

بررسی تطبیقی نظریه‌های رابطه ذات و صفات الهی بر اساس روایات

حسن پاهنگ^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۵

چکیده

رابطه ذات و صفات الهی از مهم‌ترین مسائل توحیدی در معارف اسلامی به شمار می‌آید. با توجه به جایگاه بنیادین توحید در نظام اعتقادی اسلام، بررسی این مسئله از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در تبیین این رابطه، دیدگاه‌های متعددی از سوی دانشمندان شیعه امامیه ارائه شده است. با این حال، تاکنون بررسی تطبیقی جامع میان این نظریات صورت نگرفته است. از این رو، پژوهش حاضر به مقایسه تطبیقی این دیدگاه‌ها می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که برخی از این نظریات به تعطیل صفات می‌انجامند؛ امری که در روایات مورد نفی قرار گرفته است. همچنین نظریه موسوم به نظریه فلاسفه با روایاتی که به صراحت بر حدوث اسماء و صفات الهی دلالت دارند، ناسازگار به نظر می‌رسد. افزون بر این، در صورت پذیرش این نظریه، تبیین روایات دال بر نفی صفات از مرتبه ذات با نوعی تکلف همراه خواهد بود. در این میان، نظریه موسوم به نظریه عرفا بیشترین سازگاری را با مدلول مطابقی روایات دارد؛ زیرا بر اساس این دیدگاه، صفات الهی از مرتبه ذات نفی می‌شوند و روایات نیز بر همین معنا دلالت دارند.

واژگان کلیدی: رابطه ذات و صفات الهی، روایات مکتب تشیع، نظریه فلاسفه، نظریه عرفا، نظریه مکتب تفکیک.

۱. دانش‌پژوه سطح چهار، فقه و اصول، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، قم، ایران.

مقدمه

رابطه ذات و صفات الهی در طول تاریخ همواره به عنوان یکی از مهم ترین مباحث توحیدی در میان فرق مختلف اسلامی مطرح بوده است. با توجه به اینکه توحید بنیادی ترین آموزه دین اسلام به شمار می آید، تبیین رابطه ذات و صفات الهی - که از مسائل اصلی در حوزه توحید محسوب می شود - از اهمیت ویژه ای برخوردار است.

به طور کلی، روایات مربوط به رابطه ذات با اسماء و صفات الهی را می توان در دو دسته جای داد: دسته نخست، روایاتی است که ظهور در غیریت ذات با اسماء و صفات دارند؛ مانند این عبارت: «وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ: غایت یگانه دانستنش اخلاص به او و حدّ اعلاّی اخلاص به او نفی صفات (زائد بر ذات) از اوست، چه اینکه هر صفتی گواه این است که غیر موصوف است و هر موصوفی شاهد بر این است که غیر صفت است» (نهج البلاغه، خطبه: ۱). دسته دوم، روایاتی است که ظهور در عینیت دارند؛ از جمله: «إِنَّهُ وَاحِدٌ صَمَدٌ أَحَدِيٌّ الْمَعْنَى لَيْسَ بِمَعْنَى كَثِيرَةٍ مُخْتَلِفَةٍ: به راستی او یگانه است و بی نیاز است و אחדی المعنی است؛ یعنی در ذات او معانی مختلف و متعدد که مبدأ صفاتی چون عالم، حی و قادر است وجود ندارد و همه این اوصاف از يك وجود کامل سرچشمه می گیرد» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۰۸/۱؛ همو، ۱۳۷۵ش: ۳۱۳/۱).

با توجه به نهی از تشبیه خداوند به مخلوقات و نیز نهی از تعطیل و عدم معرفت نسبت به خداوند متعال در روایات مکتب تشیع (ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۷۸ق: ۱۱۴-۱۱۷ و ۱۲۱-۱۲۲؛ نهج البلاغه، خطبه: ۴۹)، علمای شیعه کوشیده اند رابطه یادشده را به گونه ای تبیین کنند که نه به تشبیه بینجامد و نه به تعطیل، و در عین حال با روایات نیز ناسازگار نباشد. با توجه به اینکه قرآن و روایات مکتب تشیع، به عنوان بازتاب دهنده وحی الهی، از مهم ترین منابع اسلامی به شمار می آیند و حتی اعتبار حکمت نیز به میزان انطباق آن با وحی وابسته دانسته شده است و ارزش براهین آن به اندازه ای است که با قرآن سازگار

باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۲ش: ۱۰/۱)، می‌توان گفت تطبیق با روایات یکی از سنجه‌های مهم در ارزیابی صحت نظریات یادشده است.

در این پژوهش تلاش شده است مهم‌ترین دیدگاه‌ها و نظریات عالمان شیعه درباره رابطه ذات و صفات گردآوری و میزان مطابقت آن‌ها با روایات مکتب تشیع ارزیابی شود. بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش آن است که کدام‌یک از این نظریات با روایات سازگاری بیشتری دارد. در این راستا، پنج نظریه مورد بررسی قرار گرفته است؛ بدین صورت که ابتدا هر یک از این دیدگاه‌ها تبیین شده و سپس بر اساس میزان انطباق یا عدم انطباق آن‌ها با روایات، مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که نظریه عرفا بیشترین انطباق را با روایات دارد. شایان ذکر است که در نگارش این مقاله از پایگاه کتابخانه دیجیتال نور (نورلایب) به نشانی noorlib.ir استفاده شده است.

۱. پیشینه پژوهش

در برخی پژوهش‌ها، به تطبیق بعضی از نظریه‌های مربوط به رابطه ذات و صفات الهی با روایات پرداخته شده است. از جمله آثاری که از نظر افق پژوهشی به نوشتار حاضر نزدیک‌ترند، می‌توان به پایان‌نامه «رابطه ذات حق تعالی با صفات ذاتیه در حکمت متعالیه و ارزیابی آن با نصوص قرآنی و روایی» نوشته علی تقی خاکی اشاره کرد که در ۲۵ خرداد ۱۳۹۸ در دانشگاه معارف اسلامی دفاع شده است. همچنین مقاله مهدی منصوری با عنوان «مبانی و مراحل عینیت صفات با ذات الهی در دیدگاه صدرالمآلهین و تطبیق آن با روایات»، منتشرشده در نشریه حکمت اسلامی، از دیگر آثار مرتبط در این زمینه است (منصوری، حکمت اسلامی، «مبانی و مراحل عینیت صفات با ذات الهی در دیدگاه صدرالمآلهین و تطبیق آن با روایات»: ۱۷۶/۴-۱۵۱). افزون بر این، مقاله «مسئله عینیت ذات و صفات الهی و کاوشی در نهج البلاغه»، منتشرشده در پژوهش‌های نهج البلاغه، نیز در همین حوزه قابل ذکر است (خالقیان، پژوهش‌های نهج البلاغه، «مسئله عینیت ذات و صفات الهی و کاوشی در نهج البلاغه»: ۲۵ و ۷۹/۲۶-۷۰).

بر اساس بررسی انجام‌شده، تاکنون میزان انطباق نظریات مختلف مربوط به رابطه ذات و صفات الهی با روایات مکتب تشیع به صورت مقایسه‌ای بررسی نشده است.

۲. نظریه اول: نظریه شیخ صدوق^۱

شیخ صدوق^۲ از نخستین عالمانی است که هرچند به صورت اجمالی و تا حدی مبهم، به مسئله رابطه ذات و صفات الهی پرداخته است. وی در کلام نقلی خود، پس از بیان اینکه «خداوند از جمیع صفات مخلوقاتش والاتر است و از دو حد تعطیل و تشبیه خارج است... او شیئی است نه بسان اشیاء... مثل، نظیر و شریک ندارد و دیدگان و اوهام از درکش عاجزند» (ابن بابویه، ۱۴۱۴ق: ۲۲)، به الهیات تنزیهی گرایش یافته و تصریح می کند که مراد از ذکر هر صفت ذاتی برای خداوند، نفی ضد آن از اوست (همان: ۲۷).

بر این اساس، برای نمونه، وقتی گفته می شود خداوند عالم است، مقصود صرفاً این است که او جاهل نیست و نمی توان توضیحی فراتر از این ارائه کرد. از آن جا که شیخ مفید^۳ در کتاب تصحیح اعتقادات الإمامیه، که در نقد و تصحیح دیدگاه های شیخ صدوق^۴ نگاشته شده، در این مسئله نقدی مطرح نکرده است، می توان نتیجه گرفت که وی نیز چنین دیدگاهی داشته است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۷-۳۹). بنابراین، به نظر می رسد آنان عدم ادراک خداوند از سوی اوهام بشری را، که در روایات بدان اشاره شده، به معنای نهی از ورود تفصیلی به این موضوع فهمیده اند و از همین رو بیش از این وارد بحث نشده اند.

۲-۱. بررسی میزان انطباق نظریه اول بر روایات

این نظریه، نخست، با ابهام همراه است و به صورت دقیق تبیین نشده است؛ زیرا تنها بر این نکته تأکید می کند که خداوند قابل ادراک و تصور نیست، اما برای این مدعا علت یا توجیه روشنی ارائه نمی دهد. دوم آنکه، هرچند در این دیدگاه معرفت نسبت به خداوند خارج از دو حد تعطیل و تشبیه دانسته شده است، نتیجه آن به تعطیل می انجامد؛ زیرا در آن صرفاً مثل و نظیر داشتن خداوند نفی شده و هیچ گزاره اثباتی درباره او ارائه نشده است. بر این اساس، هیچ گونه درکی از خداوند برای انسان حاصل نخواهد شد و این همان تعطیل است.

۳. نظریه دوم: نظریه حکما

این قول به دیدگاه حکما شهرت دارد و از زمان علامه حلی^۱ تاکنون، نظریه مشهور در میان عالمان شیعه به شمار می‌آید؛ نظریه‌ای که در گذر زمان تطور یافته و به صورتی روشن و منسجم درآمده است. علامه حلی^۲ معتقد است اتصاف خداوند به صفتی زائد بر ذات، محال است؛ زیرا وجوب وجود، اقتضای بی‌نیازی از هر چیزی را دارد. بنابراین، خداوند در قادر بودن، نیازمند صفت قدرت زائد بر ذات نیست و در عالم بودن نیز به صفت علم زائد بر ذات احتیاج ندارد. او موصوف به صفات کمال است، اما این صفات در حقیقت، نفس ذات و عین آن‌اند؛ هرچند از جهت اعتبار، با ذات مغایرت دارند (حلی، ۱۴۴۰ق: ۴۱۰). می‌توان گفت بخش پایانی استدلال وی درباره مغایرت اعتباری ذات و صفات الهی، ناظر به جمع میان عینیت و غیریت است.

هرچند استدلال علامه حلی^۳ عقلی است و در آن به نقل تصریح نشده، با توجه به شخصیت جامع علامه و نیز شیوه استدلال و حتی برخی تعبیرهای به‌کاررفته در سخن او، می‌توان گفت این استدلال ناظر به روایاتی با همین مضمون است؛ مانند این روایت: «لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْقُدْرَةِ لِأَنَّكَ إِذَا قُلْتَ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْقُدْرَةِ فَكَأَنَّكَ قَدْ جَعَلْتَ الْقُدْرَةَ شَيْئًا غَيْرَهُ وَ جَعَلْتَهَا آلَةً لَهُ بِهَا خَلَقَ الْأَشْيَاءَ... بَلْ هُوَ سُبْحَانَهُ قَادِرٌ لِذَاتِهِ لَا بِالْقُدْرَةِ: ممکن نیست که خداوند اشیاء را با قدرت خویش آفریده باشد؛ زیرا اگر بگویی اشیاء را با قدرت آفرید، قدرت را چیزی غیر از خداوند و آلتی در نظر گرفته‌ای که به‌وسیله آن اشیاء را خلق کرده است... بلکه خداوند ذاتاً قادر است، نه اینکه با قدرت خلق کند» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق: ۱/۱۱۸). همچنین در روایت دیگری آمده است: «فَقُلْتُ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنَّ قَوْمًا يَقُولُونَ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا بِعِلْمٍ وَ قَادِرًا بِقُدْرَةٍ وَ حَيًّا بِحَيَاةٍ وَ قَدِيمًا بِقَدَمٍ وَ سَمِيعًا بِسَمْعٍ وَ بَصِيرًا بِبَصَرٍ [بِصَرٍ] فَقَالَ مَنْ قَالَ ذَلِكَ وَ دَانَ بِهِ فَقَدْ اتَّخَذَ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَى وَ لَيْسَ مِنْ وَلَائِنَا عَلَى شَيْءٍ ثُمَّ قَالَ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلِيمًا قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا لِذَاتِهِ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ الْمُشْرِكُونَ وَ الْمُشَبِّهُونَ عُلوًّا كَبِيرًا: به وی عرض کردم: ای پسر پیامبر، گروهی می‌گویند خداوند از ازل به‌واسطه علم، عالم؛ به‌واسطه قدرت، قادر؛ به‌واسطه حیات، حی؛ به‌واسطه قدمت، قدیم؛

به واسطهٔ سمع، سمیع؛ و به واسطهٔ بصر، بصیر است. حضرت فرمودند: کسی که چنین بگوید و بدان معتقد باشد، اله دیگری را همراه خداوند در نظر گرفته و بهره‌ای از ولایت ما ندارد. سپس فرمودند: خداوند عزوجل از ازل ذاتاً علیم، قادر، حی، قدیم، سمیع و بصیر است و از آنچه مشرکان و مشبهان می‌گویند، بسیار والاتر است» (همان: ۱۱۹). این دو روایت بر این معنا دلالت دارند که صفات خداوند غیر از ذات او نیستند، بلکه خداوند ذاتاً واجد این صفات است؛ و این مضمون با نظریهٔ عینیت سازگار است.

صدرالمتألهین شیرازی در تبیین دقیق‌تر این نظریه می‌گوید، بر اساس آنچه راسخان در علم می‌دانند، وجود خداوند - که عین حقیقت اوست - بعینه مصداق صفات کمالیه و مظهر نعوت جمالیه و جلالیه اوست، و این صفات، با وجود کثرت و تعدد، به وجود واحد موجودند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ش الف: ۵۴). همچنین، اینکه ذات خداوند بعینه مظهر همهٔ صفات کمالی اوست، مستلزم کثرت و انفعال در وجود الهی نیست؛ زیرا تفاوت میان ذات و صفات الهی همانند تفاوت وجود و ماهیت در موجودات دارای ماهیت است (همو، ۱۳۶۰ش ب: ۳۸). بنابراین، مقصود او عینیت مفهومی نیست، بلکه عینیت مصداقی همراه با اختلاف مفهومی است.

از همین رو، وی در پاسخ به این پرسش که مفهوم علم غیر از مفهوم قدرت است و سایر صفات نیز چنین‌اند، پس چگونه همهٔ این صفات بر واجب تعالی صدق می‌کنند، در حالی که ذات خداوند حقیقتی واحد و بسیط دارد و هیچ‌گونه تغایری در آن راه ندارد، می‌گوید اختلاف مفهومی با بساطت ذات خداوند منافات ندارد؛ زیرا معنای عینیت آن است که وجود و ذات خداوند بعینه وجود این معانی است و حیثیت ذات او همان حیثیت صفات اوست، نه اینکه این صفات از حیث مفهوم نیز واحد باشند (همو، ۱۳۶۰ش الف: ۳۹-۴۰). وی همچنین معتقد است کسانی که با استناد به روایت «کمال التوحید نفی الصفات عنه»، صفاتی دارای وجودهای متعدد و زائد بر ذات برای خداوند اثبات کرده‌اند، معنای صحیح این روایت را دریافته‌اند (همو، ۱۳۶۳ش ب: ۳۳۳). به نظر او، مراد از این روایت نفی معانی صفات از ذات نیست؛ زیرا چنین برداشتی مستلزم تعطیل و کفر است؛ بلکه معنای صحیح آن این است که این صفات از حیث وجود و

حقیقت، زائد بر ذات نیستند. در نهایت، وی تصریح می‌کند هر کس آنچه را او بیان کرده به درستی دریابد، خواهد دانست که هم قول به عینیت و هم قول به غیریت صحیح است (همو، ۱۳۶۰ ش الف: ۴۰).

محمدحسین غروی اصفهانی^۱ دلالت عبارت «کَمَالُ الْإِخْلَاصِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» بر غیریت و نفی مطلق صفات را نمی‌پذیرد و یکی از احتمالات مطرح درباره این عبارت را نفی صفات زائد بر ذات می‌داند. وی عبارت بعدی خطبه نخست نهج البلاغه، یعنی «لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ: به جهت اینکه هر صفتی گواه بر این است که غیر از موصوف است»، را شاهی بر این احتمال تلقی می‌کند. علامه طهرانی نیز در حاشیه این مطلب، روایت «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَبُّنَا وَ الْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومٌ وَ السَّمْعُ ذَاتُهُ وَ لَا مَسْمُوعٌ وَ الْبَصَرُ ذَاتُهُ وَ لَا مُبْصَرٌ وَ الْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَ لَا مَقْدُورٌ فَلَمَّا أَخَذَتْ الْأَشْيَاءُ وَ كَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ وَ السَّمْعُ عَلَى الْمَسْمُوعِ وَ الْبَصَرُ عَلَى الْمُبْصَرِ وَ الْقُدْرَةُ عَلَى الْمَقْدُورِ: خداوند از ازل پروردگار ما بوده است، در حالی که علم ذات او بوده و معلومی وجود نداشته، سمع ذات او بوده و شنیدنی‌ای وجود نداشته، بصر ذات او بوده و دیدنی‌ای وجود نداشته، و قدرت ذات او بوده و مقدوری وجود نداشته است؛ پس هنگامی که اشیاء را پدید آورد و معلوم موجود شد، علم او بر معلوم، سمع او بر مسموع، بصر او بر مبصر و قدرت او بر مقدور واقع و منطبق شد» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۰۷/۱) را ذکر می‌کند (کربلایی و اصفهانی، ۱۴۱۷ق: ۵۸-۵۷).

غروی اصفهانی^۱ بر آن است که حقایق صفات محدود نیستند، بلکه عین حقیقت واجب تعالی‌اند و صرافت آن‌ها به نحو صرافت وجوب واجب است. از نظر او، عبارت «لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ» نیز همانند عبارت «کَمَالُ الْإِخْلَاصِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ»، بر نفی صفات به نحو امتیاز و مباینیت دلالت دارد، نه بر نفی کلی و به هر نحو؛ زیرا پس از این فقره، عبارت «لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ: وَ شَهَادَةُ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ» آمده است (همان: ۶۷).

وی همچنین تصریح می‌کند: «واضح است که تعدد معانی و تكثر مفاهیم اقتضای تعدد مطابق و تكثر مصداق را ندارند». در مقام ذات، که مقام صرف حقیقت هستی

است، از آنجا که «صرف الشیء لا حد له، و لا ثانی له»، حقایق صفات از یکدیگر متمایز نیستند. بنابراین، در این مرتبه میان وجود، وجوب، علم، قدرت، حیات و سایر صفات تفاوتی نیست: «واجب الوجود فی مقام ذاته وجود کله، وجوب کله، علم کله، قدرة کله، حیوة کله و مرجع جمیع این مطالب آن است که: هو صرف الوجود و صرف الشیء کُل الشیء» (همان: ۶۵).

علامه جعفری^۱ این بحث را با بیانی ساده‌تر توضیح می‌دهد. به نظر او، وصف مفهومی عمومی است که یا بیانگر حقیقتی در موصوف است، یا جهتی از آن، یا فعالیت و انفعالی مربوط به آن. برای نمونه، وقتی گفته می‌شود «حسین عالم است»، یعنی دارای پدیده علم است؛ وقتی گفته می‌شود «حسین فرزند علی است»، یعنی به علی منتسب است؛ و وقتی گفته می‌شود «حسین تدریس می‌کند»، یعنی فعالیتی به‌عنوان تدریس دارد.

وی با توجه به رابطه صفت و موصوف، برای تبیین رابطه ذات و صفات الهی، از تمثیل «من انسانی» بهره می‌گیرد و می‌گوید همان‌گونه که صحیح است بگوییم: من عالم هستم، شجاع هستم، خود را درک می‌کنم، رو به تکامل حرکت می‌کنم، و سایر صفات را نیز به خود نسبت دهیم، در عین حال «من» حقیقتی بسیط و غیرقابل تجزیه است و دارای بعد، کیفیت و کمیت‌های فیزیکی نیست؛ از این رو، انتساب این صفات به «من انسانی» خللی به بساطت آن وارد نمی‌کند.

نکته مهم آن است که با توجه به اینکه صفت و موصوف دو حقیقت جداگانه‌اند، قانون کلی درباره صفت و موصوف، ترکب است؛ یعنی اجتماع صفت و موصوف در یک موجود، موجب مرکب شدن آن می‌شود. این ترکب یا اتحادی است، مانند ترکیب ماهیت و وجود، یا انضمامی است، مانند ترکیب آب و گل. با این حال، اوصاف الهی از این قاعده مستثنا هستند؛ زیرا صفات الهی از سنخ سایر موجودات نیستند و هیچ صفتی به هیچ وجه با ذات احدیت ترکیب ندارد. برای مثال، درباره «من انسانی»، هر یک از اوصاف «من» حقیقتی غیر از وصف دیگر است؛ اما همه اوصاف الهی یک حقیقت دارند و آن همان کمال مطلق است. در واقع، خداوند متعال تنها یک صفت دارد که

می‌توان آن را کمال مطلق نامید؛ اما این اوصاف با توجه به تنوع دیدگاه‌ها و لحاظ‌های گوناگون، متعدد به نظر می‌رسند، در حالی که در واقع، با یکدیگر و با ذات الهی وحدت و اتحاد دارند (جعفری، ۱۳۸۸ ش: ۵۷/۲-۶۰).

۳-۱. بررسی میزان انطباق نظریه دوم بر روایات

نقطه قوت این نظریه در آن است که میان عینیت و غیریت جمع می‌کند؛ بدین معنا که عینیت صفات با ذات، امری حقیقی تلقی می‌شود، در حالی که غیریت آن‌ها اعتباری دانسته می‌شود. با این حال، این نظریه با روایاتی که بر خلق و حدوث اسماء الهی دلالت دارند سازگاری ندارد؛ زیرا اگر صفات عین ذات باشند، همانند ذات قدیم خواهند بود و این امر با حدوث ناسازگار است. افزون بر این، این دیدگاه با ظاهر برخی روایات که بر غیریت دلالت دارند - مانند خطبه نخست نهج البلاغه - نیز تطابق کامل ندارد.

علامه طباطبائی^{۱۱} این نظریه را ظاهر تعالیم حکمای متأله، از جمله فارابی و ابن سینا، می‌داند و خلاصه آن را چنین بیان می‌کند که خداوند دارای ذاتی است که همه صفات کمال را دربر دارد و تمامی صفات نقص از او نفی می‌شود و همه صفات او عین ذات اویند. وی در ادامه، مشکک بودن حقیقت وجود و این دیدگاه را که ماسوی‌الله وجوداتی رابط و غیرمستقل‌اند و از این جهت در پرتو لمعان نور الهی و اشراق بهاء او مستهلک می‌شوند، از ابداعات و تأسیسات ملاصدرا^{۱۲} برمی‌شمارد. علامه طباطبائی همچنین این نظریه را میراث شرایع پیش از اسلام دانسته و معتقد است توحید کامل‌تری که اسلام عرضه کرده، در نظریه سوم تبیین شده است (طباطبائی، ۱۴۱۹ ق: ۱۶-۱۷).

۴. نظریه سوم: نظریه عرفا

این نظریه غالباً به عرفا نسبت داده می‌شود. سید احمد کربلایی^{۱۳} با استناد به فرازی از دعای سی‌ودوم صحیفه سجاده: «وَ اسْتَغْلَى مُلْكُكَ عُلُوًّا، سَقَطَتِ الْأَشْيَاءُ دُونَ بُلُوغِ أَمَدِهِ، وَ لَا يَبْلُغُ أَذْنَى مَا اسْتَأْثَرَتْ بِهِ مِنْ ذَلِكَ أَقْصَى نَعْتِ النَّاعَتَيْنِ. صَلَّتْ فِيكَ الصِّفَاتُ! وَ تَفَسَّخَتْ دُونَكَ النُّعُوتُ؛ وَ حَارَتْ فِي كِبْرِيَاكَ لَطَائِفُ الْأَوْهَامِ: همه موجودات پیش قدر

والای تو به پستی افتاده‌اند و بلیغ‌ترین گفتار ثناگویان از وصف کمترین خصایص تو فرو مانده است؛ در صفات تو عقل گمراه و آواره است و در نعت تو خرد سرگردان و بیچاره؛ اندیشه‌های باریک در کبریای تو حیران و پریشان‌اند» (شعرانی، ۱۳۹۳: ۱۸۱)، و نیز فرازی از یکی دیگر از دعا‌های امام سجاد علیه السلام: «بِكَ عَرَفْتُكَ وَ أَنْتَ دَلَّلْتَنِي عَلَيْكَ، وَ دَعَوْتَنِي إِلَيْكَ؛ وَ لَوْ لَا أَنْتَ لَمْ أَذْرِ مَا أَنْتَ»، بر این باور است که خداوند متعال در مقام عزّ شامخ خود چیزی غیر از خود را ادراک نمی‌کند و از ذات خویش خارج نمی‌شود. از این رو، در آن مقام اشیاء - از جمله عقل - معدوم‌اند و هنگامی که عقل و سایر موجودات پیش از وصول به آن مقام دچار فنا و اضمحلال می‌شوند، چیزی جز خداوند آن مقام را درک نمی‌کند (کربلایی و اصفهانی، ۱۴۱۷: ۵۶-۵۵).

وی تصریح می‌کند که بسیاری از ادعیه بر ملازمه میان مقام ذات و فنای اشیاء بما هی اشیاء دلالت دارند. به عنوان نمونه، عبارت «عَزَّ سُلْطَانُكَ عِزًّا لَا حَدَّ لَهُ بِأُولِيَّةٍ وَلَا مُنْتَهَى لَهُ بِآخِرِيَّةٍ؛ وَ اسْتَعَلَى مُلْكُكَ عُلُوًّا سَقَطَتِ الْأَشْيَاءُ دُونَ بُلُوغِ أَمْدِهِ» را از صحیفه سجادیه ذکر می‌کند (همان: ۵۹، ۶۱). وی علت اضمحلال همه اسماء و صفات در مرتبه ذات را الغای همه حدود در این مرتبه می‌داند؛ زیرا اسماء و صفات نیازمند لحاظ و اعتباری زائد بر ذات‌اند (همان: ۶۰). به نظر او، وحدت حقیقی است و کثرت جنبه‌ای اعتباری دارد؛ از این رو، حقایق همه اشیاء - حتی اسماء و صفات الهی بما هی اسماء و صفات - اعتباری و لحاظی‌اند. از نظر وی، لحاظ - حتی اگر به نحو لاشرط از اطلاق و تقیید باشد - امری زائد بر وجود است و موجب از میان رفتن صرافت ذات الهی می‌شود (همان: ۷۱-۷۳).

کربلایی عبارت «كَمَالُ التَّوْحِيدِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» را صریح در این معنا می‌داند که اسماء و صفات، بما هی اسماء و صفات، محدودند، در حالی که ذات واجب تعالی فاقد هرگونه حد است (همان: ۵۹). وی درباره عبارت «لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ» نیز می‌گوید اگر مراد حد وجودی باشد، بدین معناست که صفات الهی - مانند علم و قدرت - دارای حد نیستند؛ و اگر مراد حد مفهومی باشد، تعبیری دیگر از همان معنای «كَمَالُ التَّوْحِيدِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» خواهد بود و همان مفاد «شيءٌ لا كالأشياء»، «عَلِمَ

لا کالعلوم» و «جسم لا کالاجسام» را افاده می‌کند (همان: ۷۶-۷۵).

بر این اساس، همه اسماء و صفات بما هی اسماء و صفات در مقام ذات مضمحل و معدوم‌اند. از آنجا که هر اسمی نوعی لحاظ و اعتبار محدود از ناحیه خداوند است، مصداق مطابق مفاهیم محدود صفات همان لحاظات و اعتبارات خواهد بود، نه ذات الهی؛ زیرا نامحدود نمی‌تواند مصداق مطابق مفاهیم محدود قرار گیرد. بدین ترتیب، اسماء و صفات ناشی از ذات الهی‌اند و ذات خداوند منشأ صفات به شمار می‌رود. پس از تجلی، آنچه در ذات بدون تعین وجود دارد تعین می‌یابد و جلوات، مصداق مطابق اسماء و صفات خواهند بود، نه آنکه ذات الهی مصداق آن‌ها باشد.

وی در پاسخ به این اشکال که در این صورت مرتبه ذات الهی از کمالات خالی خواهد بود، می‌گوید چنین نیست؛ بلکه ذات خداوند همه کمالات را داراست، اما بدون اسم و تعین. به نظر او، توهم خلّو ذات از کمال ناشی از قیاس خداوند با مخلوقات است. ذات الهی منشأ کمالات است؛ از این رو، کمال اسماء و صفات به ذات خداوند بازمی‌گردد، نه آنکه کمال ذات خداوند وابسته به اسماء و صفات باشد. در واقع، ذات الهی سرچشمه صفات و کمالات است و روایت «بِهِ تُوصَفُ الصِّفَاتُ لَا بِهَا يُوصَفُ» (حرانی، ۱۳۶۳: ۲۴۵) نیز بر همین معنا دلالت دارد (ساعتچی و سعیدی‌مهر، معرفت کلامی، «معنای نفی صفات در آموزه‌های شیعی از دیدگاه سید احمد کربلایی و سید محمدحسین طباطبائی»: ۶۳/۱۸).

کربلایی عینیت ذات و صفات را عینیتی حقیقی نمی‌داند، بلکه آن را از سنخ اندکاک و اندماج تلقی کرده و از آن با تعبیر منشأیت و مصدریت یاد می‌کند. به گفته او، این معنا در سخنان اهل معرفت چنین بیان شده است: «بِأَنَّ الْحَقَائِقَ فِي الذَّاتِ كَالشَّجَرَةِ فِي النَّوَاةِ» (کربلایی و اصفهانی، ۱۴۱۷ق: ۱۲۲). بر این اساس، وی صفات را متأخر از مرتبه ذات می‌داند.

علامه طباطبائی^{۱۱} نیز پس از ذکر و بررسی شماری از آیات و روایات، نظریه سوم را اکمل مراتب توحید دانسته و آن را مختص اسلام معرفی می‌کند و از آن با عنوان «حقیقت محمدیه ﷺ» یاد می‌کند.

از جمله، ذیل روایت ابراهیم بن عمر از امام صادق (ع):
 «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ اسْمًا بِالْحُرُوفِ غَيْرَ مُتَّصٍ وَ بِاللَّفْظِ غَيْرَ مُنْطَقٍ ... قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (کلینی، ۴۰۷ق: ۱۱۲/۱؛ همو، ۱۳۶۹ش: ۱۵۱/۱)، تصریح می‌کند که این روایت به روشنی و بدون نیاز به تقریب، بر تأخر اسماء از مقام ذات دلالت دارد (طباطبائی، ۱۴۱۹ق: ۷-۱۷).

گفتنی است که علامه طهرانی (ع) بر این باور است که صدرالمُتألهین (ع) در برخی مواضع، از جمله در «فصل اول از الهیات در اثبات وجود حق تعالی و الوصول إلى معرفته»، به نظریه سوم تصریح کرده است؛ هرچند به سبب آنکه در مباحث برهانی ناگزیر از ملاحظه حجاب بوده، همانند عرفا به صراحت و بی‌پرده به طرح آن پرداخته است (کربلایی و اصفهانی، ۱۴۱۷ق: ۲۸۸-۲۸۹).

۴-۱. بررسی میزان انطباق نظریه سوم بر روایات

به نظر می‌رسد این نظریه بیشترین انطباق را با روایات دارد. چنان‌که بیان شد، بر اساس این نظریه، اسماء و صفات بماهی اسماء و صفات در مرتبه ذات معدوم‌اند؛ و این امر کاملاً با روایاتی که بر نفی صفات از ذات الهی دلالت دارند، سازگار است. همچنین، تلقی صفات به عنوان اموری غیر از ذات الهی، با حدوث این صفات هیچ‌گونه منافاتی نخواهد داشت. از این رو، این نظریه بدون نیاز به توجیهات متکلفانه، بر روایات قابل تطبیق است.

۵. نظریه چهارم: نظریه مکتب تفکیک

این نظریه عموماً به مکتب تفکیک نسبت داده می‌شود. میرزا مهدی اصفهانی بر فطری بودن معرفت خداوند تأکید کرده و کوشیده است الگویی فطری در این زمینه ارائه دهد. وی بر این باور است که «توحیده تعالی لا یعرف الا بنفسه» و خداوند به هیچ‌وجه از طریق توصیفات بشری شناخته نمی‌شود. او این اصل را از محکّمات دانسته و معتقد است همه روایات باید بر اساس آن فهم شوند؛ از این رو، هرگاه آیات یا روایات با این اصل ناسازگار به نظر آیند، در شمار متشابهات قرار گرفته و باید در پرتو این قاعده تفسیر

شوند. همچنین، وی فلسفه و عرفان را ساخته و پرداخته بشر دانسته و توحید برآمده از این دو دانش را «توحید بشری» می‌نامد و آن را در برابر معارف قرآن و «توحید قرآنی» قرار می‌دهد.

اصفهانی در تبیین روایت «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ التَّوْحِيدِ... إِنَّمَا يُتَوَهَّمُ شَيْءٌ غَيْرُ مَعْقُولٍ وَلَا مَحْدُودٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۸۲/۱)، وهم را ادراک روح به واسطه نور روحانی آن می‌داند و نور عقل را - که به زعم وی کاشفیت بالذات دارد - در مقابل وهم قرار می‌دهد (بهرامی، ۱۳۹۸ش: ۳۶-۳۷، ۶۵).

وی وضع الفاظ برای معانی متصوره را الگویی بشری می‌شمارد که در روایات سابقه ندارد و تأکید می‌کند درباره اسماء الهی، معانی همان صور ذهنی نیستند؛ بلکه اسماء الهی اولاً و بالذات بر نفس حقایق خارجی وضع شده‌اند، نه بر مفاهیم متصوره. او ذیل روایت «وَأَعْلَمُ أَنَّ الْإِبْدَاعَ وَالْمَشِيَّةَ وَالْإِرَادَةَ مَعْنَاهَا وَاحِدٌ... عَلَّمَهَا خَلْقَهُ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۴۳۵-۴۳۶) با استناد به قرائن موجود، مقصود از «حروف» را حروف هجایی ندانسته، بلکه آن را ناظر به حروف نوری و کلمات الهی می‌داند.

بر پایه این مبنا که موضوع له اسماء الهی امری خارجی است، وی در معناشناسی اسماء الهی به اشتراک لفظی قائل می‌شود. اعتقاد به اشتراک لفظی و نفی سنخیت، وی را به نفی عینیت و تأکید بر غیریت سوق داده است. همچنین، او میان اسماء و صفات تفاوتی قائل نبوده و آن‌ها را عین یکدیگر می‌داند. رابطه ذات و صفات الهی را نیز بر اساس مالکیت تعریف می‌کند و کمال توحید را در مالکیت خداوند نسبت به حیات، علم، عقل و قدرت می‌داند و معتقد است افعال الهی در جهان با این صفات تحقق می‌یابد. از دیگر نکات مهم در این دیدگاه، تأکید بر خلقت و حدوث اسماء است (بهرامی، ۱۳۹۸ش: ۳۶، ۶۵-۶۹، ۷۹).

مجتبی قزوینی، به تبع میرزا مهدی اصفهانی، ضمن مخالفت با فلسفه و عرفان، راه دستیابی به معرفت حقیقی الهی را بی‌نیاز از برهان می‌داند. وی عقل را ابزار تعبد به شرع تلقی کرده و پس از وصول به شرع، مسیر معرفت الهی را منحصر در آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام می‌شمارد. او نظریه دوم (الگوی فلاسفه) را مشوب به تشبیه و

نظریهٔ سوم (الگوی عرفا) را به سبب نفی غیریت نادرست می‌داند و روش صحیح را در الگویی می‌بیند که به زعم وی برگرفته از قرآن است.

بر اساس این الگو، قزوینی نظریهٔ تشکیک در وجود را مردود دانسته و میان خالق و مخلوق قائل به تباین کامل است، به گونه‌ای که هیچ سنخیتی میان آن دو برقرار نیست و ذات الهی هرگز متعلق مفهوم، معقول یا متوهم انسان قرار نمی‌گیرد. وی روایاتی همچون «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلِيماً قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا لِدَاتِهِ...» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق: ۱۱۹/۱) را دالّ بر عینیت ندانسته و آن‌ها را در مقام ردّ قائلان به قدمای ثمانیه و اوصاف زائد بر ذات تفسیر می‌کند (بهرامی، ۱۳۹۸ش: ۳۷-۳۹).

ملکی میانجی نیز در پیروی از میرزا مهدی اصفهانی، معرفت صحیح را فطری و بی‌نیاز از استدلال می‌داند و بر آن است که اسماء الهی نه معرف خداوندند و نه حاکی از او. وی ذیل روایت «بَابُ الْبَحْثِ مُمَكِّنٌ وَ طَلَبُ الْمَخْرَجِ مُوجُودٌ...» (حرّانی، ۱۳۶۳ش: ۳۲۷)، اطلاق «غائب» بر خداوند را از باب تنزیه دانسته و روایت را دالّ بر عدم امکان درک خداوند برای عقل بشر تلقی می‌کند (بهرامی، ۱۳۹۸ش: ۲۲، ۲۵۱).

وی با ردّ نظریهٔ دلالت اسماء بر مفاهیم کلی، اختلاف اسماء الهی و مخلوقات را هم در سطح مفاهیم و هم در سطح مصادیق می‌داند و معتقد است هیچ‌یک از اسماء الهی از ذات خداوند حکایت نمی‌کنند. در پاسخ به اشکال ملازمت این دیدگاه با تعطیل، تصریح می‌کند که اسماء صرفاً برای اموری چون تسبیح، دعا و عبادت وضع شده‌اند تا امکان ارتباط بندگان با خداوند فراهم شود و اساساً کارکرد معرفتی ندارند. به نظر او، قول به معناداری اسماء الهی ناشی از قصور روش فلسفی است و در نهایت به غیریت و نفی صفات می‌انجامد (همان: ۲۳۸).

۱-۵. بررسی میزان انطباق نظریه چهارم بر روایات

به نظر می‌رسد این نظریه بیش از آنکه تبیینی روشن از رابطهٔ ذات و صفات الهی ارائه دهد، جنبه‌ای تقابلی با فلسفه، عرفان و حتی قواعد عقلی منطبق دارد. با این حال، از نقاط قوت آن می‌توان به توجه به روایاتی اشاره کرد که بر حدوث و خلق اسماء دلالت دارند. با وجود این، این دیدگاه با اشکالاتی نیز مواجه است. نخست آنکه دچار ابهام

است و به روشنی معلوم نیست مراد از وضع اسماء الهی برای حقایق خارجی دقیقاً چیست؟ دوم آنکه این نظریه به تعطیل می‌انجامد و پاسخی که ملکی میانجی درباره اشکال تعطیل ارائه کرده، صرفاً ادعایی بدون اقامه دلیل است. افزون بر این، پذیرش اشتراک لفظی درباره اسماء الهی نیز در نهایت به تعطیل منتهی می‌شود؛ در حالی که، چنان که پیش‌تر اشاره شد، تعطیل در روایات مورد نهی قرار گرفته است. افزون بر این، مطابق برخی روایات - از جمله روایت «... مَنْ عَبْدَ الْإِسْمَ دُونَ الْمَعْنَى فَقَدْ كَفَرَ وَ مَنْ عَبْدَ الْإِسْمَ وَ الْمَعْنَى فَقَدْ أَشْرَكَ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۸۷/۱) - اسماء الهی حاکی از حقایقی‌اند و دلالت بر معنا دارند. بنابراین، این روایات با دیدگاهی که برای اسماء الهی هیچ‌گونه دلالت معنایی قائل نیست، سازگار به نظر نمی‌رسند.

۶. نظریه پنجم: نظریه جدید

نویسنده کتاب درآمدی بر نظریه حدوث اسماء الهی کوشیده است با ارائه الگویی جدید، میان غیریت و عینیت جمع کند؛ الگویی که از یک‌سو بر آیات قرآن و روایات منطبق باشد و از سوی دیگر، با بهره‌گیری از نظریه «استعاره مفهومی»، راهی میانه میان اشتراک لفظی و اشتراک معنوی بگشاید.

بر اساس نظریه استعاره مفهومی، ذهن بشر با تکیه بر دریافت‌های حسی و تجربی، برخی مفاهیم کلی را انتزاع می‌کند؛ برای مثال، درکی ابتدایی از مفهوم علم به دست می‌آورد. هنگامی که از طریق قرآن و سنت، اسماء و صفات الهی بر انسان عرضه می‌شود، مفاهیم پیشین در ذهن او تداعی شده و میان این مفاهیم ارتباط برقرار می‌شود. با این حال، به سبب نهی روایات از تشبیه خداوند به مخلوقات، لازم است همه لوازم امکانی این مفاهیم از آن‌ها جدا شود. در این صورت، مطابق مفاد روایت «لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۴۹)، می‌توان با رعایت اصول تنزیهی و پرهیز از تشبیه خداوند به مخلوقات، درباره خداوند سخن گفت (بهرامی، ۱۳۹۸ش: ۶۳-۶۵).

نویسنده برای تبیین این دیدگاه، سه دسته از روایات را طرح می‌کند. دسته نخست روایاتی است که با وجود تعدد اسماء و صفات، بر عدم اختلاف در ذات و «معنی»

دلالت دارند؛ مانند: «لَا مَدْخَلَ لِلْأَشْيَاءِ فِيهِ لِأَنَّهُ وَاحِدٌ وَاحِدِيٌّ الذَّاتِ وَاحِدِيٌّ الْمَعْنَى: اشیاء راهی برای دسترسی به او ندارند؛ زیرا او واحد است، هم ذاتاً و هم معنأً واحد است» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۱۰/۱)؛ «فِي صِفَةِ الْقَدِيمِ إِنَّهُ وَاحِدٌ صَمَدٌ أَحَدِيٌّ الْمَعْنَى لَيْسَ بِمَعْنَى كَثِيرَةٍ مُخْتَلِفَةٍ: درباره اوصاف خداوند قدیم، او واحد و صمد است، دارای یگانگی معنایی است و صفات مختلف به معنای وجود معانی کثیر و متفاوت نیست» (همان: ۱۰۸)؛ و نیز «أَنَّ السَّمِيعَ الْبَصِيرَ الْعَالِمَ الْخَبِيرَ بِلَا اخْتِلَافِ الذَّاتِ وَلَا اخْتِلَافِ الْمَعْنَى: او سمیع، بصیر، عالم و خبیر است، بی آنکه اختلافی در ذات و معنی پدید آید» (همان: ۸۳-۸۴). نویسنده از این روایات نتیجه می‌گیرد که با وجود تعدد اسماء و صفات، در ذات و «معنی» هیچ‌گونه اختلافی وجود ندارد.

دسته دوم روایاتی است که بر اثبات معنا و ابزار بودن اسم دلالت دارند؛ مانند: «شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ أَرْجَعُ بِقَوْلِي إِلَى اثْبَاتِ مَعْنَى وَأَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئِيَّةِ: او شیئی است برخلاف اشیاء؛ مقصود من از این سخن آن است که معنا را اثبات کنم و بگویم او حقیقت شیئی است» (همان: ۸۱)؛ و «وَمَنْ عَبَدَ الْإِسْمَ دُونَ الْمَعْنَى فَقَدْ كَفَرَ» (همان: ۸۷). وی از این دسته نتیجه می‌گیرد که متعلق حقیقی عبادت، معناست و اسم صرفاً ابزار آن به شمار می‌آید.

دسته سوم روایاتی‌اند که به تنوع اسماء و معانی اشاره دارند؛ مانند: «الزَّمَّ الْعِبَادَ أَسْمَاءً مِنْ أَسْمَائِهِ عَلَى اخْتِلَافِ الْمَعْنَى» (همان: ۱۲۰).

بر پایه این سه دسته از روایات، میان اسماء و معانی مطابقی آن‌ها با حقیقت و ذات خداوند رابطه غیریت برقرار است. بدین معنا که به اعتبار لحاظات متعدد نسبت به کمالات ذاتی خداوند، اسماء متعددی به کار رفته است. همچنین، نویسنده با استناد به روایت «وَلَوْ كَانَتْ صِفَاتُهُ لَا تَدُلُّ عَلَيْهِ وَأَسْمَاؤُهُ لَا تَدْعُو إِلَيْهِ لَكَانَتِ الْعِبَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ لِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ دُونَ مَعْنَاهُ: اگر صفات خداوند بر او دلالت نمی‌کرد و اسمائش به سوی او نمی‌خواند، عبادت خلق به اسماء و صفات الهی تعلق می‌گرفت، نه به معنای آن» (حرانی، ۱۳۶۳ش: ۴۲۵)، بر این نکته تأکید می‌کند که کاربرد ماده «دلالت» درباره صفات و ماده «دعا» درباره اسماء می‌تواند نشان‌دهنده جایگاه متفاوت اسماء و صفات

نسبت به ذات خداوند باشد. همچنین، از چینش ابواب کتاب کافی نیز می‌توان تفاوت اسم و صفت را برداشت کرد؛ زیرا کلینی باب «حدوث الاسماء» را پس از ابواب مربوط به صفات ذات و فعل ذکر کرده است (بهرامی، ۱۳۹۸ش: ۸۸-۹۱).

بر این اساس، وی تفاوت اسماء و صفات را صرفاً اعتباری نمی‌داند، بلکه مدعی است با ملاحظه روایات و فضای صدور آنها می‌توان نتیجه گرفت که مرتبه صفت بر مرتبه اسم تقدم دارد. از نظر او، استعمال اسم در کنار صفت در برخی روایات، به سبب کاربرد اسم در معنای صفت است؛ زیرا در اسم، معنای صفت اشراق شده است. اسماء و صفات در مرتبه‌ای که ابزار ارتباط انسان با خداوند و واسطه معرفت و فهم بشر به شمار می‌آیند، لفظی‌اند؛ اما در مرتبه‌ای که به ذات و کمالات ذاتی خداوند مربوط می‌شوند، حقیقت هر یک از اسم و صفت مراد است (همان: ۹۱).

همچنین، نویسنده بر اساس روایت ابراهیم بن عمر از امام صادق (ع) که پیش‌تر ذکر شد، و نیز برخی روایات دیگر مانند صحیحه هشام بن حکم و صحیحه علی بن رئاب از امام صادق (ع)، حدوث و مخلوق بودن اسماء و در نتیجه، غیریت اسماء و ذات را نتیجه می‌گیرد (همان: ۹۲-۱۲۵).

به‌طور خلاصه، نظریه وی را می‌توان چنین تقریر کرد که خداوند متعال دارای یک صفت است که به مرتبه ذات مربوط می‌شود، در حالی که اسماء به مرتبه حدوث و خلق تعلق دارند. جمع میان غیریت و عینیت نیز بدین صورت است که مفاهیم اسماء، از آن جهت که به مرتبه حدوث مربوط‌اند، با یکدیگر متفاوت و غیر ذات‌اند؛ اما معنای این اسماء، که همان صفت است، واحد و عین ذات خداوند به شمار می‌آید.

۱-۶. بررسی میزان انطباق نظریه پنجم بر روایات

از نقاط قوت این نظریه می‌توان، نخست، توجه آن به روایات دال بر حدوث و خلقت اسماء و، دوم، تلاش برای جمع میان عینیت و غیریت را برشمرد. با این حال، این دیدگاه با اشکالاتی نیز مواجه است.

نخست آنکه نحوه جمع میان عینیت و غیریت در این نظریه با دشواری‌هایی همراه است؛ زیرا بسیاری از عالمان تفاوت میان اسماء و صفات را اعتباری و لحاظی دانسته و

برای آن تبیین‌هایی ارائه کرده‌اند. برای نمونه، به گفته محقق لاهیجی: «درباره واجب تعالی لفظی که دلالت بر صفت تنها کند، بی‌ملاحظه ذات، صفت گویند؛ چون علم و قدرت و اراده و مانند آن... و لفظی که دلالت کند بر ذات، به اعتبار صفت... آن را اسم خوانند، چون عالم و قادر و مرید و امثال آن» (فتاوی لاهیجی، ۱۳۸۳ ش: ۲۳۹-۲۴۰). از سوی دیگر، آنچه اهمیت بیشتری دارد، انطباق اعتباری بودن تفاوت اسماء و صفات با برخی روایات است؛ از جمله روایت «سَأَلْتُ عَنْ الْأِسْمِ مَا هُوَ قَالَ صِفَةٌ لِمَوْصُوفٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱/۱۱۳) و روایت «إِنَّ الْأَسْمَاءَ صِفَاتٌ وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ» (همان: ۸۸/۱). از این رو، به نظر می‌رسد ادله ارائه‌شده برای اثبات تفاوت حقیقی میان اسماء و صفات، در مقایسه با ادله دال بر اعتباری بودن این تفاوت، از قوت کمتری برخوردار است (بهرامی، ۱۳۹۸ ش: ۸۱-۸۳).

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که از یک سو تعطیل در روایات نفی شده و از سوی دیگر در متون روایی مطالبی وجود دارد که برخی نظریات قادر به تبیین کامل آن‌ها نیستند. بر این اساس، نظریات نخست و چهارم به تعطیل می‌انجامند و نظریه پنجم نیز در اثبات مدعای خود با کاستی‌هایی مواجه است. از این رو، مناسب‌ترین دیدگاه‌ها نظریات دوم و سوم، یعنی نظریه حکما و نظریه عرفا، به نظر می‌رسند.

با توجه به این که هر دو نظریه از سوی اندیشمندان برجسته‌ای طرح و پشتیبانی شده‌اند، داوری نهایی درباره آن‌ها دشوار است. با این حال، به نظر نگارنده، نظریه سوم که به نظریه عرفا شهرت دارد، انطباق بیشتری با روایات مکتب تشیع دارد. دلیل این امر آن است که نظریه دوم با روایاتی که به صراحت بر حدوث و خلق اسماء و صفات الهی دلالت دارند، سازگاری ندارد. افزون بر این، هماهنگ‌سازی آن با روایات دال بر غیریت و نفی صفات - از جمله فرازهای خطبه نخست امیرالمؤمنین (علیه السلام) در نهج البلاغه - تنها با تأویلاتی همراه با تکلف امکان‌پذیر است.

در مقابل، نظریه سوم با چنین دشواری‌هایی مواجه نیست؛ زیرا هم با روایات ناظر به نفی صفات و غیریت سازگار است و هم با روایات دال بر حدوث و خلق اسماء الهی.

همچنین درباره اشکالی که بر این نظریه وارد شده است - مبنی بر اینکه لازمه آن خلّو مرتبه ذات از کمالات عالیه است - پاسخ ارائه شده از سوی سید احمد کربلایی^{۱۱}، به نظر نگارنده، پاسخی قانع کننده به شمار می آید.

فهرست منابع

کتاب‌ها

- قرآن کریم

- نهج البلاغه

۱. سید رضی، محمد بن حسین بن موسی، (۱۳۸۸ش)، نهج البلاغه، ترجمه حسین انصاریان، قم: دارالعرفان.
۲. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق بن علی بن حسین، (۱۳۸۳ش)، گوهر مراد، مقدمه: زین العابدین قربانی، تهران: نشر سایه.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
۴. —، —، (۱۳۹۸ق)، التوحید، تحقیق: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.
۵. —، —، (۱۴۱۴ق)، الاعتقادات، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، دوم.
۶. حرّانی، ابن شعبه، (۱۳۶۳ق)، تحف العقول، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، دوم.
۷. بهرامی، علی رضا، (۱۳۹۸ش)، درآمدی بر نظریه حدوث اسماء الهی، تحقیق: پژوهشکده کلام اهل بیت علیهم السلام، قم: دارالحديث.
۸. جعفری تبریزی (علامه جعفری)، محمد تقی، (۱۳۸۸ش)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری علیه السلام.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۲ش)، رحيق مختوم، تنظیم و تدوین: حمید پاسانیا، قم: مرکز نشر اسراء، دوم.
۱۰. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۴۰ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: جامعه مدرسین، نوزدهم.
۱۱. شعرانی، ابوالحسن، (۱۳۹۳ش)، ترجمه و شرح صحیفه سجادیه، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۱۲. شیرازی (ملاصدرا)، صدر المتألهین، (۱۳۶۳ش الف)، المشاعر، تهران: کتابخانه طهوری، دوم.

۱۳. _____، _____، (۱۳۶۰ ش الف)، *أسرار الآیات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۴. _____، _____، (۱۳۶۳ ش ب)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح: محمد خواجه‌ای، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۵. _____، _____، (۱۳۶۰ ش ب)، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، دوم.
۱۶. مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ ق)، *تصحیح اعتقادات الإمامية*، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفید.
۱۷. طباطبائی، محمد حسین، (۱۴۱۹ ق)، *الرسائل التوحیدية*، بیروت: مؤسسة النعمان.
۱۸. کربلایی، سید احمد بن ابراهیم و محمد حسین اصفهانی، (۱۴۱۷ ق)، *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی میان آیتین علمین: حاج سید احمد کربلایی و حاج محمد حسین اصفهانی (کمپانی)*، حاشیه: علامه طباطبائی، گردآوری: علامه محمد حسین طهرانی، مشهد: نشر علامه طباطبائی، دوم.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۹ ش)، *أصول الکافي*، ترجمه: سید جواد مصطفوی، تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامی.
۲۰. _____، _____، (۱۳۷۵ ش)، *أصول الکافي*، ترجمه: محمد باقر کمره‌ای، قم: اسوه، سوم.
۲۱. _____، _____، (۱۴۰۷ ق)، *الکافي*، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامية، چهارم.

مقالات

۱. خالقیان، فضل‌الله، (۱۳۸۸ ش)، «مسئله عینیت ذات و صفات الهی و کاوشی در نهج البلاغه»، *پژوهش‌های نهج البلاغه*، (۲۵ و ۲۶)، ۷۹-۷۰.
۲. ساعتچی، مهدی و محمد سعیدی مهر، (۱۳۹۶ ش)، «معنای «نفی صفات» در آموزه‌های شیعی از دیدگاه سید احمد کربلایی و سید محمد حسین طباطبائی»، *معرفت کلامی*، ۸ (۱۸)، ۶۱-۷۸.
۳. منصوری، مهدی، (۱۳۹۶ ش)، «مبانی و مراحل عینیت صفات با ذات الهی در دیدگاه صدر المتألهین و تطبیق آن با روایات»، *حکمت اسلامی*، ۴ (۱۵)، ۱۷۶-۱۵۱.

پایان نامه‌ها

۱. خاکی، علی تقی، رابطه ذات حق تعالی با صفات ذاتیه در حکمت متعالیه و ارزیابی آن با نصوص قرآنی و روایی (پایان نامه دکتری تخصصی)، استاد راهنما: عشاقی، ۲۵ خرداد ۱۳۹۸ ش، دانشگاه معارف اسلامی قم.