودن اشیاء از حد بطلان و تعطیل می‌باشد. پس اگر درباره اشیاء حکم به موجودیت می‌کنیم، فقط به خاطر این امر است که آن‌ها را از حد نفی و عدم خارج می‌دانیم و واضح است که مجرد این حکم مستلزم این نیست که اشیاء در واقعیت و حقیقت سنخیت داشته باشند و وجود آن‌ها، همه مراتب یک حقیقت واحد بوده باشد. بنابراین، اشتراک لفظی وجود، مستلزم اشتراک در حقیقت وجود نیست (تهرانی، ۱۳۶۷: صص. ۲۳۲-۲۳۱).

توضیح دقیق‌تر آنکه، بی‌شک هر لفظی که مهمل نباشد، دارای معنایی لفظی است که موجب می‌شود آن را برای اغراض گوناگون به کار بریم. در باب خالق و مخلوق، لفظ وجود دارای معنای مشترک لفظی است. اما، بحث در اینجا است که هستی او با هستی مخلوق گذشته از معنی لفظی مشترک که در واژه هستی است، از حیث حقیقت هستی حق با حقیقت هستی مخلوق یکی نیست و از این نظر تنها در «ه»، «س»، «ت» و «ی» یکی است و بس.

پس اگر اشتراک معنوی وجود به این معنا باشد که هم خدا و هم مخلوقات، در دار هستی تحقق داشته و موجودند، قابل قبول است. اما اگر به معنای اشتراک خالق و مخلوق در حقیقت هستی و سنخیت بین آن دو باشد، مردود و باطل است. البته، ما منکر اشتراک معنوی وجود در مورد مخلوقات نیستیم بلکه معتقدیم همه مخلوقات در یک حقیقت واحده، با یکدیگر مشترکند و بین آنان نیز سنخیت وجود دارد. گرچه این مشکل با تمایز بین مرتبه حق متعال و مرتبه مخلوق حل می‌شود؛ حق متعال نه در مرتبه وجودی مخلوقات و نه در مرتبه عدم آن‌ها قرار دارد؛ بلکه وجودی متباین از سایر موجودات است. بر این اساس، مسئله سنخیت و همچنین ادعای نفی هستی خداوند، رد می‌شود. حال، سؤالی مطرح می‌شود که آیا اشتراک معنوی پایه وحدت وجود است یا خیر؟ شهید مطهری در شرح مبسوط منظومه می‌فرماید:

مسأله وحدت وجود، غیر از اشتراک معنوی وجود است. اشتراک معنوی وجود به مفهوم وجود باز می‌گردد و منظور از آن این است که آیا تصویری که ما از هستی داریم تصویری وسیع و گسترده است یا نه؟ ولی وحدت وجود راجع به حقیقت وجود و متفرع بر اصالت وجود است. اگر قائل به اصالت وجود نباشیم، وحدت وجود از نظر علمای ما معنی ندارد (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱: ص ۳۶).

۳. تشکیک وجود

حکمای مشاء منکر تشکیک خاصی (ابن‌سینا در *التعلیقات*، ۱۳۷۹: ص. ۲۲۲) و حکمای اشراق و حکمت متعالیه طرفدار آن هستند. البته، با این تفاوت که منظور شیخ اشراق از تشکیک، تشکیک در ماهیت بوده (سهروردی در *حکمه‌الاشراق*، ۱۳۷۵: ۱۶۹-۱۶۸)، اما صدرالمتهلین قائل به تشکیک در وجود شده است (*اسفار اربعه*، ج ۲: ۲۶). اما ادعای ایشان باطل است؛ زیرا علاوه بر اینکه خود ایشان در

مرحله سوم از جلد دوم اسفار، دلایلی را بر اثبات تشکیک در ماهیت آورده؛ تشکیک بر پایه اصالت وجود و همچنین اصل سنخیت و اشتراک معنوی وجود است که همه اینها مردود هستند.

۴. اصل سنخیت

یکی از دلایلی که بر رد سنخیت ذکر شده اینست که این اصل بر فرض صحت، تنها در جایی صادق است که علت از ذات خودش به معلول می‌بخشد و این بخشش به صورت تراوش است، اما علیت حق تعالی برای مخلوقات به نحو اعطاء و ایجاد است؛ بنابراین، سنخیت، تنها در علل طبیعی جاری و نه در علت هستی بخش است (علی احمدی، ۱۳۸۳: صص. ۱۶۳-۱۶۲). دلیل نقلی رد سنخیت، این حدیث امام باقر (ع) است که می‌فرماید: "ان الله کان و لا شیء غیره... و كذلك الیوم، و كذلك لا یزال ابدا؛ خداوند متعال بود، زمانی که غیر او چیزی نبود... و امروز نیز چنین است و برای همیشه، همین‌گونه خواهد بود" (صدوق، ۱۳۸۸: ۱۷۶). از اینجا نتیجه می‌شود که معیت با حق نادرست است؛ چراکه لازم می‌آید شیء، مانند حق ازلی و ابدی باشد، اما معیت حق با مخلوق درست است؛ از وقتی مخلوق خلق می‌شود، این معیت هست و در نتیجه، مخلوق پیوسته در محضر خالق و در ید قدرت اوست بدون آنکه ازلی بوده و سنخیتی لازم آید.

چون پایه‌های تشکیک که همان اصالت وجود، اشتراک معنوی وجود (به معنای صدرایی) و اصل سنخیت است فرو بریزد، دیگر جایی برای صحت تشکیک وجودی نخواهد ماند. علاوه بر همه اینها وحدت وجود به معنای نادیده‌انگاشتن و حداقل مجازی دانستن مخلوقات است. از سوی دیگر، وحدت وجودی‌ها مدعی‌اند پایه وحدت، اصالت وجود است؛ در حالی که در اصالت وجود، برای مخلوقات وجود حقیقی (و نه مجازی) فرض می‌شود. بنابراین، وحدت وجود با پایه اش که اصالت وجود است در تناقض آشکار است. در ادامه، با ذکر دلایل عقلی و نقلی وحدت وجود و پاسخ آن‌ها، سستی این نظریه بیشتر آشکار می‌شود، مخصوصاً زمانی که عقاید وحدت وجود با عقاید اوپانیسادهای هندو مقایسه شود. آنان نیز معتقدند: «برهم» یا همان خدای هندو، در ذات واحد است اما در مقام فعل، در مخلوقات متجلی می‌شود (ربیعی، ۱۳۸۱: صص. ۱۴-۱۳).

وحدت وجود از دید "آیت‌الله بهجت(ره)" نیز مردود است. ایشان می‌گویند تجلی خداوند صحیح است، اما نه به معنای مورد نظر وحدت وجودیها؛ بلکه به این معنا که تجلی، همان آفرینش پروردگار و فعل اوست، نه خود او و سپس، خود نظریه دیگری به نام «وحدت حکمیه» ارائه می‌دهند (محمدی ری شهری، ۱۳۹۰: صص. ۱۳۱-۱۲۷).

از دید "آیت‌الله بهجت(ره)" نیز وحدت وجود را مردود می‌شمارد. او معتقد است، تجلی خداوند صحیح است اما نه به معنای مورد نظر وحدت وجودیها؛ بلکه به این معنا که تجلی، همان آفرینش پروردگار و فعل اوست، نه خود او و سپس، خود نظریه دیگری به نام «وحدت حکمیه» ارائه می‌دهد (محمدی ری شهری، ۱۳۹۰: صص. ۱۳۱-۱۲۷).

تشبیه و تنزیه

در لغت، تشبیه به معنای مانند کردن چیزی به چیز دیگر، و تنزیه دور ساختن و میرا ساختن است. در اصطلاح علم کلام، مانند کردن خداوند به آفریده‌هایش در ذات، صفات و افعال را تشبیه، و منزله ساختن او از ویژگی‌های آفریده‌ها و هر آن چیزی را که از ساحت متعال او مبراست، «تنزیه» می‌نامند. اگرچه واژه «آفریده» مفهومی عام دارد و همه موجودات را در بر می‌گیرد، ولی در بحث صفات الهی، آفریده معادل انسان به کار رفته و شامل موجودات دیگر نمی‌شود (ولادوست، ۱۳۷۸، ج ۱۵: صص. ۳۴۲-۳۴۱).

امام باقر (ع) در تبیین معنی توحید می‌فرماید: «واحد، آن کسی است که از چیزی پیدایش نیافته و به چیزی متحد و عارض نمی‌شود.» و در حدیثی دیگر فرمود: «احد و واحد به ذاتی منحصر به فرد اطلاق می‌شود که نظیری برای وی نباشد و اقرار به توحید، همان اعتراف به یگانگی اوست» (شفیعی، ۱۳۶۷: ص. ۱۱۷).

توحید در اصطلاح متکلمین بدین معناست که خدای را در خدایی، انبازی و مثلی و ضدی نیست و او آفریدگاری یگانه است. بدین سان بنیاد توحید بر نفی شریک و ضد و مثل استوار است. به همین سبب، بیشتر متکلمان توحید را نه صفتی ثبوتی، که صفتی سلبی می‌شمارند (دادبه، ۱۳۶۵: ص. ۱۴۶).

ظاهر مؤید اینکه توحید مرادف با صفات سلبی است، این حدیث امیرالمؤمنین (ع) در خطبه اول «نهج البلاغه» است: "و کمال توحیده الإخلاص له، و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه". اگر منظور امام (ع) از نفی صفات، «صفات سلبی» باشد، ادعای مذکور متکلمان ثابت می‌شود. اما این برداشت متکلمین، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا امام «صفات» را به صورت مطلق آورده و هیچ قیدی در روایت ذکر نشده تا ناظر به صفات سلبی باشد، بلکه منظور امیرالمؤمنین از نفی صفات، صفاتی است که غیر موصوف خویشند؛ بقرینه ادامه کلام ایشان که فرمودن: "الشهادة کل صفة انها غیر الموصوف و شهادة کل موصوف انه غیر الصفة؛ فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه..." و این گونه صفات در مخلوق است و بس. ایشان در ادامه همین خطبه می‌فرمایند: «وجودی است که سابقه عدم برای او نیست، با همه چیز هست اما نه اینکه قرین آن باشد، و مغایر با همه چیز است، اما نه اینکه از آن بیگانه و جدا باشد...» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲: ج ۱: صص. ۴۹-۴۶). بنابراین، حضرت امیر (ع) می‌واهند بیان بدارند که صفات حق با صفات مخلوق تنها و تنها مشارکت لفظی دارد و بس.

براین اساس، چون «توحید» با بحث اسماء و صفات رابطه مستقیم و تنگاتنگی دارند، ما در ابتدای طرح نظر هر کدام از فرق اسلامی که در بحث توحید سخن گفته‌اند، چکیده‌ای کوتاه از نظریات آنان درباره اسماء و صفات الهی و ربط آن با ذات حق متعال، ذکر خواهیم کرد انشاءالله تعالی. در مورد صفات و رابطه آنها با ذات حق سه قول عمده وجود دارد: ۱. معتزله: معتقدند خداوند، عالم به علم و قادر به

قدرت و مرید به اراده نیست، بلکه حق تبارک و تعالی ذاتی بحت و بسیط است که در عین وحدت و بساطت در جای علم، قدرت و اراده نیز قرار دارد. اینان قائل به نظریه نیابت شده و معتقدند که ذات خداوند در عین وحدت و بساطت، نائب مناب صفات (علم و قدرت و اراده و...) شده و کار آن‌ها را انجام می‌دهد.

۲. اشاعره: صفات حق را زائد بر ذات او دانسته و معتقدند که حق تبارک و تعالی به علم عالم است و به قدرت قادر، و به اراده مرید.

۳. قول اندیشمندان اهل تحقیق که به تحقق صفات کمالیه معتقد بوده و آن‌ها را عین ذات حق می‌شناسند معنی سخن این اشخاص این است که خداوند عالم به علم و قادر به قدرت و مرید به اراده است ولی علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالیه، عین ذات حق بوده و تنها در مفهوم با یکدیگر تفاوت دارند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵: صص. ۸۹-۸۸). گرچه بعضی از اندیشمندان شیعه این نظر را نمی‌پذیرند؛ چون این نظر، به مفهوم ذات متغیر و به عبارتی ترکیب و تجزی در ذات و در نهایت محدودیت ذات، منجر می‌شود. بنابراین، شایسته است در این زمینه نظریه ای عقلانی و مقبول که با مفاد روایات اهل بیت (علیهم السلام) مطابقت داشته باشد، ارائه شود.

نظریه معتزله

گروه‌های معتزله در مسأله «توحید همداستانند؛ خدا را یگانه‌ای می‌دانند که همانند او چیزی نیست و شنوا و بیناست. خدا از جنس جسم، شبح، پیکر، صورت، گوشت و... و جوهر و عرض نیست؛ در زمان و مکان ننگند، با چیزی تماس یا فاصله نگیرد و به مکان‌ها وارد نشود. کوتاه سخن آنکه به هیچ یک از صفات‌های آفریدگان که نشانه «حدوث» است، متصف نیست. خدا را شریکی نیست و یگانه است. . . زاده نشده و نزیاد. . . او را با مردمان قیاس نتوان کرد؛ زیرا به هیچ صورتی از آفریدگان شباهت ندارد. . . چشم‌ها او را نبینند و بصیرت‌ها، او را در نیابند، او در اوهام ننگند و با گوش‌ها شنیده نشود، چیزی است نه چون چیزها [اشاره به این است که گرچه ما خدا را از تمام صفات مخلوقات و آفریدگان تنزیه می‌کنیم اما این به این معناست که اصلاً او چیزی نباشد بلکه او نوعی از وجود است گرچه هیچ چیز شبیه او و او شبیه هیچ چیزی نیست] دانا، توانا و زنده است نه چون دیگر دانایان، توانایان و زنده‌گان. او موجودی قدیم است و جز او موجودی قدیم نیست [این سخن معتزله دقیقاً در برابر سخن اشاعره است که برای خداوند ۷ صفت قدیم ثابت کردند و گفتند این ۷ صفت همراه با ذات، قدمای ثمانیه را تشکیل می‌دهند] همانند ندارد... (اشعری، ۱۳۶۹: ص. ۸۱). درباره آن‌ها، معتقدند که خداوند از همه جهات واحد و یکتاست و به هیچ وجهی، کثرت در او راه ندارد، بنابراین صفات خدا عین ذات اوست؛ زیرا اگر این صفات غیر ذات باشند، مرکب‌اند و اگر مرکب باشند، باید مثل ذات الهی قدیم باشند و به این صورت «تعدد قدما» لازم می‌آید. از سوی دیگر هر چه قدیم باشد، خداست و اگر صفات قدیمی وجود داشته باشند، بدون شک چندخدایی یا تعدد اله پدید می‌آید (شیخ الاسلامی، ۱۳۸۷: صص ۲۱۱-۲۱۲) این گروه قائل به نظریه «نیابت» شده و معتقدند ذات خداوند، در عین وحدت و بساطت، نائب مناب

علم شده و کار علم را انجام می‌دهد. در مورد سایر صفات کمالیه نیز وضع به همین منوال است، یعنی ذات مقدس او، نائب مناب قدرت و اراده شده و کار قدرت و اراده را انجام می‌دهد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵: ص. ۸۸).

اشکال نظریه معتزله: این نظر مستلزم این است که ذات واجب با آنکه به وجود آورنده هر کمالی است خودش فاقد کمال باشد، و این محال است (طباطبائی، ۱۳۸۴، ج ۳: ص. ۲۵۸).

بیان عقاید معتزله از قول آقای المعتق و اشکالات وی و پاسخ آن‌ها

آقای "المعتق" در کتاب «المعتزله و اصولهم الخمسه» از قول عبدالجبار معتزلی حکایت می‌کند که او گفته است: «توحید در اصطلاح متکلمین [معتزلی] یعنی علم به اینکه «الله تعالی» واحد است و هیچ کس شایستگی آن را ندارد که در صفاتی که نفیا و اثباتا واجب تعالی مستحق آنست، مشارکت داشته باشد و همچنین اقرار به این مطلب است و توحید به این دو شرط است: علم و اقرار، برای اینکه اگر کسی این‌ها را بداند ولی به آن اقرار نکند [آن را نپذیرد و عمل نکند] یا اقرار کند ولی به آن علم و آگاهی نداشته باشد موحد و یکتاپرست نیست» (المعتق، ۱۴۲۱: ص. ۸۱).

او در ادامه می‌نویسد: ای جماعت معتزله آیا مقصودتان از نفی جسمیت از خدا، تقیید، یعنی تأویل آیات و روایات است یا تنزیه؟ در حالت اول، در کتاب و سنت اتصاف خداوند به جسمیت رد نشده است، لذا بر شما نیز واجب است که مثل خود کتاب و سنت، در این باره سکوت اختیار کنید. در حالت دوم نیز ما با شما موافقیم؛ یعنی خداوند را از مشابَهت با مخلوقات تنزیه می‌کنیم، ولی با همان حالتی که مذکور در کتاب و سنت است، به اینکه نفی جسمیت یا اثباتش رد نشده است، بنابراین، بر شماست که سکوت کنید (همان، ۱۳۹).

پاسخ اشکال اول: آقای معتق، معتزله را از تأویل آیات منع کرده در حالی که قیود «بلا کیف» و «بلا تشبیه» که آن‌ها بر سر آیات تشبیهی می‌آورند، خود، تأویل آیات است.

پاسخ اشکال دوم: اگر اشاعره، صفات خبری را که در قرآن آمده بدون هیچ تغییری بر خدا روا می‌دانند، پس بر طبق نظر ایشان، دست و صورت و انگشت و... بر خداوند جایز است و این عین تشبیه است، نه تنزیهی که ادعای آن را می‌کنند.

نظر اشاعره

مکتب اشعری چون تجربیات دو مکتب پیشین یعنی معتزله و اهل حدیث را در اختیار داشت، سعی کرد تا به گمان خود، از افراط معتزله و تفریط اخباریون (اهل حدیث) پرهیز کرده و نظریه بینابینی ارائه دهد. "ابوالحسن اشعری"، سعی کرد تا با اتخاذ روشی که خود گمان می‌کرد معتدل است و می‌تواند پاسخگوی نیازهای کلامی جامعه مسلمان باشد، نظریه جدیدی ارائه دهد. وی در بحث صفات خدا، توصیف خدا به صفات مشترک میان انسان و خدا را حتی در اوصافی مانند دست و پا

و وجه و... پذیرفت؛ زیرا این صفات در قرآن و روایات آمده، اما از سوی دیگر برای فرار از اتصاف خداوند به جسمانیت که اهل حدیث و مشبیه بدان مبتلا بودند، در تمام نسبتها و صفات خبری، قید «بلا کیف» و «بلا تشبیه» را آورد (کاملان، ۱۳۷۴: ص. ۱۱۴) مثلاً می‌گفت: چون در قرآن آمده که خداوند دست دارد؛ ما هم می‌گوییم «خدا دست دارد بلا کیف». اشاعره معتقدند صفات حق عین ذات حق نیستند بلکه زائد بر ذات حق متعال می‌باشند و قدیم هستند. آنان می‌گویند هفت صفت حقیقی خداوند یعنی حیات، علم، اراده، قدرت، سمع، بصر و کلام به علاوه ذات، «قدمای ثمانیه» را تشکیل می‌دهند.

بر این عقیده اشاعره ایراداتی وارد است: ۱. صفات ذاتی هفتگانه که اشاعره معتقدند که زاید بر ذات واجبند (حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، اراده و کلام) اگر در وجود خود بی‌نیاز از علت و خود استوار باشند، در این صورت هشت واجب‌الوجود خواهیم داشت، ذات و صفات هفتگانه. در حالی که براین‌دال بر یگانگی واجب، تعدد واجب را باطل کرده‌است. ۲. اگر این صفات در وجود خود نیازمند به علت باشند، در صورتی که علت آن‌ها همان ذات واجب باشد، ذات واجب که فاقد آن صفات است، علت آن صفات، مقدم بر آن‌ها و هستی‌بخش به آن‌ها خواهد بود در حالی که فاقد شیء معطی آن نخواهد بود. (طباطبائی، ۱۳۸۴، ج ۳: صص. ۲۵۷-۲۵۶).

آنان می‌گویند: قرآن فرموده «خدا دست دارد» پس درست است؛ اما اگر دست داشتن خدا مثل ما باشد این تشبیه است، پس قید بلا کیف را به آن افزودند تا بگویند دست خدا مانند دست مخلوقات نیست (تنزیه). و از این رو به خیال خود این‌گونه هم قرآن را بدون کم و کاست پذیرفته‌اند و هم در دام تشبیه نیفتاده‌اند. اما این تلاش آنان سودی ندارد؛ زیرا آنان در عین حال که «مجسمه» و «مشبیه» را به شدت نکوهش می‌کنند، خود در دام تشبیهی افتاده‌اند که فرق چندانی با تجسیم حق تعالی از طرف مشبیهان و مجسمیان ندارد. یکی دیگر از اشکالات اصل «بلا کیف» این است که پذیرش آن مستلزم نوعی عدم توانایی خود آدمی در فهم صفات خداست که همان روش معطله است که ذات الهی را عاری و خالی از صفات می‌دانند. از آن سوی، اشاعره گرچه معتقدند که بحث درباره حقایق دینی و تجاوز از کتاب و سنت بدعت است، اما این اندازه توجه ننموده‌اند که بیان «بلا کیف» خود نوعی اظهار نظر و طرح بحث درباره آیات قرآن کریم است (حجتی و کبیری، ۱۳۸۷: صص. ۱۷۰-۱۵).

نظر ابن تیمیه

ابن تیمیه در کتاب «منهاج السنه» که دایره المعارف فرقه سلفیه است، درباره خداوند و صفات او و همچنین رؤیت خداوند، می‌گوید: «اهل سنت اتفاق دارند که خدا در دنیا دیده نشود، بلکه در آخرت دیده گردد؛ زیرا پیامبر (ص) فرمود: بدانید که احدی از شما پروردگار خود را هرگز نخواهد دید تا بمیرد.» (برقی، ۱۴۰۴). اما استنباط و برداشت ابن تیمیه از حدیث نبوی که می‌گوید: احدی از شما پروردگار خود را نخواهد دید تا بمیرد، صحیح نیست؛ زیرا منظور پیامبر (ص) این نبوده که پروردگارتان را تا زمانی که زنده‌اید نمی‌بینید و بعد از مرگ خواهید دید، بلکه منظور ایشان این است که پروردگارتان را هیچ موقع

نخواهید دید و قید «تا بمیرید» برای نفی رؤیت پروردگار است و این مثل آن است که می‌گوییم «این آرزو را با خود به گور خواهی برد» به این معنی که آرزویت هیچ‌گاه برآورده نخواهد شد، نه اینکه آرزویت در گور محقق می‌شود.

دیدگاه کرامیه

کرامیه از پیروان "ابی‌عبدالله محمدبن کرام" هستند. گفته‌شده آنان در موضوع صفات خداوند بر این عقیده‌اند که صفات حق تعالی عارض بر ذات واجب تعالی (طباطبائی، ۱۳۸۴، ج ۳: ص ۲۵۲) و حادث‌اند (علامه حلی - فاضل مقداد، ۱۳۸۰: ۱۱۸) همچنین گفته‌اند: کرامیه را گمان آن است که خدا را به چشم توان دید (همان: ص ۱۲۳). اما باید توجه داشت که در باب کرامیه، به دلایل سیاسی، دروغ‌های بسیاری گفته و نسبت داده‌شده که نمی‌تواند پایه بحث علمی واقع شود. آقای "شفیعی کدکنی" در این باره می‌گوید: «یشوای کرامیان، کسی است که آن چه مؤلفان ملل و نحل درباره او و پیروان او نوشته‌اند، همه دروغ و ناروا، و تهمت و افتراست که از سوی دشمنان درباره آن‌ها گفته شده است.» وی سپس تصریح می‌کند: محمدبن کرام، زاهدی است یگانه و عارفی است ژرف اندیش و روشن ضمیر و تنزیه‌ی مشرب (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ص ۵). آقای شفیعی در ادامه، در بحث رؤیت باری تعالی در قیامت، از منظر ابن کرام می‌گوید: «ابن کرام، بر حفظ چشمانش، مراقبت می‌کرد. در این باره از وی سؤال شد؛ او چنین پاسخ داد: ممکن است چشم‌هایم بر رؤیت پروردگارشان، طمع کنند؛ پس لازم است که از آنان مراقبه کنم. سپس چنین سرود: عظمت همه عبد طمعا فی ان یراکا، و کذاک العین تبکی اشتیاقا لتراکا، ما اری العین برید العین اذ کان کذاکا (همان: ص ۹).

نظر ابن عربی

"ابوالعلا عقیفی"، دکتری فلسفه دانشگاه کمبریج در مقدم، تعلیقه خود بر *فصوص الحکم* می‌نویسد: «او (ابن عربی) تأویل معتزله از آیات دال بر تشبیه را نمی‌پذیرد، بلکه آن‌ها را متهم می‌کند که در مسائل الهیاتی از عقل تنها کمک می‌گیرند و می‌گویند: «خداوند منزّه است مطلقاً» و این جهل و نیمی از حقیقت است و همه حقیقت در این باره این است که خداوند هم منزّه است هم مشبه» (ابن عربی، بی‌تا: ص ۱۳). محی‌الدین سپس در فص ۲۲ (فص حکمه ایناسیه فی کلمه الیاسیه) بر نظر مختارش اصرار می‌ورزد. وی در تأیید نظریه‌اش آیاتی را ذکر می‌کند از جمله این آیه را «لیس کمثله شیء» که هم تنزیه‌ی و هم تشبیه‌ی است و سپس ادامه آیه را که می‌گوید: «هو السميع البصیر» را تشبیه‌ی می‌داند و می‌گوید: این بزرگ‌ترین آیه تنزیه‌ی نازل شده می‌باشد (همان، ص ۱۲۸). همچنین در فص (حکمه سوحیه فی کلمه نوحیه) می‌گوید: تنزیه در نزد اهل حقایق عین تحدید و تقیید جناب الهی (خداوند) است و در ادامه می‌گوید: منزهی یا «نادان» است یا «سوء ادب» دارد (همان، ص ۶۸).

ابن عربی و پیروان وی نه مشبه محض اند و نه منزه محض، بلکه میان تشبیه و تنزیه جمع می‌کنند. البته باید توجه داشت که مقصود ایشان از تنزیه و تشبیه با آنچه متکلمین و حکیمان از این کلمات اراده می‌کنند متفاوت است. مراد اهل کلام از تنزیه خداوند، سلب اوصاف و خواص مخلوقات از او و مقصودشان از تشبیه، توصیف حق به صفات و لوازم اجسام و اشیاء ممکن بود، اما ابن عربی تنزیه را برابر اطلاق مطلق و تشبیه را برابر تقیید مطلق نهاده است؛ بنابراین، تنزیه تجلی حق تعالی است برای خود و به خود که متعالی از هر نسبتی است و تشبیه تجلی اوست در صور موجودات خارجی در عرصه وجود (جهانگیری، ۱۳۷۵: ص ۲۸۱).

نظر فلاسفه

فلاسفه به تنزیه مطلق قائلند. به موجب چنین تنزیه‌ی: ۱. ممکن نیست ماهیتی به هیچ حمله بر خداوند حمل شود چه ماهیت بشرط لا و چه لا بشرط. چه به حمل شایع و چه به حمل حقیقه و رقیقه. ۲. هیچ وصفی از اوصاف وجود بماهو وجود که به مخلوق منسوب است مانند علم مخلوق و قدرت و حیات او، از همان جهتی که به مخلوق منسوب و بر او قابل حمل است، به خدا منسوب و بر او قابل حمل نیست. ۳. هیچ فعل صادره از مخلوق و منسوب به او از همان جهتی که از مخلوق صادر و به او منسوب است، ممکن نیست از خداوند هم صادر و به او منسوب باشد، به گونه‌ای که صدور فعل از مخلوق همان صدور فعل از خود خداوند باشد، اما نه از مرتبه ذات، بلکه از مرتبه فعل (عبودیت، ۱۳۸۷، ص ۲۳۴).

عبودیت در ادامه، سه اشکال بر این نظریه گرفته که هر سه اشکال قابل نقد هستند. در اشکال اول بیان کرده‌اند گفته نظریه فلاسفه، مستلزم نقض اصل سنخیت است. اما چون در فصول قبل ثابت شد که اصل سنخیت ناتمام است، بنابراین، ایراد اول وارد نیست. اشکال دیگر این است که مورد دوم با آیات و روایاتی که اوصاف وجودی را در خداوند منحصر می‌کنند، ناسازگار است مانند «و هم العلیم القدیر» [روم: ۵۴]، «والله هو السميع العليم» [مائده: ۷۶] (همان، ص ۲۳۵). اشکال دوم ایشان نیز صحیح نیست؛ زیرا فلاسفه می‌گویند مثلاً قدرت از همان جهتی که صادر از خلق و منسوب به آنان است، از همان جهت صادر از خدا و منسوب به خدا نیست و این حرف درستی است؛ بلکه آن انتساب طولی است؛ از یک جهت چون ما انجام دهنده فعل هستیم صادر از ما و منسوب به ماست و از یک جهت دیگر چون ما مخلوق خداییم، فعل ما با یک واسطه، صادر از خدا و منسوب به اوست. حال کجای این نظر ایراد دارد؟

با همین بیان، اشکال سوم عبودیت نیز دفع می‌شود و آن اینکه، مورد سوم با آیات و روایاتی که فعل مخلوق را به خداوند نیز منتسب می‌کنند، ناسازگار است مانند «ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» [انفال: ۱۷] (همان، ص ۲۳۵).

نظر صدر المتألهین

ملاصدرا، ابتدا مردم را در فهم متشابهات، به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. راسخان در علم؛ ۲. اهل نظر عقلی (تأویل کنندگان)؛ ۳. حنبلی‌ها و مجسمی‌ها و اخباریون (صدر المتألهین، ۱۳۸۴، ج ۲: ص ۳۶۰). سپس می‌گوید: هر یک از دو روش تندرو (تأویل کننده) و کندرو (اخباریون) تنها با یک چشم می‌نگرند. ولی کامل راسخ صاحب هر دو چشم است (همان، ص ۳۶۱). بعد از این توضیحات، برای بیان نظر خودش در این مسأله پای وجود و ماهیت را پیش می‌کشد. وی می‌گوید: ممکنات دو حیثیت دارند: ماهیت و وجود. ماهیت همان جهت امکانی و نقص و ضعف و عدم مجامع است و اما وجود آن جهت ثبوتی و اصلی است و چون جهت اتفاق و خیریت و هم‌آهنگی در اشیاء همان وجود است، پس وجه تشبیهی حق متعال به همین جهت باز می‌گردد. (و حق متعال در این جهت یعنی وجود، متجلی در همه اشیاء و ممکنات است) و اما جهت مخالف و شریت و بدی عبارت از ماهیات می‌باشند و از این رو، حق متعال در این جهت و مرتبه کاملاً منزّه از اشیاء و مخلوقات و نمودهای امکانی است (همان، ص ۳۶۹).

براین اساس، ملاصدرا پیرو نظریه «تشبیه در عین تنزیه» است، البته با تقریری که خودش از مسأله دارد. اما اشکال نظریه وی در آن است که از یک‌سوی می‌گوید حق متعال متجلی در همه اشیاء است؛ چون جهت خیریت در اشیاء همان وجود است، و از سوی دیگر می‌گوید حق متعال از همه اشیاء و مخلوقات و نمودهای امکانی منزّه است؛ چون جهت اتفاق اشیاء همان ماهیت است و این تناقضی آشکار در نظریه ایشان است.

نظر شیعه

در مذهب ما [شیعه] هیچ چیز زائد بر ذات خدا نیست؛ نه معنی و نه صفت، و صفات حقیقه او عین ذات اوست، چون ذات او حاجت به هیچ معنی زائد ندارد. بخودی خود عالم است و بخود قادر؛ نه اینکه به اضافه معنی قدرت، قادر و یا عروض صورت علمی در ذهن خود عالم شود (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶، ص ۴۱۳). "مفضل بن عمر" از امام صادق (ع) نقل می‌کند که آن حضرت فرمودند: «کسی که خدا را به مخلوقش شبیه بداند، مشرک است، زیرا خداوند به چیزی شباهت ندارد و چیزی هم شبیه او نیست و هر چیزی که در ذهن بیاید غیر از اوست» (صدوق، ۱۳۸۸، ص ۸۱). امیرالمؤمنین (ع) در نهج البلاغه می‌فرماید: «الذی لا یدرکه بعد الهمم و لا یناله غوص الفطن: هم اوست که افکار بلند ژرف‌اندیش، کنه ذاتش را درک نکنند و غواصان دریای علوم و دانش‌ها، دستشان از پی‌بردن به کمال هستیش کوتاه گردد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲، ج ۱: ص ۴۷). این فرمایش حضرت امیر (ع) تأکیدی بر این نکته است که درک خداوند و عظمت و همچنین ذات او برای ما، ممکن نیست و این معنای تنزیه مطلق خداوند است؛ زیرا ما اگر نتوانیم خداوند را درک کنیم، به این معناست که او فوق عقول و درک بشری است چه رسد به اینکه او را تشبیه و تجسیم نماییم. نیز این

حدیث دلیل متقنی است در مقابل افرادی که م‌خواهند از طریق تشبیه در عین تنزیه، حق متعال را بشناسند.

حال این سؤال مطرح می‌شود که اگر عقول ما از درک خداوند ناتوان است، پس در معرفت به حق متعال بسته می‌شود، درحالی که در آیات و روایات توصیه فراوانی بر لزوم شناخت خداوند شده است. این تناقض، چگونه قابل حل است؟ پاسخ این سؤال با توجه به روایتی که از حضرت رسول (ص) نقل شده مشخص می‌شود: «من نتوانم تو را آنچنان که بایست توصیف کنم تو آنچنانی که خود توصیف کرده‌ای».

باتوجه به آنچه حدیث فرمود، مشخص می‌شود که معرفت الهی چیزی نیست که توسط عقول و مدرکات بشر فهم شود، بلکه این خود خداوند است که خود را توصیف می‌فرماید و ما به آن توصیفات، ذات پاکش را می‌شناسیم؛

«اوست خدا که جز او خدایی نیست، دانای جهان و آشکار، اوست رحمان مهربان، اوست خدایی که جز او خدایی نیست، فرمانروای عالم، پاک از هر نقص و آلیش و منزله از هر عیب و ناشایست، ایمنی بخش، نگهبان، گران قدر، پر قدرت و پر عظمت، منزله و پاک از هر چه بر او شریک پندارند. اوست خدای آفریدگار، هستی بخش، نگارنده صورت مخلوقات، بهترین نام‌ها از آن او و آنچه در آسمان‌ها و زمین است تسبیح گوی اوست، و اوست یکتای خدای مقتدر حکیم» (سوره حشر آیات ۲۲-۲۴).

حضرت امام سجاد (ع) نیز در دعا‌های خود در کتاب پر ارج «صحیفه سجاده» به معانی بلندی از توحید الهی اشاره می‌فرماید. ایشان در دعای اول می‌فرمایند: «الحمد لله الذی قصرت عن رؤیته أبصار الناظرین، و عجزت عن نعته اوهام الواصفین: ستایش برای خداست، او که دیده بینندگان از دیدنش فرو ماند، و اندیشه وصف کنندگان ستودنش نتواند.» (صحیفه سجاده، ۱۳۸۷: صص ۲۹-۲۸) ایشان در دعای چهل و هفتم (عرفه) در فراز ۱۸ می‌فرماید: «تویی که دست دراز اوهام از رسیدن به اوج ذاتت کوتاه است و پای اندیشه‌ها را به چگونگی تو راهی نیست. و دیده‌ها کجایی تو را در نیابد» (همان، ص ۲۴۷).

این فراز، اوج اندیشه توحیدی است که به نظر می‌رسد، امام در صدد بیان تنزیه خداوند از همه‌گونه تفکرات در مورد اوست؛ چه برسد به اینکه عده‌ای می‌خواهند از طریق تشبیه او به موجودات یا تجلی او در موجودات، ذاتش را بشناسند و شاید این عبارت فراز بعدی، مؤید همین نکته باشد که امام می‌فرماید: «و لم تمثل فتكون موجودا: و چون به صورتی مجسم نمی‌شوی، به ادراک در نیایی.» و این عبارت، نفی نظریه تمثلی و تجلی و تجسم خداوند در مخلوقات است.

"میرزا محمدباقر نواب لاهیجانی" در ترجمه و شرح عبارت «التوحید لا تتوهمه، و العدل ان لا تتوهمه» (حکمت ۴۴۸ نهج البلاغه) می‌گوید: «توحید آن است که خدا را توهم نکنی و او را در قوه»

مدرکه در نیاوری چه عقل باشد و چه خیال؛ زیرا که او مدرک نشود نه به معنی و نه به هئیت و نه به صورت؛ پس هر چه مدرک باشد، غیر خداست و اذعان به خدایی آن شرک است. پس توحید یعنی توهیم نکردن او و عدل آنست که قسمت بر او ننهی و او را به صفات مخلوقات، متهم و متصف نسازی؛ زیرا هر کسی که به صفات مخلوقات متصف باشد، مثل مخلوقات ناقص و ظالم است، نه عادل» (نواب لاهیجانی، ۱۳۷۹، ج ۲: ص ۱۳۴۳).

نکته‌ای که از این عبارت و شرح آن فهمیده می‌شود «تنزیه مطلق حق متعال» از همه ساحت‌های امکانی است؛ زیرا امام (ع) می‌فرماید: «هر تصویری که ما از خدا در ذهن آوریم، غیر خداست و در نتیجه شرک محسوب می‌شود. پس کمال توحید اینست که او از همه تصورات ما منزّه است و حتی از تنزیهی که ما می‌کنیم نیز منزّه است و این چیزی نیست جز تنزیه مطلق. البته این مستلزم تعطیل نیست؛ زیرا ما خداوند را ثابت و موجود مدانیم، لکن او را از تمامی جهات امکانی و مشابهت با مخلوقات منزّه می‌دانیم. این کلام امیرالمؤمنین (ع) پاسخ سخت و محکمی است به آنانی که خداوند را تشبیه و تجسیم می‌کنند، بلکه به آنانی که تنزیه مطلق پروردگار را مستوجب تعطیل می‌دانند.» نکته دیگر آنکه حضرت امیر (ع)، عدل و عادل بودن پروردگار را نیز زیر مجموعه تنزیه حق، قرار داده‌اند و این نشان می‌دهد که آنانی که با تنزیه حق متعال مخالف‌اند، سخن‌اشان مستلزم انصاف خداوند به نقص و ظلم است، تعالی الله عن ذلک.

نظر قاضی سعید

"قاضی سعید" در بحث اسماء و صفات، دو نظریه زائد بودن صفات بر ذات و عینیت صفات با ذات را نمی‌پذیرد. و آن‌ها را باطل و غیر قابل قبول می‌شمارد. او می‌گوید: «اگر گفته شود صفات حق تعالی، همگی زائد بر ذات پاک اوست، یعنی غیر اویند، که این مذهب بسیار قبیح و شنیع است؛ زیرا در این حالت دو قسم متصور است: یا اینکه واجب‌الوجود، مجموع ذات و صفات است که در این صورت ترکیب در ذات پاک او که واحد من جمیع الجهات است، لازم می‌آید. قسم دوم اینست که واجب‌الوجود همین ذات تنهاست و صفات همگی از وجوب وجود او خارجند. در این جا نیز لازم می‌آید که واجب‌الوجود در وجود و سایر صفات و کمالات وجودی، محتاج غیر باشد و این نیز باطل است. و اگر صفات عین ذات باشند، این قول نیز شنیع است، چراکه صفت عبارتست از امری که تابع و فرع ذات باشد و ذات عبارتست از حقیقتی که اصل و متبوع باشد. پس اگر صفت عین ذات باشد، لازم می‌آید که تابع عین متبوع و یا لازم عین ملزوم بوده باشد و شناعت این قول بر جمیع عقلا معلوم است» (قمی، ۱۳۶۲: ص ۷۰).

قاضی سعید پس از ابطال نظریات قبلی در باب رابطه ذات و صفات حق، نظر خودش را نظریه افرادی می‌داند که آنان را در زمره «حزب الله» و پیروان راستین مکتب اهل بیت (ع) می‌داند؛ اینان معتقدند که خداوند متعال، برتر و بزرگ‌تر از آن است که در امری از امور، با مخلوقات، مشارکت و مشابهتی داشته باشد. پس تمام صفاتی که بر خداوند و غیر او (صفات فعلی) اطلاق می‌شود، صرفاً از باب اشتراک در لفظ

است. از دیگر سوی ایشان معتقد است صفاتی که بر خداوند اطلاق می‌شود از سنخ معانی ثبوتیه نبوده، بلکه حقیقت این اوصاف و نعمت‌ها، از قبیل سلب نقیض است. مثلاً وقتی گفته می‌شود خداوند عالم است، در واقع به معنای سلب جهل از پروردگار است و یک معنای سلبی را و نه یک معنای ایجابی افاده می‌کند (علوی قزوینی، ۱۳۸۴: ص ۴۸).

قاضی سعید سپس مطلبی را مطرح کرده که موجب تعجب بسیار است. او می‌گوید: علت اینکه پیغمبران الهی و حکمای بزرگ برای خداوند قائل به صفات شده و او را متصف به صفات ساختند، این است که عوام مردم در ادراک قاصرند. به همین دلیل، رعایت حال ایشان شده و خداوند متصف به اوصاف شده است (دینانی، ۱۳۷۴: ص ۱۲۱). وی سپس برای اثبات مدعایش چند دلیل نقل نیز می‌آورد که ما در اینجا برای رعایت اختصار به یک مورد بسنده می‌کنیم:

"هشام" از قول امام صادق (ع) نقل می‌کند: «خدای متعال نود و نه اسم دارد. اگر اسم همان مسمی باشد، هر اسمی معبود خواهد بود. همه این اسماء دلالت‌کننده به سوی خدا و همگی غیر اویند». قاضی در توضیح حدیث می‌فرماید: «هر حکم وجودی برای یکی از دو متحد برای دیگری نیز ثابت است، از طرفی صانع فقط ذات است. اگر اسم عین مسمی باشد، هر اسمی صانع خواهد بود» (نصیری، ۱۳۸۵: صص ۲۱۸-۲۱۷).

قاضی سعید پس از بیان نظرش درباره‌ی صفات حق، می‌گوید: همچنان که در حدیث صحیح آمده است که «شیء لا کالاشیاء»، نباید واجب‌الوجود را مشارک با دیگر اشیاء دانست تا گرفتار تشبیه یا تجسیم نشویم و پس از آن نیز به کلام امیرالمؤمنین علی (ع) در خطبه‌ی اول نهج‌البلاغه استناد می‌کند که: «اصل معرفه الله توحیده و کمال توحیده نفی الصفات عنه» و نیز عبارتی دیگر از همین خطبه نقل می‌کند که «من وصفه فقد حده» با ذکر این شاهد مثال‌ها، به این مطلب اشاره می‌کند که درک حقیقی صفات خداوند برای ما امکان‌پذیر نیست. حاصل اینکه همه صفات در حقیقت به سلوب بر می‌گردند و از این رو، می‌توان گفت: این مکتب در بحث خدا شناسی و الهیات به یک دیدگاه الهیات سلبی یا تنزیهی محض می‌رسد (قمی، ۱۳۶۲: صص ۷۳-۷۱).

او همچنین در شرح توحید صدوق ج ۳ می‌گوید: اما سخن بعضی از اساتید عجیب است آنجا که می‌گویند «تشبیه [خداوند] ممنوع و باطل است؛ زیرا باعث مشابهت ذات او به غیر یا غیر به او می‌شود، اما تشبیه در اسماء و صفات اشکالی ندارد.» (قاضی سعید، ۱۴۱۵، ج ۳: ص ۱۲۱). در ادامه نیز حدیثی از امام صادق (ع) نقل می‌کند که به سائلی فرمودند خداوند کیفیت ندارد، چون کیفیت جهت وصف و احاطه است و لکن ناچار به خروج از حالت تعطیل (نفی) و تشبیه هستیم. زیرا هر کسی او را نفی کند او را انکار کرده و ربوبیتش را نادیده گرفته و هر کسی که او را به غیر تشبیه کند، او را به صفت مخلوقات متصف ساخته که شایسته ربوبیت او نیست، ناچاراً باید گفت او ذاتی دارد بدون کیفیت و دیگران در آن ذات با او اشتراک ندارند. (همان، ص ۴۲۴). قاضی در شرح حدیث فرموده است: «نفی وجود پروردگار، انکار صانع

و نفی صفات کمالیه، انکار ربوبیت است و تشبیه به معنای اشتراک خلق با او در مفهوم صفات، اثبات صفات مخلوقات برای اوست و اگر او را به ذوات مخلوقات ملحق کنیم به این صورت که بگوییم وجود او از سنخ این وجودات [مخلوقات] است و صفات او فردی یا حصه ای از مفهوم صفات اشیاء است، او را از مرتبه ربوبیت خارج کرده و در ردیف اشیاء داخل کرده‌ایم و شکی نیست که این نفی، کفر است و اثبات اینها، شرک است. او صفاتی دارد که کسی غیر از او استحقاق آن را ندارد و ماسوی در آنها با او مشارکت ندارند و احدی کیفیت آن صفات را نمی‌داند و آن صفات داخل در مفهوم صفات اشیاء نیستند و این توحید خالص است. وی سپس می‌گوید این مسئله (تعطیل و تشبیه) غیر از تنزیه و تشبیه است، آنگونه که توهم کرده‌اند (همان، صص ۴۲۶-۴۲۵).

نتیجه‌گیری

در این مقاله سعی شده تا تنها قطره‌ای از دریای نورانی معارف ائمه هدی (علیهم السلام) در توحید که همان تنزیه مطلق حق متعال از همه شئون امکانی و نقصانی است، ارائه شود که از آن جمله است: روایاتی از معصومین (علیهم السلام) و همچنین فرازهایی از صحیفه سجادیه امام‌زین‌العابدین (ع) و فرمایشات گران‌قدر حضرت امیر(ع) در نهج‌البلاغه. از نص صریح همه این روایات و خطب مذکوره، چنین استفاده می‌شود که خداوند از همه اوهام و تصوراتی که ما از او داریم منزّه است و حتی از تنزیهی که ما می‌کنیم نیز منزّه است که: «سبوح سبح رب الملائکة و الروح». به نظر می‌رسد یکی از دلایل تفرق آراء در باب توحید الهی، این باشد که هر فرقه و گروهی تنها با تمسک به یک یا چند آیه، کوشیده‌اند نظر و رأی خود را صحیح و حق جلوه دهند؛ در حالی که باید ابتدا تمام آیات توحیدی را در نظر می‌گرفتند و سپس با توجه به فضا و سیاق کلی آیات، رأی و اندیشه خود را ابراز می‌داشتند تا از تناقض گویی و بعضاً نادیده‌گرفتن بعضی آیات، به‌دور بمانند. اگر مسلمین، اهل بیت پیامبر(ص) را که جانشینان واقعی پیامبر بودند، کنار نمی‌گذاشتند و در تفسیر آیات قرآنی و به‌طور خاصه در تفسیر صفات خبری به «معارف ناب محمدیه» که در نزد ائمه هدی (علیهم السلام) بود رجوع می‌کردند، این همه گرفتار تشمت آراء نمی‌شدند.

اما نتیجه‌ای که از کل این پژوهش گرفته می‌شود، اینست که به نظر می‌رسد، نظریات وجودی حکمت متعالیه، نه تنها توانایی تبیین «تنزیه مطلق حق متعال» را که مأخوذ از معارف اهل‌البیت (علیهم السلام) است، ندارد؛ بلکه با آن در تضاد است. بنابراین باید طرحی نو در انداخته شود؛ نگارنده به هیچ وجه مدعی نظریه جدیدی در این باره نبوده و نیست، اما شاید طرحی که ذیلاً اشاره می‌شود بتواند جایگزین بهتری برای تبیین توحید الهی باشد.

تمام موجودات متحقق در خارج، حقیقی بوده، در عین حال مستقل نیستند. این موجودات همگی در مفهوم عام وجود (که همان بودن است) با یکدیگر مشترکند؛ بنابراین، رابطه بین آنان (مخلوقات) اشتراک معنوی است. اما از آنجا که این مخلوقات و اشیاء، سراپا نقص و امکان و نیازمندی هستند، هیچ‌گونه اشتراک و سنخیتی با منبع غنی وجود که حق متعال است، ندارند؛ از این‌رو، اشتراک وجودی خالق و

مخلوق (به معنای صدراپی) و همچنین تشکیک وجود باطل است. و چون قبلاً ثابت شد که اشیاء و مخلوقات همگی با چیستی هایشان و اینکه چه هستند، شناخته می شوند و تأثیراتشان نیز تابع چیستی (ماهیت) آنهاست، پس اصالت وجود نیز منتفی بوده و اصالت ماهیت در مورد آنان صدق می کند. پس مخلوقات تنها ماهیت بوده و واجب، وجود مطلق و منبع خیرات است؛ بنابراین هیچ گونه اشتراکی نه به لحاظ حقیقت و نه به لحاظ مصداقی بین آنان وجود ندارد و تنها در مفهوم هستی (بودن) بین باری تعالی و مخلوقات، یک نحو اشتراکی وجود دارد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

- صحیفه سجادیه** (۱۳۸۷) ترجمه محمد مهدی رضایی، قم: نشر جمال.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۴) **اسماء و صفات حق تبارک و تعالی**. تهران: انتشارات اهل قلم، چاپ اول.
- ابن سینا (۱۳۷۹) **التعلیقات**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن عربی، محی الدین (بی تا) **الفتوحات المکیه**. دار احیاء التراث العربی، جلد ۱.
- _____ . (بی تا) **فصوص الحکم**. با تعلیقه ابوالعلاء عقیفی، بیروت: دارالکتب العربی.
- اشعری، علی بن اسماعیل (۱۳۶۹) **مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین**. تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره: مکتبه النهضه المصریه.
- برقعی، ابوالفضل (۱۴۰۴) **رهنمود اهل سنت در رد اهل بدعت** (ترجمه مختصر منهج السنه). (www.ahlesonnt.net).
- تهرانی، جواد (۱۳۶۷) **عارف و صوفی چه می گوید**. تهران: بنیاد بعثت.
- جهانگیری، محسن (۱۳۷۵) **محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حائری، محمد صالح (۱۳۶۶) **حکمت ابوعلی سینا**. تهران: نشر محمد.
- حجتی، محمدباقر و تقی کبیری (۱۳۸۷) «نقد و بررسی قاعده «بلاکیف» اشاعره در آیات تشبیهی. پژوهش نامه قرآن و حدیث. شماره چهارم، ص ۱-۲۲.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۰) **باب حادی عشر**، به همراه شرح فاضل مقداد **(النافع یوم الحشر)** و ترجمه فارسی الجامع فی الترجمة النافع از میرزا محمدعلی حسینی شهرستانی، تصحیح، تحقیق و تعلیق محمود افتخارزاده، تهران: دانش پرور.
- _____ . (۱۳۸۶) **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**. ترجمه و شرح ابوالحسن شعرانی. تهران: انتشارات اسلامی.

- دادبه، اصغر (۱۳۶۵) «آراء کلامی فخرالدین رازی». معارف. شماره ۱، ص ۱۳۶-۱۳۵.
- ربیعی، شمس‌الدین (۱۳۸۱) *اصول معارف اسلامی (۱) و (۲)*. تهران: دانشکده امور اقتصادی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۴۱۶) *شرح المنظومه (قسم الحکمه)*. به کوشش حسن‌زاده آملی و مسعود طالبی، قم: نشر ناب.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۵) *حکمه الإسرائاق*. ترجمه و شرح جعفر سجادی، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- شفیعی، محمد (۱۳۶۷) *پژوهشی پیرامون فطرت مذهبی در انسان*. دفتر انتشارات اسلامی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۵) «سخنان نویافته دیگر از محمدبن کرام»، *مطالعات عرفانی*، شماره سوم: ص ۱۴-۵.
- شیخ‌الاسلامی، اسعد (۱۳۸۷) *سیری اجمالی در اندیش‌های کلامی معتزله و اشاعره*، تهران: انتشارات سمت.
- صدوق، محمدبن علی بن بابویه (۱۳۸۸) *التوحید*. مترجم: علی اکبر میرزایی، قم: انتشارات علویون.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۴) *ترجمه و شرح نه‌ایه الحکمه*. ترجمه علی شیروانی، قم: بوستان کتاب، جلد ۳.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷) *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران: سمت.
- علوی قزوینی، علی (۱۳۸۴) «اوصاف خداوند از دیدگاه اندیشمندان اسلامی و قاضی سعید قمی»، *مجله اندیشه‌های فلسفی*. شماره ۳، صص: ۵۲-۲۹.
- علی‌احمدی، قاسم (۱۳۸۳) *تنزیه المعبود فی رد علی وحده الوجود*. قم: مؤسسه السیده المعصومه.
- قمی، قاضی سعید (۱۳۶۲) *کلید بهشت*. با مقدمه و تصحیح محمد مشکوه، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ اول.
- _____ (۱۴۱۵) *شرح توحید الصدوق*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کاملان، محمدصادق (۱۳۷۴) «تشبیه و تنزیه از دیدگاه محی‌الدین»، *نامه مفید*، شماره ۳، ص ۱۱۴.
- محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۹۰) *زمزم عرفان*. قم: انتشارات دارالحدیث.
- محمدیان، عباس (۱۳۸۱) *حکیم عاشق (سیری در اندیشه‌های حکمی و عرفانی حکیم سبزواری)*. سبزواری: انتشارات دانشگاه تربیت معلم سبزواری.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹) *شرح مبسوط منظومه*. تهران: انتشارات حکمت.
- _____ (۱۳۶۰) *شرح منظومه*. تهران: انتشارات حکمت.
- المعتق، عوادبن عبدالله (۱۴۲۱) *المعتزله و اصولهم الخمسه و موقف اهل السنه فیها*. الرياض: مکتبه الرشد للنشر و التوزیع.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۲) *نهج البلاغه با ترجمه گویا و شرح فشرده*. چاپ نهم، قم: مطبوعاتی هدف.

نصیری، علی اکبر (۱۳۸۵) *تطبیق آراء و نظریات صدرالمتالهین و قاضی سعید قمی در عینیت و غیریت صفات*. الهیات و حقوق اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان، بهار و تابستان، شماره ۱۱، صص: ۲۴۰-۲۰۹.