

تبیین توحید صفاتی و نقد دیدگاه‌های نادرست در باره صفات ثبوتی ذاتی خداوند

نوع مقاله : مقاله علمی - پژوهشی

نویسنده

• [محمد رضا امامی نیا](#)

چکیده

توحید صفاتی یکی از شاخه‌های توحید نظری بوده و به دو معنای «تنزه خداوند از شبیه در صفات کمالیه» و «تنزه واجب متعال از صفت زاید بر ذات» است. در این نوشتار، توحید صفاتی از دو طریق عقل و نقل تبیین شده است. پس از آن، دیدگاه‌های نادرست در زمینه صفات مزبور - یعنی: نیابت ذات الهی از صفات، بازگشت صفات ثبوتی ذاتی به صفات سلبی، زیادت صفات بر ذات و حال - به چالش کشیده شده است.

کلیدواژه‌ها

• [توحید صفاتی](#)• [عینیت صفات با ذات](#)• [بسیط الحقیقه کل الأشياء](#)• [نیابت ذات از صفات](#)• [زیادت صفات بر ذات](#)• [حال](#)

عنوان مقاله [English]

An Explanation of Unity of God in His Attributes and Criticism of False Views on Affirmative Qualities of Essence of God

چکیده [English]

Unity of God in his attributes is one of the branches of theoretical unity of God, which has two meanings: “not- similarity of God with any being in his perfect attributes and unity of affirmative qualities of God with his essence” and “transcendence of God from qualities which are out of his essence. In this paper, the unity of God in his attributes has been explained in two ways: reason and narration. Subsequently, incorrect views on these attributes, i.e., “theory of vicarship of essence of God from his attributes” and the “theory of being of attributes of God out of his essence” and “theory of Hall” have been challenged.

کلیدواژه‌ها [English]

- : unity of God in his traits
- Unity of traits with essence
- the simple essence includes all beings
- vicarship of essence of God from his attributes
- being of attributes of God out of his essence

[اصل مقاله](#)

مقدمه

توحید به دو شاخه نظری و عملی تقسیم می‌شود. مقصود از توحید نظری، اعتقاد به یگانگی خداوند از جهت ذات، صفت و فعل است، از این رو، توحید نظری سه مرتبه دارد: توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید افعالی. توحید عملی نیز اخلاص عمل - همچون عبادت - برای خداوند است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۲۰۱). این نوشتار در صدد تبیین توحید صفاتی است.

دو معنای توحید صفاتی

توحید صفاتی به دو معنا به کار می‌رود: تنزه خداوند از شبیه در صفات کمالیه و تنزه از صفت زاید بر ذات (مظفر، ۱۳۸۷، ۳۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱: ۳۹۳-۳۹۴).

۱. تنزه خداوند از شبیه در صفات کمالیه

خداوند در صفات کمالیه خود - همچون الوهیت، علم، قدرت و حیات - همتا ندارد؛ زیرا اولاً صفات کمالیه خداوند کامل‌اند و ثانیاً واجب متعال در اتصاف به این صفات استقلال داشته و به غیر خود نیاز ندارد، لیکن صفات کمالیه‌ی موجود رابط و فقیر امکانی، ناقص و محدود بوده و موجود فقیر ممکن در اتصاف به کمال محدود و ناقص خود به وجود مستقل و بی‌نیاز خداوند محتاج است (همان، ۳۹۳؛ ۱۰: ۲۱۱). فقر و نیازمندی موجود ممکن به خداوند و استقلال و بی‌نیازی او از غیر را می‌توان از قرآن کریم به‌دست آورد، از جمله آیه شریفه: یا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (فاطر: ۱۵): ای مردم شما (همگی) به خدا نیازمندید؛ و تنها خداوند است که بی‌نیاز و شایسته هر گونه حمد و ستایش است! و وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ (محمد: ۳۸): و خداوند بی‌نیاز است و شما همه نیازمندید.

می‌توان از برخی آیات قرآن کریم توحید صفاتی به این معنا را به‌دست آورد، از جمله:

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (اعراف: ۱۸۰): و برای خدا، نامهای نیک است؛ خدا را به آن (نامها) بخوانید! و کسانی را که در اسماء خدا تحریف می‌کنند (و بر غیر او می‌نهند، و شریک برایش قائل می‌شوند)، رها سازید! آنها بزودی جزای اعمالی را که انجام می‌دادند، می‌بینند.

اسم در لغت، لفظی است که بر مسمی دلالت می‌کند و بر دو قسم است: اسمی که فقط بر ذات مسمی دلالت دارد، همچون اسم زید و عمرو؛ و اسمی که علاوه بر ذات، به وصفی از اوصاف آن نیز دلالت می‌کند، مانند اسم عالم (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۸: ۳۴۲). بر اساس این کاربرد لغوی و عرفی، اسم، غیر از مسمای خود است؛ زیرا اسم، لفظ و مسمی، مدلول آن است.

اسم در قسم دوم - اسمی که علاوه بر ذات، به وصفی از اوصاف آن نیز دلالت می‌کند - کاربرد دیگری دارد، و مراد از اسم در این کاربرد همان مسمی - یعنی وصفی - است که به ذات موصوف به طور مستقیم دلالت دارد. در این

اصطلاح، اسم با مسمّای خود تغایر نداشته و عین آن است، و اسم به معنای لغوی و عرفی - یعنی لفظی که به مسمّی دلالت می‌کند - اسم اسم است و به واسطه مسمّی - یعنی وصفی از اوصاف - بر ذات دلالت دارد (همان، ۱: ۱۷؛ صدر المتألهین، ۱۳۶۰ ب، ۴۳ - ۴۴).

توصیف «الأسماء» در آیه کریمه به «الحسنی» نشانگر آن است که مقصود از اسم در آن، اسمی است که به وصفی از اوصاف الهی نیز دلالت دارد، و مراد از وصف، هر وصفی نیست، بلکه وصفی است که در مقایسه با غیر خداوند وصف احسن است، برای مثال، شجاع و عفیف نسبت به کسی که کمال شجاعت و عفت را دارد از اسما حَسَن اند، لیکن خداوند متعال از این دو اسم منزّه است؛ زیرا این دو اسم از ویژگی جسمانی مسمّای خود حکایت می‌کنند، به این دلیل که شجاعت، اعتدال در قوه غضبیه و عفت، اعتدال در قوه شهویه است، و قوه غضبیه و شهویه از قوای حیوانی بوده و خداوند از آن‌ها مبرا است. بنا بر این، احسن بودن اسمای الهی به معنای آن است که کمال خداوند با نقص و عدم مرتبه کامل کمال آمیخته نیست. و از تقدیم خبر - یعنی «لله» در آیه که مفید حصر است - و «ال» در «الأسماء» به دست می‌آید که هر اسم احسن در هستی به خداوند اختصاص داشته و هیچ موجودی در اتصاف به آن با واجب متعال همتایی ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۸: ۳۴۳ - ۳۴۴).
لِّلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوِّءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (نحل: ۶۰): برای آنها که به سرای آخرت ایمان ندارند، صفات زشت است؛ و برای خدا، صفات عالی است؛ و او قدرتمند و حکیم است. مَثَل به معنای صفت و سَوِّء مصدر «سَاء یسوء» است، و اضافه مَثَل به السَّوِّء حاکی از آن است که صفت بر دو قسم: صفت حُسن و صفت سوء و قبح تقسیم می‌شود. خداوند متعال نه تنها از صفت قبح منزّه است، بلکه از اتصاف به صفات حسن موجودات امکانی نیز مبرا است؛ زیرا صفت حسن و کمال موجود امکانی اولاً محدود و ناقص است، ثانیاً موجود ممکن، فقیر بوده و در اتصاف به این صفت به وجود غنی و بی نیاز خداوند محتاج است. بنا بر این، صفات کمالی اعلی و احسن به خداوند اختصاص دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۲: ۲۸۰ - ۲۷۷؛ ۱۶: ۱۷۵).

۲. تنزه خداوند از صفت زاید بر ذات صفات ثبوتیه ذاتیه خداوند - یعنی علم، قدرت و حیات (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ۷: ۳، تعلیقه علامه طباطبایی) - هر چند از نظر مفهوم با یکدیگر و نیز با مفهوم وجود واجب متعال در عقل انسان تغایر دارند، لیکن مصداق آن‌ها در واقع واحد بوده و همان وجود خداوند است. برای نمونه، قدرت به معنای مبدئیت وجود واجب متعال برای ایجاد موجود امکانی بر اساس علم موثر در آن و اختیار است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ۲۹۸)، و این مفهوم با مفهوم وجود تغایر دارد، ولی مصداق این دو مفهوم متغایر، وجود خداوند است، بنا بر این، واجب متعال از صفات زاید - یعنی مغایر - با وجودش منزّه است (همان).
صفت به دو قسم ذاتی و فعلی تقسیم شده است. صفت ذاتی صفتی است که در انتزاع آن از موصوف، تصور ذات موصوف به تنهایی کافی است و به تصور چیزی دیگر نیاز نیست، مانند صفت حیات. و صفت فعلی صفتی است که در انتزاع آن، علاوه بر تصور ذات موصوف به عنوان صاحب صفت، تصور چیزی دیگر - یعنی فعل او - نیز لازم

است، مانند صفت خلق که تصور مخلوق نیز ضرورت دارد (همان، ۲۸۴ و ۲۸۷). صفات فعلی الهی به صفت جاعلیت و قیومیت حقه ظلیه بازمی‌گردند، یعنی این صفات، شوؤن و مصادیق صفت جاعلیت و قیومیت حقه ظلیه اند. جاعلیت و قیومیت به سه معنا به کار می‌رود: (أ) جاعلیت و قیومیت اضافی- یعنی مفهوم جاعلیت و قیومیت که از نسبت میان جاعل و مجعول به دست می‌آید و از آن حکایت می‌کند؛ (ب) جاعلیت و قیومیت حقه حقیقیه، یعنی مبدئیت وجود خداوند برای ایجاد موجود امکانی؛ (ج) جاعلیت و قیومیت حقه ظلیه، یعنی ایجاد موجود امکانی که اضافه اشراقیه نیز نام می‌گیرد. جاعلیت و قیومیت حقه حقیقیه عین وجود خداوند بوده و همان صفت قدرت است. جاعلیت و قیومیت اضافی، مفهومی ذهنی و غیر از وجود خداوند است. جاعلیت و قیومیت حقه ظلیه نیز فعل الهی بوده و فعل خداوند غیر از وجود او است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ۱: ۱۲۶، تعلیقه حکیم سبزواری؛ ۶: ۱۱۹، تعلیقه همو).

برهان عقلی تنزه خداوند از صفت زاید بر ذات برترین طریق عقلی برای اثبات اتصاف خداوند متعال به صفات کمالیه ذاتیه و نحوه این اتصاف، قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء، و لیس بشیء منها» است. قاعده مزبور بیانگر تلازم میان دو ویژگی بساطت و کامل بودن وجود است، یعنی اگر وجودی بسیط باشد، کامل، و اگر کامل باشد، بسیط خواهد بود. با توجه به این که در عالم هستی فقط وجود خداوند دو ویژگی مزبور را دارد و وجود امکانی، مرکب و ناقص است، قاعده به طور حقیقی فقط بر وجود واجب متعال صادق است. مقصود از طرف اول قاعده این است که وجود واجب متعال حقیقتی بسیط بوده و از هر گونه ترکیب ماهوی منزّه است و مقصود از طرف دوم این است که وجود خداوند متعال کامل بوده و کمال وجودی موجودات امکانی را به نحو اعلی و اشرف داشته (کلّ الأشياء) و از نقصان و محدودیت وجودی آن‌ها منزّه است (لیس بشیء منها) (برای مطالعه بیشتر ر. ک: امامی نیا، ۱۳۹۶، ۱۰۲-۱۳۹). اصل اتصاف واجب متعال به صفات کمالیه ذاتیه به جهت کامل بودن آن بوده و تبیین نحوه اتصاف- یعنی عینیت صفات مزبور با وجود خداوند- از راه بساطت وجود واجب و تنزه از انواع ترکیب ماهوی است؛ زیرا یکی از این ترکیبات، ترکیب ماهیت امکانی از ذات و صفت زاید بر ذات است- مانند ترکیب جسم با اعراضش، همچون رنگ و شکل- و خداوند متعال از این ترکیب نیز منزّه است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ۲۸۵؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ۶: ۱۴۰؛ نیز ر. ک: شیخ رئیس، ۱۴۰۴، ۴۹؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ۶: ۱۲۳-۱۴۸؛ همو، ۱۳۶۰، الف، ۳۸؛ ۱۳۸۷، ۳۸؛ ۱۳۵۴، ۶۶؛ ۱۳۶۱، ۲۲۳؛ ۱۳۶۰، ب، ۳۸؛ ۱۳۶۳، ۳۲۵).

شواهد نقلی تنزه خداوند از صفت زاید بر ذات اسم «احد» در قرآن کریم (اخلاص: ۱) و روایات (صدوق، ۱۳۹۸، ۱۹۴) نیز شاهی بر تنزه خداوند از صفات زاید و مغایر با ذات است؛ زیرا مقصود از احدیت وجود خداوند این است که ذات الهی از کثرت و ترکیب در ذات به جزء و جزء و نیز به ذات و اسم (صفت) منزّه است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱: ۳۹۴). شاهد دیگر، اسم «القهار» است. قرآن کریم می‌فرماید: وَ هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (رعد: ۱۶): اوست یکتا و پیروز، یعنی چیزی بر خداوند در وجود، صفت و فعل او غلبه ندارد و او بر هر چیزی غالب است، از این رو، خداوند در آن چه به او ارتباط دارد (وجود، صفت و فعل) محدود نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۶: ۸۹)، بنا بر این، اگر صفات کمالی

ذاتی واجب متعال خارج از ذات الهی و مباین با آن باشند خداوند در ذاتش محدود شده و به این صفات نیازمند می‌شود، و نیز اگر این صفات در واقعیت خود با یکدیگر تغایر داشته باشند هر یک از آن‌ها حدی در ذات بوده که در حدی دیگر وجود نداشته و نسبت به آن محدود است (همان، ۱۱: ۱۷۶). به گفته ملا صدرا (۱۰۵۰ ق)، در آیه شریفه: *اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ* (بقره: ۲۵۵): «هیچ معبودی جز خداوند یگانه زنده، که قائم به ذات خویش است، و موجودات دیگر قائم به اویند، نیست»، «الله» به توحید ذاتی، «لا إله إلا الله» به توحید صفاتی و «الحی القيوم» به توحید افعالی اشاره می‌کند. بیان توحید صفاتی در آیه، این است که تعدد و تغایر صفات کمالی مستلزم تعدد در وجود موصوف است؛ زیرا هر صفتی به موصوف نیاز دارد و تحقق صفت فرع بر وجود موصوف است، اگر صفات کمالی خداوند- همچون قدرت و علم- متعدد و متغایر باشند تعدد خدا و ترکیب هر یک از ذات و صفتش لازم می‌شود، لیکن خداوند از تعدد و ترکیب منزّه است (۱۳۶۱، ۴: ۵۵).

توحید صفاتی به معنای تنزه خداوند از اتصاف به صفات زاید بر ذات به خوبی در فرمایش امام امیرالمؤمنین علی چنین بیان شده است:

أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِّيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِّيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةُ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ، فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ، وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ، وَ مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ، وَ مَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَّلَهُ، وَ مَنْ جَهَّلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ، وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّاهُ، وَ مَنْ حَدَّاهُ فَقَدْ عَدَّاهُ، وَ مَنْ قَالَ فِيهِ فَقَدْ ضَمَّنَهُ، وَ مَنْ قَالَ غَلَا مَ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ (شریف رضی، ۱۴۱۴، ۳۹-۴۰): آغاز دین شناخت اوست، و کمال شناختش باور به او است، و نهایت باور کردنش یگانه دانستن او است، و کمال یگانه دانستنش اخلاص نسبت به او است، و نهایت اخلاص نسبت به او نفی صفات (زاید بر ذات) از اوست؛ زیرا هر صفتی گواه این است که غیر از موصوف است، و هر موصوفی شاهد بر این است که غیر از صفت است. پس هر کس خدای سبحان را با صفتی وصف کند او را (با این صفت) قرین کرده است، و هر که او را (با صفتی) قرین کند او را دو پنداشته است، و هر که او را دو پندارد برای او اجزا دانسته است، و هر که او را دارای اجزاء بداند، حقیقت او را نشناخته است، و هر که حقیقت او را نشناخته باشد به او اشاره کرده است، و هر که به او اشاره کند او را محدود کرده است، و هر که محدودش بداند او را به شماره آورده است، و کسی که گوید: در چیست؟ او را در ضمن چیزی در آورده است، و آن که گفت: بر فراز چیست؟ آن را خالی از او تصوّر کرده است.

ملاصدرا این حدیث را به طور مفصل شرح کرده و گفته است: در کلام مولی و امام ما، مولای عارفان و امام موحدان سخنی است که به گویاترین و کامل‌ترین وجه، بر نفی صفات زاید بر ذات از خداوند متعال دلالت می‌کند. این سخن شریف با اختصارش، بسیاری از مسائل الهی را به همراه برهان آن‌ها بیان کرده است که به برخی از اسرار و نمونه‌ای از گنج‌های انوارش اشاره می‌کنیم. «أول الدین معرفته» به این اشاره می‌کند که شناخت خدا- هر چند به نحو شناخت حصولی و تصدیق گزاره «خداوند موجود است»- ابتدای ایمان و یقین به او است.

«و کمال معرفته التصدیق به»، کمال شناخت خداوند، شهود حقیقت وجود او بوده و علم حضوری به این حقیقت عین تصدیق و ایمان به او است. «و کمال التصدیق به توحیده»، شهود حقیقت وجود خداوند که عین تصدیق و ایمان به او است بر وحدانیت واجب متعال گواهی می‌دهد (برای مطالعه بیشتر در این باره ر. ک: صدر المتألهین، ۱۳۶۰ الف، ۳۲؛ همو، ۱۹۸۱، ۱: ۱۳۶).

«و کمال توحیده الإخلاص له»، کمال توحید خداوند اخلاص و تنزیه وجود واجب متعال از زواید- یعنی صفات زاید بر ذات- و ثوانی- یعنی دوم‌ها- است؛ زیرا اگر خداوند صفت زاید بر ذات داشته باشد وجودش با این صفت ترکیب شده و بسیط نخواهد بود، و نیز اگر دوم داشته باشد با آن به نحو تمام و نقص اختلاف داشته و مرتبه کمال آن را ندارد و با عدم این مرتبه ترکیب شده و بسیط نخواهد بود، لیکن وجود خداوند بسیط است، بنا بر این، از صفت زاید بر ذات و دوم منزه است. «و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه»، مقصود از صفتی که در اینجا از وجود خداوند نفی شده صفتی است که وجودش غیر از وجود ذات الهی است؛ زیرا واجب متعال مصداق صفات کمالی- همچون علم، قدرت و حیات- است؛ به این دلیل که کمال حقیقت وجودی در جامعیت آن نسبت به صفات کمالی همراه با وحدت و بساطت است.

«لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف و شهادة كل موصوف أنه غير الصفة»، در این عبارت به برهان نفی صفات زاید بر ذات از خداوند اشاره شده است؛ زیرا اگر صفتی بر ذات عارض شود با آن مغایرت دارد و دو چیز متغایر، در جهتی از یکدیگر امتیاز داشته و در جهتی دیگر با هم اشتراک دارند و جهت اشتراک آن‌ها با جهت امتیازشان متفاوت است، بنا بر این، هر یک، از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز ترکیب شده است، در حالی که خداوند، حقیقتی بسیط است. و امام در عبارت «فمن وصفه فقد قرنه» تا «فقد جهله» به این بیان اشاره فرموده است، یعنی کسی که خداوند را به صفت زاید بر ذات توصیف کند او را به چیزی غیر از خودش قرین کرده است، و چون او را به غیر قرین نموده برای او در وجود، دوم قرار داده است، و چون او را برای چیزی دوم فرض کرده، خداوند را از دو جزء ما به الاشتراک و ما به الامتیاز ترکیب نموده است (همان، ۱۳۶- ۱۴۲ با تلخیص و تصرف؛ و نیز برای مطالعه بیشتر ر. ک: صدر المتألهین، ۱۳۸۳، از ۱۲۹؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ۱: ۱۳۰- ۱۳۲).

نقد دیدگاه‌های نادرست در باره صفات ثبوتی ذاتی الهی در این قسمت مهم‌ترین دیدگاه‌های نادرست در باره صفات ثبوتی ذاتی خداوند متعال گزارش و نقد می‌شود.

۱. نیابت ذات الهی از صفات

به معتزله نسبت داده شده که از نظر آنان، ذات الهی جانشین صفات است، یعنی خاصیت صفت ثبوتی ذاتی- همچون علم- بر ذات خداوند ترتب دارد بدون این که ذات واجب متعال به صفتی حقیقتاً اتصاف داشته باشد (صدر المتألهین، ۱۳۶۰ ب، ۳۸؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ۳: ۵۵۹؛ همو، ۱۳۶۰، ۴۴۴). به بیان دیگر، معنای اتصاف خداوند متعال به صفات ثبوتی ذاتی این است که فعل الهی همچون فعل کسی است که به این صفات اتصاف دارد، پس معنای عالم بودن ذات خداوند این است که فعل الهی مانند فعل فاعل عالم، متقن، محکم و غایتمند

است و معنای قادر بودن آن، این است که فعل او مانند فعل فاعل قادر است، از این دیدگاه به «الذات نائبةً مناب الصفات» تعبیر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۲، ۲۸۵).

در نقد این دیدگاه گفته شده است که لازمه آن، فقدان ذات الهی نسبت به کمال است، در حالی که خداوند متعال، کمال را بر موجود امکانی افزوده می‌کند، پس چگونه خود فاقد آن است (همان، ۲۸۷). به گفته حکیم سبزواری در گمان معتزله صفت، معنایی است که به ذات موصوف قایم است و چون ذات الهی از معنایی که بر آن قایم باشد منزله است پس از اتصاف به صفت مبرا است، لیکن این گمان نادرست است؛ زیرا صفت کمالی مراتب دارد، برای مثال علم حصولی انسان، کیف نفسانی، علم نفس انسانی و عقل مجرد به خود، جوهر و علم واجب متعال به خود و به موجودات امکانی در مرتبه ذات همان وجود واجب متعال است که از صفت زاید بر ذات منزله است (سبزواری، ۱۳۶۹، ۳: ۵۵۹-۵۶۰؛ همو، ۱۳۶۰، ۴۴۴).

۲. بازگشت صفات ثبوتی ذاتی به صفات سلبی برخی گمان کرده‌اند که صفات ثبوتی ذاتی خداوند به صفات سلبی باز می‌گردند، و معنای حیات، علم و قدرت الهی نفی موت، جهل و عجز از واجب متعال است تا از این طریق مشکل عینیت و زیادت صفات با ذات بر طرف شود (طباطبایی، ۱۳۶۲، ۲۸۵).

لازمه این دیدگاه نادرست نیز فقدان وجود خداوند نسبت به صفات کمالی است (همان، ۲۸۷). ۳. زیادت صفات بر ذات

اشاعره بر این باورند که صفات ثبوتی ذاتی الهی - یعنی علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، اراده و کلام نفسی - معانی زاید بر ذات و لازم آن و قدیم‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۲، ۲۸۶). این دیدگاه در کتاب «شرح المواقف» چنین گزارش شده است:

(ذهبت الاشاعرة) و من تأسی بهم (إلی أن له) تعالی (صفات) موجودة قديمة (زائدة) علی ذاته، (فهو عالم بعلم قادر بقدره مرید بإرادة و علی هذا) القیاس، فهو سمیع بسمع بصیر ببصر حی بحیاء (جرجانی، ۱۳۲۵، ۸: ۴۴-۴۵): اشاعره و کسانی که به آنان تأسی کرده‌اند بر این باورند که خداوند متعال صفاتی موجود، قدیم و زاید بر ذات دارد، پس او به علم، عالم، به قدرت، قادر، به اراده، مرید و مانند آن: به سمع، سمیع، به بصر، بصیر و به حیات، حی است.

در بعضی از منابع، این دیدگاه به برخی از معتزله نیز نسبت داده شده است، چنانچه محقق طوسی (۶۷۲ ق) نگاشته است: «المعانی و ... و الصفات الزائدة عیناً». و علامه حلی (۷۲۶ ق) در شرح آن گفته است: أقول: ذهب الأشاعرة إلى أن لله تعالی معانی قائمة بذاته هی القدرة و العلم و غیرهما من الصفات تقتضی القادریة و العالمیة و الحیة إلى غیرها من باقی الصفات، و جماعة من المعتزلة أثبتوا لله تعالی صفات زائدة علی الذات (حلی، ۱۴۱۳، ۲۹۶).

دیدگاه گروهی از متکلمان به نام کرامیه نیز به دیدگاه اشاعره شباهت دارد، با این فرق که از نظر کرامیه صفات مزبور حادث فرض شده‌اند (سبزواری، ۱۳۶۹، ۳: ۵۶۰؛ طباطبایی، ۱۳۶۲، ۲۸۶-۲۸۷). ایجی (۷۵۶ ق) در کتاب «المواقف» سه دلیل را برای اثبات دیدگاه اشاعره گزارش کرده و خود به نقد آن‌ها

پرداخته است (همان، ۴۷-؛ ۴۵؛ تقطازانی، ۱۴۰۹، از ۷۲).
 علامه طباطبایی این دیدگاه را چنین نقد کرده است:
 صفات مزبور در وجودشان:

أ) به علت نیاز ندارند، در این فرض، هشت واجب الوجود بالذات - ذات خداوند و این هفت صفت - تحقق خواهد داشت، لیکن براهین وحدانیت خداوند تحقق هفت واجب الوجود بالذات دیگر را باطل می‌کند.
 ب) به علت نیاز دارند:

- اگر علت آن‌ها ذات الهی باشد لازم می‌شود که ذات خداوند که فاقد این صفات است آن‌ها را بر خود افزوده کند، لیکن این محال است؛ زیرا فاقد چیزی نمی‌تواند آن را اعطا و افزوده کند.
 - اگر علت آن‌ها چیزی غیر از ذات باشد اولاً این صفات واجب الوجود بالغیر شده و وجوب بالغیر وجود آن‌ها به واجب الوجود بالذات دیگری منتهی می‌گردد، لیکن براهین وحدانیت واجب متعال واجب الوجود بالذات دیگر را باطل می‌کند؛ ثانیاً خداوند متعال در اتصاف به صفات کمالیه‌اش به غیر خود نیاز خواهد داشت، لیکن نیازمندی با وجوب وجود بالذات سازگار نیست (طباطبایی، ۱۳۶۲، ۲۸۶).
 متکلمان امامی در آثار خود توحید صفاتی به معنای تنزه خداوند از صفات زاید بر ذات را در قالب دو مسأله: «نفی صفت زاید بر ذات» و «نفی معانی» بیان نموده و دیدگاه زیادت صفات بر ذات را نقد کرده‌اند. ابن نوبخت (قرن چهارم) در کتاب «الیاقوت فی علم الکلام» مسأله اول را چنین بیان کرده است:
 و لیس له وصف زائد علی ذاته؛ لآنّه إن تقوّم وجوده به کانت ذاته مفتقرهً إلی غیره، و إن لم یتقوّم فهو معلول، و علته إمّا الذّات - و یتحیل کونها فاعله قابله - أو غیرها، و لا علاقهً لواجب الوجود بغیره (ابن نوبخت، ۱۴۱۳، ۴۳).
 و برای او وصف زایدی بر ذاتش نیست؛ زیرا اگر وجودش به آن وابسته باشد ذاتش به چیزی غیر از او نیازمند می‌شود؛ و اگر وجودش به آن وابسته نباشد پس این وصف، معلول است و علت آن یا ذات خداوند است، و محال است که ذات الهی فاعل و قابل آن باشد یا چیزی غیر از ذات خداوند، و واجب الوجود به غیر خود رابطه وابستگی ندارد.

علامه حلی (۷۲۶ ق) استدلال ابن نوبخت در عبارت مزبور را این گونه شرح کرده است:
 اگر برای خداوند صفت زاید بر ذاتش باشد: أ) این صفت، مقوم ذات الهی است، یعنی در حقیقت ذات خداوند داخل بوده و جزء آن است (عبیدلی، ۱۳۸۱، ۲۹۶؛ ب) بر ذات عارض می‌شود، یعنی از ذات الهی خارج است (همان).

احتمال «أ) باطل است؛ زیرا اولاً لازم می‌شود خداوند به این صفت نیاز داشته باشد و نیازمند ممکن الوجود است، و واجب متعال، ممکن نیست، و ثانیاً تقوم ذات بر این صفت معقول نیست؛ زیرا مقوم چیزی بر آن تقدم داشته و متبوع است، ولی صفت از موصوف تاخر داشته و تابع است، اگر صفت، مقوم موصوف باشد این صفت، متقدم و متأخر و تابع و متبوع می‌گردد، و این محال است (همان).
 احتمال «ب) نیز باطل است؛ زیرا در این صورت، صفت زاید بر ذات خداوند ممکن الوجود می‌شود، و علت آن یا ذات الهی است یا غیر آن، احتمال اول باطل است؛ و گرنه شی واحد - ذات خداوند - نسبت به صفت زایدش قابل

و فاعل خواهد بود، و این محال است؛ به دلیل این که نسبت قابل به مقبول، امکان و نسبت فاعل به فعل، وجوب است، و انتساب شیء واحد به امکان و وجوب صحیح نیست. احتمال دوم نیز باطل است؛ و گرنه واجب الوجود به غیر خود وابسته شده و از آن منفعل می‌شود، لیکن واجب متعال به غیر خود وابسته نیست (حلی، ۱۳۶۳، ۱۰۰-۱۰۱). ابن نوبخت مسأله دوم را نیز چنین بیان کرده است: و القول بالمعانی القديمة باطل؛ لأنّ العلم بذا غیر العلم بذا، فیلزم إثبات قدماء لا نهائیه لها، و لآنه إن حلّ فيه لم یعقل و إلّا الا لم یکن کونه عالما به اولی منا، و لأنّ قدیما غیر الله [تعالی] باطل بالإجماع، و ایضا فلم یکن هذا ذاتا و ذلک صفهً اولی من عکسه (ابن نوبخت، ۱۴۱۳، ۴۰): و اعتقاد به معانی قدیم باطل است؛ زیرا علم به این معلوم با علم به آن معلوم تفاوت دارد، پس اثبات قدمایی که نهایت ندارد لازم می‌گردد، و به این دلیل که اگر این معنا در ذات خداوند حلول کرده باشد معقول نیست، و گرنه عالم بودن او به این معنا از ما اولویت ندارد، و به اجماع، قدیمی غیر از خداوند باطل است، و نیز ذات بودن این و صفت بودن آن از عکسش بدون اولویت است. علامه حلی در شرح عبارت مزبور، ابتدا دیدگاه امامیه و اشاعره را چنین بیان کرده است که از نظر امامیه، خداوند متعال لذاته قادر، عالم و حی است، یعنی او ذاتی است که از غیر خود به گونه‌ای تمیز دارد که برایش صحت فعل (قدرت)، تبیین شی (علم) و عدم استحاله قدرت و علم (حیات) ضرورت دارد، و به ذاتی غیر از ذات خود نیازمند نیست تا برای این ذات صفات مزبور واجب باشد. لیکن از منظر اشاعره، لازم است بر ذات خداوند معنایی (قدرت، علم و حیات) قایم باشد تا به جهت آن به قادر، عالم و حی توصیف شود. سپس دلایل ابن نوبخت را این گونه تبیین کرده است: دلیل اول: اعتقاد به معانی مستلزم اثبات چیزی است که نهایت ندارد، لیکن چیزی که نهایت ندارد باطل است، پس اعتقاد به معانی باطل است. بیان صدق مقدمه اول: علمی که به معلومات متغایر تعلق می‌گیرد متغایر است، و معلومات غیر متناهی‌اند، پس علوم غیر متناهی‌اند.

بیان تغایر علوم از دو طریق:

أ) شرط علم، مطابقت آن با معلوم است، و مطابقت شیء واحد با دو چیز متغایر محال است، پس علم به دو معلوم متغایر، متغایر است.

ب) گاهی علم داریم به این که شخصی به چیزی علم دارد، لیکن از علم او به چیزی دیگر غافلیم، و این علم و غفلت به مغایرت آن دو علم دلالت می‌کنند، برای مثال اگر علم داشته باشیم که زید به کتابت علم دارد ولی از علم او به نحو غافل باشیم، معلوم می‌شود که علم زید به کتابت با علم او به نحو تفاوت دارد؛ زیرا اگر این دو علم تغایر نداشته و علم واحد باشند لازم می‌شود که شیء واحد نسبت به شخص واحد- یعنی کسی که به علم زید به کتابت، علم دارد ولی از علم او به نحو غافل است- معلوم و مغفول باشد، لیکن این محال است (عبیدلی، ۱۳۸۱، ۲۳۵).

دلیل دوم: این معنا: (أ) در ذات خداوند حلول کرده است، این احتمال نادرست است؛ زیرا اگر این معنا در ذات الهی حلول کرده باشد فعل خداوند است- به این دلیل که محال است خداوند صفت خود را از غیر دریافت کند- اگر این معنا فعل خداوند باشد لازم می‌شود که خداوند نسبت به آن، قابل و فاعل باشد، و این محال است (همان، ۲۳۶). (ب) در ذات غیر حلول کرده است، در این فرض، حکم این معنا به غیر ارتباط دارد؛ زیرا وصف آن است، نه خداوند (همان). (ج) در چیزی حلول نکرده است، در این صورت به خداوند متعال اختصاص ندارد. دلیل سوم: به اجماع، اثبات قدمایی غیر از خداوند باطل است. دلیل چهارم: اگر قدرت- مثلاً- قدیم باشد صفت قدرت برای صفت بودن از ذات و ذات برای ذات بودن از صفت اولویت ندارد (حلی، ۱۳۶۳، ۷۲- ۷۵). ۴. حال

ابوهاشم معتزلی و پیروانش بر این باور بوده‌اند که خداوند متعال به قادر، عالم و حیّ از این جهت توصیف می‌شود که ذات او به احوالی همچون قادریت، عالمیت، حیّیت و موجودیت اختصاص دارد، و حال، صفت موجود است بدون این که خود، موجود یا معدوم باشد (حلی، ۱۴۱۳، ۲۹۶، همو، ۱۳۶۳، ۷۴- ۷۳؛ سیوری، ۱۴۰۵، ۲۱۶؛ طباطبایی، بی‌تا، ۲۱). به بیان دیگر، ذات الهی با ذات موجود امکانی مساوی است و امتیاز آن با ذات ممکن در حالتی به نام الوهیت است، و این حالت مستلزم احوال اربعه: قادریت، عالمیت، حیّیت و موجودیت می‌شود (سیوری، ۱۳۶۵، ۲۴).

اولاً: این دیدگاه مبنای نادرستی دارد؛ زیرا میان موجود و معدوم واسطه‌ای به نام حال فرض شده (همان؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۱: ۷۶)، به طوری که اجتماع موجود و معدوم محال بوده ولی ارتفاع آن‌ها از مورد واحد- یعنی حال- ممکن پنداشته شده است، لیکن موجود و معدوم نقیض یکدیگرند و اجتماع و ارتفاع آن‌ها محال است، و حال، همان صفت اضافی است که از نسبت میان دو چیز انتزاع می‌گردد و به وجود طرفین نسبت موجود است، مانند مفهوم عالمیت که از نسبت میان عالم و معلوم به‌دست آمده و به وجود طرفین عالم و معلوم تحقق دارد (طباطبایی، بی‌تا، ۲۲- ۲۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱: ۱، ۴۹۹). ثانیاً: اگر اتصاف خداوند متعال به قادر، عالم و حیّ از این جهت باشد که ذات او به احوالی همچون قادریت، عالمیت و حیّیت متصف است، نیازمندی واجب متعال به چیزی غیر از خود لازم می‌گردد؛ زیرا حال، صفتی زاید بر ذات الهی و غیر از آن است، لیکن نیازمندی به غیر با وجوب وجود بالذات خداوند متعال سازگار نیست (سیوری، ۱۳۶۵، ۲۴).

نتیجه گیری ۱. توحید صفاتی، شاخه‌ای از توحید نظری بوده و دو معنا دارد: (أ) تنزه خداوند از شبیه در صفات کمالیه؛ به این دلیل که اولاً صفات کمالیه خداوند کامل‌اند و ثانیاً واجب متعال در اتصاف به این صفات استقلال داشته و به غیر خود نیاز ندارد. این معنا را می‌توان از آیات قرآن کریم-

همچون: وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَ ذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (أعراف: ۱۸۰) - استنباط کرد.

ب) تنزه واجب متعال از صفت زاید بر ذات. صفات ثبوتیه ذاتیه خداوند - یعنی علم، قدرت و حیات - هر چند از نظر مفهوم با یکدیگر و نیز با مفهوم وجود واجب متعال در عقل انسان تغایر دارند، لیکن مصداق آن‌ها در واقع واحد بوده و همان وجود خداوند است. بنا بر این، واجب متعال از صفات زاید - یعنی مغایر - با وجودش منزّه است. برترین طریق عقلی برای اثبات اتصاف خداوند متعال به صفات کمالیه ذاتیه و نحوه این اتصاف، قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء، و لیس بشیء منها» است. برخی از اسمای حسنای الهی - همچون «أحد» و «القهار» - نیز شاهی بر عینیت صفات ذاتی الهی با وجود خداوند است. امیر المؤمنین تنزه خداوند از صفات زاید بر ذات را لازمه مستقیم «کمال اخلاص» دانسته‌اند. ۲. در این نوشتار، دیدگاه‌های نادرست در باره صفات ثبوتی ذاتی خداوند به چالش کشیده شده‌اند. اشکال دیدگاه نیابت ذات خداوند از صفات، فقدان ذات الهی نسبت به کمال است، در حالی که خداوند متعال، کمال را بر موجود امکانی افاضه می‌کند، پس چگونه خود فاقد آن است. دیدگاه بازگشت صفات ثبوتی ذاتی به صفات سلبی نیز با همین چالش مواجه است. دیدگاه زیادت صفات بر ذات این گونه نقد می‌شود که صفات مزبور اگر در وجودشان به علت نیاز نداشته باشند، در این فرض، هشت واجب الوجود بالذات تحقق خواهد داشت، لیکن واجب الوجود بالذات واحد است. و اگر علت آن‌ها ذات الهی باشد لازم می‌شود که ذات خداوند که فاقد این صفات است آن‌ها را بر خود افاضه کند، و این محال است. و اگر علت آن‌ها چیزی غیر از ذات باشد خداوند متعال در اتصاف به صفات کمالیه‌اش به غیر خود نیاز خواهد داشت، و نیازمندی با وجوب وجود بالذات سازگار نیست. متکلمان امامی ذیل دو تعبیر: «نفی صفت زاید بر ذات» و «نفی معانی»، توحید صفاتی به معنای تنزه خداوند از صفات زاید بر ذات را بیان نموده و دیدگاه زیادت صفات بر ذات را نقد کرده‌اند. دیدگاه حال اولاً: مبنای نادرستی دارد؛ زیرا میان موجود و معدوم واسطه‌ای به نام حال فرض کرده‌است، ثانیاً: اگر اتصاف خداوند متعال به قادر، عالم و حی از این جهت باشد که ذات او به احوالی همچون قادریت، عالمیت، حیثیت متصف است، نیازمندی واجب متعال به چیزی غیر از خود لازم می‌گردد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، التوحید، تحقیق: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
۳. ابن نوبخت، ابو اسحاق ابراهیم، ۱۴۱۳ق، الیاقوت فی علم الکلام، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۴. امامی نیا، محمد رضا، ۱۳۹۶ش، تلازم بساطت و کامل بودن وجود؛ کاوشی نو در قاعده: «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء»، فصلنامه علمی - پژوهشی کلام اسلامی، شماره ۱۰۲، تابستان ۹۶، ص ۱۰۲ - ۱۳۹.

۵. تفتازانی، سعد الدین، ۱۴۰۹ق، شرح المقاصد، تحقیق: دکتر عبد الرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی.
۶. جرجانی، میر سید شریف، ۱۳۲۵ق، شرح المواقف، تصحیح: بدر الدین نعلانی، قم، شریف رضی.
۷. جوادی آملی، عبد الله، ۱۳۸۳ش، توحید در قرآن، قم، نشر إسرا.
۸. جوادی آملی، عبد الله، ۱۳۸۶ش، رَحِیق مختوم، قم، نشر إسرا.
۹. حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳ش، أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق: محمد نجمی زنجانی، قم، شریف رضی.
۱۰. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق: آیت الله حسن زاده، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۱. سبزواری، ملا هادی، ۱۳۶۰ش، التعليقات على الشواهد الربوبية، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، المركز الجامعی للنشر.
۱۲. سبزواری، ملا هادی، ۱۳۶۹ش، شرح المنظومة، تحقیق: مسعود طالبی، تهران، نشر ناب.
۱۳. سبزواری، ملا هادی، ۱۳۸۳، أسرار الحكم، تحقیق: کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
۱۴. سیوری، مقداد بن عبد الله، ۱۴۰۵ق، إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی .
۱۵. سیوری، مقداد بن عبدالله، ۱۳۶۵ش، النافع يوم الحشر، تحقیق: دکتر مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۱۶. شریف رضی، محمد بن حسین، ۱۴۱۴ق، نهج البلاغة، تحقیق: صبحی صالح، قم، هجرت.
۱۷. شیخ رئیس، ابن سینا، ۱۴۰۴ق، التعليقات، تحقیق: عبد الرحمن بدوی، بیروت، مكتبة الإعلام الإسلامی.
۱۸. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴ش، المبدأ و المعاد، تصحیح: سید جلال آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۹. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰ الف، أسرار الآيات، تصحیح: محمد خواجهی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۰. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰ ب، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تحقیق: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، المركز الجامعی للنشر.
۲۱. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۱ش، العرشية، تصحیح: غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی.
۲۲. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۱ش، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح: محمد خواجهی، قم، بیدار.
۲۳. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۳ش، مفاتيح الغیب، تحقیق: محمد خواجهی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۴. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۳ش، شرح أصول الكافي، تحقیق: محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۵. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۷ش، المظاهر الإلهية فی أسرار العلوم الكمالية، تصحیح: سید محمد

- خامنه‌ای، تهران، بیناد حکمت صدرا. ۲۶. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت، دار إحياء التراث.
۲۷. طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۶۲ش، نهاية الحکمة، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۸. طباطبائی، سید محمد حسین، بی‌تا، بداية الحکمة، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۹. طباطبائی، محمد حسین، ۱۳۹۰ق، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الأعلمی.
۳۰. عبیدلی، سید عمید الدین، ۱۳۸۱ش، إشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت، تصحیح: علی اکبر ضیایی، تهران، میراث مظهر، محمد رضا، ۱۳۸۷ش، عقائد الإمامیة، تحقیق دکتر حامد حنفی، قم، انتشارات انصاریان.
- ۳۱.