

صفات ذات از دیدگاه اشاعره، معتزله و تشیع

هاشم محمدی^۱

چکیده

در این مقاله صفات ذات الهی از منظر سه فرقه‌ی مهم کلامی اسلام، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. اشاعره قائل به صفات زاید بر ذات خداوند (تشبیه) بوده ولی معتزله به نفی صفات و نیابت ذات از صفات (تنزیه) معتقد است و تشیع نیز جمع بین تشبیه و تنزیه، عینیت صفات با ذات را پذیرفته است. ملاصدرا با استفاده از قاعده‌ی «بسیط الحقیقة»، عینیت صفات با ذات را نیک بیان کرده و کوشیده است تا اختلاف اشاعره و معتزله را به گونه‌ای با هم جمع کند. از این دیدگاه، صفات خداوند به لحاظ وجود، با ذات متحد اما به لحاظ مفهوم، با هم مغایرند.

معتزله مانند شیعه، قدرت را صفت پایه دانسته که بر اساس آن، به ترتیب صفات علم و حیات نیز اثبات می‌شود، ولی اشاعره بر پایه‌ی حیات، صفات دیگر مثل قدرت، علم و اراده را اثبات می‌کنند. همه‌ی فرق، ذات اقدس حق را ازلی و ابدی، غنی بالذات و عالم و قادر به مسموعات و مبصرات می‌دانند و در

۱- دانش آموخته‌ی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی.

توحید ذاتی اختلاف چندانی ندارند؛ ولی در توحید صفات، بین آنها اختلاف دیده می‌شود؛ اشاعره کثرت را پذیرفته‌اند، ولی معتزله طرفدار توحید اند. اشاعره، اراده‌ی الهی را مطلقاً از صفات ذات می‌دانند، ولی معتزله تحت تأثیر ظاهر برخی روایات، آن را مطلقاً از صفات فعل بر می‌شمرند. اما شیعه با تحلیل دقیقی اراده را در دو معنای حب ذات، از صفات ذاتیه، و تصمیم‌گیری به معنای صفت فعل تحقیق کرده است. معتزله و برخی از متکلمان امامیه کلام الهی را به معنی «ایجاد کلام» و یا «قدرت بر تکلم» و در نتیجه صفت فعل می‌دانند. از دیدگاه اشاعره، کلام الهی معنایی قائم به ذات حق تعالی موسوم به کلام نفسی و مدلول کلام لفظی است. ولی به اعتقاد حکما، مجموع جهان، اعم از مجرد و مادی، کلام تکوینی اویند.

کلید واژگان: توحید صفات، صفات ذاتیه، صفات فعلیه.

مقدمه

صفات الهی در طول تاریخ، کانون بحث متکلمان و اهل نظر بوده است. زیرا از یک طرف حکم صفت آن است که غیر از موصوف باشد و از طرفی دیگر صفت با موصوف همراه است. این غیریت و همراهی صفت با موصوف، مشکل ترکیب را پیش کشیده است؛ ولی چگونه می‌توان این ترکیب را با ذات بحت و بسیط حق تعالی توجیه کرد؟ (امام خمینی، طلب و اراده، ۱۳) از این جا بحث توحید یا کثرت صفات الهی مطرح شده است.

با توجه به کمالات نامتناهی الهی، هر گونه مفهوم بیانگر کمال که مستلزم نقص و محدودیتی نباشد، قابل صدق بر خدای متعال است. از این دیدگاه، صفات حق تعالی به دو دسته‌ی ثبوتیه و سلبيه تقسیم می‌شود. صفات ثبوتیه را نیز به دو دسته‌ی ذاتیه و فعلیه تقسیم کرده‌اند. صفات ذات مفاهیمی مانند حیات، علم



و قدرت است که با توجه به نوعی کمال، از ذات الهی انتزاع می‌شود؛ اما صفات فعل حاکی از نوعی رابطه بین خدا و خلق است، مانند خالقیت و رازقیت. اینک سؤال مطرح می‌شود: آیا می‌توان ذات الهی را متصف به صفات دانست بدون این که مستلزم ترکیب باشد؟ چگونه؟

این نوشتار می‌کوشد سه دیدگاه مطرح شده در این باره را با رویکردی تطبیقی مورد تحقیق قرار دهد و ابتدا بیان امکان بحث پیرامون صفات الهی را پیش می‌کشد.

امکان معرفت نسبت به صفات الهی

چگونه بحث از صفات الهی ممکن است؟ ذهن انسان تنها با صفات و مفاهیم حاکی از محدودیت آشنا است و آنچه از صفات می‌شناسد، تنها اوصافی است که از طریق ارتباط اندام‌های حسی با پدیده‌ها حاصل آمده‌اند. ولی خدای متعال در حیطه‌ی ادراکات حسی انسان نیست تا از این طریق بتوان در باره‌ی صفات او داوری نمود. بر این اساس یا نباید در این باره سخن گفت یا این که سیر و چگونگی سخن می‌بایست به گونه‌ای باشد که به ترکیب و تشبیه منتهی نشود. اما می‌بینیم که خدای متعال در قرآن کریم خود را توصیف کرده است: «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره ۲۳۱)؛ «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (بقره ۲۵۵)؛ «إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره ۲۰).

این توصیفها لزوماً قابل فهم است و گرنه ذکر صفات در قرآن عبث خواهد بود و خداوند فعل عبث انجام نمی‌دهد. پس می‌توان از صفات الهی سخن به میان آورد؛ اما به گونه‌ای که توالی فاسد نظیر امکان به دنبال نداشته باشد. پیرامون چگونگی فهم انسان نسبت به صفات خداوند سه نظریه مطرح است:

۱- اصل تنزیه ایجاب می‌کند که خداوند هیچ صفت مشترکی با مخلوقات نداشته باشد؛ اما صفات مورد اطلاق بر خداوند از نوع صفات مشترک است. زیرا همه‌ی صفاتی که می‌شناسیم از این قبیل است و ذهن ما صفاتی از نوع غیر امکانی سراغ ندارد. پس ناگزیر هر توصیف ما «تشبیه» است و باید از آن پرهیز نمود؛ حتی اگر از ناحیه‌ی شرع هم توصیفی رسیده باشد، باید آنها را از معانی شان تجرید و یا به صفات سلبيه تأویل نمود. بنابراین مقصود از صفاتی از قبیل علم و قدرت معنای سلبي آن یعنی جاهل و عاجز نبودن خداوند است.

این قول نمی‌تواند مورد پذیرش باشد؛ این که بشر قادر نیست به‌کنه ذات و صفات حق پی ببرد، بدان معنا نیست که هر معنا و صفتی که در باره‌ی مخلوق صدق می‌کند. در باره خالق صدق نکند؛ چون تفاوت خالق و مخلوق نه از این جهت بلکه به تفاوت مفاهیمی نظیر وجوب و امکان ذاتی، قدم و حدوث ذاتی، تناهی و عدم تناهی و بالذات و بالغیر بودن وجود و کمالات وجود برمی‌گردد. خدا و انسان، هر دو، علم دارند و علم نیز در هر دو مورد جز به معنی آگاهی و احاطه و کشف نیست؛ ولی تفاوت در این است که علم خداوند ذاتی و از روی وجوب و نامتناهی است، اما علم انسان امکانی و متناهی است.

بنابراین هر چند نفی مثلثیت از خداوند لازم است؛ ولی نفی مثلثیت، مستلزم اثبات ضدیت نیست؛ زیرا اگر صفات مخلوق با صفات خالق مغایر و مابین باشد، این امر در واقع اثبات نوعی ضدیت میان خالق و مخلوق است و حال آن که خداوند نه مثل دارد و نه ضد. مخلوق نه تنها ضد خالق نیست، بلکه پرتو، نشانه و مظهر خالق است.

این گونه تنزیه و نفی تشبیه ناشی از خلط مفهوم و مصداق با یکدیگر است. زیرا هنگام سخن از تفاوت خدا با خلق می‌بایست وجود و واقعیت خارجی را لحاظ نمود نه این که در معانی واژگان و اوصاف تغییر ایجاد کرد. بدیهی است

که چنین نظری نه تنها مستلزم تعطیل حق از صفات و مستلزم تعطیل عقل از معرفت و مستلزم ارتفاع نقیضین است، بلکه به انکار خدا و یگانگی او می‌انجامد (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۲۷-۱۲۴).

۲ - اشتراک صفت میان خالق و مخلوق فی حد ذاته معنی ندارد، اما عمده این است که عقل ما قادر نیست صفات حق تعالی را کشف کند. بنابراین در توصیف خداوند می‌بایست یکسره مقلد شرع بوده و به عقل خود اعتنا ننمود؛ بی‌اعتبار دانستن عقل در این زمینه سبب شد تا طرفداران این نظریه به «معطله» معروف شوند.

این نگرش نیز مقرون به صحت نیست؛ زیرا ناتوان دانستن عقل در تشخیص اوصاف الهی را می‌بایست ناشی از عدم بررسی صحیح و عدم نقادی کامل دست‌آورد اندیشه دانست. علم «وجودشناسی» یا «فلسفه‌ی اولی» معتبر و در دسترس عقل است. عقل، معانی عامه را به خوبی می‌شناسد و می‌تواند درباره‌ی آنها نیک قضاوت کند، تفکر در همین معانی کافی است تا زمینه‌ی یک علم برهانی قطعی فراهم شود. در جای خود ثابت شده است که آشنایی ذهن با مفاهیم عامه و احکام کلی وجود برای درک مسائل الهی کافی است.

این که کدام صفت حاکی از کمال و شایسته‌ی ذات پروردگار است، با مقیاس وجودشناختی کاملاً قابل تحقیق است و عقل تمرین یافته‌ی فلسفی می‌تواند در حدود خاصی آن را تحقیق کند. البته این بدان معنی نیست که عقل قادر باشد به‌کنه صفات پروردگار پی ببرد؛ زیرا نه تنها عقل بلکه هیچ علم امکانی این ادعا را ندارد (همان، ۱۲۸).

۳ - نظریه‌ی سوم اساساً برای ورود در این گونه مسایل حرمت شرعی قائل است. برخی از اهل حدیث گفته‌اند چون بعضی از آیات قرآن خداوند را از توصیف بشر تنزیه می‌کند، نمی‌توان او را به وصفی توصیف نمود؛ از این قبیل



است: «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» (صافات، ۱۸۰)، «سُبْحَانَہُ وَ تَعَالٰی عَمَّا یَقُولُونَ عُلُوًّا کَبِیْرًا» (اسراء، ۴۳) و «تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِیْنَ» (اعراف، ۵۴) و به‌طور کلی همه‌ی آیاتی که کلمه‌ی «سبحان» یا «تعالی» در آنها به‌کار رفته است. در روایات نیز فراوان بر می‌خوریم به‌این که نباید خدا را جز به آنچه خود او توصیف کرده است، توصیف نمود. نمونه‌هایی از این گونه روایات در مبحث توحید اصول کافی باب: «النهی عن الصفة بغير ما وصف به نفسه جل و تعالی»، دیده می‌شود. قول مبنی بر توقیفی بودن اسماء الهی نیز بر این گونه آیات و روایات مبتنی است. بر این اساس تنها می‌توان آن دسته از اسماء را که از طرف شارع رسیده است، بر خداوند اطلاق نمود.

از این نگرش نیز نمی‌توان دفاع کرد؛ زیرا اگر چه در آیات و روایات بسیار از تنزیه سخن رفته است؛ اما پیرامون آنها به‌دو نکته باید توجه شود:

۱- بحث در این نیست که آیا بشر می‌تواند از تعلیمات قرآن و اولیاء وحی و الهام فراتر رود یا خیر؟ زیرا از آن فراتری وجود ندارد. تعلیمات قرآن و اولیاء الهی آخرین حد صعود و کمال معارف الهی است که بشر می‌تواند به‌درک آن نایل گردد. همچنین سخن بر سر آن نیست که آیا باید از این تعلیمات الهام گرفت (که البته بدون شک چنین است)، یا باید آنها را کنار گذاشت، بلکه سخن بر سر استقلال قوه‌ی فکر و اندیشه‌ی بشر در مسائل الهی است و این که آیا بشر می‌تواند بر اساس اصول و موازین علمی و عقلی در این مسائل بیندیشد و از قرآن و حدیث الهام بگیرد یا نه؟

۲- در محیط و عصر صدور این گونه روایات افرادی در جامعه‌ی اسلامی بدون این که صلاحیت علمی لازم و نیز توجهی به تعلیمات قرآنی داشته باشند، سخنانی درباره‌ی خداوند می‌گفتند که با موازین عقلی و قرآنی در تعارض بود. استقلال عقل و اندیشه بدین معنا نیست که بدون رعایت موازین صحیح و

بی توجه به مقدمات لازم بتوان در این مسائل اظهار نظر نمود. تنها افراد بسیار معدودی استعداد و توان فهم مسائل حکمت الهی را دارند و خداوند متعال ذوق و استعداد درک مفاهیم بسیار عالی و لطیف این علم را به آنها داده است. همچنان که در سایر رشته‌ها نیز افراد مستعد برای درک دقیق‌ترین مسائل آنها زیاد نیستند (همان، ۱۳۰ - ۱۲۸).

به همین دلیل بوعلی در آخر نمط دهم اشارات تحت عنوان «خاتمة و وصیة» به این مطلب اشاره داشته و برای کسانی که می‌خواهند به این گونه مسائل بپردازند مشخصات و ویژگی‌هایی را بر شمرده است. به عقیده‌ی وی جز افراد معدود صاحبان صلاحیت، سایر افراد لزوماً باید مقلد و متعبد باشند (۴۱۹).

اکنون که این دو نکته روشن شد، می‌توان مفاد این گونه روایات را درک نمود. برای نمونه، در اصول کافی باب «النهی عن الصفة بغیر ما وصف به نفسه» میان عبدالرحیم قصیر و امام صادق^(ع) سؤال و جوابی صورت گرفته است که عبدالملک بن اعین آن را این چنین نقل کرده است:

مردمی در عراق پیدا شده‌اند که خداوند را با تجسم و خطوط چهره توصیف می‌کنند، استدعا دارم مرا راهنمایی بفرمایید. امام^(ع) در جواب می‌نویسند: در باره‌ی موضوعی که پرسش کرده‌ای، خداوند متعال از این نسبت‌ها مبرأست، او را ماندنی نیست، او شنوا و بیناست، او از توصیف وصف کنندگان که او را به مخلوقاتش تشبیه کرده و به او افترا می‌بندند، منزّه است. مذهب صحیح همان است که در قرآن در باره‌ی صفات الهی آمده است. پس از خدا، هم نفی و بطلان (تعطیل) را منفی بدان و هم تشبیه را. اوست خدای ثابت موجود، برتر است از آنچه وصف کنندگان او را توصیف می‌کنند، هرگز از قرآن تجاوز نکنید که در این صورت با آن که راهنمایی شده‌اید، گمراه شده‌اید.



بدیهی است معنای سخن امام^(ع) این نیست که نباید خدا را به هیچ وجه توصیف کرد، بلکه از آن استفاده می‌شود که به تبع قرآن، باید راهی بین نفی و تعطیل از یک طرف، و تشبیه از طرف دیگر انتخاب کرد. دلیل قاطع بر نفی تقلید و تعبد در بحث صفات، اسناد دو صفت «ثابت» و «موجود» در متن حدیث به‌خداوند است در حالی که این دو در قرآن ذکر نشده‌اند.

نحوه‌ی تعلیم و تعلم قرآن و همچنین بیانات پیشوایان دین می‌رساند که مراد راهنمایی و تحریک عقول است تا حقیقت را درک کنند و معرفت حاصل نمایند. استدلال‌هایی که در متون اسلامی در زمینه‌ی علم، قدرت، بساطت، نفی صفات زائد بر ذات و سایر مسائل الهی شده است، از نوع استدلال منطقی و تجزیه و تحلیل فکری است و اگر عموم مردم مکلف به تقلید و تعبد بودند، این استدلال‌ها و تجزیه و تحلیل‌های دقیق عقلی مفهومی نداشت.

از آیات قرآن نیز این مطلب استنباط می‌شود، نظیر آیه‌ی شریفه‌ی: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (اعراف، ۱۸۰)، الف و لام «الاسماء» که در آیه ذکر شده، استغراق و شمول را می‌رساند؛ بنابراین خداوند را با هر وصف حاکمی از حد اعلای حسن و کمال می‌توان توصیف کرد.

اما در این که با چه مقیاسی می‌توان صفات خدا را شناخت؟ علامه طباطبایی^(ره) در مقاله‌ی چهاردهم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، دو روش را بیان نموده است: یکی از راه ذات خدا و دیگری از طریق مخلوقات. روش دوم، به‌نوبه‌ی خود، شامل دو روش فرعی دیگر است که اینک به‌هر سه روش، اشاره می‌شود:

روش مبتنی بر ذات، همان راهی است که مبنای برهان صدیقین واقع می‌گردد. پس از اثبات این که اصالت از آن وجود و حق تعالی وجود و واقعیت



محض است و عدم و ماهیت در او راه ندارد؛ و پس از آن که روشن شد که کمال مساوق وجود اما عدم و ماهیت منشأ نقص است، برخورداری خدای متعال از همه‌ی کمالات، دور از هر گونه قید امکانی اثبات می‌گردد. زیرا کمال واقعی، ناشی از وجود و واقعیت است و چون ذات حق وجود محض است، پس کمال محض نیز می‌باشد.

توجه به این نکته لازم است که احکام، لوازم و عوارض بر دو قسم است: برخی احکام و لوازم از شئون «وجود بما هو وجود» و دائر مدار وجود است. نظیر وحدت، مبدئیت آثار، ظهور و نوریت علم، حیات، قدرت و غیره؛ و برخی دیگر از آن جهت عارض موجود می‌شود که تعیین خاصی پیدا کرده است. چون ذات احدیت وجود محض است و هیچ گونه تعیینی ندارد، تعیین او اطلاق و بی حدی اوست. پس جمیع شئون و کمالات وجود به نحو اعلی در ذات او محقق است.

اما راه دوم که در آن مخلوقات آیینی صفات حق قرار گرفته‌اند، به دو روش قابل تقریر است:

۱ - روش فلسفی: بر اساس قاعده‌ای که می‌گوید: معطی شیء فاقد شیء، نیست، معطی کمال محال است که فاقد آن باشد و چون یک سلسله کمالات از قبیل علم، قدرت، حیات و اراده در مخلوقات مشاهده می‌شود؛ پس مبدأ و منشأ اصلی موجودات، واجد آن کمالات است.

۲ - روش کلامی: نظم دقیق و حیرت انگیز عالم خلقت از روی تصادف نیست؛ بلکه علم، اراده و تدبیری در کار است، و این علم و اراده، حاکی از قدرت است. زیرا قدرت جز این نیست که فاعل هرگاه اراده کند، فعل خود را انجام می‌دهد؛ خدا به همین دلیل دارای حیات نیز هست، زیرا حیات همان درآک و فعّال بودن موجود است.

دو روش اخیر نسبت به روش نخست از اعتبار کمتری برخوردار است. این دو، حداکثر دلالت دارند بر این که خالق، کمالات مخلوقات را به وجه اکمل دارد؛ اما کمال مطلق بودن او را نمی‌رسانند. به عبارت دیگر این دو دلیل فقط دلالت دارند بر این که خداوند بر آنچه آفریده عالم و قادر است ولی هرگز دلالت نمی‌کنند که: «انه بکل شیء علیم» و «انه علی کل شیء قدیر»، یعنی به نحو قضیه‌ی حقیقه دلالت نمی‌کنند که او علیم علی الاطلاق، قدیر علی الاطلاق، مرید علی الاطلاق و حی علی الاطلاق است (همان، ۱۳۳ - ۱۳۲).

چگونگی اتصاف ذات الهی به صفات

بین متکلمان مسلمان پیرامون صفات خداوند سه دیدگاه وجود دارد: دیدگاه اشاعره، دیدگاه معتزله و دیدگاه تشیع. منشأ اختلاف نظرها در این باره، لزوم پرهیز از تشبیه، تعطیل و تنزیه است. اینک به طرح و بررسی این دیدگاهها می‌پردازیم:

دیدگاه معتزله

از دیدگاه معتزله، هرگاه بگوییم خدا داناست، ذات و صفتی را برای او قائل شده‌ایم. اگر این صفت معنای زاید بر ذات و قدیم پنداشته شود، در این صورت از توحید دور شده‌ایم و به تعدد قدما گرایش پیدا کرده‌ایم؛ امری که موجب شرک خواهد شد. زیرا در این صورت، قدیم دیگری را با خدا همراه کرده‌ایم، هر چند که آن، صفتی از صفات خدا باشد.

اگر این صفات را حادث بدانیم، ذات خداوند را محلّ برای حوادث دانسته‌ایم در حالی که او محلّ حوادث نیست. زیرا حادث، مستلزم امکان و با آن همراه است اما ذات الهی، واجب الوجود بالذات است. اینک از باب مثال

باید فهمید که معنای عالم بودن خداوند چیست؟ ابوالهذیل علاف در این زمینه می‌گوید:

خداوند به علمی عالم است که آن علم ذات اوست، و به قدرتی قادر است که آن قدرت ذات اوست و همین طور است سایر صفات خداوند. وی اضافه می‌کند که هر گاه بگویید خداوند عالم است، علمی را برای خداوند ثابت کرده‌اید که خود اوست و در مقابل، جهل را از او نفی کرده و معلومی را در گذشته یا آینده نشان داده‌اید، و نیز اگر بگویید خداوند قادر است، عجز را از او نفی کرده‌اید و بر مقدوری دلالت نموده‌اید و همچنین است سایر صفات (قاضی عبدالجبار، ۱۸۳).

بنابراین، ابوالهذیل علاف صفت را برای خداوند اثبات می‌کند، ولی معتقد است که آن صفت، ذات خداست. به بیان دیگر به عقیده‌ی او و پیروانش، ذات خدا نیابت از صفات او می‌کند. عبادبن سلیمان یکی دیگر از علمای معتزله درباره‌ی صفات خداوند، چنین اظهار نظر می‌کند:

خداوند، عالم، قادر و حی است اما من، علم، قدرت و یا حیات را برای او اثبات نمی‌کنم؛ بلکه می‌گویم خداوند عالم است اما نه به سبب علم، و قادر است اما نه به سبب قدرت. این که می‌گویم عالم، اسمی را برای خداوند نام برده‌ام که به وسیله‌ی آن، علم به معلومی را ثابت کرده‌ام و همچنین است در باره‌ی سایر صفات (اشعری، مقالات الاسلامیین، ۸۶، ۱).

این عالم معتزلی، صفت مذکور را به عنوان اسم بر خدا اطلاق کرده، بدون این که صفتی را به خدا نسبت داده باشد و یا کیفیت اتصاف او را به صفتی بیان نماید. ضراربن عمرو و نظام، از شیوخ معتزله، معتقدند که عالم بودن خدا بدین معنی است که او جاهل نیست، و قادر بودن او مرادف با عاجز نبودن اوست. در واقع قول به این صفات، نفی ضد آنها از خداست. زیرا ضد این صفات، مفاهیم حاکی از نقص بوده و نمی‌توان آنها را به خدا نسبت داد (همان).



از آن چه گذشت، به دست می‌آید که معتزله به طور کلی می‌کوشند خداوند را از داشتن صفات زائد بر ذات و قدیم مبراً سازند. آنها می‌گویند خداوند واحد و بسیط است و در قدم، هیچ چیز، حتی صفات هم با او شرکت ندارند. صفات خداوند همان ذات اوست که نیابت از صفات می‌کند.

دیدگاه اشاعره

اشاعره قائل به صفات زاید بر ذات اند و این صفات را قائم به ذات و ازلی می‌دانند. به این معنا که این صفات نه عین ذات و نه غیر از ذات است. اشعری در توجیه این نظر می‌گوید:

نمی‌توان تصور کرد که ذاتی بدون حیات حی، بدون علم عالم، بدون قدرت قادر و یا بدون این که اراده‌ای در کار باشد، مرید باشد؛ بلکه خداوند عالم است به علمی، قادر است به قدرتی، حی است به حیاتی و مرید است به اراده‌ای (شهرستانی، ۹۴).

یعنی خداوند به سبب دارا بودن این صفات، بدانها متصف می‌گردد. چرا که هر کس بگوید خداوند عالم است ولی علمی در کار نیست، گرفتار تناقض خواهد شد. این تناقض در مورد قدرت و قادر، حیات و حی و همه صفات دیگر نیز جاری است. به عقیده‌ی وی، اسماء خداوند مشتق از صفات اوست و ناگزیر باید این صفات را برای او ثابت دانست.

به همین دلیل ابوالحسن اشعری، عقیده ابوالهذیل علاف معتزلی را که می‌گوید: «علم خداوند ذات خداوند است» رد می‌کند و می‌گوید:

به ابوالهذیل گفته شد: اگر می‌گویی علم خداوند خود اوست، بنابراین بگو ای علم خدا! مرا ببخش و به من رحم کن. اما ابوالهذیل استنکاف کرد و همین خودداری موجب تناقض در عقیده‌ی او گردید (الابانه، ۴۳-۴۲).



به عقیده‌ی اشعری، علم خداوند واحد است و به‌همه‌ی معلومات اعمّ از مستحیل، جایز، واجب، موجود و معدوم مربوط می‌شود. قدرت خداوند واحد است و به‌همه‌ی اموری که وجود آنها جایز باشد، تعلق می‌گیرد. از این رو، وی برای اثبات عالم بودن خداوند به‌سبب علم زائد بر ذات، به یک دلیل عقلی استناد می‌کند؛ با این بیان که: این مسأله از دو صورت خارج نیست: یا خداوند بنفسه عالم است و یا به‌علمی که محال است آن علم نفس خداوند باشد. هر گاه بنفسه عالم باشد، لازم می‌آید که خداوند، علم باشد؛ در حالی که علم با عالم فرق دارد و از طرف دیگر می‌دانیم که خداوند عالم است، و همچنین محال است که خداوند بنفسه عالم باشد، زیرا در این صورت لازم می‌آید که خداوند عالم باشد بدون صفت عالمیت. پس حال که این موضوع محال است، صحیح خواهد بود که بگوییم خداوند به‌سبب علمی عالم است که محال است آن علم ذات خدا باشد (اللمع، ۱۴).

اشعری سپس می‌افزاید:

به‌این تقسیم اعتراض شده و گویند ممکن است حالت سومی هم فرض کرد و آن این که خداوند نه بنفسه عالم است و نه به‌علمی که محال باشد آن علم، ذات او باشد. اما در جواب باید گفت: در این صورت هرگاه بگوییم «عالم»، علم خداوند نه به‌ذات خدا بر می‌گردد و نه به‌علمی که غیر ذات او باشد. بنابراین، چون این مطلب صحیح نیست، گفتار معترضان باطل خواهد بود (همان).

قاضی عبدالجبار معتزلی، آنگاه که نظر اشعری مبنی بر قدیم بودن صفات را رد می‌کند، این گونه استدلال ارائه می‌دهد:

اگر خداوند به‌سبب علم عالم باشد، با قطع نظر از علم، یا معلوم است یا معلوم نیست. اما جایز نیست که معلوم نباشد. زیرا چیزی که معلوم نیست، بحث در باره‌ی آن موجب گشایش باب جهل است؛ و اگر معلوم باشد یا موجود است یا معدوم، فرض معدوم بودن آن جایز نیست، و اگر

موجود باشد، یا قدیم است و یا حادث که تمام آن باطل است. بنابراین از تمام شقوق گفته شده، فقط یک شق باقی خواهد ماند و آن این که خداوند به سبب ذات خود عالم است (پیشین، ۱۸۳).

شهرستانی از اشاعره معتقد است که معتزله در انکار صفات زائد بر ذات، تحت تأثیر عقاید فلاسفه یونان به خصوص ارسطو قرار گرفته‌اند. وی این سخن علف را اقتباس از فلاسفه دانسته که می‌گوید: «خداوند عالم است به سبب علم، و علم خداوند ذات اوست». فلاسفه معتقدند که ذات الهی واحد است و به هیچ وجه کثرت در آن راه ندارد و صفات، زائد بر ذات و معانی، قدیم بالذات نیستند؛ بلکه صفات عین ذات است (شهرستانی، ۱، ۵۰ - ۴۹)، به همین دلیل واصل بن عطا از معتزله، قول به صفات زائد بر ذات را موجب اعتقاد انسان به دو خدای قدیم و ازلی دانسته و صاحب این باور را قائل به تعدد خدا تلقی می‌کند (همان).

این دیدگاه مبنی بر صفات زائد بر ذات، حاصل مغالطه‌ی خلط مفهوم و مصداق است و به تشبیه می‌انجامد. صفات الهی تنها به لحاظ مفهوم با یکدیگر و با ذات متفاوتند، اما نظر به مصداق عین یکدیگر و با ذات یکی هستند. چرا که کثرت ناشی از محدودیت است، در حالی که واقعیت ذات و صفات الهی مطلق و نامحدود است.

دیدگاه شیعه

هر یک از دو مکتب اشاعره و معتزله به ایرادها و اشکال‌های طرف مقابل خوب واقف بودند، اما نمی‌توانستند از عقیده‌ی خود به خوبی دفاع کنند. به بیان دیگر اشکالات هر یک از این دو فرقه بر دیگری وارد است ولی هیچ یک نتوانسته با پاسخ به آنها، به خوبی از دیدگاه خود دفاع کند. واقعیت آن است که فهم و درک

توحید و یگانگی صفات و ذات الهی امری دشوار است و حتی نوابغی چون ابو علی سینا نیز از درک صحیح آن عاجز مانده اند.

علامه طباطبایی^(۵) در تفسیر المیزان می‌گوید حکیمان مسلمان پس از یک هزاره توانستند بر پایه‌ی مآثورات خاندان نبوت از جمله خطبه‌ی توحیدی امیرالمؤمنین علی^(ع) در نهج‌البلاغه، به‌اسرار آیات قرآن در این باره پی ببرند (۱۱، ۱۸۲). وی با این بیان، ما را به‌اهمیت و صعوبت مسأله‌ی توحید و تأثیر عمیق سخنان اهل بیت پیامبر^(ع) در فهم آن توجه داده است. صدرالدین شیرازی با الهام از قرآن و روایات به‌تیین این مسأله همت گمارد.

حکیم صدر المتألهین شیرازی با استفاده از قاعده‌ی «بسیط الحقیقه» عینیت صفات نسبت به‌ذات خدا را نیک تبیین کرده و کوشیده است تا اختلاف بین اشاعره و معتزله را به‌گونه‌ای با هم جمع کند. او می‌گوید: صفات الهی به‌لحاظ وجود با ذات متحد بوده ولی به‌لحاظ مفهوم با هم متفاوتند (۴۰-۳۸).

مقایسه‌ی دیدگاه‌ها در تک تک صفات ذاتیه

قدرت، علم و حیات

از دیدگاه شیعه، اولین صفت خداوند، قدرت است. با این بیان که خدا چون فاعل مختار است. پس، از صفت قدرت برخوردار است. با اثبات این صفت، علم نیز ثابت می‌شود. چون خدا فاعل مختار است و هر فاعل مختاری نیز عالم است. زیرا محال است فاعل مختار فعلی را اراده و قصد کند ولی عالم به‌آن نباشد. پس دومین صفت از نظر شیعه، صفت علم است. اما صفت حیات به‌واسطه‌ی دو صفت قدرت و علم ثابت می‌شود، یعنی هر موجودی که قادر و عالم باشد، حی است (کشف المراد، ۴۰۱)؛ زیرا اشیاء جامد و مردگان نه علم به‌چیزی دارند و نه قدرت.



به عقیده‌ی معتزله نیز اولین صفت ذاتیه، قدرت است و صفات دیگر بر پایه‌ی آن اثبات می‌شود. دلیل اتصاف خداوند به قدرت، نسبت دادن فعل به اوست، زیرا انجام فعل مستلزم وجود قدرت است. خداوند همیشه قادر است چون شایستگی این صفت را دارد و کسی که موصوف به صفت نفسی باشد، هیچ گاه این صفت از او قابل انفکاک نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۵۵).

دومین صفت از دیدگاه معتزله، علم است. آنها می‌گویند: خدا دانا است، چون فعل محکم (بی عیب و نقص) انجام می‌دهد و این حاکی از علم فاعل است. فعل محکم آن است که سایر توانایان قادر به انجام آن نباشند. این عمل غالباً در مورد تألیف و ترکیب واقع می‌شود، به این معنی که بعضی از افعال اثر بعضی دیگر است و این کار مبتنی بر دو اصل است:

۱- وقوع کار محکم از طرف خدا ۲- کار محکم دلیل بر علم و دانش اوست.

خلق جانداران با ترکیبات و عجایبی که در آنها وجود دارد، آفریدن افلاک همراه با ترتیب و نظم خاص آنها، تسخیر بادهای، آفریدن چهار فصل و غیر آن، دلیل وقوع فعل محکم از جانب خداوند است. در مورد اصل دوم نیز ما دو دسته از توانایان را در این دنیا مشاهده می‌کنیم: یکی از قبیل نویسنده است که کار محکم از او سر می‌زند و دیگری مانند بی سواد که قادر به چنین کاری نیست. منشأ تفاوت این دو، دانایی گروه اول است. زیرا کسی که از اتقان آن تردید کند، او را گمان برنده و معتقد نامند. مثل این که در بدو امر که می‌خواهیم نوشتن را یاد بگیریم، گمان می‌بریم که در آن کار دانا هستیم ولی نمی‌توانیم آن را انجام دهیم. پس معلوم شد که انجام کار محکم به حسب ظاهر، دلیل بر دانا بودن است و هر گاه به حسب ظاهر اثبات شود، در باطن هم ثابت است. زیرا طرق دلالت چه در حاضر و چه در غایب، اختلافی ندارد (همان، ۱۵۷ - ۱۵۶).



در اینجا ممکن است این اشکال مطرح شود که در قسمتی از افعال خداوند مانند خلق صورت زشت و ناقص، نظم و ترتیب و احکام به چشم نمی‌خورد. معتزلیان در جواب می‌گویند که افعال غیر محکم از دانا و از نادان، هر دو، سر می‌زند و هر گاه در افعال خداوند چیزی یافت شود که ظاهراً در آن احکام و اتساق وجود نداشته باشد، دلیل بر نادانی نیست؛ بلکه دلیل بر قدرت اوست. اگر سؤال شود: چرا خداوند با وجود توانایی در آفرینش زیبایی و کمال، این صورت‌ها را زشت خلق می‌کند؟ جواب می‌دهند که در آن، حکمتی نهفته است تا برای ما در ازای واجبات لطفی متصور باشد. بنابراین خداوند صورت‌های زشت و ناقص را آفریده تا افرادی که از نعمت تندرستی و کمال بهره‌مندند، به‌هنگام دیدن آن صورت، شکر نعمت را به‌جا آورند (همان، ۱۵۹ - ۱۵۸).

سومین صفت از نظر معتزلیان، حیات است. زیرا هنگامی که علم و قدرت ثابت شد، حیات نیز ثابت می‌گردد و این امر مبتنی بر دو اصل است: ۱ - خداوند عالم و قادر است. ۲ - خداوند عالم و قادر باید حیات داشته باشد.

اثبات اصل اول گذشت، اما بیان اصل دوم این که ما در ظاهر دو ذات می‌بینیم: یکی توانا و دانا و دیگری ناتوان و نادان مانند جماد. تفاوت این دو به صفت «حیات» بر می‌گردد. اگر این موضوع در حاضر ثابت شد، در غایب هم ثابت می‌شود؛ زیرا طرق دلالت در حاضر و غایب یکی است (همان، ۱۶۱).

معتزله پس از اثبات سه صفت قدرت، علم و حیات به اثبات وجود خداوند می‌پردازند. آنها اثبات وجود خداوند را مانند اثبات حیات او می‌دانند. زیرا هر گاه خداوند تعالی عالم و قادر باشد، به‌طور قطع موجود نیز هست و موجود چیزی است که از آن احکام و صفات لازم می‌آید (همان، ۱۷۶).

اما اشاعره بعد از نفی هر گونه شباهت بین خدا و خلق و اثبات یگانگی او، به اثبات صفات حیات و قدرت می‌پردازند. به عقیده‌ی آنان، یکی از صفاتی که

ثبوت آن برای ذات واجب الوجود ضرورت دارد، صفت «حیات» است که سبب اتصاف او به علم و اراده می‌گردد. حیات از صفاتی است که بدون شک کمال شمرده می‌شود. بنابراین حیات و آنچه به تبع او می‌آید، مصدر نظام و ناموس حکمت است.

به نظر اشاعره، واجب الوجود حی است و همواره اعلی مراتب معانی و مظاهر حیات را داراست، با این که حیاتش با حیات ممکنات مابینت دارد. پس آنچه برای وجود، کمال شمرده می‌شود، همان مبدأ علم و اراده است و اگر این صفت برای او ثابت نباشد، این امکان پیش خواهد آمد که موجود ممکنی یافت شود که از وجود واجب کامل تر باشد و این محال است (عبده، ۲۹ - ۲۳).

اشعری در باره «حیات» و «قدرت» خداوند می‌گوید:

«فقط اشخاصِ قادر و زنده می‌توانند مصنوعات را احداث نمایند. زیرا اگر حدوث آن مصنوعات از افراد ناتوان و مرده جایز باشد، این مسأله پیش می‌آید که مرده هم می‌تواند فعال باشد و یا شخص ناتوان توانایی خلق و ایجاد را داشته باشد، در حالی که می‌دانیم اشخاص مرده و ناتوان از اعمال محکم، عاجز هستند. بنابراین مخلوقات و کائنات موجود، دلالت دارند که خداوند زنده و تواناست» (اللمع، ۱۱ - ۱۰).

اشاعره سپس صفت علم را مطرح می‌کنند. آنان نیز از جمله ادله‌ی ثبوت علم خدا را اتقان و احکامی می‌دانند که در نظام ممکنات مشاهده می‌شود. زیرا افعال محکم و استوار فقط از ناحیه‌ی مدبر عالم است و صدور آن از غیر عالم ممکن نیست. همچنین این کائنات با تمام نظم و ترتیب آن، نمی‌تواند از طریق اتفاق یا تصادف به وجود آمده باشد، بلکه باید گفت مبدأ تمام این‌ها، ذاتی است که هیچ سری از اسرار طبیعت و هیچ امری از امور موجودات، چه در زمین و چه در آسمان، از علم او پنهان نیست و او شنوا و دانا و حی و تواناست (همان؛ و عبده، ۳۲-۳۰).



از مقایسه‌ی دیدگاه‌ها و نحوه‌ی استدلال‌ها به دست می‌آید که معتزله مانند شیعه ابتدا صفت قدرت و سپس از طریق آن، صفت علم را اثبات نموده و این دو را مستلزم صفت حیات می‌داند. اما اشاعره حیات را صفت پایه می‌داند و از طریق آن به اثبات قدرت و سپس علم و اراده و سایر صفات می‌پردازد؛ ولی نحوه‌ی استدلال این دو فرقه، به خصوص در باره‌ی علم، تقریباً به هم نزدیک است. مطلب دیگر این که در توحید صفات، بین اشاعره و معتزله اختلاف نظر وجود دارد. اشاعره منکر توحید بودند، ولی معتزله طرفدار آن است.

سرمدیت

سرمدیت حاکی از ازلیت و ابدیت است؛ خدا نه سابقه‌ی عدم دارد و نه هیچ گاه معدوم خواهد شد. معتزله بعد از اثبات وجود خداوند، او را قدیم می‌داند، یعنی وجود او آغاز و انجامی ندارد و ظاهراً مقصود از قدیم بودن، همان ازلیت است. به عقیده‌ی آنها، دلیل قدیم بودن خداوند، حادث نبودن اوست؛ زیرا هیچ موجودی از این دو حالت بیرون نیست. هرگاه خداوند حادث باشد نیازمند محدث است و این محدث یا قدیم است و یا حادث. اگر حادث باشد، سرانجام باید به محدثی منتهی شود که خود قدیم باشد. وگرنه دور و تسلسل لازم می‌آید که هر دو باطل است (قاضی عبدالجبار، ۱۸۲ - ۱۸۱).

اما اشاعره همان طور که گذشت، نه تنها وجود خدای متعال که همه‌ی صفات او را زاید بر ذات و قدیم می‌دانند. در حالی که معتزله فقط وجود خدا را قدیم می‌داند و با نفی صفات، قدیم بودن او را امری محال دانسته که منجر به تعدد قدما می‌شود. از این رو آنان می‌گویند ذات او نیابت از صفات می‌کند. ولی در مورد ابدیت خدای متعال و همچنین صفات او اختلاف نظری بین آنها دیده نمی‌شود.

از دیدگاه شیعه، برهان امکان و وجوب، خود دلیل سرمدیت خداوند است. زیرا بر اساس این برهان، واجب الوجود نه تنها نیازی به علت ندارد بلکه خود، علت وجود ممکنات است. اگر موجودی معلول و وابسته به غیر باشد، وجودش تابع آن است و بدون وجود علت هستی نمی‌یابد. اما واجب الوجود بالذات چون موجود بالذات بوده و نیازمند به‌غیر نیست، همیشه موجود و سرمدی است.

غنا، سمع و بصر

غنا، سمع و بصر اگر بازگشت به صفات علم و قدرت کند، از صفات ذات به‌شمار می‌آیند، و از این دیدگاه بین متکلمان اختلافی وجود ندارد. همه‌ی آنان ذات اقدس حق را غنی بالذات، قادر و عالم به مسموعات و مبصرات می‌دانند. چون این صفات راجع به توحید ذات است و در توحید ذات، اختلاف چندانی مشاهده نمی‌شود. ولی اگر این صفات به علم و قدرت راجع نباشد، جزء صفات فعل خواهند بود. بر این اساس ممکن است در مفهوم و معنای این صفات بین اشاعره، معتزله و دیگر فرق اختلاف وجود داشته باشد که به دلیل ارتباط آن با مسأله‌ی «رؤیت» در جای خود باید بررسی شود.

اراده‌ی الهی

صفت اراده از جهات متعدد بین متکلمان مورد بحث و اختلاف واقع شده است. آیا اراده از صفات ذات است یا از صفات فعل؟ آیا قدیم است یا حادث؟ و آیا اراده واحد است یا متعدد؟ این‌ها از جمله پرسش‌های مطرح در این زمینه است که پاسخ‌های متفاوتی به آنها داده شده است.

معتزله مانند برخی دیگر از متکلمان، تحت تأثیر ظاهر برخی روایات، معتقدند چون اراده‌ی حق تعالی پدیده‌ای است که همراه با فعل او حادث



می‌شود، مطلقاً از صفات فعل است. آنان برای تشخیص صفت فعل از صفت ذات، قاعده‌ای ارائه کرده‌اند که بر آن اساس، صفت ذات را نمی‌توان از ذات حضرت حق سلب کرد، در حالی که سلب صفت فعل از ذات ممکن است؛ بنا براین گر چه تعبیر «لَمْ يَعْلمِ اللهُ»، صحیح نیست ولی می‌توان گفت «لَمْ يَرِدِ اللهُ». بر طبق این قاعده، اراده‌ی الهی از صفات فعل است.

علاوه بر آن، آنان می‌گویند صفت ذات دانستن اراده مستلزم دو اشکال است: یکی از آن دو، حدوث ذات باری تعالی است. زیرا اراده حادث است و اگر آن صفتی ذاتی باشد، لازمه‌اش حدوث ذات، یعنی امری محال خواهد بود. دیگر آن که ذاتی دانستن اراده، قدیم بودن عالم را در پی خواهد داشت؛ چون اگر اراده صفت ذات باشد، ناگزیر سبب قدمت عالم خواهد بود؛ زیرا قدیم بودن اراده، مستلزم قدیم بودن مراد است. چون انفکاک مراد از اراده، محال است (امام خمینی، ۲۷ - ۲۶).

اشاعره بر خلاف معتزله، اراده را مطلقاً صفت ذات می‌دانند اما شیعه تحلیل دقیقی در این زمینه دارد. واژه‌ی اراده به‌دو معنای «دوست داشتن» و «تصمیم گرفتن بر انجام کار» استعمال می‌شود. اراده به‌معنای اول هر چند در مورد انسان از اعراض و کیفیات نفسانی است، اما عقل می‌تواند با تجرید جهات نقص از آن، مفهوم عامی به‌دست آورد که قابل اطلاق بر مجردات و حتی خدای متعال باشد. از این رو می‌توان معنای نخست اراده را قابل اطلاق بر محبت الهی نسبت به ذات و از صفات ذات دانست. به‌عبارت دیگر اراده‌ی الهی، به‌معنای حب کمال صفت ذات است که در مرتبه‌ی اول به‌کمال نامتناهی و در مراتب بعد، به‌کمالات سایر موجودات از آن جهت که آثار آن کمال نامتناهی هستند، تعلق می‌گیرد. اراده‌ی به‌این معنا را می‌توان مانند دیگر صفات ذات، قدیم، واحد و عین ذات مقدس الهی دانست. اما اراده به‌معنای

تصمیم‌گیری، بدون شک از صفات فعل به‌شمار می‌رود که به‌لحاظ تعلق به امور حادث، مقید به قیود زمانی می‌گردد. چنان که این معنا در بعضی آیات قرآن استعمال شده است: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس، ۸۲) (مصباح، ۱۱۳ - ۱۱۲) از این رو، امام خمینی^(ره) در پاسخ به کسانی که اراده را صفت فعل می‌دانند، می‌فرماید:

متکلمین معنای روایاتی را که می‌گویند اراده صفت فعل است، متوجه نشده‌اند؛ به‌این معنا که اراده دارای دو مرتبه است: یکی اراده در مقام فعل است که روایات به آن اشاره کرده است و در این مقام، اراده‌ی حضرت حق عین فعل او و فعل او همان اراده‌ی اوست، چنانچه در روایات آمده است: (ارَادَتُهُ فِعْلُهُ) مرتبه‌ی دیگر از اراده، عبارت است از معنای لطیفی که آن عین ذات است و آن واقعیت اراده است که ملازم با اختیار است که اگر بگوییم خدای تعالی دارای اراده نیست و اراده صفت ذات نیست، معنایش آن خواهد بود که خدای تعالی در افعالش مانند فواعل طبیعی باشد و بدون اختیار باشد و همچون آتش در سوزاندن باشد که مجبور است و نمی‌تواند نسوزاند (جَلَّ جَنَابُهُ تَعَالَى أَنْ يَكُونَ فِي ذَاتِهِ خُلُوعٌ عَنِ الْإِرَادَةِ الَّتِي هِيَ مِنْ صِفَاتِ الْكَمَالِ لِلْمَوْجُودِ بِمَا أَنَّهُ مَوْجُودٌ) (طلب و اراده، ۲۶).

کلام الهی

در تعریف کلام گفته‌اند: الکلام هو اظهار ما فی الضمیر؛ کلام یعنی اظهار آنچه در ضمیر است. اما بحث در باره‌ی کلام الهی و اسناد مفهوم تکلم به‌خدای متعال، از دیر باز در میان متکلمان مطرح بوده است. حساسیت مسأله‌ی کلام الهی و اتخاذ مواضع گوناگون و متنازع در این باره، یکی از ادله‌ی نامگذاری مباحث اعتقادی به «علم کلام» تلقی شده است.

معتزله و متکلمان از امامیه برآنند که اسناد وصف تکلم به باری تعالی از آن روست که در اشیا ایجاد کلام می‌کند همان گونه که در یک شیئی یا در نفس انسان و یا در جان فرشته‌ای ایجاد کلام می‌کند. بنابراین از این دیدگاه، کلام صفت فعل است نه صفت ذات (امام خمینی، ۱۹).

بعضی دیگر از این عده، کلام را صفت ذات دانسته و می‌گویند کلام خدای متعال به آن اعتبار است که تکلم به او قائم است نه کلام؛ و قیام تکلم به ذات حق تعالی، قیام صدوری است نه قیام حلولی. مقصود از متکلم بودن در انسان و در خدای تعالی، قدرت بر تکلم و توانایی بر ایجاد کلام است؛ با این تفاوت که قدرت انسان محدود است ولی خدای تعالی هر گاه اراده فرماید می‌تواند در همه‌ی موجودات ملکی و ملکوتی ایجاد کلام کند (همان، ۲۰).

اما به عقیده‌ی اشاعره، کلام حق تعالی مانند کلام آدمیان از جنس صداها و حروف نیست؛ بلکه سخن حق تعالی عبارت است از معنایی که آن معنا با ذات حق تعالی قائم است و به آن کلام نفسی می‌گویند. این کلام لفظی که از حروف ترکیب می‌یابد (مانند قرآن و دیگر کتب آسمانی) دلالت بر آن کلام نفسی دارد و آن کلام نفسی مدلول این کلام لفظی است (العلامه حلّی، ۴۰۳).

حقیقت کلام نفسی و کیفیت آن در سخنان این گروه روشن و مبین نیست. به نظر فاضل قوشجی، کسی که امر و نهی می‌کند یا از مسأله‌ای گزارش می‌دهد، قبلاً در خاطر خود یک رشته معانی را می‌یابد، این معانی که این الفاظ بر آن دلالت دارد کلام نفسی است. از ویژگی‌های کلام نفسی آن است که با تغییر لغات، الفاظ و شرایط دگرگون نمی‌گردد (شرح التجرید، ۲۰).

فضل بن روزبهان یکی دیگر از علمای اشاعره در قرن دهم از معانی قائم در نفس و از یک رشته معانی و مطالب در ذهن، به کلام نفسی تعبیر می‌کند



(المظفر، ۱۴۶، ۱- ۱۴۵). به عقیده‌ی ایجی، کلام نفسی قائم به ذات حق تعالی و غیر از جمله و عبارت بوده و با علم خدا متفاوت است (ایجی، ۸، ۹۵-۹۳).

خلاصه آن که کلام نفسی هیچ یک از تصور، تصدیق، حب، بغض و... نیست و به قول ملاصدرا نادرستی این سخن آشکار است. مهم‌ترین اشکال بر این نظریه آن است که: همه چیز و حتی کلام انسان مخلوق خداست، پس باید همه‌ی آنها کلام خدا باشند! و اگر گفته شود کلام خدا، کلام بی واسطه بوده ولی کلام انسان، گر چه مخلوق ولی با واسطه است! ملاصدرا در جواب می‌گوید: اگر کلام واسطه نداشته باشد، دیگر عرض نیست، بلکه خودش جوهر است که این هم تحلیل درستی نیست (شواهد الربوبیه، ۵۷).

در مقابل این اقوال، نظر حکما به‌واقع نزدیک‌تر به نظر می‌رسد. آنان کلام خدا را فقط از مقوله الفاظ نمی‌دانند بلکه مجموع جهان، اعم از مجرد و مادی همگی، کلام اوست. زیرا همان گونه که کلام از مافی الضمیر انسان خبر می‌دهد، هر جزئی از جهان خلقت نیز از کمال و جمال حق خبر می‌دهد. البته کلام الهی منحصر به موجودات خارجی نیست بلکه این یکی از مراتب کلام حق است. یعنی همه‌ی موجودات عالم، کلام تکوینی خداوند است و کلام لفظی آن است که از حروف تشکیل شده است آن گونه که خداوند از طریق درخت با حضرت موسی^(ع) سخن گفت.

امام خمینی^(ره) ضمن ردّ اقوال سه گانه مذکور مانند ملاصدرا معتقد است که سخن معتزله مبنی بر اسناد بی واسطه‌ی کلام تدریجی و تجددپذیر، مفسده‌ی تجدد در صفات و ذات حق تعالی را در پی دارد. نمی‌توان دریافت وحی را از قبیل سخن گفتن و استماع بندگان دانست؛ زیرا فهم حقیقت وحی و چگونگی دریافت آن توسط انبیاء الهی، از علوم عالی و ربانی است که کمتر کسی می‌تواند

حقیقت مسأله را کشف کند. بنابراین نمی‌توان کلام تدریجی و رو به زوال را به خدا نسبت داد (۲۶ - ۲۳).

به عقیده صدر المتألهین، کلام خدا عبارت از انشاء کلمات تامّات و فرو فرستادن آیات بینات است که به محکّمات و متشابهات تقسیم می‌شود و در کسوت الفاظ و عبارات و کلام در می‌آید (شواهد الربوبیه، همان) این البته تنزیل یافته‌ی کلام خداست که مرتبه‌ی اعلای آن هم در لوح محفوظ است. لذا قرآن یک نزول دفعی و یک نزول تدریجی دارد. نزول دفعی، همان حقیقت قرآن، و نه الفاظ، حروف، آیات و سور، است که یکجا بر قلب پیامبر نازل شده است. اما آن چیزی که در قالب آیات، سور، الفاظ و حروف بیان شده، تدریجاً در مدت بیست و سه سال بر پیامبر نازل شده است.

جمع بندی و نتیجه گیری

در مورد اصل اتصاف خداوند به صفات، هیچ اختلافی بین هیچ یک از فرق مورد بحث، وجود ندارد بلکه عمده‌ی اختلافات در این زمینه، در باره‌ی کیفیت اتصاف باری تعالی به صفات است. اشاعره قائل به صفات زاید بر ذات. اما معتزله به نفی صفات و نیابت ذات از صفات عقیده دارد؛ در حالی که شیعه جمع بین تشبیه و تنزیه، یعنی عینیت صفات با ذات را پذیرفته است.

به اعتقاد معتزله، قول به صفت زاید بر ذات، با توجه به لزوم قدیم بودن آن صفت، تعدد قدما را پیش می‌آورد و این به معنای فاصله گرفتن از توحید و موجب شرک به خداوند است. زیرا در این صورت غیر از خداوند، قدیم دیگری نیز منظور شده است هر چند که این قدیم، صفتی از صفات خداوند باشد. و اگر این صفات را حادث بدانیم، ذات خداوند را محلّ حوادث دانسته‌ایم که پذیرفته نیست. به عقیده‌ی آنها خداوند واحد و بسیط است و در قدم، هیچ چیز، حتی



صفات هم با او شرکت ندارند. صفات خدا همان ذات اوست که نیابت از صفات می‌کند. در مقابل، اشاعره قائل به صفات زائد بر ذات بوده و آنها را قائم به ذات، قدیم و ازلی می‌دانند؛ به این معنا که صفات نه عین ذات است و نه غیر ذات. حکیم ملاصدرا با استفاده از قاعده‌ی «بسیط الحقیقه»، عینیت صفات با ذات را نیک بیان کرده و کوشیده است تا اختلاف اشاعره و معتزله را به گونه‌ای با هم جمع کند. از این دیدگاه، صفات خداوند به لحاظ وجود با ذات متحد بوده اما به لحاظ مفهوم با آن متفاوتند. از مقایسه‌ی دیدگاه‌ها و نحوه استدلال هر یک از فرق شیعه، معتزله و اشاعره در باره‌ی صفات ذات باری تعالی نیز نتایج زیر حاصل است:

۱ - در بحث از قدرت، علم و حیات، معتزله مانند شیعه قدرت را صفت پایه می‌داند که با اثبات آن، به ترتیب صفات علم و حیات نیز قابل اثبات است. ولی اشاعره حیات را صفت پایه می‌داند و به ترتیب، صفات دیگر مثل قدرت، علم و اراده را از آن استنتاج می‌کند. اما نحوه استدلال این دو فرقه، به خصوص در باره صفت علم، تقریباً نزدیک به هم است.

۲ - پیرامون صفات سرمدیت، سمع، غنی و بصر اگر بازگشت به صفات علم و قدرت کند، از صفات ذات است و از این دیدگاه هیچ اختلافی بین متکلمان اسلامی وجود ندارد. یعنی همگی، ذات اقدس حق را ازلی، ابدی، غنی بالذات، عالم و قادر به مسموعات و مبصرات می‌دانند. چون این امور به توحید ذات راجع است و در بخش توحید ذات، اختلاف چندانی مشاهده نمی‌شود. اما در توحید صفات، بین آنها اختلاف پیدا شد. اشاعره منکر توحید صفات بوده ولی معتزله توحید صفات را پذیرفته است.

۳ - اشاعره اراده را مطلقاً صفت ذات می‌داند ولی معتزله آن را مطلقاً از صفات فعل بر می‌شمرد. چون آنان معتقدند اراده‌ی حق تعالی پدیده‌ای است



که همراه با فعل او حادث می‌شود و می‌توان آن را از ذات، سلب نمود. علاوه بر آن، آنان می‌گویند ذاتی دانستن اراده دو اشکال مهم دارد: یکی حدوث ذات باری تعالی و دیگری قدیم بودن عالم که هر دو محال است.

اما به نظر شیعه، اراده به معنای حب ذات. صفت ذات است. ولی اراده به معنای تصمیم بر انجام کار، از صفات فعلیه است که به لحاظ تعلق به امور حادث، مقید به قیود زمانی می‌شود.

۴ - اختلاف در زمینه‌ی کلام الهی از آنجا نشأت می‌گیرد که معتزله و برخی از متکلمین امامیه، تکلم باری تعالی را ایجاد کلام و صفت فعل دانسته‌اند. برخی نیز آن را قدرت بر تکلم و توانایی بر ایجاد کلام تلقی کرده‌اند.

از دیدگاه اشاعره، کلام حق تعالی معنایی قائم به ذات خداست که از آن به «کلام نفسی» تعبیر می‌کنند. آنها کلام لفظی مرکب از حروف را نشانه‌ی کلام نفسی می‌دانند. اما حقیقت و کیفیت کلام نفسی روشن نیست. به اعتقاد حکما، کلام خدا فقط از مقوله‌ی الفاظ نیست؛ بلکه همه‌ی موجودات، کلام تکوینی اویند. به عقیده‌ی صدر المتألهین، کلام خدا عبارت از همین آیات بینات است که به محکّمات و متشابهات تقسیم می‌شود.

منابع و مأخذ

_ قرآن کریم.

- نهج البلاغه.

- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، الابانه عن اصول الديانة، قاهره: بی‌نا، ۱۳۴۸ ه' ق.

- _____، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع، به همت دکتر حموده

زکی غرابه، چاپ دوم، قاهره: مطبعة مصر، ۱۹۵۵ م.

- _____ ، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ج ۱ و ۲، قاهره: مکتبه النهضه البصریه، ۱۳۷۳ ه. ق، ۱۹۵۴ م.
- المظفر، محمدحسن، دلائل الصدق، ج اول، چاپ سوم، قم: منشورات مکتبه بصیرتی، ۱۳۹۵ ه. ق.
- ایجی، عبدالرحمن بن احمد عضدالدین، شرح المواقف، ج ۸، قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۲ ه. ق، ۱۳۷۰ ه. ش.
- سبحانی، جعفر، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، مجلات ۱ و ۲ و ۳ و ۴، قم: انتشارات توحید، ۱۳۷۱ ه. ش.
- شهرستانی، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم، الملل و النحل، ترجمه افضل الدین ترکه اصفهانی، به تصحیح دکتر سیدمحمدرضا جلالی نائینی، ج اول، بی جا: اقبال، ۱۳۵۰ ه. ش.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری و تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ه. ش.
- طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و پیاورقی مرتضی مطهری، ج ۵، چاپ ششم، تهران: صدرا، ۱۳۶۸.
- _____ ، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمد باقر موسوی همدانی، ج ۷ و ۸، بی جا: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجاء، بی تا.

- عبدالجبار الاسد آبادی، القاضی ابوالحسن (قاضی عبدالجبار)، شرح الاصول الخمسه، با شرح و تعلیق احمد بن الحسین بن ابی هاشم المعروف به مانکدیم، قاهره: دارالکتب المصریه، ۱۹۶۵ م.
- عبده، شیخ محمد، رساله التوحید، به تحقیق و تعلیق و حواشی محمد محیی الدین عبدالحمید، مصر: مکتبه محمد بمیدان الأزهر، ۱۳۸۶ هـ! ق - ۱۹۶۶ م.
- العلامه حلّی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، با تحقیق استاد حسن حسن زاده آملی، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرّسین بقم المقدسه، بی تا.
- قوشچی، علاءالدین فاضل، شرح تجرید الکلام محمد بن محمد خواجه نصیرالدین الطوسی، (خطی)، بی جا: بی نا، بی تا.
- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، ج اول، چاپ چهارم، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸.
- مکارم شیرازی و سایر همکاران، ناصر، پیام قرآن، ج چهارم، چاپ سوم، قم: مطبوعاتی هدف، ۱۳۷۳ هـ! ش.
- موسوی خمینی، سید روح الله، طلب و اراده، ترجمه و شرح سیداحمد فهری، بی جا: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.

