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

دکتر هادی صدر*

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

کلید واژه‌ها: توحید /اسماء و صفات / اسم و صفت ـ معنی /الاسماء الحسنی.

اشاره

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

---

*. دکترای فلسفه و کلام اسلامی. *Email: hadisadr@yahoo.com*

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.8.2]

الف ـ مروری بر اهمّ مباحث اسماء و صفات در این نظریّه

۱. «مقصود از اسماء حسنیٰ، کلماتی است که بر اتّصاف ذات به بهترین کمالها دلالت دارد. فرق بین اسم و صفت آن است که مثلاً علم را صفت گویند و عالم (ذات متّصف به علم) را اسم گویند. پس بحث اسماء همان بحث صفات است و چون علم صفت کمال است، عالم و علیم، اسم حسن است.» (همان، ش ۷، ص ۱۰)

با این ترتیب، هر مفهومی که دال بر یک کمال است، «صفت» نامیده می‌شود و ذات متّصف به آن مفهوم، «اسم» نام می‌گیرد.

۲. البتّه ما نمی‌توانیم با عقول خودمان اسماء حسنی را تشخیص دهیم و آنچه را کمال بی‌نقص می‌دانیم، بر خدا اطلاق کنیم؛ بلکه باید در این تشخیص، خود را تابع وحی قرار دهیم و اسمائی را که لایق حق تعالی است، از حجّتهای الهی فراگیریم. (همان، ص ۱۱)

۳. اگر در شرع، لفظی بر خدا اطلاق شود، هر لفظ دیگری نیز که همان معنا را داشته باشد، قابل اطلاق خواهد بود؛ مانند لفظ «عالم» که در شرع آمده و هم معنای آن یعنی لفظ «دانا» هم قابل اطلاق است؛ ولی مثلاً لفظ «مبتهج» قابل اطلاق بر خدا نیست، چراکه نه خودش و نه لفظی هم معنای آن در شرع به کار نرفته است. (همان، ص ۱۱ و ۱۲)

۴. معنای توقیفی بودن اسماء الهی نیز همین است که هیچ لفظی را بدون آنکه خودش یا هم معنایش در شرع به کار رفته باشد، نمی‌توان به خدا نسبت داد. بنابراین بحث توقیفیّت نه در الفاظ، بلکه در معانی است. (همان، ص ۱۱)

۵. انکار توقیفیّت اسماء الهی از سوی مرحوم علّامه طباطبایی جای تعجب است. ایشان معتقدند هر صفت کمالی برای خدا اثبات می‌شود، امّا صفاتی که تجرید آنها از نقص و حاجت ممکن نیست، مانند جسمیّت، کمیّت، رنگ و امثال آنها، قابل اطلاق بر خدا نیست؛ لیکن باید توجّه داشت که تشخیص کمال و نقص به صرف عقل ممکن نیست. اینکه جسمیّت و عوارض جسمانی، نقص است، به

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.8.2]

راهنمایی تعالیمی است که از معصومین به ما رسیده و اگر هم بتوان استدلال عقلی بر آن آورد، پس از صدور تعلیم از ناحیهٔ پیشوایان هدایت ماست. شاهد این مطلب آن است که فرقه‌های اهل تسنّن به این معرفت نائل نشده‌اند. (همان، ص ۱۵ و ۱۶)

نتیجهٔ این نظریّه آن است که ما عقلاً توانایی تنزیه خدا را از نقص نداریم؛ چون عقل ما صفات نقص را نمی‌تواند تشخیص دهد. پس باید ببینیم که در شرع چه صفاتی به خدا نسبت داده می‌شود و همانها یا مترادفهای آنها را اطلاق کنیم و غیر از آن هم هیچ نگوییم.

ب ـ بررسی دیدگاه مطرح شده در مورد اسماء و صفات

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

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

الْحُجَّةُ فِيمَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَ بَيْنَ اللهِ الْعَقْلُ. (کلینی، ج ۱، ص ۲۵)

إِنَّ الْعَاقِلَ لِدَلَالَةِ عَقْلِهِ الَّذِي جَعَلَهُ اللهُ قِوَامَهُ وَ زِينَتَهُ وَ هِدَايَتَهُ عَلِمَ أَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ. (همان، ص ۲۸)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.8.2]

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

۳. محذور دیگری که بر این اساس لازم می‌آید، این است که از لحاظ عقلی نتوانیم تفاوتی میان صفات اجسام و غیر اجسام در اطلاق آنها بر خداوند بگذاریم. در این صورت، هرچه را در شرع وارد شده، باید عقلاً مجاز بشماریم. مثلاً در آیهٔ ﴿**الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى**﴾ (طه (۲۰) / ۵) که استواء بر عرش به خدا نسبت داده شده، عقلاً به مشکلی برنمی‌خوریم. تنها اگر دلیل نقلی داشته باشیم که استواء بر عرش از خدا را نفی کند، باید آیه را تأویل کنیم وگرنه مشکلی در پذیرش این معنا برای خدا نخواهیم داشت. همین‌طور در آیهٔ ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ**﴾ (القیامة (۷۵) / ۲۲ و ۲۳) به دلیل عقلی نمی‌توانیم رؤیت‌پذیری خدا را نفی کنیم؛ چون عقل قادر نیست تشخیص دهد که رؤیت‌پذیری برای خدا نقص است یا خیر.

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

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

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.8.2]

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

یک سلسله امور است که وقتی بر انسان عرضه می‌شود، عقل انسان صحّت آنها را بدون تردید می‌پذیرد و برای آنها مطالبهٔ دلیل نمی‌کند؛ مانند زشتی خیانت و حسن امانت... این مطالب فطری است و نیازی به استدلال ندارد. آیاتی که وصف کمال برای خدای عزّوجلّ می‌کند، همین‌گونه است. (فصلنامهٔ سفینه، ش ۴، ص ۵۰)

سؤال ما این است که اگر عقل ما صفات نقص و کمال را تشخیص نمی‌دهد، چگونه می‌توان گفت آیاتی که وصف کمال برای خدا می‌کند، عقلی هستند؟ اگر ما هیچ تشخیصی از کمال و نقص پیش از ورود شرع نداریم، چگونه می‌توانیم چنین حکمی کنیم؟ خلاصهٔ سخن این است که یا باید تشخیص عقلی در مورد کمال و نقص را بپذیریم و بر مبنای آن، دو اصل عدم مشابهت و مبرّا بودن از نقص را بنیان گذاریم که در این صورت، توقیفیّت اسماء (به معنایی که در این نظریّه آمده) نقض می‌شود؛ و یا باید تشخیص عقل و به تبع آن، دو اصل مذکور را نفی کنیم و توقیفیّت به معنای مذکور را بپذیریم. آنچه در این نظریه بیان شده در واقع نوعی تهافت است. البتّه شاید خواسته‌اند رفع تهافت را با این بیان کنند که:

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

امّا باید پرسید که با راهنمایی معلّمان دین آیا عقل ما اثاره می‌شود و مستقلاً می‌تواند کمال و نقص را تشخیص دهد یا اینکه پس از این راهنمایی همچنان عقل ما در این تشخیص محتاج بیان معصومین است؟ در صورت اوّل، توقیفیّت ادّعایی نقض می‌شود و در صورت دوم، دو اصل بیان شده (عدم مشابهت و مبرّا بودن از نقص) اثبات عقلی نمی‌گردد. پس به نظر ما تهافت همچنان برقرار است.

۶. شگفت این است که این نظریّهٔ مبنای مرحوم علّامه طباطبایی در بحث صفات را رد می‌کند با اینکه تعریفش از اسم و صفت با تعریف علّامه یکی است. در هردو مبنا صفات خدا را به معنای «مفاهیمی که دال بر کمال است» در نظر

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.8.2]

می‌گیرند. مرحوم علّامه به دلیل اینکه تشخیص مفاهیم کمال و نقص را بر عهدهٔ عقل می‌دانند، توقیفیّت اسماء را ردّ می‌کنند. به اعتقاد ما اگر تعریف صفات خدا همانی باشد که ذکر شد، نتیجه‌گیری علّامه منطقی است و لذا صفتی مانند «ابتهاج» هم اگر یک صفت کمالیّه باشد، باید برای ذات اثبات شود. تنها اشکالی که بر نظر علّامه می‌توان وارد کرد، این است که صفتی مانند ابتهاج، صفت کمالیّه نیست، بلکه صفت نقص است و به همین دلیل به خدا قابل اسناد نیست؛ ولی اگر صفت کمال باشد، چرا نتوان به خدا نسبت داد؟ البتّه نظریهٔ مورد بحث نمی‌تواند این اشکال را وارد کند؛ چون عقل را از تشخیص کمال و نقص عاجز می‌داند.

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

۷. در این مقالات، ادّعا می‌شود که عقل بشر معمولی توانایی تشخیص کمال و نقص را ندارد و باید از طریق وحی و حجّتهای معصوم خدا گرفته شود. آنگاه همین مدّعا را معنای توقیفیّت اسماء دانسته‌اند. امّا از سوی دیگر در این نظریّه آمده است:

قرآن، خدا را از هر نقص و عیبی منزّه می‌داند و ذات اقدس او را دارای اسماء حسنی و صفات علیا می‌داند و این را ضروری می‌داند به‌طوری که نیاز به استدلال ندارد؛ یعنی فطری است و مانند سایر فطریّات مورد اذعان همهٔ عقول سلیمه است. (همان، ش ۴، ص ۴۹)

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

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.8.2]

کند؟ بله، ما منکر این نیستیم که در پرتو نقل، عقل اثاره می شود و به مطالبی متنبّه می شود که بدون نقل چه بسا متذّکر آن نمی شد؛ امّا این بدان معنا نیست که پس از ارشاد نقل باز هم عقل مستقل نیست. به اعتقاد ما عقل مستقلاً و بدون اتکاء به نقل، لزوم تنزیه خدا از ظلم و جهل را درمی یابد؛ یعنی عقل مستقل از شرع هم خدا را از هر عیب و نقصی منزّه می داند و هم در حدّ کشف قبیحه‌ای ذاتی، مصادیق عیب و نقص را تشخیص می دهد.

در این نظریّه، به عنوان شاهدی بر عدم توانایی عقل در این مورد، به اختلاف معتزله و اشاعره اشاره شده که اشاعره تفرّد در خالقیّت را کمال خدا دانسته‌اند و لذا فاعلیّت را از انسان نفی کرده‌اند؛ در حالی که معتزله عدل را کمال خدا شمرده و لازمهٔ آن را فاعلیّت انسان دانسته‌اند. (همان، ش ۷، ص ۱۶) آیا از این مطلب می توان شاهدی بر عدم صلاحیّت عقل در تشخیص کمال اقامه کرد؟ اگر چنین است، پس باید از اختلافات موجود بر سر حقّانیّت اسلام، اعتقاد به وجود خدا، امکان دستیابی به حقیقت و... فتوا به عدم صلاحیّت عقل در ورود به این مباحث داد؟ آنگاه آیا نوبت به جایگزینی به نام نقل می‌رسد؟

۸. اشکال مشترکی که به این نظریّه و مبنای علّامه وارد است، این است که «اسم» و «صفت» معنایی غیر از آنچه فرموده‌اند، دارند. در فرهنگ اهل بیت علیهم‌السلام، «اسم» و «صفت» به معنای نشانه و علامت است.[1] اسم و صفت خدا نشانه‌ای برای شناخت اوست. اسماء و صفات به دو قسم تکوینی و تشریعی تقسیم می شوند.

۱. در اشتقاق واژهٔ «اسم» اختلافی میان بصریون و کوفیون وجود دارد. بصریون آن را از ریشهٔ «سمو» به معنای برتری می‌دانند و همین قول هم شهرت یافته است. امّا کوفیون «اسم» را از «وسم» به معنای نشاندار کردن دانسته‌اند. (طریحی، ج ۱، ص ۲۳۰) اهل بیت علیهم‌السلام نیز همین معنا را بیان فرموده‌اند. به‌عنوان نمونه امام رضا علیه‌السلام در تفسیر «بسم الله» فرموده‌اند: معنی قول القائل بِسْمِ اللَّهِ أی أسم علی نفسی سمة من سمات الله عز و جل و هي العبادة. قال فقلت له ما السمة؟ فقال العلامة. (صدوق، ص ۲۲۹) همچنین اسم و صفت را به یک معنا بر خدای متعال اطلاق کرده‌اند: إِنَّ الْأَسْمَاءَ صِفَاتٌ وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ (کلینی، ج ۱، ص ۸۷) سَأَلْتُهُ عَنِ الِاسْمَ مَا هُوَ قَالَ صِفَةٌ لِمَوْصُوفٍ. (همان، ج ۱، ص ۱۱۳)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.8.2]

اسماء تکوینی مخلوقات خدای متعال هستند که ممکن است واسطهٔ شناخت او (معرفت بالآیة) واقع شوند. اسماء تشریعی هم الفاظی‌اند که خدا برای خود قرار داده و توجّه به آنها می‌تواند طریق معرفت خدا باشد. نکتهٔ مهمّ این است که هردو نوع اسم، وسیلهٔ شناخت خدا هستند، به صنع و اختیار خود خدا نه به نحو ضروری و عقلی؛ یعنی هر اسمی چه تکوینی و چه تشریعی، اگر خدا بخواهد طریق معرفتش می‌شود وگرنه ذاتاً طریق معرفت نیست. اگر خدا اسم و صفتی را وسیلهٔ شناخت خود قرار داد، گفته می‌شود که خدا خود را بدان تسمیّه و توصیف کرده است.

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

همهٔ احادیثی که از وصف خدا به غیر آنچه خودش وصف کرده، نهی فرموده‌اند، دلیل نقلی بحث توقیفیّت اسماء و صفات است. به عنوان نمونه امام کاظم علیه‌السلام می‌فرمایند: «**فَصِفُوهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ وَ كُفُّوا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ.**» (کلینی، ج ۱، ص ۱۰۲) امام رضا علیه‌السلام نیز فرموده‌اند: «**فليس لك أن تسمّيه بما لم يسمّ به نفسه.**» (صدوق، ص ۴۵۱، باب ۶۶) بنابراین اسم و صفت به معنای صحیح آن هیچ ربطی به اوصاف کمالیّه ـ که مورد نظر دو مبنای پیش گفته است ـ ندارد.

۹. در نظریهٔ مورد بحث در مورد آیهٔ شریفهٔ: ﴿**و لله الأسماء الحسنى فادعوه بها و ذروا**

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.8.2]

الّذين يلحدون في أسمائه﴾ (اعراف (۷) / ۱۸۰) آمده است که مقصود از اسماء حسنی کلماتی است که بر اتّصاف ذات به بهترین کمالها دلالت دارد. آنگاه الحاد در اسماء، متّصف کردن خدا به صفاتی که لایق او نیست، تفسیر شده است. (فصلنامهٔ سفینه، ش ۷، ص ۱۰) با توجّه به اشکالات گذشته این تفسیر هم مورد قبول نیست. مطابق روایات اسماء حسنای الهی به دو قسم تکوینی (کلینی، ج ۱، ص ۱۴۳) و تشریعی (همان، ج ۱، ص ۱۳۰) تقسیم می‌شوند و الحاد در اسماء وقتی رخ می‌دهد که توقیفیّت اسماء و صفات، پاس داشته نشود. اصل معنای «الحاد» در لغت، تجاوز از حال اعتدال است و «**ألحَدَ في**» به این معناست که از آنچه مأمور بوده، عدول کرد و مرتکب ظلم شد. (ابن‌منظور، ج ۱۳، ص ۱۷۷) در حقیقت، الحاد در یک چیز به معنای عدم رعایت حقّ آن است. وقتی فقط خدا می‌تواند جعل اسم کند، آنکه از پیش خود، چیزی (تکوینی یا تشریعی) را اسم خدا بداند، در اسماء او الحاد ورزیده است.

۱۰. حساب تنزیه خداوند از توصیف یا تسمیهٔ او جداست. آنچه توقیفی است، تسمیه و توصیف است، نه تنزیه. ما عقلاً مجاز و بلکه مکلّفیم که خدا را تنزیه کنیم؛ چراکه اگر او را تنزیه نکنیم، به ورطهٔ تشبیه می‌افتیم. آنچه در مورد خدا می‌توانیم و باید بگوییم، فراتر از حدّ تنزیه نیست. عالم و قادر دانستن خدا معنایی جز تنزیه او از جهل و عجز ندارد و این تسمیّه و توصیف خدا نیست. در این نظریّه، چون حساب تنزیه از توصیف جدا نشده، تنزیه عقلی خدا از سوی بشر هم به سبب توقیفیّت اسماء، انکار شده است که توالی فاسدهٔ آن را پیشتر متذکّر شدیم.

۱۱. باید توجّه کرد که واژه‌های «وصف» و «توصیف» به دو معنای مختلف به کار می‌روند که یکی مردود و دیگری مقبول است. گاهی این واژه‌ها به معنای توصیف مفهومی به کار می‌روند. توصیف مفهومی خدا و نسبت دادن کمالات مفهومی به او عین تشبیه است. اگر کسی مفاهیم صفات کمالی را برای خدا اثبات کند، نفی تشبیه نکرده است: «**لا نفی مع إثبات الصفات للتشبیه.**» (صدوق، ص ۳۸، باب ۲) در نظریهٔ مورد بحث، با وجود اصرار بر توقیفی بودن اسماء الهی، توصیف مفهومی خدا جایز

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.8.2]

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

در روایات هم همین معنا از توصیف خدا (مفهومی) نهی شده است. شواهدی که در مقالهٔ شمارهٔ ۵ فصلنامهٔ سفینه[1] **(فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه)** آمده، از این قبیل است. در آن مقاله، این توصیف مردود، منحصر به صفات جسمانی دانسته شده؛ در حالی‌که این انحصار، مخالف عقل و خلاف ظاهر نقل است. توصیف باطل، شامل اسناد هر مفهومی از جمله علم و قدرت هم می‌شود. دلیل بطلان آن هم همان تشبیهی بودن آن است. هر صفت مفهومی یک حدّ است و توصیف خدا با مفاهیم در واقع، تحدید اوست. لذا امیرالمؤمنین علیه‌السلام در خطبهٔ ۴۹ نهج البلاغه می‌فرمایند: «**لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ.**» در اینجا تصریح شده که عقل توانایی توصیف خداوند را ندارد و از توصیف به تحدید صفت تعبیر شده است؛ زیرا چنان‌که گفتیم، توصیف مفهومی، محدود کردن خداست: «**مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ.**» (نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۵۲)

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

امّا معنای دیگر توصیف، تسمیه و جعل علامت است. این همان معنای مقبولی است که گفتیم از جانب خود خدا صورت می‌گیرد و روایات هم بیان فرموده‌اند: «**أصفه بما وصف به نفسه.**» (صدوق، ص ۴۷، باب ۲)

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

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.8.2]

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

در روایات تصریح شده که اوّلاً هر صفت و موصوفی مخلوق است: «**نظام توحید الله نفي الصفات عنه لشهادة العقول أنّ كلّ صفة و موصوف مخلوق.**» (صدوق، ص ۳۴، باب ۲) و ثانیاً هر صفتی غیر از موصوف است و در هیچ موردی عینیّت صفت با ذات وجود ندارد: «**لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ.**» (نهج‌البلاغه، خطبهٔ اوّل) اصولاً صفت بودن صفت اقتضا می‌کند که غیرموصوف باشد و موصوف بودن موصوف هم مقتضی آن است که غیر از صفت باشد. اگر صفت چیزی بخواهد عین آن و خود آن باشد، دیگر اطلاق صفت بر آن نمی‌توان کرد. مثلاً گردی را برای دایره نمی‌توان صفت آن دانست و باید گفت گردی همان ذات دایره است؛ البتّه ممکن است از جهت لفظی، صفت و موصوفی ترتیب دهیم و بگوییم «دایرهٔ گرد»، ولی «این بحث لفظی است و ما دربارهٔ حقایق و واقعیّتهای خارجی بحث می‌کنیم.» (فصلنامهٔ سفینه، ش ۸، ص ۱۸)

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

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.8.2]

داریم. از نظر مصداقی هم نمی‌توان شدّت را عین سواد دانست. اگر چنین باشد، باید تشکیک خاصّی فلسفی را بپذیریم که سخن در مورد بطلان تشکیک خاصّی خارج از حوصلهٔ این نوشتار است.[1]

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

معمولاً فلاسفه در اینجا می‌گویند که شما میان مفهوم و مصداق خلط کرده‌اید و تغایر مفهومی را به تغایر مصداقی کشانده‌اید. امّا باید دانست که در اینجا خلطی صورت نگرفته، بلکه ادّعای ما این است که تغایر مفهومی به تغایر مصداقی می‌انجامد.[2] به تعبیر دقیق‌تر مغایرت مفهومی برخاسته از مغایرت مصداقی است. آنچه در حمل شایع صناعی نیز ادّعا می‌شود، مبنی بر اختلاف مفهومی موضوع و

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

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

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.8.2]

محمول و اتّحاد مصداقی آن دو، مردود است که توضیح آن مجالی دیگر می‌طلبد.

۱۳. ایشان در تأیید عینیّت صفات با ذات دو روایت آورده‌اند که بـه تـوضیح مختصر آن می‌پردازیم:

در روایت اوّل آمده است:

عَنْ مُحَمَّدِبْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي‌جَعْفَرٍ علیه‌السلام أَنَّهُ قَالَ فِي صِفَةِ الْقَدِيمِ إِنَّهُ وَاحِدٌ صَمَدٌ أَحَدِيُّ الْمَعْنَى لَيْسَ بِمَعَانِي كَثِيرَةٍ مُخْتَلِفَةٍ. قَالَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ يَزْعُمُ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ أَنَّهُ يَسْمَعُ بِغَيْرِ الَّذِي يُبْصِرُ وَ يُبْصِرُ بِغَيْرِ الَّذِي يَسْمَعُ. قَالَ فَقَالَ: كَذَبُوا وَ أَلْحَدُوا وَ شَبَّهُوا تَعَالَى اللهُ عَنْ ذَلِكَ إِنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ يَسْمَعُ بِمَا يُبْصِرُ وَ يُبْصِرُ بِمَا يَسْمَعُ. (کلینی، ج ۱، ص ۱۰۸)

روایت دوم از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است که:

هُوَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ سَمِيعٌ بِغَيْرِ جَارِحَةٍ وَ بَصِيرٌ بِغَيْرِ آلَةٍ بَلْ يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ وَ يُبْصِرُ بِنَفْسِهِ لَيْسَ قَوْلِي إِنَّهُ سَمِيعٌ يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ وَ بَصِيرٌ يُبْصِرُ بِنَفْسِهِ أَنَّهُ شَيْءٌ وَ النَّفْسُ شَيْءٌ آخَرُ وَ لَكِنْ أَرَدْتُ عِبَارَةً عَنْ نَفْسِي إِذْ كُنْتُ مَسْئُولًا وَ إِفْهَاماً لَكَ إِذْ كُنْتَ سَائِلًا فَأَقُولُ إِنَّهُ سَمِيعٌ بِكُلِّهِ لَا أَنَّ الْكُلَّ مِنْهُ لَهُ بَعْضٌ وَ لَكِنِّي أَرَدْتُ إِفْهَامَكَ وَ التَّعْبِيرُ عَنْ نَفْسِي وَ لَيْسَ مَرْجِعِي فِي ذَلِكَ إِلَّا إِلَى أَنَّهُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الْعَالِمُ الْخَبِيرُ بِلَا اخْتِلَافِ الذَّاتِ وَ لَا اخْتِلَافِ الْمَعْنَى. (کلینی، ج ۱، ص ۸۳)

این دو حدیث، عینیّت مورد نظر را اثبات نمی‌کند، بلکه در آنها به نکتهٔ دیگری توجّه داده شده و آن نفی عقیدهٔ کسانی است که معتقد به «ادات» و «آلت» برای خدا بوده‌اند؛ چیزی شبیه آنچه در مورد ما انسانها هست. می‌گفتند سمیع بودن خدا به سبب سمعش و بصیر بودن او به سبب بصرش واقع می‌شود. ائمّه علیهم‌السلام برای نفی این مطلب این تعابیر را به‌کار برده‌اند و برای جلوگیری از سوء برداشت مـخاطب بـا عبارات دیگری مقصود خود را توضیح داده‌اند.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.8.2]

چون در ذات مقدّس الهی جهات مختلف فرض نمی‌شود، نمی‌توان گفت از جهتی می‌شنود و از جهت دیگر می‌بیند؛ یا به چیزی می‌شنود و به چیز دیگر می‌بیند. خدا را باید ذاتاً سمیع و بصیر دانست؛ نه اینکه سمع و بصر در او دو جهت مختلف باشند. تصریح فرموده‌اند به اینکه سمیع و بصیر بودن خدا ذاتش را مختلف نمی‌کند و «معنی» هم مختلف نمی‌شود.[1] البتّه مفهوم سمع و بصر با هم اختلاف دارند، ولی چنان‌که گفتیم، این مفاهیم اثباتی به خدا نسبت داده نمی‌شود و صرفاً خدا از جهل نسبت به مسموعات و مبصرات تنزیه می‌شود. این دو نوع تنزیه، ذات خدا را مختلف نمی‌کند. اما اگر مفاهیم کمالی برای خدا اثبات شود، ناگزیر اختلاف صفات به اختلاف ذات منجر خواهد شد.

۱۴. به این ترتیب معنای صحیح آیهٔ: ﴿**سبحان الله عمّا یصفون إلّا عباد الله المخلصین**﴾ (صافّات (۳۷) / ۱۵۹ و ۱۶۰) روشن می‌شود. در این نظریه گفته شده که این آیه بر دو نوع وصف تصریح دارد: وصف ممنوع و وصف مجاز. آن‌گاه وصف مجاز آن دانسته شده که خدا خودش را بدان وصف فرموده و در مورد وصف ممنوع آمده است: «با ملاحظهٔ روایات کثیرهٔ دیگر معلوم می‌شود که مقصود از توصیف ممنوع، توصیف به صفات جسمانی و صفات محدودکننده و یا صفات دالّ بر حدوث و دگرگونی می‌باشد.» (فصلنامهٔ سفینه، ش ۸، ص ۱۳)

ما نیز وصف مجاز را همان توصیف بما وصف به نفسه می‌دانیم که البتّه توصیف مفهومی نیست و معنای آن در نکتهٔ هفتم گذشت. امّا توصیف ممنوع هرگونه توصیف مفهومی است و اختصاصی به صفات جسمانی ندارد. چون گفتیم که هر صفتی محدودکننده است.

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

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

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.8.2]

حضرت جوادالائمه علیه‌السلام می‌فرمایند:

فَقَوْلُكَ إِنَّ اللهَ قَدِيرٌ خَبَّرْتَ أَنَّهُ لَا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ فَنَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْعَجْزَ وَ جَعَلْتَ الْعَجْزَ سِوَاهُ وَ كَذَلِكَ قَوْلُكَ عَالِمٌ إِنَّمَا نَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْجَهْلَ وَ جَعَلْتَ الْجَهْلَ سِوَاهُ». (کلینی، ج ۱، ص ۱۱۶)

دلیل سلبی معنا کردن این صفات آن است که ما آنچه از قدرت و علم می‌فهمیم، در دایرهٔ مصنوعات است و قابل انتساب به خدای متعال نمی‌باشد. پس با قدیر و عالم دانستن خدا چیزی جز تنزیه او از عجز و جهل را اراده نمی‌کنیم.

به این ترتیب، سلبی معنا کردن صفات به تعطیل نمی‌انجامد ـ آن‌گونه که در این نظریّه ادّعا شده ـ بلکه با حفظ این مبنا صفات کمال به خدا نسبت داده می‌شود و خدای متعال تمجید و تقدیس می‌گردد. این تمجید و تقدیس البتّه مفهومی نیست؛ چراکه به گواهی عقل و نقل، خدا به تصوّر در نمی‌آید.[1] در واقع اینجا دو مبنا وجود دارد: مبنای فلاسفه ـ که مورد قبول این نظریّه هم می‌باشد ـ این است که ما خدا را از طریق صفات کمالیّه‌اش تصوّر می‌کنیم و به این ترتیب به او معرفت پیدا می‌کنیم. در این مبنا مفاهیم اثباتی صفات به خدا نسبت داده می‌شود. مبنای دیگر که مورد قبول ماست این است که خدا تصوّرناپذیر است ولذا هیچ‌یک از مفاهیم اثباتی صفات کمال به او قابل انتساب نیست و حداکثر فهم ما تنزیه خدا از نقائص است. از آنجاکه معرفت خدا تصوّری نیست، اعتقاد به تصوّرناپذیری او به تعطیل منجر نمی‌شود.

۱. در این مورد در نوشتار پیشین سخن گفتیم.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.8.2]