



بررسی اشکالات آموزه نفی صفات

محسن زارع پور^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۲۸

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۹/۰۷

چکیده

نظریه نفی صفات به طور صریح در روایات اهل بیت علیهم السلام آمده و مورد پذیرش بیشتر متکلمان امامیه بوده است. سؤال اینجا است که تاکنون چه اشکالاتی پیرامون این نظریه مطرح شده و چه پاسخ‌هایی در برابر این اشکالات قابل ارائه است. در این نوشتار، اشکالات ذیل، گردآوری و بررسی شده‌اند: لزوم خلوص ذات از اوصاف کمالی، مخالفت با دلایل عقلی، لزوم تعطیل، مجازی شدن استعمال انبوهی از آیات و اخبار، تعارض دیدگاه نفی صفات با آیات و اخبار، مخالفت با آیات صریح قرآن، ابهام در نظریه نفی صفات، مخالفت با قواعد ادبی، توجیه‌ناپذیری دعا و ارتباط با خالق. نتیجه پژوهش حاضر به اجمال چنین است که آموزه نفی صفات نه به خلوص ذات از کمالات، بلکه به اثبات کمالی بالاتر برای ذات، یعنی استغناء از صفت می‌انجامد. اشکالات عقلی به این نظریه نیز اغلب از فرضیه صدور و قاعده سنخیت میان علت و معلول سرچشمه می‌گیرد که با طرح نظریه توحید و خلقت، این اشکالات منتفی خواهند شد. افتادن در ورطه تعطیل هم چه به معنای تعطیل وجودشناختی باشد یا تعطیل معرفت‌شناختی، از لوازم نفی صفات نیست، بلکه این نظریه خود مسیری روشن برای خروج از حد تشبیه و تعطیل است. آیات و اخبار مشتمل بر ذکر صفات الهی به چند صورت با روایات ناظر به نفی صفت قابل جمع است، با ارائه تصویری صحیح از این نظریه، ابهام و غرابت ادعاشده از سوی برخی اندیشمندان برطرف خواهد شد، مخالفت مفاد این نظریه با قواعد ادبی در باب مشتق نیز به چند وجه قابل پاسخ است و در نهایت، نفی صفات نه به قطع ارتباط میان خالق و مخلوق، بلکه به تصویری صحیح‌تر از این ارتباط منتهی می‌شود.

واژگان کلیدی: نفی صفات، نیابت، وجودشناسی صفات، اشکالات نفی صفت، اسما و صفات.

۱. دانش‌آموخته مقطع دکتری رشته کلام امامیه و استاد مدعو دانشگاه تهران (پردیس فارابی)،

(zarepourmohsen@yahoo.com)

مقدمه

در تاریخ کلام اسلامی نظریات متنوعی پیرامون هستی‌شناسی صفات و نحوه وجود صفات الهی مطرح شده است. برخی از اساس وجود صفات را برای ذات خداوند منکر هستند؛ این عقیده در کلام به دیدگاه «نفی صفات» شهرت دارد و نظریه «نیابت ذات از صفات» نیز تبیینی از این نظریه است. این نظریه به مشهور معتزله و برخی از امامیه نسبت داده می‌شود. در مقابل، عده‌ای به تحقق داشتن صفات الهی معتقد هستند که البته خود در نحوه این تحقق اختلاف دارند. مشهور اندیشمندان اشعری برای صفات، تحقق‌ی غیر از ذات قائلند که از آن به دیدگاه «زیادت صفات بر ذات» تعبیر می‌شود. بعضی دیگر نیز مدعی عینیت صفات با ذات در تحقق خارجی هستند که از آن با عنوان مسلک «عینیت صفات با ذات» یاد می‌شود و به مشهور فلاسفه و گروهی از متکلمان امامیه نسبت داده می‌شود. گروه سومی نیز صفات را «احوال ذات» دانسته و معتقدند این احوال نه موجود هستند و نه معدوم. این دیدگاه از سوی ابوهاشم جبایی مطرح شده است. باید توجه کرد که نظریه نفی صفات با تعابیر و قرائت‌های مختلفی هم‌چون «نفی صفات»، «نیابت ذات از صفات» و «اعتباری بودن صفات» همراه است که همگی از یک حقیقت خبر می‌دهند. از این رو، اشکالات طرح‌شده پیرامون همه این قرائت‌ها مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

نظریه نفی صفات بر آن است صفاتی که برای خداوند متعال ذکر می‌شوند، حقیقتی خارجی ندارند. این صفات، اعتباراتی عقلی برای ذات هستند و از وجود حقیقتی در خارج به نام علم، قدرت، حیات و... خبر نمی‌دهند که آن حقیقت عین یا غیر از ذات باشد، البته این گفته به معنای آن نیست که ذات خداوند نمی‌تواند کارهای عالمانه و قادرانه انجام بدهد، بلکه به تعبیری، ذات حق تعالی نایب‌مناب این صفات است و آثاری که در غیر خدا به واسطه صفت علم و قدرت از ذات صادر می‌شود، از ذات حق تعالی بدون داشتن صفات صادر می‌شود. در دیدگاه نفی صفات، صفات ذاتی الهی، واژه‌هایی بی‌معنا نیستند، بلکه حامل معنای سلبی، فعلی یا کارکردی هستند و مفاهیم صفات که از مخلوقات انتزاع شده‌اند، چیزی را در ذات حق نشان نمی‌دهند. مراد از عالم و قادر، ذات الهی است که جاهل و عاجز نیست و کار عالمانه و مقتدرانه انجام می‌دهد؛ به عبارت دیگر، عالمیت خدا به ذات او است (عالم بذاته) نه به واسطه صفت علم (عالم بعلم).

با چشم‌پوشی از این‌که چه کسانی طرفدار این نظریه‌ها هستند، طرفداران هر نظریه، اشکالاتی را متوجه نظریه مقابل کرده‌اند. در این نوشتار، اشکالات مطرح‌شده پیرامون نظریه نفی صفات مورد بررسی و نقد قرار خواهد گرفت.^۱ بر اساس جست‌وجوی انجام‌شده، تا کنون پژوهشی در قالب مقاله، کتاب و پایان‌نامه در خصوص اشکالات این نظریه سامان نیافته است.

۱. اشکال اول: خلّو ذات از اوصاف کمالی

شایع‌ترین نقد مطرح‌شده بر نظریه نفی صفات این است که نفی صفت موجب می‌شود تا ذات الهی فاقد هرگونه صفت ذاتی کمالی هم‌چون علم و قدرت باشد و این خلّو، نقصی است که با وجوب وجود و غنای ذات الهی سازگار نیست (زنوزی، ۱۳۷۱: ۸۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۸: ۵۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۵۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۹ق: ۳۴؛ حسینی همدانی، ۱۳۶۳، ۴: ۲۳۷؛ سبحانی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۳۶۹؛ خرازی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۷۴؛ جمیل حمّود، ۱۴۲۱ق، ۱: ۱۷۸؛ هراس، ۱۴۱۵ق، ۱: ۱۵۳).

قبل از پاسخ تفصیلی باید گفت ریشه اصلی به وجود آمدن این اشکال، نظریه صدور و فیض است. بر اساس این نظریه، موجودات از ذات الهی صادر شده‌اند و از این رو، میان خدا و جهان یا علّت و معلول باید سنخیت باشد و خداوندی که کمالاتی هم‌چون علم و قدرت را به مخلوقات افاضه کرده، خود باید در رتبه علّت واجد این کمالات باشد و نفی این کمالات از ذات با اثبات نقص برای وی برابر است (سبزواری، ۱۳۸۳، ۱: ۱۱۱)؛ بنابراین، بر اساس آموزه خلقت که خالق، مخلوق را ایجاد می‌کند، لازم نیست خدا کمالات مخلوقات را داشته باشد، بلکه باید کمالات مخلوقات مانند علم و قدرت مخلوقات را از خالق نفی کرد. در پاسخ به اشکال دوم در این مورد بیشتر بحث خواهیم کرد. اما پاسخ تفصیلی این‌که کبرای لزوم نفی نقص از ذات الهی به‌عنوان یک اصل مسلّم مورد پذیرش و اتفاق است؛ اما صغری باید مورد بررسی قرار بگیرد که آیا نفی صفات به معنی یا مستلزم اثبات نقصی برای ذات پروردگار است یا نه؟ اگر نفی صفتی هم‌چون قدرت به معنای خالی بودن ذات از کمال قدرت و آن نیز به معنای اثبات عجز برای وی باشد، به قطع، اثبات نقص برای ذات را به دنبال دارد و باید از آن

۱. پژوهش حاضر بخشی از رساله دکتری «بررسی نظریه نفی صفات در مدارس کلامی امامیه و تطوّر آن» بوده که به صلاح‌دید استاد محترم راهنما، حجت‌الاسلام دکتر رضا برنجکار، از متن رساله حذف و اکنون در قالب یک مقاله مستقل عرضه گردیده است.

تبری جست؛ به عنوان مثال، اگر معنای نفی صفت قدرت این باشد که از خلقت موجودی عاجز است، این نفی صفت مستلزم اثبات نقصی به نام «عجز و ناتوانی» برای پروردگار است؛ ولی انتساب این مطلب به نظریه نفی صفت دور از صواب است. نافیان صفت به چنین ملازمه‌ای معتقد نیستند و نفی صفتی هم‌چون قدرت را به معنای اثبات عجز نمی‌دانند. از دیدگاه ایشان نفی صفت قدرت، لزوماً به این معنی نیست که خداوند به نقیض آن، یعنی «عجز» متصف می‌شود، بلکه نسبت دادن عجز به خداوند روا نیست. آنچه در این نظریه نفی می‌شود، وساطت حقیقتی به نام «قدرت» برای ترتب آثار قدرت است، چه آن حقیقت عین ذات باشد و چه غیر از آن. به عبارت دیگر، خداوند در عین حال که حقیقتی به نام قدرت، چه عین ذات و چه غیر از ذات ندارد، از انجام هیچ کار ممکن‌ی عاجز نیست و برای این عاجز نبودن، نیاز به چیزی غیر از ذات ندارد.

شاید بتوان گفت تلاش نافیان صفت برای پاسخ به نقد خلّو ذات از صفات، به تقریر نیابت ذات از صفات انجامیده که ذات خداوند نایب‌مناب صفات است؛ یعنی آثاری که بنا است در اثر وجود صفت از ذات پدید بیاید، از خود ذات پدید می‌آید، بدون داشتن صفت؛ همچنین می‌توان گفت طبق نظریه نفی صفت، داشتن صفت - که ذاتاً غیر موصوف و غیر صفات دیگر است - از ویژگی‌های مخلوقات است که باید از خالق نفی شود و آنچه کمال است، نداشتن صفت است؛ زیرا این که ذاتی بدون صفت قدرت، از انجام هیچ کاری عاجز نباشد، کامل‌تر است از این که با صفت قدرت چنین باشد. شیخ اشراق می‌گوید: «فَالْمُتَجَرِّدَةُ عَنِ الصِّفَاتِ - إِذَا كَانَ لَهَا فِي نَفْسِهَا مِنَ الْكَمالاتِ مَا لِلْمَحْفُوفَةِ بِهَا بَلْ أَكْثَرُ - فَهِيَ أَكْمَلُ» (سهروردی، ۱۳۷۲، ۱: ۴۰).

این ظرافت در کلمات فیاض لاهیجی هم مشهود است. وی اذعان دارد که موجودات، غیر از واجب تعالی، برای صدور آثار، به صفت نیازمند هستند؛ حال آن که واجب تعالی از جمیع جهات بی‌نیاز و از این نیاز هم مبرا است و آثار بدون واسطه صفات از وی صادر می‌شود. وی می‌نویسد: «... احتیاج به صفت، در صدور آثار نقصی در وجود است؛ پس وجودی که مستغنی از صفت باشد، اکمل انحاء وجودات باشد. پس برهانی به هیئت شکل اول منعقد گردد به این طریق: وجود واجبی اکمل انحاء وجودات است و اکمل انحاء وجودات مستغنی از صفت است، پس وجود واجب مستغنی از صفت باشد.» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۳)

لاهیجی در ادامه به اشکال خلّو ذات از صفات کمال نیز چنین پاسخ می‌دهد: «... جوابش آن است که خلّو از صفت کمال وقتی لازم آید که آثار صفت، منتفی باشد؛ اما با ترتب آثار

صفت، خلّو از صفت لانسلم که نقص باشد، بلکه در غایت ظهور است که ترتّب اثر صفت بر ذات، با عدم حاجت به صفت، اکمل است از ترتّب اثر، با وجود صفت.» (همان: ۲۴۴)

به عقیده وی، خلّو صفت کمال وقتی لازم می‌آید که آثار صفت بر ذات مترتّب نشود؛ اما وقتی آثار صفت بر ذات مترتّب شود، کمال برای باری تعالی محقق می‌گردد و نیازی به مصداقی غیر از ذات نخواهد بود.

۲. اشکال دوم: مخالفت با دلایل عقلی

برخی هم‌چون قطب راوندی معتقدند که نظریه نفی صفات با حکم و دلایل عقلی در باب خداشناسی منافات دارد (راوندی، ۱۳۶۴، ۱: ۴۷).

پاسخ به این اشکال اهمیّت خاصی دارد؛ زیرا دلیل عمده تأویل بردن احادیث نفی صفت به صفت زائد بر ذات، همین اشکال عقلی است. جست‌وجو در آثار کلامی و فلسفی نشان می‌دهد که مراد از دلایل و مبانی عقلی که بر وجود صفت برای خداوند دلالت دارد، موارد زیر است:

۱) مبنای فیض و صدور؛

۲) استحاله خلّو ذات الهی از صفات کمالی (هراس، ۱۴۱۵ ق، ۱: ۱۵۳)؛

۳) قاعده سنخیت علّت و معلول؛

۴) قاعده «فاقد شیء معطی شیء نمی‌شود».

مورد دوم در ذیل اشکال اول به تفصیل پاسخ داده شد. از این رو، در ادامه به اجمال سه مورد دیگر را از نظر می‌گذرانیم.

۲-۱. مبنای فیض و صدور

گزاره‌های موجود در متون دینی بیانگر آن است که خداوند خالق موجودات است نه علّت آنها (رک: قراملکی، ۱۳۹۵: ۴۱)؛ زیرا در روایات کلامی برای توضیح رابطه خدا و موجودات، از تعبیر «خلقت»، «انشاء»، «ابداع» و «اختراع» استفاده شده است (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۱: ۱۰۵). در مقابل این آموزه، نظریه صدور قرار دارد که مبتنی بر رابطه علّیت میان خدا و موجودات است و فروعاتی هم‌چون «قاعده سنخیت» و قاعده «فاقد شیء معطی شیء نیست» را به دنبال دارد و شاید بتوان گفت التزام به این فرضیه و فروعات آن، زمینه را برای تأویل بسیاری از آموزه‌های دینی فراهم کرده است. بررسی و نقد این نظریه مجالی جداگانه می‌طلبد و از حوصله این نوشتار خارج است (رک: قراملکی، ۱۳۹۵: ۱۱۶-۱۳۶).

۲-۲. قاعده سنخیت علت و معلول

سنخیت میان علت و معلول یکی از قواعدی است که در خداشناسی فلسفی نقش ویژه‌ای دارد (سبزواری، ۱۳۷۹، ۲: ۸۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۲۱۸). بر اساس این نظریه، حال که بین خداوند و موجودات رابطه علیت برقرار است، باید میان علت و معلول سنخیت باشد، وگرنه اشکال «صدور کلّ شیء عن کلّ شیء» پیش می‌آید. به بیانی دیگر، علت باید تمام کمالات معلول را داشته باشد؛ زیرا فاقد شیء نمی‌تواند معطی آن باشد؛ پس کمالاتی هم‌چون صفت علم، قدرت و حیات که در موجودات هست، باید در خداوند که به مثابه علت آن‌ها است، موجود باشد. با این توضیح، نفی صفات از ذات الهی، از نظر عقلی صحیح نیست.

همان‌گونه که ملاحظه شد، قاعده سنخیت از فروعات فرضیه صدور است و در صورتی که آموزه «خلق لا من شیء» و «فاعلیت بالاراده» و قاعده «نفی کمالات مخلوق از خالق» را بپذیریم، باید نفی کمالات مخلوق در خالق را نتیجه بگیریم و اشکال صدور کل شیء هم پیش نمی‌آید؛ چون در این میان، اراده تعیین‌کننده است و اراده خالق به هر چیزی تعلق بگیرد، همان خواهد شد و تصادفی در کار نخواهد بود (برنجکار و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۰۱). از منظر عقلی آنچه برای خداوند به‌عنوان خالق موجودات لازم است، نه داشتن کمالات مخلوق، بلکه قدرت بر ایجاد این کمالات در مخلوقات است. از این رو لازم نیست کمالات مخلوق در خالق وجود داشته باشد، بلکه وجود چنین کمالاتی ممتنع است؛ زیرا خالق با مخلوق در تمام جهات تباین تام دارد.

۲-۳. فاقد شیء، معطی شیء نمی‌شود

یکی دیگر از قواعد معروف در فلسفه، قاعده «معطی الشیء لایکون فاقداً له» است. این قاعده بر قاعده پیشین یعنی «لزوم سنخیت علت و معلول» مبتنی است؛ زیرا طبق این قاعده فلسفی، خداوند علت همه ماسوی است و از آن‌جا که باید بین علت و معلول سنخیت باشد، علت باید تمام کمالات معلول را داشته باشد، خداوند نیز باید صفت و کمال علم را که در مخلوقاتش وجود دارد، داشته باشد، ولی به نحو اکمل و اتم؛ زیرا محال است علت خالی از کمالات معلول باشد (فاقد شیء معطی شیء نمی‌شود)؛ از این رو نمی‌توان معتقد شد خداوند هیچ صفتی ندارد. با توجه به ابتناء قاعده «فاقد شیء...» بر قاعده سنخیت، عدم پذیرش دیدگاه سنخیت، نفی این قاعده را نیز به دنبال خواهد داشت.

۳. اشکال سوم: لزوم تعطیل در معرفت خدا

برخی معتقدند که نفی صفت از ذات خداوند منجر به تعطیل می‌شود؛ از این رو پیروان این آموزه، مانند معتزله را «مُعْتَظِلَه» می‌نامند (سبحانی، بی تا، ۲: ۹۲ و ۱۰۶؛ همان، ۳: ۱۹۴؛ رضائزاد، ۱۳۸۷، ۱: ۱۶۶). از نظر این گروه، اگر ذات حق تعالی از کمالات وجودی عاری باشد، عقل در باب معرفت الهی معزول خواهد شد (نراقی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۳۶۶)؛ زیرا صفات آینه معرفت ذات است (جمیل حمّود، ۱۴۲۱ق، ۱: ۱۷۸) و عقل، باری تعالی را از طریق اسما و صفات می‌شناسد. طبق فرض، اسما و صفاتی برای حق تعالی نیست تا بدان وسیله خدا را بشناسد (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۷۸: ۱۱۴). این اشکال در کلمات کسانی چون فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۰: ۲۶۰)، علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳: ۲۶۰؛ مجلسی، ۱۴۰۹ق: ۲۲-۲۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۹۳)، نراقی (نراقی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۳۶۶) و ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۳: ۲۰۸ و ۴: ۸۵ و ۱۰۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۰) به وضوح مطرح شده است.

پاسخ این که مطابق روایات اهل بیت علیهم‌السلام، نفی تعطیل به عنوان کبرای مسئله، مطلبی مسلم است (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۴۷؛ ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ۱: ۳۰۴)؛ ولی در بحث نفی صفات، نزاع صغروی و پیرامون این است که آیا اصولاً نفی صفات از ذات خداوند موجب تعطیل است یا نه؟

۱) اگر مراد از تعطیل، تعطیل وجودشناختی (نفی وجود خداوند) باشد، بسیار واضح است که نفی صفت چنین تالی فاسدی ندارد؛ زیرا آنچه در نظریه نفی صفات نفی می‌شود، نفی وجود خداوند نیست. در این دیدگاه، ذات خداوند موجود است و وجود ذات الهی، نایب‌مناب صفات است؛ برای مثال، عالم بودن خدا بذاته است نه به واسطه صفت علم.

۲) و اگر منظور از تعطیل، تعطیل معرفت‌شناختی (نفی شناخت نسبت به خداوند) باشد، باز هم نظریه نفی صفات به هیچ وجه به تعطیل شناخت و معرفت درباره خداوند متعال نمی‌انجامد؛ زیرا این نظریه تنها ناظر به صفات ذاتی است و صفات فعلی و سلبی برای انسان تولید معرفت می‌کنند؛ همچنین آنچه در دیدگاه نفی صفت طرد می‌شود، تفسیر ثبوتی صفات است و واضح است که معرفت یک شیء در معرفت اثباتی نسبت به آن منحصر نیست. در نظریه نفی صفات، صفات ذاتی بدون تفسیر رها نشده و به صورت سلبی یا فعلی یا کارکردی تفسیر می‌شوند و تفسیر سلبی و فعلی و کارکردی خود نوعی معرفت‌زایی دارند. رهایی از تعطیل

به واسطه این نوع معرفت، در کلام برخی هم چون شهرستانی نیز مورد عنایت قرار گرفته و به اهل بیت علیهم السلام نسبت داده شده است (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۷۸).

۳) علاوه بر آنچه گفته شد، پاسخ دیگری نیز به اشکال تعطیل داده شده است و آن این است که در صورت پذیرش نفی صفت و قبول اشکال تعطیل، نهایت معرفتی که از دست می رود، معرفت حصولی است که از طریق مفاهیم و تصورات حاصل می شود؛ ولی معرفت خداوند در این نوع معرفت منحصر نیست تا با حذف آن، تعطیل عقول از معرفت الهی لازم بیاید، بلکه در وجود انسان معرفتی فطری و قلبی وجود دارد که صنع خدا است و انسان به وسیله آن، خدای خود را می شناسد (ملکی میانجی، ۱۳۷۸: ۸۲ و ۵۳۶).

به هر حال آنچه ممنوع است، تعطیل مطلق معرفت نسبت به خدا است، نه اثبات همه انواع معرفت؛ به بیان دیگر، تعطیل مطلق ممنوع است نه مطلق تعطیل؛ وگرنه خود روایات مملو از این تعابیر است که عقول راهی به ساحت قدس ذات الهی ندارند و در درک کنه و ذات خداوند تعطیل هستند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۵).

۴. اشکال چهارم: مجازی شدن استعمال صفات ذاتی در کتاب و سنت

ابن حزم اندلسی (اندلسی، ۱۴۱۶ق، ۱: ۳۸۴) و ملاصدرای شیرازی (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۳: ۲۰۸؛ همان، ۴: ۸۵) مجازی شدن استعمال صفات را درباره خداوند متعال، تالی فاسدی برای نظریه نفی صفات برشمرده اند.

در نقد این اشکال، با فرض پذیرش مجازی شدن استعمالات قرآنی و روایی صفات الهی باید به این سؤال پاسخ داد که این مجاز مبتلا به چه فساد است که به خاطر فسادش بخواهیم نظریه نفی صفات را زیر سؤال ببریم؟ در این زمینه چند احتمال متصور است:

۱) اولین احتمال این است که کسی بگوید مجاز خلاف اصل است و از این رو نباید قائل به مجاز شد.

جواب این احتمال بسیار روشن است؛ زیرا مجازی شدن استعمال صفات به معنای غلط بودن این استعمالات نیست و استعمال مجازی استعمالی صحیح است و نهایت این است که حمل بر معنای مجازی، نیازمند به قرینه است. در باب صفات خداوند متعال هم قراین متعددی در روایات و آیات هست که خواننده را به سمت تفسیر سلبی، فعلی و یا کارکردی از صفات سوق می دهد؛ علاوه بر این که با ورود این دسته از روایات تفسیری می توان معتقد شد

که صفات خداوند متعال دارای حقیقتی شرعی هستند و استعمال آن‌ها با تفاسیر شرعی که از سوی خود شارع ارائه شده، استعمالی حقیقی است؛ مانند واژه «صلاة» که در آیات و اخبار بر معنای شرعی حمل می‌شود و معنای لغوی برای آن، غریب و اراده آن نیازمند به دلیل است؛ به همین‌سان، معنای شرعی صفات هم غرابت ندارند؛ زیرا تفاسیر به ظاهر غریب این صفات، تفسیر خود شارع مقدس از آن‌ها است و انس مدام با متون دینی سهمی بسزا در زدودن غرابت از این معانی دارد.

۲) دومین احتمال این است که کسی بگوید مجاز گرچه مقبول است، ولی اگر در باب صفات الهی قائل به مجاز شویم، باید تمامی آیات و روایاتی را که در مقام بیان صفات الهی هستند، حمل بر مجاز کنیم و این حجم انبوه از مجاز در کلمات شارع مقدس قابل پذیرش نیست.

پاسخ این احتمال نیز این است که اگر مراد از حجم انبوه، کثرت صفات خداوند متعال است که بیش از هزار اسم و صفت دارد، باید گفت همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، صفات فعلی و صفات سلبی از محل نزاع خارج هستند و اختلاف تنها در صفت ثبوتی ذاتی است که تعدادشان طبق دیدگاه اشاعره هفت صفت است که اراده و کلام در این میان، صفات فعلی هستند و سمع و بصر هم به علم برمی‌گردند. بنابراین، سه صفت علم، قدرت و حیات باقی می‌ماند. از سوی دیگر، حیات به علم و قدرت برمی‌گردد و در مورد قدرت، فلاسفه و متکلمان، تفسیری فعلی از آن کرده‌اند. بدین‌سان، تنها مورد باقی‌مانده، صفت علم است. اگر هم فرض کنیم که تمام صفات الهی تفسیر مجازی داشته باشند، مادامی‌که ارائه معنای مجازی از آن‌ها مستند به دلیلی از ناحیه خود شارع یا به پشتوانه براهین عقلی باشد، استبعاد و غرابتی ندارد.

۳) سومین احتمال چنانکه در کلام ملاصدرا آمده (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۳: ۲۰۸؛ همان، ۴: ۸۵)، این است که وقتی در باب صفات الهی قائل به مجاز شویم، خاصیت معنای مجازی قابلیت سلب داشتن است؛ از این‌رو درباره علم الهی باید بتوان گفت: «خدا عالم نیست!» و این یعنی اثبات جهل و نقص برای خداوند متعال.

این احتمال به همان اشکال اول، یعنی خلو ذات از صفات کمالی، برمی‌گردد که پیش‌تر بدان پاسخ داده شد و گفته شد که نفی صفت از خداوند مساوی با اثبات نقص برای وی نیست.

۴) چهارمین احتمال نیز در کلامی از ملا صدرا چنین عنوان شده است که دیدگاه نفی صفات موجب مجازی‌شدن حجم عظیمی از گزاره‌های دینی در باب خداشناسی است و کثرت مجازات در این باب، متون دینی را به نوعی بازیچه تبدیل کرده و اعتماد خواننده به این متون را

سلب می‌کند (همان، ۴: ۱۰۲).

پاسخ این احتمال، موارد ذیل است:

- نزاع در صفت علم یا در نهایت، هفت صفت است نه صدها صفت؛
- تفسیر این صفات در کلام خود شارع آمده است و این صفات در شریعت دارای حقیقت شرعی از نوع سلبی، کارکردی و فعلی هستند؛
- اگر تفسیر شرعی این صفات، آن‌ها را به بازیچه تبدیل کند و موجب سلب اعتماد خواننده شود، باید در سایر الفاظی که دارای حقیقت شرعی هستند، نیز همین تالی فاسد را بپذیریم؛ به عنوان نمونه، آیات و روایات اهل بیت علیهم‌السلام پر از واژه «صلاة» است و این واژه از سوی شارع به معنایی غیر از معنای لغوی و متعارف آن تفسیر شده است. آیا متون فراوان مشتمل بر واژه «صلاة» به بازیچه تبدیل شده است؟ و آیا خوانندگان نصوص دینی اعتمادشان به این متون سلب شده است؟!

۵. اشکال پنجم: تعارض با آیات و اخبار

شاید اولین اشکالی است که در بدو مواجهه با نظریه نفی صفات به ذهن اشخاص برسد، تعارض آن با متون دینی است. از این جهت که آیات و روایات سرشار از ذکر صفاتی کمالی برای خداوند متعال است و معصومان علیهم‌السلام در اخباری، صفت را از خدا نفی کرده‌اند و در اخباری دیگر خود برای خداوند متعال صفاتی برشمرده‌اند.

این نقد در کلام برخی از اندیشمندان امامیه هم‌چون قطب‌الدین راوندی آمده است (راوندی، ۱۳۶۴، ۱: ۴۷). شهرستانی هم این نقد را عمده‌ترین دلیل مخالفت با دیدگاه نفی صفات گزارش کرده است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۵۹).

در پاسخ به این اشکال باید گفت:

- همچنان‌که در دعای جوشن کبیر قابل ملاحظه است، عمده صفاتی که در متون دینی برای خداوند بیان شده است، صفات فعلی یا سلبی هستند و این نوع صفات از محل نزاع خارج هستند و توصیف خداوند به آن‌ها مشکلی ندارد؛ زیرا مستلزم اثبات حقیقتی در ذات خداوند نیست و آنچه در این مسئله محل نفی و اثبات است، صفات ثبوتی ذاتی هستند.

- این تناقض ظاهری میان ادله، تنها متوجه قائلان به نفی صفت نیست، بلکه متوجه قائلان به وجود صفت هم است و طبق مسلک آن‌ها نیز کماکان توهم این تناقض وجود دارد و باید

برای آن چاره‌ای اندیشید؛ زیرا در مسئله صفات، در حقیقت با دو دسته از عبارات مواجه هستیم: دسته اول عباراتی که ظاهرشان نفی مطلق صفات از ذات است، مانند عبارت «وَكَمَالٌ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۴۰) و دسته دوم عباراتی که ظاهرشان اثبات صفاتی برای ذات حق تعالی است، مانند آیه «وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» (نساء: ۱۷).

قائلان به نفی صفت به گونه‌ای بین این روایات به ظاهر متعارض جمع می‌کنند و قائلان به اثبات صفت نیز به گونه‌ای دیگر که همه آن‌ها در ذیل آمده است.

۵-۱. جمع ادله از سوی مثبتان صفت

جمع مشهور طرفداران اثبات صفت، تخصیص یا تقييد است؛ بدین صورت که مراد از ادله نفی صفت، نفی مطلق صفت نیست، بلکه مراد نفی خصوص صفات زائد بر ذات، نفی احوال یا نفی صفات مخلوق است (مدنی ملاصدرا، ۱۴۰۹ق، ۱: ۲۵۸؛ جامی، ۱۳۵۸: ۱۹۳؛ راوندی، ۱۳۶۴، ۱: ۴۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۴: ۱۰۰). طبق این تفسیر، روایات نفی صفات به قرینه روایات مثبت صفت، مبتلا به مجاز در حذف بوده و معنای عبارت چنین است: «كَمَالُ التَّوْحِيدِ نَفْيُ الصِّفَاتِ الزَّائِدَةِ عَنْهُ». به بیان دیگر، خداوند صفت عین ذات دارد، ولی صفت زائد بر ذات ندارد.

۵-۲. جمع ادله از سوی نافیان صفت

نافیان صفت معتقد هستند که ادله نفی صفت، هرگونه صفت ذاتی را از ساحت ذات الهی نفی می‌کند، نه خصوص صفات زائد بر ذات و صفاتی که در متون دینی به ذات خدا نسبت داده شده است، به یکی از وجوهی که خواهد آمد، قابل تفسیر می‌دانند:

۵-۲-۱. جمع اول: تفسیر سلبی صفات

یکی از جمع‌های ارائه شده از سوی نافیان صفت، تفسیر سلبی صفات به ظاهر ثبوتی است. مطابق با این تفسیر ادله نفی صفات به قوت و ظاهر خود باقی هستند و هیچ‌گونه تصرفی در تفسیر آن‌ها صورت نمی‌گیرد؛ در مقابل، صفات به ظاهر ثبوتی به صورت سلب معانی مقابل آن‌ها تفسیر می‌شوند؛ برای مثال، گزاره «خداوند عالم است» بدین معنا است که خداوند جاهل نیست و هیچ چیز در هیچ جای عالم بر او مخفی نیست، نه این‌که صفت «عالم» حقیقتی را در ذات خداوند اثبات کند که آن حقیقت عین یا غیر از ذات الهی باشد.

لازم به ذکر است که تفسیر سلبی صفات، خلاف ظاهر و متفاهم عرفی از صفات وارد شده

در آیات و اخبار است و از این رو، رجوع به این تفسیر نیازمند ارائه قرینه و دلیل است و اخبار متعدّد رسیده از اهل بیت علیهم السلام شاهد خوبی برای این تفسیر مجازی است؛ به عنوان نمونه امام رضا علیه السلام فرمود: «إِنَّمَا سُمِّيَ اللَّهُ عَالِمًا لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ شَيْئًا فَقَدْ جَمَعَ الْخَالِقَ وَالْمَخْلُوقَ اسْمَ الْعَالِمِ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى...» (صدوق، ۱۳۷۸، ۱: ۱۴۷؛ کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۱۶)

تفسیر سلبی، قرینه عقلی نیز دارد و آن این است که برخلاف تفسیر ثبوتی که به تشبیه خالق به مخلوق در صفاتی مانند علم می‌انجامد، از اشکال تشبیه رها است و به همین خاطر، معتزله (اندلسی، ۱۴۱۶، ۱: ۳۸۴)، برخی فیلسوفان مسلمان (بدوی، بی تا: ۶۰۲) و تعداد قابل توجهی از متکلمان امامیه (مدنی شیرازی، ۱۴۰۹، ۱: ۲۵۸؛ آشتیانی، ۱۳۵۱، ۱: ۲۴۹) هم به این رویکرد در معناشناسی گرایش داشته‌اند.

۲-۲-۵. جمع دوم: تفسیر فعلی صفات

از دیگر جمع‌های ارائه شده از سوی نافیان صفت، تفسیر فعلی صفات به ظاهر ثبوتی است. مطابق با این تفسیر ادله نفی صفات بدون هیچ‌گونه تصرّفی ناظر به نفی مطلق صفت ثبوتی برای ذات الهی است و صفات به ظاهر ثبوتی به صورت فعلی تفسیر می‌شوند. در این تفسیر، «عالم» به معنای «ذاتی که دارای صفت علم است» نیست، بلکه به معنای «ذاتی است که روی علم کاری انجام داده است؛ برای مثال، علم را ایجاد کرده یا علم را به عالمان عطا کرده است». برای این تفسیر، شاهدی از برخی روایات در منابع متأخر نیز می‌توان ارائه کرد؛ به عنوان نمونه، طبق روایتی خداوند به خاطر داشتن صفت قدرت، بلکه به خاطر آفرینش موجودات قوی، «قوی» و قادر نامیده می‌شود: «وَ إِنَّمَا قُلْنَا إِنَّهُ قَوِيٌّ لِلْخَلْقِ الْقَوِيٌّ وَ كَذَلِكَ قَوْلُنَا الْعَظِيمِ وَ الْكَبِيرِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳: ۱۹۴).

در روایتی دیگر از امام باقر علیه السلام درباره دو صفت «عالم» و «قادر» تفسیر فعلی شده است؛ بر اساس این روایت خداوند تنها از آن جهت عالم و قادر نامیده می‌شود که علم را به عالمان و قدرت را به قادران عطا کرده است: «هَلْ سُمِّيَ عَالِمًا [و] قَادِرًا إِلَّا لِأَنَّهُ وَهَبَ الْعِلْمَ لِلْعُلَمَاءِ وَ الْقُدْرَةَ لِلْقَادِرِينَ» (همان، ۱۱۰: ۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ۱: ۴۰۸).

تنها سؤال اینجا است که آیا تفسیر مشتق به ذاتی که مبدأ اشتقاق را ایجاد نموده، به جای تفسیر آن به ذاتی که متّصف به مبدأ اشتقاق است، سابقه‌ای در زبان عربی دارد یا نه؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت که خود ائمه علیهم السلام اهل لسان و بلکه افصح زمان خویش بوده و صدور

همین روایات دلیل بر صحّت چنین استعمالی است؛ علاوه بر این، نمونه‌های دیگری از چنین استعمالی در زبان عربی یافت می‌شود؛ برای مثال در زبان عربی واژه‌هایی هم‌چون «لَبَان»، «تَمَار» و «عَطَار» گرچه ظاهری شبیه به صیغه مبالغه دارند، ولی هیچ‌یک دلالت بر ذاتی که متّصف به صفت لَبْن، تَمَر و عِطَر باشد، نمی‌کنند و به بیان دیگر، به معنای شیری، خرمایی و عطری و یا مبالغه این صفات نیستند، بلکه به معنای ذاتی هستند که بر روی شیر، خرما و عطر کاری انجام می‌دهد و آن کار، فروختن این مواد است. پس معنای این الفاظ به ترتیب عبارت است از «شیرفروش»، «خرمافروش» و «عطرفروش» (سیرافی، بی‌تا، ۴: ۱۳۱؛ استرآبادی، ۱۳۸۴، ۳: ۳۳۰).

۳-۲-۵. جمع سوم: تفسیر کارکردی صفات

در این جمع نیز صفت ثبوتی به صورت مطلق برقرار است و صفات به ظاهر ثبوتی به صورت کارکردی تفسیر می‌شوند تا معناداری خود را حفظ نمایند. در این رویکرد، تفسیری کاربردی و کارکردی از اسما و صفات الهی ارائه می‌شود؛ یعنی یکی از کارکردهای ذات متّصف به صفت به‌عنوان تفسیر آن صفت ذکر می‌شود؛ برای مثال، به جای تفسیر قادر به «ذات له صفة القدرة»، می‌گویند «القادرُ مَنْ یصحّ منه الفعل و التّرك»؛ قادر کسی است که اگر بخواهد کاری را انجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد.

تفسیر کارکردی صفات امری غریب نیست و در کلمات اندیشمندانی هم‌چون شیخ صدوق (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۰۱)، سیدمرتضی (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۵۷۸ و ۵۸۲)، ابوالصلاح حلبی (حلبی، ۱۴۰۴ق: ۷۳، ۸۴ و ۸۷)، شیخ طوسی (طوسی، بی‌تا: ۸۳؛ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۲۴۵)، خواجه نصیرالدین طوسی (خواجه نصیر، ۱۴۱۱ق: ۳۹ و ۴۱؛ خواجه نصیر، ۱۴۰۷ق: ۱۹۲)، محقق حلّی (محقق حلّی، ۱۴۱۴ق: ۴۳)، علامه حلّی (حلّی، ۱۴۲۶ق: ۱۳۹؛ حلّی، ۱۳۸۶: ۲۷۴)، فاضل مقداد (سیوری، ۱۴۱۲ق: ۵۶، ۵۷، ۵۸ و ۶۰)، قاضی نورالله مرعشی (مرعشی، ۱۴۰۹ق: ۲: ۹۵)، ملاصالح مازندرانی (مازندرانی، ۱۳۸۲، ۳: ۱۵۴)، حتّی در آثار فخر رازی (رازی، ۱۹۸۶م، ۱: ۳۰۸ و ۱۷۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۴: ۲۶) و نیز در کلام زیدیه (مؤیدیه، ۱۴۲۲ق: ۳۹) مشهود است. در برخی روایات وقتی راوی سؤال می‌کند که خداوند رضایت و غضب دارد یا نه، امام رضایت و غضب موجود در مخلوقات را از ساحت خداوند نفی کرده و آن را درباره او به صورت کارکردی و به دادن ثواب و عقاب کردن تفسیر می‌کند (صدوق، ۱۴۰۳ق: ۲۰).

۴-۲-۵. جمع چهارم: اعتباری بودن صفات

ابن میثم بحرانی، شارح نهج البلاغه، عبارت نفی صفات در نهج البلاغه را ناظر به نوع صفت دانسته و بر این باور است که روایات مثبت صفت برای خداوند، صفات اعتباری را ثابت می‌کنند و با این خطبه، تعارض و تنافی ندارند؛ زیرا اثبات صفات اعتباری برای خداوند موجب تعدد و تکثر در ذات الهی نیست (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۲۳ و ۱۲۴).

۵-۲-۵. جمع پنجم: مراتب مختلف توحید

جمع دیگری که برای این مقام می‌توان ارائه کرد، این است که ادله نفی و ادله مثبت صفت هر یک ناظر به مقطع و مرحله‌ای از توحید هستند. اگر درست دقت کرده باشیم، در ادله نفی صفت، صفت گاه در مرحله توحید کامل نفی شده است: «كَمَالُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۰)، گاه در مرحله توحید خالص نفی شده است: «كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق: ۳۹)، گاه به‌عنوان نظام توحید نفی صفت صورت گرفته است: «وَأَصْلُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (حرّانی، ۱۳۶۳ق: ۶۱) و گاه اصل توحید تلقی شده است: «وَأَصْلُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ۲: ۴۶).

طبق این وجه هم روایات نفی صفات و هم روایات مثبت صفات همگی استعمالی حقیقی دارند، ولی هر یک گوشه‌ای از حقیقت را بیان می‌کنند؛ به این صورت که روایات مثبت صفت ناظر به مرحله ابتدایی توحید است و روایات نفی صفت ناظر به مرحله کمال و قلّه توحید. از این رو می‌توان گفت صفاتی که در اخبار آمده است از باب ایجاد معرفت اولیه است؛ همان‌گونه که وقتی کودکی از مفاهیم عمیق علمی سؤال می‌کند، والدین با استفاده از مفاهیمی که برایش محسوس است، پاسخ او را می‌دهند، ولی وقتی رشد کرده و قوت علمی یافت، می‌بیند که آن پاسخ یک پاسخ ابتدایی بوده و کاملاً منطبق با واقع نیست و مسئله بسیار عمیق‌تر و دقیق‌تر از آن چیزی است که به او گفته شده است. این جمع در کلام برخی از اعظام هم‌چون ابن میثم بحرانی (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۲۳ و ۱۲۴) و قاضی سعید قمی (قمی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۱۶۰؛ قمی، ۱۳۶۲: ۷۰-۷۱) نیز مورد اشاره قرار گرفته است.

۶. اشکال ششم: مخالفت با قرآن

در کلمات بعضی از اندیشمندان هم‌چون رفیعی قزوینی نظریه نفی صفات مخالف دلالت

برخی آیات است که به صراحت حقایق صفات را برای ذات ثابت می‌داند (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۱۰۰).

پاسخ اشکال این است که ادعای صراحت آیات قرآن در ثبوت حقایقی به نام صفات برای ذات خداوند، صحیح نیست و قاطعیت در این امر نه ناشی از معنای الفاظ و اسلوب کلام، بلکه ناشی از پیش فرض‌های فلسفی در مسئله صفات خداوند است؛ چراکه این آیات قرآن فقط خدا را عالم و قادر می‌دانند؛ اما بیان نمی‌کنند که خداوند عالم بعلم است که نظریه اثبات صفت است یا عالم بذاته که نظریه نفی صفت است. اگر تسلیم شویم که آیات اثبات عالم بودن خدا، تفسیر اول را بیان می‌کنند، این تفسیر در نهایت در حدّ ظهور است و ظهور هم با قرینه قابل صرف نظر کردن است، بلکه شاید بتوان گفت آنچه صریح و غیرقابل تأویل است، روایات نفی صفت است؛ زیرا با تعلیل‌های متعددی از قبیل تغییر صفت و موصوف و لزوم تعدد خداوند همراه است که هر یک به نوبه خود، بر نفی مطلق صفت دلالتی واضح داشته و هیچ‌گونه تخصیص یا تقییدی را بر نمی‌تابند (رک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۰).

۷. اشکال هفتم: ابهام نظریه نفی صفات

برخی معتقدند که تصویر خداوند واجب‌الوجود بدون صفاتی هم‌چون حیات، قدرت و علم، مفهوم ندارد (حسینی همدانی، ۱۳۶۳، ۴: ۲۳۷) و اگر ذات فاقد علم، نایب از ذات مقرون به علم باشد، بیشتر شبیه یک معما است (سبحانی، بی تا، ۳: ۲۷۰). از دیدگاه ایشان، قائلان به نظریه نیابت باید جواب بدهند که خدایی که در ذات فاقد صفات کمالی علم و قدرت است، چگونه علت و فاعل اصل عالم هستی شده و به آن نظم و اتقان بخشید است؟! مثل این که شخصی فاقد مبانی و اصول معتبر یک علم مثل فلسفه یا پزشکی است، اما در عمل مانند یک فیلسوف به تبیین نظریه‌ها یا نظریه پردازی فلسفی می‌پردازد یا مثل یک پزشک ماهر نسخه پیچیده و دست به جراحی‌های بزرگ می‌زند (قدردان قراملکی، ۱۳۹۳: ۲۰۵).

در پاسخ به این نقد شاید بتوان گفت ابهام مدنظر مستشکل، از مبانی فلسفی وی سرچشمه می‌گیرد که خداوند را علت صدور ممکنات دانسته و نه خالق آن‌ها و معتقد است که علت نمی‌تواند فاقد کمالات معلول خود باشد و معقول نیست که ذات فاقد کمال، منشأ آثار آن کمالات باشد. این نقد بر این نکته اصرار دارد که ذات فاقد صفت قدرت چگونه می‌تواند کاری قدرتمندانه انجام بدهد؟! این اصرار بدین معنا است که ذات خداوند برای انجام کار، به صفت

قدرت نیاز دارد و بدون صفت قدرت نمی‌تواند کاری انجام بدهد و ثمره این کلام چیزی جز اثبات نوعی نیاز برای ذات خداوند نیست. سؤال اصلی اینجا است که آیا خداوند متعال به واسطه صفت قدرت کارهای قدرتمندانه انجام می‌دهد یا بدون وساطت صفت؟

(۱) اگر بگویند بدون صفت قدرت انجام می‌دهد و بذاته چنین می‌کند، پس کارکرد این صفات عین ذات چیست؟! و حرف شما با نفی صفت چه تفاوتی دارد؟

(۲) اگر بگویند با صفت قدرت انجام می‌دهد، لازمه اش این است که ذات بدون صفت قدرت نتواند این کارها را انجام بدهد و این یعنی نیازمندی ذات به غیرخودش؛

(۳) اگر بگویند این صفات عین ذات است و ذات برای انجام کارهای قدرتمندانه نیازمند غیرخودش نیست، بلکه نیازمند خودش است، چه معنی دارد که از یک طرف ذات خداوند را بسیط محض و غنی بدانیم و از طرفی دیگر معتقد شویم که ذات برای انجام کاری نیاز به خود دارد؟!؛

از این رو به نظر می‌رسد آنچه دچار ابهام است، نظریه عینیت است نه نظریه نیابت و نفی صفت. همین ابهام و تناقض درونی نظریه عینیت باعث شده است تا تعداد قابل توجهی از اندیشمندانی که خود قائل به عینیت هستند، در مقام توضیح، عینیت صفات با ذات را به گونه‌ای توضیح می‌دهند که بر نیابت و نفی صفت منطبق می‌شود (مرعشی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۳۳۲؛ مازندرانی، ۱۳۸۲، ۳: ۳۲۶).

۸. اشکال هشتم: مخالفت با قواعد ادبی

گاه عنوان می‌شود که نظریه نفی صفات، خلاف قواعد ادبی است؛ زیرا مشتق در زبان عربی، از یک ذات و یک وصف تشکیل شده که آن وصف به ذات نسبت داده می‌شود. با این توضیح چگونه می‌توان صفاتی هم‌چون «قادر»، «عالم» و «حی» را درباره خداوند به کار برد و در عین حال معتقد بود که ذات خداوند صفتی به نام قدرت، علم و حیات ندارد؟

این اشکال در کلام برخی هم‌چون ابن‌قیم جوزیه (هراس، ۱۴۱۵ق، ۱: ۱۵۳) و ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۱: ۲۶۲) آمده است، البته نقد ملا صدرا ناظر به نظریه زیادت است؛ ولی از آنجا که نظریه نفی صفات و نظریه زیادت، هر دو، وجود صفات در مرحله ذات را منکر هستند، این اشکال درباره نفی صفات نیز مطرح خواهد بود. سه پاسخ به این سؤال مدنظر است:

۱) تحلیل مشتق به ذات و صفت گرچه در منابع ادبی وجود دارد، ولی محصول تدقیقات ادبا است و معلوم نیست با فهم عرفی کاملاً سازگار باشد. شاید بتوان گفت عُرف از واژه «قادر» در زبان عربی و «توانا» در زبان فارسی لزوماً معنای «کسی که صفت قدرت یا صفت توانایی دارد» را نمی‌فهمد، بلکه این برداشت عرفی چنین می‌تواند باشد که توانا یعنی شخصی که می‌تواند کار انجام بدهد، بدون این که حرفی از وجود یا عدم صفت قدرت برای وی به میان بیاید؛ آن‌گاه بحث شود که آن صفت عین ذات وی است یا غیر از آن.

۲) بر فرض در لغت، مشتق به ذات و صفت تحلیل شود، این معنا از مخلوقات انتزاع شده و وقتی اطلاق این معنای منتزاع از مخلوق، بر خالق، اشکال عقلی و نقلی دارد، نمی‌توان آن را پذیرفت.

۳) مشتق همیشه به معنای ذات دارای صفت نیست. به عنوان نمونه اسم فاعل «ضارب» به معنای کسی نیست که صفتی در ذاتش به نام ضرب یا ضاربیت دارد، بلکه به معنای کسی است که کاری یعنی ضرب از او سر می‌زند. در مورد خداوند هم صفات، حکایت از وجود صفتی به نام قدرت، علم و حیات برای ذات خداوند نمی‌کند، بلکه حکایت از جاهل نبودن و عاجز نبودن، یا وقوع کاری از خداوند متعال دارند و به نحو فعلی تفسیر می‌شوند؛ برای مثال، صفت «قادر» و «عالم» در مورد خداوند متعال بدین معنا است که کار اعطای قدرت و علم از سوی وی تحقق یافته و همان‌گونه که گذشت این تفسیر مورد تأیید روایات نیز است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۱: ۴۰۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۹: ۲۵۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۱۰: ۳).

۹. اشکال نهم: برچیده شدن بساط دعا و ارتباط با خالق

تصوّر برخی این است که اعتقاد به نفي صفت، مستلزم کنار گذاشتن حجم وسیعی از آیات و روایات و در نتیجه، تعطیل شدن ارتباط بندگان با پروردگار عالم است؛ زیرا طبق این نظریه، خداوند صفتی ندارد که با او به درگاهش متوسّل شد و صفاتی هم چون «عالم، قادر، حی، قیوم و...» الفاظی بی‌معنی و پوچ خواهند بود.

یکی از نویسندگان معاصر در نقدی شبیه به این معنی می‌نویسد: «إِنَّ الْأَخْذَ بِرَأْيِ الْمُعْتَرِلَةِ فِي نِيَابَةِ الصِّفَاتِ خِلَافُ الْأَسْتِعْمَالِ الْقُرْآنِيِّ الدَّاعِيَةِ إِلَى الْأَسْتِغَاثَةِ وَالتَّصَرُّعِ بِالصِّفَاتِ وَ الْأَسْمَاءِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾، ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾» (جمیل حمّود، ۱۴۲۱ق، ۱: ۱۷۹).

در پاسخ باید گفت بیشتر صفاتی که در ادعیه ذکر شده، صفات فعلی است که از محل بحث خارج است. به علاوه، در مورد صفات ذاتی مانند علم و قدرت با دو تفسیر ثبوتی یا سلبی و کارکردی و فعلی می‌توان خدا را خواند و خواندن خدا با صفت عالم، منحصر به تفسیر ثبوتی نیست. دیدگاه نفی صفت معتقد است در تفسیر ثبوتی، در اساس، خدا را به درستی نمی‌خوانیم، بلکه با علمی که در واقع علم مخلوقات است، خدا را می‌خوانیم و بنابراین در مقام توحید خالص و کمال اخلاص نیستیم.

نتیجه‌گیری

در منابع کلامی و فلسفی حدود ده اشکال بر نظریه نفی صفت وارد شده است. به نظر می‌رسد این اشکالات سهم بسزایی در به‌حاشیه رانده شدن این نظریه به خصوص در قرون متأخر داشته است. قابل توجه این‌که برخی از این اشکالات در خود مدارس کلامی به وضوح پاسخ داده شده و سایر اشکالات نیز قابل پاسخ هستند.

در تحلیل این اشکالات شاید بتوان گفت تعداد قابل توجهی از این اشکالات ناشی از مسلم‌انگاری برخی مبانی فلسفی، هم‌چون نظریه فیض و صدور و اصل سنخیت بین علت و معلول است. برخی دیگر هم معلول تصویر ناصحیح دیدگاه نفی صفت و بعضی هم محصول غفلت از روایاتی است که از اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر صفات الهی و بیان برخی قواعد خداشناسی و توحیدی وارد شده است.

در نهایت باید گفت متونی که ظاهرشان اثبات صفت برای خداوند است، با وجوه مختلفی به صورت مستدل، قابل توجیه بوده و منافاتی با نفی صفت ندارند.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن ابی جمهور، محمدبن زین‌الدین، (۱۴۰۵ق)، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، تصحیح: مجتبی عراقی، قم، دار سیدالشهداء للنشر.
۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۳۶۳ق)، *تحف العقول*، چاپ دوم، تحقیق و تصحیح: علی‌اکبر غفاری، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۳. احسانی، احمد بن زین‌الدین، (۱۳۸۵)، *شرح المشاعر*، مقدمه: بوعلی توفیق ناصر، مؤسسه البلاغ، بیروت.

۴. استرآبادی، رضی‌الدین، (۱۳۸۴)، شرح‌الرضی‌علی‌الکافیة، تهران، مؤسسة‌الصادق (علیه‌السلام) للطباعة و النشر.
۵. اندلسی، ابن‌حزم، (۱۴۱۶ق)، الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۶. آشتیانی، سیدجلال، (۱۳۵۱)، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران (از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر)، ج ۱، تهران، بی‌نا.
۷. بحرانی، ابن‌میثم، (۱۳۶۲)، شرح نهج‌البلاغه، چاپ دوم، بی‌جا، دفتر نشر الکتاب.
۸. بدوی، عبدالرحمن، تاریخ فلسفه در اسلام، چاپ اول، ترجمه: عبدالله کاشی، تهران، نشر آفرینه.
۹. برنجکار، رضا، نصرتیان اهور، مهدی، (۱۳۹۶)، قواعد کلامی (توحید)، قم، انتشارات دارالحدیث.
۱۰. پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی زیر نظر محمود یزدی مطلق، (۱۳۷۸)، اندیشه‌های کلامی شیخ طوسی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۱. جامی، عبدالرحمن، (۱۳۵۸)، الدررة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة و المتکلمین و الحكماء المتقدمین به انضمام شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه، به اهتمام: نیکو لاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۱۲. جمیل حمود، محمد، (۱۴۲۱ق)، الفوائد البهیة فی شرح عقائد الإمامیة، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الأعلمی.
۱۳. حسینی همدانی، سید محمد، (۱۳۶۳)، درخشان پرتوی از اصول کافی، قم، چاپخانه علمیه.
۱۴. حرانی، ابن‌شعبه، (۱۳۶۳)، تحف‌العقول عن آل الرسول (علیهم‌السلام)، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۵. حلبی، ابوالصلاح، (۱۴۰۴ق)، تقریب‌المعارف، قم، نشر الهادی.
۱۶. حلّی، حسن بن یوسف مطهر، (۱۳۸۶)، معارج‌الفهم فی شرح‌النظم، قم، دلیل‌ما.
۱۷. _____، (۱۴۲۶ق)، تسلیم النفس الی حظیرة القدس، تحقیق: فاطمه رمضانی، قم، مؤسسة الإمام‌الصادق (علیه‌السلام).
۱۸. خرازی، سیدمحسن، (۱۴۱۷ق)، بدایة‌المعارف‌الإلهیة فی شرح عقائد الإمامیة، چاپ چهارم، قم، مؤسسة‌النشر‌الإسلامی.
۱۹. رازی، فخرالدین، (۱۴۲۰ق)، تفسیر مفاتیح‌الغیب، چاپ سوم، بیروت، دار‌احیاء‌التراث‌العربی.
۲۰. رازی، فخرالدین، (۱۹۸۶م)، الأربعین فی أصول‌الدین، قاهره، مکتبة‌الکلیات‌الأزهریة.
۲۱. راوندی، قطب‌الدین، (۱۳۶۴)، منهاج‌البراعة فی شرح نهج‌البلاغه، تصحیح: سید عبداللطیف کوهکمری، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی‌نجفی.
۲۲. رضائزاد، غلامحسین، (۱۳۸۷)، مشاهد‌الألوهیة، قم، آیت‌اشراق.
۲۳. رفیعی قزوینی، أبوالحسن، (۱۳۶۷)، مجموعه رسائل و مقالات فلسفی علامه رفیعی قزوینی، مصحح: رضائزاد، غلامحسین، تهران، نشر‌الزهراء (علیها‌السلام).

۲۴. زنوزی، عبد الله، (۱۳۷۱)، *انوار جلیه در کشف اسرار حقیقت علویه*، تهران، امیر کبیر.
۲۵. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۵ق)، *رسائل و مقالات*، چاپ دوم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۶. _____، (بی تا)، *بحوث فی الملل و النحل*، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم.
۲۷. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۷۹)، *شرح المنظومه*، چاپ اول، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب.
۲۸. _____، (۱۳۸۳)، *أسرار الحکم*، چاپ اول، مقدمه: صدوقی، تصحیح: کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
۲۹. سهروردی، یحیی بن حبش (شیخ اشراق)، (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران.
۳۰. سیرافی، حسن بن عبدالله، (بی تا)، *شرح کتاب سیبویه*، چاپ اول، تحقیق: علی سید علی و احمد حسن مهملی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۳۱. شریف رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، چاپ اول، تحقیق: صبحی صالح، قم، هجرت.
۳۲. الشریف المرتضی، علی بن الحسین، (۱۴۱۱ق)، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق: سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۳. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، *الملل و النحل*، چاپ سوم، تحقیق: محمد بدران، قم، الشریف الرضی.
۳۴. _____، (۱۴۲۵ق)، *نهاية الأقدام فی علم الکلام*، چاپ اول، تحقیق: احمد فرید مزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۳۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۴۱)، *عرشیه*، مصحح و مترجم: آهنی، غلام حسین، اصفهان، نشر دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
۳۶. _____، (۱۳۶۰)، *أسرار الآیات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۳۷. _____، (۱۳۶۳)، *المشاعر*، چاپ دوم، به اهتمام: هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری.
۳۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳)، *شرح أصول الکافی*، چاپ اول، تحقیق: محمد خواجهی، تهران، مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.
۳۹. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین، (۱۳۷۸)، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، چاپ اول، محقق: لاجوردی، مهدی، تهران، نشر جهان.
۴۰. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین، (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، تصحیح: هاشم حسینی، قم، نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه.

۴۱. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین، (۱۴۰۳ ق)، معانی الأخبار، چاپ اول، مصحح و محقق: غفاری، علی اکبر، قم، نشر جامعه مدرّسین حوزه علمیه.
۴۲. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۶)، نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمته.
۴۳. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر نشر اسلامی.
۴۴. _____، (۱۴۱۹ق)، الرسائل التوحیدیه، بیروت، مؤسسه النعمان.
۴۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۱۳ق)، قواعد العقائد، چاپ اول، تحقیق و تعلیق: علی حسن خازم، لبنان، دار الغربیه.
۴۶. _____، (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، چاپ اول، تحقیق: حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۷. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما یتعلّق بالاعتقاد، چاپ دوم، بیروت، دارالأضواء.
۴۸. _____، (۱۴۱۱ق)، العقائد الجعفریه، چاپ اول، تصحیح: ابراهیم بهادری، قم، مکتبه النشر الاسلامی.
۴۹. _____، (بی تا)، تمهید الأصول فی علم الکلام، تصحیح: عبدالمحسن مشکاةالدینی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۵۰. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، (۱۴۱۲ق)، الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد، چاپ اول، تحقیق: ضیاءالدین بصری، مجمع البحوث الإسلامیه.
۵۱. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، (۱۳۸۳)، گوهر مراد، چاپ اول، مقدمه: زین العابدین قربانی، تهران، نشر سایه.
۵۲. _____، (بی تا)، شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، اصفهان، انتشارات مهدوی.
۵۳. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، (۱۳۷۵)، أصول المعارف، چاپ سوم، تعلیق و تصحیح و مقدمه: سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۵۴. _____، (۱۴۰۶ق)، الوافی، چاپ اول، تحقیق و تعلیق: سید ضیاءالدین علامه، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین.
۵۵. قدردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۹۳)، اسماء و صفات خدا، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵۶. _____، (۱۳۹۵)، راز خلقت و بقا، چاپ اول، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۵۷. قمی، قاضی سعید، (۱۴۱۵ق)، شرح توحید الصدوق، چاپ اول، تصحیح و تعلیق: نجف‌قلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۸. قمی، قاضی سعید، (۱۳۶۲)، کلید بهشت، چاپ اول، مقدمه و تصحیح: سید محمد مشکات، بی‌جا، انتشارات الزهراء.
۵۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، چاپ چهارم، تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
۶۰. لاهیجی، محمد جعفر، (۱۳۸۶)، شرح المشاعر، مصحح: جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۶۱. مازندرانی، ابن شهر آشوب، (۱۳۷۹ق)، مناقب آل ابی طالب علیهم‌السلام، چاپ اول، قم، نشر علامه.
۶۲. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، (۱۳۸۲ق)، شرح الکافی (الأصول والروضه)، چاپ اول، تحقیق و تصحیح: شعرانی، ابوالحسن، تهران، المكتبة الإسلامیة.
۶۳. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۹ق)، الاعتقادات، محقق: سیدمهدی رجایی، قم، مكتبة العلامة المجلسی.
۶۴. _____، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۶۵. _____، (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، تحقیق: سیدهاشم رسولی، تهران، انتشارات اسلامیة.
۶۶. محقق حلّی، نجم‌الدین جعفر، (۱۴۱۴ق)، المسلك فی أصول‌الدین و الرسالة الماتعیة، چاپ اول، تحقیق: رضا استادی، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیة.
۶۷. مدنی شیرازی، سید علی خان، (۱۴۰۹ق)، ریاض السالکین فی شرح صحیفة سید الساجدین، چاپ اول، محقق و مصحح: محسن حسینی امینی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۶۸. مرعشی، قاضی نورالله، (۱۴۰۹ق)، إحقاق الحق و إزهاق الباطل، چاپ اول، مقدمه و تعلیقات: آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۶۹. ملکی میانجی، محمدباقر، (۱۳۷۸)، توحید الإمامیة، چاپ اول، ترجمه: محمد بیابانی اسکویی و سید بهلول سجادی، تهران، مؤسسه نبأ.
۷۰. مؤیدی، ابراهیم بن محمد، (۱۴۲۲ق)، الإصباح علی المصباح فی معرفة الملك الفتح، تحقیق: عبد الرحمن بن حسین شایم، یمن، مؤسسة الإمام زید بن علی الثقافية.
۷۱. نراقی، ملامهدی، (۱۴۲۳ق)، جامع الأفكار و ناقد الأنظار، چاپ اول، تصحیح و تقدیم: مجید هادی‌زاده، تهران، انتشارات حکمت.
۷۲. هراس، محمد خلیل، (۱۴۱۵ق)، شرح القصيدة النونية (ابن قیّم جوزیة)، چاپ دوم، بیروت، بی‌نا.