

وجودشناسی صفات الهی از دیدگاه قاضی سعید قمی و موسی بن میمون

محسن زارع‌پور*

احمد بهشتی‌مهر**

چکیده

قاضی سعید قمی شیعی و موسی بن میمون یهودی، در دو اثر مهم خویش، یعنی شرح توحید صدوق و دلالة الحائرین، بر تباین همه‌جانبه میان آفریدگار و آفریدگان پای می‌فشارند؛ از این رو، ذات مقدس الهی را از هرگونه صفتی پیراسته می‌دانند و وجود هرگونه صفت ثبوتی را برای ذات خداوند رد می‌کنند. به باور ایشان، اعتقاد به صفت برای ذات الهی، چه آن صفت عین ذات باشد و چه زائد بر ذات، به نوعی تشبیه، ترکیب در ذات و به تکثیر قدما می‌انجامد و از شرک و الحاد در اعتقاد سر در می‌آورد.

دیدگاه هر دو دانشمند در بحث وجودشناسی صفات را، می‌توان همان نظریه نیابت و خلوص ذات از صفات دانست؛ گرچه در استدلال بر این مدعا، میان آنها تفاوت‌های اندکی به چشم می‌خورد. به باور قاضی سعید، این نظریه، مقتضای پیروی از رهنمودهای اهل بیت علیهم‌السلام در معرفت ذات الهی است و دلایل عقلی نیز این مدعا را اثبات می‌کند. از دیدگاه وی، در متون دینی، پیامبران و معصومان علیهم‌السلام برای رعایت حال عوام مردم، صفاتی برای خداوند متعال بیان کرده‌اند، و گرنه خداوند از داشتن هرگونه صفتی پیراسته است. گفتنی است که مبنای نفی صفات از ذات الهی، باعث شده هر دو متفکر در تفسیر صفات وارد شده در متون دینی، روشی سلبی در پیش گرفته و صفات ثبوتی ذاتی را به صفات سلبی برگردانند و در معناشناسی صفات، مسلک الاهیات سلبی را برگزینند.

کلیدواژه‌ها

وجودشناسی صفات، قاضی سعید قمی، موسی بن میمون، نیابت، نفی صفات، رابطه ذات و صفات الهی.

Email: zarepourmohsen@yahoo.com

Email: ahmadbehshimehr@gmail.com

*. دانشجوی دکتری کلام امامیه، پردیس فارابی دانشگاه تهران.

** استادیار دانشگاه قم.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۲۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۲۱.

مقدمه

یکی از مباحثی که بخش عمده‌ای از آثار، افکار و مناقشات فیلسوفان، عارفان و متکلمان را به خود اختصاص داده است، بحث اسما و صفات الهی است. بی‌گمان این بحث پیشینه‌ای به بلندای بحث از اصل وجود خداوند دارد؛ زیرا هرگاه بحث از خدا در میان ملل و نحل مختلف مطرح بوده، بحث از صفات وی نیز در میان آمده است. از این رو، بحث اسما و صفات در میان متفکران همه ادیان الهی، اعم از اسلام، یهودیت و مسیحیت و حتی در ادیان شرقی^۱ و متفکران غیردینی نیز مطرح بوده و هست.

درباره اسما و صفات الهی از جنبه‌های گوناگونی می‌توان بحث کرد؛ دو بحث عمده در این باره، یکی این است که آیا خداوند صفت دارد یا ندارد و اگر دارای صفت است، رابطه صفات الهی با ذات وی چگونه است؟ دیگر اینکه، چگونه می‌توان صفات الهی را به خدا نسبت داد؟ به معنای اثباتی یا سلبی یا هیچ کدام؟

در دوره‌های اخیر، بحث نخست با عنوان «وجودشناسی^۲ اسما و صفات الهی» و بحث دوم با نام «معناشناسی^۳ اسما و صفات» مطرح شده^۴ و درباره هر یک از آنها آرا و نظریه‌های گوناگونی پدید آمده است. آنچه در این نوشتار مورد بحث است، بررسی تطبیقی دیدگاه دو تن از صاحب‌نظران، یعنی قاضی سعید قمی و موسی بن میمون یهودی، در زمینه وجودشناسی اسما و صفات الهی است.

برخورداری خداوند از صفات

یکی از نخستین موضوع‌ها در بحث صفات الهی آن است که آیا می‌توان خداوند را دارای صفات دانست یا خیر؟ گروهی از متفکران شرقی و غربی، به روشنی بر پیراسته بودن ساحت الهی از هر گونه صفتی تأکید می‌ورزند؛ این دیدگاه به نظریه «نفی صفات» شناخته شده است؛ چنان که به گفته افلوپین (ح ۲۰۳-۲۷۰م): «ما نمی‌توانیم هیچ صفتی را به خدا نسبت دهیم؛ زیرا خداوند برتر از همه کمالات است» (افلوپین، بی‌تا، ص ۶۲ و ۷۱).

از سخنان کسانی همچون ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۵۰ق) نیز برمی آید که نفی صفات در مرحله ذات و احدیت، به معنای نفی صفات از خداوند نیست، بلکه آنچه در این مرحله ناپیداست، در مرتبه بعدی و مرتبه واحدیت، هویدا و آشکار می گردد: «در مرتبه واحدیت، صفت از ذات و صفات مختلف از یکدیگر تمایز می یابند» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۸۴).

برخی از فیلسوفان غربی نیز در سخنانی به ظاهر ناسازگار، می گویند: «خدا نه نیک است و نه بد؛ و نه هیچ یک از این دو؛ او نه واجد صفات است و نه فاقد آنها» (الدرز، ۱۳۸۷، ص ۹۵).

برخی از روایات بیانگر آن است که انسان موحد آن گاه به باوری خالص و پیراسته دست می یابد که صفات را از خداوند نفی کند؛ برای نمونه، امام علی علیه السلام می فرماید: «کمال توحیده إخلاص له، و کمال إخلاص له نفی الصفات عنه» (سید رضی، ۱۴۱۴، خطبه ۱).

کسانی که خداوند را از داشتن صفت منزّه می دانند، این گونه روایات را دلیل روشنی بر ادعای خود می دانند، ولی دیگران براساس مبنای خود، تفسیرهای گوناگونی از این دسته از روایات مطرح کرده اند (ر.ک: یوسفیان، ۱۳۹۰، ص ۱۱۳).

در این قلمرو، اسماعیلیه از همه فراتر رفته اند. از دیدگاه آنان، لازمه وحدانیت، تعالی و تنزیه مطلق الهی، نفی مضاعف است؛ یعنی خداوند نه به وجود توصیف می شود، نه به لاوجود یا عدم. او نه حی، نه لاحی، نه عالم است، نه لاعالم، نه موصوف است، نه لاموصوف. به باور ایشان، خدا بالاتر از آن است که به چیزی توصیف شود. او بالاتر از اسم و رسم و صفت است. خدا بالاتر از وحدت و کثرت است. خداوند فوق متضادات (مثل وحدت و کثرت، وجود و عدم، علم و جهل و قدرت و ضعف) است. متضادات، اوصاف عالم آفرینش است و خداوند همسان آفریدگان نیست. از نگاه آنها، حتی اطلاق لفظ الله هم بر خدا جایز نیست. توحید به این است که الوهیت را از ماسوای او سلب کنیم، و تنزیه او به این است که اسما و صفات را از او دور کنیم ولی به ناگزیر از او با الفاظی یاد می کنیم. از دید اسماعیلیه، همه صفات و اسمایی که انسان ها برای خداوند به کار می برند، صفات عقل اول است. عقل اول، همان «الله» قرآن است؛ زیرا یا از وکله (حیرت) گرفته شده و یا از الهانیت (شوق) و در عقل اول، هم شوق است و هم حیرت. خداوند بی حرکت و بسنده به خود است و به هیچ چیز شوق ندارد و در حیرت هیچ

مسئله‌ای قرار نگرفته است. او سکون محض است. عقل اول، وحدت محض، ازلی، ابدی، حی، قادر، علیم و حکیم قرآن است. اگر عقل اول، الوهیت را از خود نفی نکرده بود، هیچ کس به معرفت خداوند راه نمی‌یافت. احدیت و واحدیت، صفت عقل اول است (فرمانیان، ۱۳۸۹، ص ۱۸۷).

رابطه ذات و صفات

به‌باور مشهور دانشمندان عرصه خداشناسی، ذات الهی دارای صفت بوده و همه اوصاف کمالی را داراست. باین فرض، پرسش این است که رابطه این صفات با ذات الهی چیست؟ آیا این اوصاف در وجود خارجی، با ذات خداوند وحدت دارند، یا آنکه هر کدام وجودی مستقل از ذات دارند و بر آن عارض می‌گردند؟ به‌سخن دیگر، نحوه وجود اسما و صفات چگونه است؟ برای روشن‌تر شدن این پرسش، به‌جاست که به اوصاف خود‌نگاهی بیافکنیم. با دقت در اوصاف گوناگون خود، درمی‌یابیم که پاره‌ای از اوصاف ما از ذات ما خارج نیستند، بلکه با ذات ما عینیت دارند؛ برای نمونه، «انسانیت» ما، وصف ذاتی و عین ماست و نمی‌توان آن را صفتی به‌شمار آورد که بر ذات ما عارض می‌گردد. اما بسیاری از اوصاف ما عارضی هستند؛ به‌گونه‌ای که ما در مرتبه ذات خود به آن متصف نیستیم؛ برای نمونه، می‌توان از اوصافی همچون «شادی» و «خشم» نام برد. ما ذاتاً نه شادیم و نه خشمگین، بلکه این اوصاف بر ذات ما عارض می‌گردند (سعیدی مهر، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۹). اکنون باید دید اوصاف الهی چگونه‌اند؟ با اعتراف به این نکته که در گزارش‌های کلامی و فرقه‌شناسی، همواره، نظریه‌های وجودشناسی صفات با دیدگاه‌های معناشناسی درآمیخته و به‌طور معمول تمایز روشنی میان این دو مقوله گذاشته نشده است (احمدوند، ۱۳۸۹، ص ۱۴۳؛ سبحانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۷۹).

درباره وجودشناسی اسما و صفات الهی، چهار نظریه مهم به شرح زیر وجود دارد: ۱. نظریه عینیت؛ ۲. نظریه زیادت؛ ۳. نظریه نیابت؛ ۴. نظریه احوال.

گفتنی است که آنچه در موضوع وجودشناسی اسما و صفات الهی محل بحث است، رابطه صفات ذاتی ثبوتی، همچون علم، حیات و قدرت با ذات است، نه صفات ذاتی سلبی و نه

صفات فعلی (استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۳؛ احمدوند، ۱۳۸۹، ص ۱۳۲؛ نراقی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۵۱۱؛ سبحانی، ۱۳۸۶، ص ۴۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۳۵۲)؛ زیرا صفات سلبی، مانند عدم جسمانیت، از ذات حق تعالی سلب می‌شوند و جای بحث ندارد؛ و صفات فعلی، مانند خالقیت و رازقیت، نیز از مقام فعل حق تعالی انتزاع می‌شوند و به اتفاق همگان، زائد بر ذات هستند.^۵

نظریه عینیت

دیدگاه رایج در میان فیلسوفان مسلمان، متکلمان امامی و معتزلی این است که صفات خداوند، وجودی جدا از ذات او ندارند؛ همه اوصاف عین ذات و در نتیجه عین یکدیگرند. محقق دوانی می‌نویسد:

در میان متکلمین همگی و حکما (فلاسفه)، در اینکه خداوند عالم، قدیر، مرید، متکلم است، اختلافی نیست. و همچنین در دیگر صفات. لیکن اختلاف کرده‌اند در اینکه آیا صفات عین ذات هستند، یا غیر از ذات، یا نه عین ذات هستند و نه غیر از ذات؟ معتزله و فلاسفه به نظر اول معتقد هستند. جمهور متکلمین [اهل سنت] به قول دوم (صفات غیر ذات هستند) قائل هستند. و اشعری به عقیده سوم (صفات نه عین ذات هستند و نه غیر ذات) معتقد است.

فلاسفه، عینیت ذات با صفات را چنین تبیین می‌کنند که ذات خداوند برای خودش مبدأ انکشاف تمام اشیا است؛ و از آنجا که این مبدهیت برای انکشاف عین ذات خداست، پس علم خداوند عین ذات اوست. در صفات دیگر همچون قدرت و اراده و ... نیز همین طور است. می‌گویند: عینیت ذات با صفات بسیار بلندمرتبه‌تر است از اینکه صفات زائد بر ذات باشند؛ زیرا طبق تفسیر عینیت، ما برای انکشاف اشیا نسبت به خودمان، نیاز به صفتی مغایر با ذات مان که قائم به ذات ماست، نیاز داریم؛ درحالی که خداوند نیاز به صفتی خارج از ذات خود ندارد، بلکه به واسطه ذات خودش، اشیا برایش منکشف می‌شود. به همین خاطر گفته شده که نتیجه نظریه ایشان نفی صفات و اثبات غایات و نتایج آنهاست.

ظاهر کلام معتزله هم این است که صفات خداوند از اعتبارات عقلیه است و وجودی

در عالم خارج ندارد (ایچی و دوانی، ۱۴۲۳، ص ۶۷).

متفکر مسیحی، توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۶۷۷م) و فیلسوف یهودی تبار، باروخ اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷م) نیز از طرفداران این نظریه هستند (یوسفیان، ۱۳۹۰، ص ۱۰۹). آکوئیناس می‌گوید: «هنگامی که یک انسان را عاقل می‌نامیم، به چیزی که از جوهر، توان و هستی او متمایز است، اشاره می‌کنیم؛ در حالی که حکمت و خردمندی خدا از ذات و قدرت و وجود او جدا نیست» (Mann، p255).

اسپینوزا نیز بر این باور است که: «قدرت خدا عین ذات اوست» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۵۵). براساس این دیدگاه، صفات الهی در مقام وجود و تحقق، وجودی غیر از ذات ندارند، ولی از نظر مفهومی «متغایر»ند اما کسانی چون ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ق)، پا را از عینیت مصداقی ذات و صفات و تغایر مفهومی آنها، فراتر نهاده و صفات مختلف خداوند را از نظر مفهوم نیز عین یکدیگر دانسته‌اند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۰). این نظریه «نظریه مترادف مفهومی صفات حقیقی خداوند» شناخته شده است.^۶

وحدت مفهومی در میان مفاهیم، مانند مترادف در عالم الفاظ است. هنگامی که می‌گوییم دو لفظ «وجود» و «هستی» مترادف‌اند، یعنی این دو لفظ، از یک مفهوم حکایت می‌کنند. همچنین زمانی که مفهوم «وجود» و «هستی» را یکی می‌شماریم، یعنی با تصور این دو مفهوم، در واقع یک مفهوم را دوبار تصور کرده‌ایم. وحدت عینی و خارجی در جایی است که دو یا چند مفهوم که به لحاظ مفهومی عینیت ندارند، در خارج مصداق واحدی داشته باشند و با یک وجود موجود شوند؛ برای نمونه، دو مفهوم «کتاب آسمانی» و «معجزه جاوید پیامبر اسلام ﷺ» به لحاظ مفهومی یکی نیستند، ولی مصداق خارجی آن دو یکی است (سعیدی مهر، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۹۱).

صدر المتألهین شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰ق) درباره نظریه عینیت می‌نویسد:

قولنا صفات الواجب عین ذاته، معناه أن وجوده بعینه وجود هذه المعانی، و حیثیة ذاته بعینها حیثیة سائر الصفات، و هی لیست بأمور زائدة من حیث وجودها و حقیقتها علی وجود الواجب و حقیقته، و لیس معناه أن هذه الألفاظ مترادفة لها مفهوم واحد، و إلا لم

یکن حملها مفیداً (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴۰).

نظریه زیادت

براساس این رهیافت، صفات ذاتی خداوند، زائد^۷ بر ذات و مغایر با آنند؛ اشاعره و کرامیه از طرفداران این نظریه هستند و با عنوان «صفاتیه» شناخته می‌شوند؛ با این تفاوت که اشاعره بر قدیم بودن این صفات تأکید می‌ورزند، ولی کرامیه حادث بودن آنها را نیز روا می‌دانند. (یوسفیان، ۱۳۹۰، ص ۱۱۲).

برپایه این دیدگاه، خداوند به واسطه صفت علم - که وجودی جدای از ذات خدا دارد - به موجودات علم دارد و به واسطه صفت قدرت - که چیزی غیر از ذات است - به افعال قدرت دارد؛ و همین‌طور در سایر صفات؛ چنان‌که سیف‌الدین آمدی (۵۵۱-۶۳۱ق) می‌نویسد:

مذهب اهل حق از اشاعره این است که ذات واجب‌الوجود به واسطه قدرت، قادر است و به واسطه اراده مُرید و به واسطه علم، عالم و به واسطه کلام، متکلم و به واسطه سمع، سمیع و به واسطه بصیرت، بصیر و به واسطه حیات، حی است؛ و تمام این صفات وجود خارجی دارند، ازلی بوده و غیر از ذات واجب‌الوجود هستند (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۶۵).

نظریه نیابت

برخی دیگر از دانشمندان،^۸ ذات خداوند را جانشین صفات به‌شمار آورده‌اند. تفسیر نیابت و تمایز آن با عینیت مورد بحث است. برخی نیابت را غیر از عینیت، برخی آن را یکی از تفاسیر عینیت و برخی این دو را یکی می‌دانند (یوسفیان، ۱۳۹۰، ص ۱۱۱). با وجود این، به بیانی، نیابت یعنی خداوند دارای اوصاف کمالی نیست؛ برای نمونه، خداوند علم و قدرت ندارد، ولی از ذات خداوند افعالی سر می‌زند که از ذات عالم و قادر صادر می‌گردد؛ یعنی افعال الهی عالمانه است؛ چنان‌که موجود دارای صفت علم، کارش عالمانه است. درحقیقت این دیدگاه، آثار صفات کمالی را برای ذات الهی اثبات می‌کنند، نه خود صفات را.

نظریه نیابت با این تفسیر، در نظریه نفی صفات جای می‌گیرد که پیش‌تر بدان اشاره شد.

نظریه احوال

تاریخ‌نگاران، نوآورنده این نظریه را ابوهاشم جُبایی (۲۷۷-۳۲۱ق) دانسته‌اند؛ البته از میان دانشمندان اشعری، این نظریه را به امام الحرمین جوینی (۴۱۹-۴۸۹ق) و ابوبکر باقلانی (م۴۰۳ق) نیز نسبت داده‌اند (احمدوند، ۱۳۸۹، ص ۱۸۶).

ابوهاشم برای گریز از اشکالات سایر نظریه‌ها، بر آن شد که صفات خداوند، یعنی علم، قدرت، حیات، اراده، تکلم و...، نه جوهرند و نه عرض، نه موجودند و نه معدوم، بلکه این صفات احوال و اموری واقعی هستند. این نظریه به خاطر اینکه مستلزم رفع نقیضین است، مورد توجه متفکران قرار نمی‌گیرد.

نظریه قاضی سعید قمی و ابن‌میمون

به دلیل نظریه‌های ویژه قاضی سعید قمی در بحث صفات الهی و نیز اهمیت و جایگاه خاص نظریه‌های ابن‌میمون در یهودیت و تأثیر آن در آرای برخی فیلسوفان غربی و شهرت وی در تحلیل اوصاف الهی، در این نوشتار، دیدگاه این دو متفکر شیعی و یهودی، تحلیل، گزارش و مقایسه خواهد شد.

گفتنی است مقالاتی که تاکنون درباره نظریه‌های این دو اندیشمند منتشر شده است، همواره به حوزه معناشناسی صفات و یا بحث صفات الهی به صورت عنوانی کلی، اختصاص دارد؛^۹ و درباره وجودشناسی صفات، فعالیت خاصی انجام نشده است. بنابراین، از آنجا که این دو شخصیت درباره وجودشناسی صفات، آرای ویژه‌ای دارند، این نوشتار بدین موضوع می‌پردازد.

قاضی سعید قمی و نظریات وی در وجودشناسی اسما و صفات

زندگی‌نامه

محمدسعید بن محمد مفید قمی، نامور به «قاضی سعید قمی» و ملقب به «حکیم کوچک» (۱۰۴۹-۱۱۰۳ق)، از حکیمان و عارفان بزرگ روزگار صفویه است. از استادان وی، می‌توان به

ملارجب علی تبریزی و ملامحسن فیض کاشانی اشاره کرد که هر دو از جمله شاگردان ممتاز حکیم ملاصدرا به شمار می‌آمدند.

قاضی سعید در دهم ذی‌القعدة ۱۰۴۹ق در قم متولد شد و پس از وفات نیز در همان شهر، در حاشیه قبر پدر مرحوم صدوق، در خیابان ارم به خاک سپرده شد. وی پس از فراگیری علوم مقدماتی و طب نزد پدر و برادر بزرگش، به حکمت و عرفان روی آورد و به حوزه درسی ملامحسن فیض کاشانی راه یافت و پس از مدتی به اصفهان رفت. پس از دیدار با ملارجب علی تبریزی، از چیرگی وی به اندیشه‌های قدما و متأخران به شگفت آمد و در شمار شاگردان وی درآمد (مشکات، ۱۳۵۶، ص ۸).

امام خمینی علیه السلام او را عارف کاملی دانسته و بر آن است که قاضی سعید در عرفان، مقامی والا و در راه سلوک، قدمی استوار دارد و کتاب شرح توحید صدوق وی را نفیس و در موضوع خود بی‌همتا می‌داند (خمینی، ۱۳۷۶، ص ۳۷، ۶۸ و ۸۴).

آثار

مفصل‌ترین کتاب قاضی سعید، شرح توحید مرحوم صدوق علیه السلام است. وی در این کتاب افزون بر شرح احادیث کتاب توحید، به بحث‌های فلسفی و کلامی نیز پرداخته و به بحث اسما و صفات الهی توجه ویژه‌ای نشان داده است.

از دیگر آثار منسوب به قاضی سعید، کتاب «کلید بهشت» در باب اشتراک لفظی اسمای الهی است اما از آنجا که برخی پژوهشگران کتاب‌شناس^۱ در انتساب آن به قاضی سعید قمی تردید کرده‌اند (روضاتی، ۱۳۸۶، ص ۱-۵۵)، در این نوشتار از استناد به مطالب آن پرهیز کرده‌ایم.

قاضی سعید قمی و نفی صفات ذاتیه

آنچه از مجموع سخنان جناب قاضی سعید قمی برمی‌آید، آن است که وی به پیروی از استاد خود، ملارجب علی تبریزی (ت ۱۰۸۰ق) ذات باری تعالی را بدون صفت می‌داند. وی این

نظریه را از متون روایات استفاده کرده و در روشن ساختن این نظریه و پاسخ به اشکال‌های احتمالی و نیز ردّ نظریه‌های دیگر بسیار کوشیده است.

از دیدگاه قاضی سعید، بحث در صفات ذاتی است، نه سایر صفات: «الکلام فی الصفات الذاتیة ای التي تقتضیها الذات بذاتها من دون حیثیة أخرى» (قمی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۱۹).

مهم‌ترین عبارتی که مورد استناد قاضی سعید است، متن سخنان امام رضا علیه السلام در زمینه توحید در مجلس مأمون است که آن حضرت در خطبه‌ای غراً فرمود:

أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَأَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ وَنِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَمَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ وَشَهَادَةُ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِصِفَةٍ وَلَا مَوْصُوفٍ وَشَهَادَةُ كُلِّ صِفَةٍ وَمَوْصُوفٍ بِالْأَفْتِرَانِ وَشَهَادَةُ الْأَفْتِرَانِ بِالْحَدَثِ وَشَهَادَةُ الْحَدَثِ بِالْإِمْتِنَاعِ مِنَ الْأَزْلِ الْمُمْتَنِعِ مِنَ الْحَدَثِ فَلَيْسَ اللَّهُ عَرَفَ مَنْ عَرَفَ بِالتَّشْبِيهِ ذَاتُهُ.....» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۴).

به‌باور جناب قاضی سعید، عبارت «نظام توحید الله نفی الصفات عنه»^{۱۱} آشکارا بر نفی هرگونه صفتی از ذات الهی دلالت دارد. وی عبارت یادشده را چنین تفسیر می‌کند: «یعنی اعتقادی که منطبق بر توحید حقیقی است و عارف بالله به واسطه آن موحد حقیقی خواهد بود، همان اعتقاد به نفی صفات از خداوند است» (قمی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۱۶).

اشکالی که در نگاه نخست، در این باره به نظر می‌رسد، آن است که اگر خداوند صفتی ندارد، پس چگونه این همه صفات در آیات، روایات و ادعیه به ذات باری تعالی نسبت داده شده است؟

جناب قاضی سعید، اسناد صفات به خداوند را با نفی صفات از وی، چنین جمع می‌کند: صفات را نه به معنای ایجابی، بلکه به معنای سلب طرف مقابل این صفات، به خداوند نسبت می‌دهیم؛ برای نمونه «الله عالم» به معنای «الله لیس بجاهل» است و درحقیقت با این عبارت، نادانی را از وی سلب می‌کنیم، نه اینکه قائل شویم صفت علم را به نحو عین یا زائد بر ذات داشته باشد:

نفی صفات از خداوند، درحقیقت به معنای بازگرداندن این صفات حُسنی به سلب

نقیض و نفی صفات مقابل آنها از ذات خداوند است، نه اینکه یک ذاتی در بین باشد و صفاتی هم در بین باشد که آن صفات قائم به ذات یا قائم به ذوات خود یا عین ذات باشند؛ به این معنا که حیثیت ذات بودن ذات، دقیقاً عین حیثیت مصداقیت آن برای صفات باشد؛ یعنی ذات خداوند همان‌گونه که مصداقی از وجود است، مصداقی عَرْضی از علم و قدرت و سایر صفات باشد (همان).

از دید قاضی سعید، برهان این مطلب در ادامه حدیث آمده است که چرا خداوند صفت ندارد؛ زیرا هر آنچه صفت و موصوف در آن راه داشته باشد، مرگب از صفت و موصوف خواهد بود و شیء مرگب مخلوق است نه خالق:

«بشهادة العقول أنّ كلّ صفة و موصوف مخلوق»؛ این عبارت باطل کننده نظریه عینیت صفات و زیادت صفات و عارضی بودن آنهاست. عبارت بدین معناست که عقل صریحی که مشوّب به شک و شبهه نباشد، هر چیزی را که از سنخ صفت و موصوف باشد، مخلوق می‌داند؛ خواه آن صفت عین ذات باشد و خواه زائد بر ذات و قائم به ذات خداوند متعال» (همان، ص ۱۱۷).

عقل در این روایت، حاکم بر تغایر صفت و موصوف معرفی شده است اما براساس برخی روایات دیگر، تغایر میان صفت و موصوف، زبان حال خود صفت و موصوف است؛ یعنی درنگ و ژرف‌نگری در ماهیت صفت و موصوف همان و حکم به تغایر آن دو همان: «و کَمَالُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ بِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةُ الْمَوْصُوفِ أَنَّ غَيْرَ الصِّفَةِ وَ شَهَادَتَهُمَا جَمِيعاً بِالتَّشْبِيهِ الْمُمْتَنِعِ مِنْهُ الْأَزَلِ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۴۰).

توضیح آنکه: براساس این دیدگاه، تغایر صفت با موصوف خود، از مقومات صفت است، و هر صفتی که چنین نباشد، در حقیقت صفت نیست! بی‌گمان صفت مغایر با موصوف است و اگر چنین نباشد، هرگز صفت نیست. بنابراین، عینیت صفت با ذات، تصویر خردمندانه‌ای ندارد. شاید از همین روست که اشاعره و اهل حدیث می‌گویند هر کس برای خدا صفت قائل است، باید قائل به زیادت و تغایر صفات با ذات باشد و از این رو، خود را «صفاتی» نامیدند؛^{۱۲} و

هر کس قائل به عینیت باشد، در حقیقت صفات خداوند را نپذیرفته است و او را باید «نافی صفت» دانست (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۶۵).

قاضی سعید در بیان دیگری به نبود صفت در واجب تعالی تصریح کرده و می گوید: پیش تر دانستی که صفت از سنخ احاطه است و صفت داشتن یک شیء مستلزم محدود شدن آن است. لذا خداوند صفتی ندارد که او را محدود نماید؛ زیرا موصوف از این جهت که موصوف است، چیزی غیر از صفت از حیث صفت بودن است. والا اگر این طور نباشد، صفت و موصوفی در میان نخواهد بود. حال که تغایر میان صفت و موصوف اثبات شد، اگر گفته شود صفت برای خداوند وجود دارد، پس صفت یک وجود و موصوف وجودی دیگر خواهد داشت! و بسیار منزله است خداوند متعال از داشتن چنین صفاتی! (قمی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۵۵).

وصف از نگاه ایشان، چه امری زائد باشد و چه عین ذات، موجب احاطه و در نتیجه، مستلزم محدود شدن خواهد بود و چون ذات باری حد ندارد، پس صفتی نیز نخواهد داشت. همچنین در جای دیگر، افزون بر محدود شدن، همانندی میان آفریدگار و آفریدگان را مطرح کرده و می گوید:

صفات بر خداوند حمل نشده و بر او صدق نمی کنند؛ چون اگر صدق کنند، به جهت ادراک صفات و صدق آن بر ذات الهی، خداوند متناهی به حدودی خواهد بود ... پس اگر صفاتی که مفهومش بین خداوند و مخلوقات مشترک است، بر خداوند صدق نماید، مخلوقات در این صفات با خداوند شراکت داشته و در مفهوم این صفات همانند خدا خواهند بود (همان، ص ۲۵۸).

قاضی سعید و رد نظریه زیادت

به باور جناب قاضی سعید، عبارت «بشهادة العقول أن كل صفة و موصوف مخلوق»، هم ناظر به نادرستی نظریه زیادت است و هم نادرستی نظریه عینیت (همان، ص ۱۱۷).

به تعبیر وی، اگر صفات زائد بر ذات باشند، عارض بر ذات بوده و از دو حال خارج نیستند: یا ممکن الوجودند و یا واجب الوجود. واجب الوجود بودن این صفات، مردود است؛ زیرا در

حقیقتِ صفت، نیاز به موصوف نهفته است، و چنین نیازی با وجوبِ وجود سازگار نیست. پس ناگزیر باید صفات را ممکن‌الوجود دانست و هر عارض ممکن‌الوجودی نیازمند علت است و خود ذات، به ناگزیر، علت این صفات عارضه خواهد بود. اما این فرض نیز نادرست است؛ زیرا وقتی ذات، علت و صفت معلول وی باشد، صفت و موصوف هر دو، به نوعی معلول خواهند بود؛ و معلول بودن با ذات باری تعالی سازگار نیست. از این رو، فرض زیادت صفات بر ذات نادرست خواهد بود.

معلول بودن صفت روشن و آشکار است؛ زیرا ممکن‌الوجود است و نیازمند به علت. معلول بودن ذات نیز بدین خاطر است که نفسِ موضوع بودن ذات برای عروض صفات، نوعی معلولیت و قابلیت جعل است؛ یعنی ذات از یک نگاه، فاعل و موجد صفات است و از نگاه دیگر، قابل و محلّ عروض صفات:

توضیح نظریه زیادت اینکه: صفت از آنجا که عارض بر ذات است، هر عارضی یا واجب است و یا ممکن. و پرواضح است که امکان ندارد، صفت واجب‌الوجود باشد؛ زیرا حقیقت صفت، احتیاج [و نیاز به موصوف] است و این احتیاج با وجوب ذاتی سازگار نیست. پس لاجرم این صفت باید ممکن‌الوجود باشد. و از طرفی، هر عارض ممکن‌الوجودی، نیازمند علتی برای اصل پیدایش و نیز علتی برای عروض خود است و به ناچار آن علت هم، همان ذات خواهد بود. با این بیان، ذات، علت عروض صفت برای خودش است و صفت و موصوف هر دو، متعلق جعل و معلول خواهند بود. معلول بودن صفت واضح و آشکار است؛ ولی معلولیت موصوف، بدین خاطر است که صرف موضوع بودنش برای این عارض، به معنای معلولیت آن است، ولو از ناحیه خودش، و این به همان معنایی است که ما می‌گوییم که لازم می‌آید یک شیء، هم فاعل باشد و هم قابل (همان).

شاید کسی بگوید، علت عروض، خود صفت است، نه ذات باری تعالی؛ پاسخ این است که علت خود صفت چیست؟ یا همان ذات است که گفته شد و یا چیزی غیر از ذات است که باز هم به معلولیت ذات و صفت خواهد انجامید (همان).^{۱۳}

آنچه در کلام قاضی سعید نیاز به توضیح دارد، لزوم معلول بودن ذات در فرض علیت آن برای صفات و عروض صفات بر آن است؛ زیرا در این فرض، ذات به خودی خود خالی از صفات و در نتیجه، نیازمند به عروض صفات تصویر می‌شود، و چنین تصویری، تصویر یک ممکن‌الوجود و معلول است تا تصویر علت تامه و واجب‌الوجود.

قاضی سعید و رد نظریه عینیت

جناب قاضی سعید در نفی عینیت صفات و ذات، سه بیان دارد:

بیان اول

بر پایه نظریه عینیت، ذات و صفات یک حیثیت دارند؛ اما بسیار روشن است که ذات و موصوف، نسبت به صفت، گونه‌ای تقدم بالذات دارد؛ زیرا نیازمندی و تأخر از موصوف در ذات وصف، نهفته است. پس ذات تقدم ذاتی و وصف تأخر ذاتی دارد و این یعنی میان آن دو رابطه علیت و معلولیت وجود دارد و چون به فرض، میان این دو رابطه عینیت هست، پس ذات به یک اعتبار علت و به اعتباری دیگر معلول خواهد بود و این تصویر با وجوب وجود ذات باری تعالی نمی‌سازد (رک: قمی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۱۸).

بیان دوم

اصولاً باید گفت اتحاد ذات و صفت، و عینیت این دو محال است؛ زیرا از یک سو می‌گوییم ذات باری تعالی از همه چیز بی‌نیاز است و همه به او نیاز دارند و از سوی دیگر، حقیقت صفت چیزی جز نیاز به موصوف نیست؛ با این توضیح، چگونه ممکن است چیزی که عین نیاز است، عین چیزی باشد که بی‌نیاز از همه چیز است؟ لازمه تصویر عینیت ذات و صفات، این است که ذات در عین حال که مقصود همه نیازمندان است، به خود نیازمند باشد و این افزون‌بر تناقض، مستلزم دور است:

تمام آنچه گفته شد، با قطع نظر از این بود که عینیت و اتحاد ذات و صفت، محال و ممتنع است؛ و گرنه با توجه به این نکته، بطلان عینیت فاحش‌تر خواهد بود؛ چون ذات خود،

مستغنی و مُحتاجُ إلیه (مورد نیاز دیگران) و صفت نیازمند و محتاج به موصوف است؛ و وقتی چنین باشد، امتناع اتحاد ذات با صفت روشن است؛ زیرا لازم می‌آید که محتاج، مُحتاج إلیه باشد و برعکس؛ و این به معنای نیاز شیء به خودش است (همان، ص ۱۱۹).

بیان سوم

اصولاً هر جا پای موصوف و صفت به میان آید، دوگانگی و تغایر، هر چند در حیثیت، خود را آشکار می‌سازد. با این بیان، تصویر عینیت صفات با ذات، تصویر خردمندانه‌ای نخواهد بود: به هر نوعی قائل به وجود صفت برای خداوند باشیم، چه قائل به عینیت صفات با ذات باشیم و چه قائل به تغایر آنها، بالاخره هر صفتی مستلزم موصوفی است؛ و پیش‌تر گفته شد که هر موصوفی غیر از صفت خویش است و نیز هر صفتی غیر از موصوف خود است. و اینکه بگوییم صفت عین موصوف است، فایده‌ای ندارد؛ زیرا [اصل داشتن صفت] مستلزم دوئیت است، ولو در حیثیت. و ازلی بودن، از چنین تفسیری ایا دارد! قول به عینیت صفات با ذات خداوند، اول حکم به تغایر [بین ذات و صفات] است و خداوند منزّه است از آنچه مشبّهان و ملحدان درباره صفات و کمالاتش می‌گویند (همان، ج ۲، ص ۴۲۵ و ۴۴۹).

اشکال مشترک زیادت و عینیت

به باور قاضی سعید، اشکالی که دامن‌گیر هر دو نظریه عینیت و زیادت است، آن است که توصیف خداوند به صفات، خواه آن صفات عین یا زائد بر ذات الهی باشند، مستلزم احاطه بر ذات الهی است؛ البته توصیف خداوند به صفاتی که خود برای خود برشمرده، اقرار محض است:

زیرا داشتن صفت، خواه عین ذات باشد و خواه خارج از ذات، نوعی احاطه (بر موصوف) را به دنبال دارد؛ احاطه وصف‌کننده و احاطه خودِ صفت. و احاطه بر شیء، مستلزم محدودیت آن شیء است. اما توصیف خداوند به صفاتی که خودش را به آن توصیف کرده، از باب تعبد محض است [نه اینکه دلالت بر وجود صفات برای ذات خداوند بنماید] (همان، ج ۱، ص ۷۹).

به تعبیر قاضی سعید، قول به زیادت هذیانی بیش نیست و قائلان به عینیت نیز هر چه در توضیح مقصودشان بکوشند، بیشتر و بیشتر از مسیر حق دور خواهند شد:

قائل به عینیت، هر چقدر هم کلام خود را به وجوه بلاغی آراسته کند، و از بیانات لطیف و دقیق استفاده کند، مثل اینکه بگوید: حیثیت ذات، همان حیثیت صفات است؛ یا وجود مشتق دلیل بر وجود مبدأ اشتقاق [به صورت جداگانه] نیست؛ یا بگوید: ذات خداوند ذاتی است که آنچه بر ذوات دارای صفت مترتب می‌شود، بر وی هم مترتب می‌شود؛ هر چه بگوید از مسیر حق منحرف شده، در دره‌ای عمیق سقوط خواهد کرد! قائل به زیادت هم هذیانی بیش نمی‌گوید و کلامش ثمره‌ای جز افترا بر خداوند ندارد! (همان، ص ۱۹۰).

قاضی سعید، به هنگام رد نظریه عینیت یا زیادت علم نسبت به ذات باری تعالی، مسلک زیادت و عینیت را دو مسلک ساختگی دانسته است که هیچ اثری از آنها در رهنمودهای اهل بیت علیهم‌السلام وجود ندارد: «قول به عینیت و زیادت، ساخته اندیشمندان است و بسیار واضح است که ائمه علیهم‌السلام اجازه چنین اعتقادی را نداده‌اند؛ زیرا اثری از این دو نظریه در اخبار واصله از ایشان وجود ندارد» (همان، ج ۲، ص ۴۴۸)، بلکه در جایی دیگر، نظریه زیادت و عینیت را خلاف صریح پاره‌ای از روایات و هر دو را مستلزم تعدد قدما دانسته است:

از حسین بن خالد روایت شده که از امام رضا علیه‌السلام شنیدم که می‌فرمود: خداوند تبارک و تعالی پیوسته از ازل علیم، قادر، حی، قدیم، سمیع و بصیر بوده است. گفتم: ای فرزند رسول خدا، گروهی از مردم می‌گویند خداوند عزوجل، عالم به علم، قادر به قدرت، حی به حیات، قدیم به قدم، سمیع به سمع و بصیر به بصیر است. حضرت فرمود: هر کس چنین اعتقادی داشته باشد، قطعاً برای خداوند شریک قائل شده است و از ولایت ما به دور است.

سپس فرمود: خداوند عزوجل از ازل، بذاته علیم، قادر، حی، قدیم، سمیع و بصیر بوده و از آنچه مشرکان و مشبهان درباره او می‌گویند، بسیار برتر و بالاتر است.

شرح: این روایت کمر ملحدین در اسما و صفات خداوند را می‌شکند! ابطال نظریه اشاعره توسط این روایت، بسیار آشکار است؛ زیرا آنها معتقدند که خداوند به واسطه

صفت علم، عالم است و این علم زائد بر ذات و خارج از آن است. طبق این روایت، مسلک عینیت هم باطل است؛ زیرا آنها معتقدند خداوند به واسطه علم، عالم است، ولی آن علم عین ذات خداست و سایر صفات نیز چنین‌اند. در حالی که روایت مطلق است و این‌طور نیست که فقط صورتی را نفی کند که خداوند به واسطه علم، عالم باشد، ولی علم غیر از ذات وی باشد؛ بلکه تمامی صورتی را که خداوند به واسطه علم، عالم باشد شامل می‌شود. [چه علم عین ذات باشد و چه غیر از ذات]. از طرف دیگر، مفسده تعدد آلهه، در قول به عینیت هم جاری است؛ زیرا طبق این نظریه، صفات خداوند همگی مفاهیمی ثبوتی هستند، نه عدمی؛ چون اعتقاد به ثبوت معدومات، حرفی سخیف است و قائلین به عینیت هم غالباً ثبوتی برای معدومات قائل نیستند. پس طبق این نظریه، صفات خداوند وجودی در ضمن افراد خود دارند و لاجرم تعدد قدما لازم می‌آید و منکر این مطلب، در حقیقت با اقتضای فطرت اصلی خود، به نزاع برخاسته است (همان، ص ۴۶۸).

وی در جایی دیگر، قول به عینیت را همچون کفر و زندقه و زیادت را زشت‌تر از آن دانسته است: «در مسئله علم الهی، قول به عینیت، نعوذ بالله در حد کفر و الحاد است؛ خواه علم حصولی دانسته شود و خواه حضوری... و قول به زیادت، بسیار شنیع‌تر از نظریه عینیت است» (همان، ص ۴۴۸).

نظریه نهایی قاضی سعید

قاضی سعید پس از رد نظریه زیادت و عینیت، قائل می‌شود که ذات باری تعالی صفت علم و قدرت و... ندارد، ولی همه کارهای وی عالمانه و قدرتمندانه و... است. وی با تعبیری موجز، توحید را همین‌گونه تفسیر می‌کند: «انّ التوحید نفی الصفات و إثبات الثمرات؛ توحید یعنی صفات را از خداوند نفی کنی و آثار صفات را برایش اثبات کنی (همان، ج ۳، ص ۱۰۹).

بسیار روشن است که این تقریر در بحث صفات الهی، همان تقریر نیابت ذات الهی از صفات است. پس آشکارا می‌توان قاضی سعید را از طرفداران نظریه نیابت دانست. این مبنا در معاشناسی صفات نیز تأثیرگذار است و از این رهگذر، وی بر آن است که چون خداوند

صفت ندارد، صفاتی را که در آیات و روایات به ذات خداوند نسبت داده شده است، به دو گونه می توان تفسیر کرد:

تفسیر سلبی صفات: برای نمونه، وقتی می گوییم: «الله عالم و قادر»، بدین معناست که خداوند نادان و ناتوان نیست؛ نه اینکه خداوند صفتی به نام علم و قدرت داشته باشد که عین ذات یا زائد بر ذات باشند:

تمام توصیفات خداوند به سلب اضداد آنها و سلب نقیض آن صفات بر می گردد، نه اینکه آن صفات وجود خارجی داشته و عین ذات و یا قائم به آن باشند (همان، ج ۱، ص ۱۷۹).

... بلکه صفات ثبوتی خداوند، همگی به سلب نقیض این صفات و نفی ضد آنها از ذات خداوند بر می گردد (همان، ص ۳۱۳).

قاضی سعید برای تفسیر سلبی صفات خداوند شواهدی روایی نیز آورده است: «بعضی از صفات خداوند به نفی ضد و سلب نقیض آن صفات باز می گردد؛ مثل اینکه در برخی روایات گذشت که اینکه می گویی خداوند عالم است، با این گفتار، جهل را از خداوند نفی کرده ای و جهل را غیر از او دانسته ای!» (همان، ج ۳، ص ۲۳۵).

تفسیر به خاستگاه صفات بودن: یعنی صفات خداوند را چنین تفسیر کنیم که خداوند خاستگاه این صفات است، نه اینکه خود این صفت را داشته باشد؛ برای نمونه، «عالم» درباره خداوند، نه به این معناست که وی کمال و صفت علم را دارد، بلکه بدین معناست که وی آفریننده علم و بخشنده آن به عالم است:

تفسیر دوم صفات خداوند چنین است که در تمام صفات، خداوند را مبدأ آن صفات [در مخلوقات] بدانیم؛ آن چنان که از روایت مولایمان امام باقر علیه السلام بر می آید که فرمود: (آیا اینکه خداوند عالم و قادر است، جز به این معناست که علم را به علما بخشیده و قدرت را در قادران ایجاد کرده است؟!)، این تفسیر حق یقین در باب تفسیر صفات است (همان).

وی در ادامه با توجه به منتفی شدن صفت ثبوتی برای خداوند، تقسیم صفات به ثبوتی و سلبی را صرفاً بحث لفظی می‌داند:

با توجه به نفی صفات از ذات خداوند، تقسیم صفات به ثبوتی و سلبی صرفاً به اعتبار الفاظ خواهد بود؛ یعنی الفاظ برخی صفات، الفاظی ایجابی و ثبوتی است، مثل علم و قدرت و الفاظ برخی دیگر سلبی است، مثل اینکه خداوند جسم و جوهر و عرض نیست؛ وگرنه به حسب واقعیت، تمام صفات خداوند سلبی است؛ یا خودشان سلبی هستند، مثل صفات سلبی و یا نقیض آنها از ذات خداوند سلب شده است، مثل صفات ثبوتی (همان، ج ۱، ص ۱۷۹).

موسی بن میمون

موسی ابن میمون بن عبدالله قرطبی اسرائیلی (۵۳۰ - ۶۰۱ ق) عالم، پزشک، ریاضی‌دان، ستاره‌شناس و فیلسوف یهودی است که در سال ۱۳۱۵ میلادی در کوردوبای اسپانیا به دنیا آمد. ابن میمون در فقه و شرایع یهود مقام والایی دارد؛ به گونه‌ای که یهودیان درباره‌اش گفته‌اند: «از موسی بن عمران علیه السلام تا موسی ابن میمون، کسی مانند موسی برنخاسته است».^{۱۴}

با مروری بر کتاب‌های تاریخ فلسفه و توجه به آرای موسی بن میمون، می‌توان جایگاه او را در فلسفه، به ویژه فلسفه یهودی قرون وسطا دریافت و او را بزرگ‌ترین فیلسوف یهودی قرون وسطا دانست (ابن میمون، ۱۹۷۲، مقدمه ناشر). موقعیت او در فلسفه تا آنجاست که توماس آکوئیناس او را «موسای کبیر» خطاب کرده است. به‌باور ابن میمون، راه دین و فلسفه از یکدیگر جدا نیست و دین اصیل نیز تنها در پرتو عقل، استدلال و برهان به دست می‌آید. او روشی مانند ابن سینا و ابن رشد داشته است؛ بدین معنا که از یهودیت با روش فلسفه اسلامی و متکلمان مسلمان دفاع می‌کند. بنابراین، برخی او را فیلسوف اسلامی به‌شمار آورده‌اند؛ البته مقصود از فیلسوف اسلامی این نیست که او به اسلام ایمان آورده باشد، بلکه بدین معناست که وی با تفکر فلسفی اسلامی، با مجتمع اسلامی مشارکت داشته است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۵۰).

مهم‌ترین کتاب ابن‌میمون «دلالة الحائرين» نام دارد. هدف اصلی این کتاب، سازش دادن ظواهر تورات با قواعد عقلانی و فلسفی است. وی در این نوشتار، می‌کوشد تا نوعی وفاق و تضارب میان دین و فلسفه پدید آورد. وی در *دلالة الحائرين*، اندیشه‌های متکلمان معتزلی و اشعری همچون ابوحامد غزالی، ابن‌باجه و ابن‌طفیل را بررسی می‌کند. در این کتاب اشاره می‌کند که اصحاب ما - یعنی متکلمان یهودی - آنچه دریافت کردند، از متکلمان معتزلی مسلمان بوده است (همان).

نظریه‌های ابن‌میمون در وجودشناسی اسما و صفات

ابن‌میمون در کتاب *دلالة الحائرين*، بسیار آشکار باور دارد که خدای بزرگ صفت ذاتی ندارد. از دید وی، اگر کسی خداوند را دارای صفت ذاتی بداند، چندخدایی را در ذهن خویش رقم زده است؛ یعنی نتیجه این باور، این است که خداوند تنها در لفظ یکی است، ولی در واقع گوناگون و بسیار است: «بدان که ذات خداوند متعال به‌هیچ‌وجه و به‌هیچ‌صورت صفتی ذاتی ندارد و همان‌گونه که جسمانیت خداوند ممتنع است، داشتن صفت ذاتی هم برای وی ممتنع است (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، ص ۱۱۵).

استدلال بر نفی صفات از ذات الهی

استدلال‌هایی که بر نفی صفات در کتاب ابن‌میمون به چشم می‌خورد، به شرح زیر است:

استدلال اول

ابن‌میمون، وحدانیت حقیقی خداوند را با هرگونه ترکیب و انقسام، مغایر دانسته و از این‌رو، معتقد است که خدا دارای صفات نیست. او بر آن است که نسبت دادن صفات ثبوتی به خداوند، افزودن چیزی به ذات اوست که با وحدانیت مطلق او ناسازگار است: هرکس اعتقاد داشته باشد که خداوند صفاتی متعدد دارد، به‌درستی که فقط در لفظ او را واحد دانسته، ولی در فکر خود او را متعدد دانسته است! و این شبیه اعتقاد مسیحیان است که خدا را واحد، ولی در عین حال سه‌تا می‌دانستند و سه‌تا را هم یکی

می‌دانستند! همچنین است حرف کسانی که می‌گویند: خداوند یکی است ولی صفاتی متعدد دارد و او و صفاتش یکی هستند! (همان).

کوتاه سخن آنکه، خداوند از هر نظر، واحد است و اینکه صفات گوناگونی برای خداوند قائل شده‌اند، از نظر کثرت در ذات او نیست، بلکه از آن‌روست که افعالی که از او صادر می‌شود، کثرت دارد:

خداوند متعال از تمامی جهات واحد است و کثرتی در او راه ندارد و صفتی زائد بر ذات ندارد و صفاتی که با معانی مختلف در کتاب‌ها به خداوند نسبت داده شده و بر او دلالت می‌کنند، از جهت تکثر در افعال خداوند است، نه از جهت کثرت در ذات وی (همان، ص ۱۲۲).

بنابراین، ابن میمون بر آن است که تنها صفات سلبیه، صفات حقیقی خداوند هستند و نسبت دادن صفات ایجابی و ثبوتی برای او نوعی شرک است:

بدان که توصیف خداوند به معانی سلبی، تنها وصف صحیحی است که خالی از هر گونه تسامح بوده و به هیچ وجه نقضی را متوجه ذات الهی نمی‌نماید. اما توصیف ایجابی خداوند، چنانچه قبلاً اشاره شد، خالی از شر و اثبات نقص برای خداوند نیست (همان، ص ۱۳۶-۱۳۷).

استدلال دوم

به‌باور موسی بن میمون، هر چیزی که به جسمانیت، انفعال، تغیر، عدم و تشبیه در خداوند بیانجامد، با برهان، از خداوند متعال نفی می‌شود. وی صفات ذاتی را به دلیل آنکه به تشبیه می‌انجامد، از خداوند دور می‌داند و براساس آیات تورات، هر امری که به تشبیه خداوند به موجودات و آفریدگان بیانجامد، صفت خداوند قرار نمی‌گیرد. «هیچ شبیه و مثلی برای او نیست»، «پس مرا به که تشبیه می‌کنید تا با وی مساوی باشم؟»، «پس خدا را به آن تشبیه می‌کنید و کدام شبه را با او برابر می‌توانید کرد؟» از دیدگاه ابن میمون، تناسبی میان خالق و مخلوق وجود ندارد تا گفته شود: خدا با ما، در وجود، حیات، قدرت، علم و اراده همانند است؛ حتی اگر این تفاوت به شدت و ضعف باشد؛ بدین بیان که وجودش با ثبات تر از وجود

ما، حیاتش جاودانه‌تر از حیات ما، قدرتش بیشتر از قدرت ما، علمش کامل‌تر از علم ما و اراده‌اش عام‌تر از اراده ماست؛ زیرا تفضیل، در جایی به کار می‌رود که میان آنها نوعی هماهنگی و سازواری برقرار باشد و این سازواری میان آفریدگار و آفریدگان وجود ندارد؛ زیرا نسبت و شباهت، میان دو چیزی است که در نوع واحد مندرج باشند، مانند دانه‌ای کوچک با فلک کواکب ثابت که در ابعاد سه گانه متشابه‌اند؛ گرچه یکی کوچک و دیگری بزرگ، یکی در نهایت شدت و دیگری در نهایت ضعف باشد، ولی آفریدگار و آفریدگان از یک نوع واحد نیستند تا به بزرگی و کوچکی یا شدت و ضعف میان آنها، تناسب و شباهت را برقرار کرد. از این رو، اگر خداوند را در حد اوصاف انسانی فرو بکاهیم یا اوصاف انسانی را تا اوصاف الهی بالا ببریم، تناسب میان دو چیزی برقرار ساخته‌ایم که هیچ تناسبی میان آنها برقرار نیست؛ چرا که تحت نوع واحدی مندرج نیستند. بنابراین به دلیل آنکه اوصاف ذاتی به تشبیه نامعقول می‌انجامد، وصف خداوند به چنین صفاتی مردود و منتفی است (همان، ص ۱۱۸-۱۳۲).

بنابراین، وی به این نکته رسید که خدا «بدون وجود، وجود دارد»؛ این سخن او بدین معناست که خداوند، فاقد وجود مخلوق است. در واقع، وی کیفیت وابسته وجود مخلوق خدا را انکار می‌کند. او به شیوه‌ای مشابه استدلال می‌کند که خدا «بدون حیات، زندگی می‌کند، بدون قدرت، قادر و بدون علم، عالم است». از آنجا که آفریدگار و آفریدگان با هم تباین دارند، اطلاق اوصاف ایجابی بر خدا از باب اشتراک لفظی است. وقتی گفته می‌شود خدا عالم است، علم او با علم ما فرق می‌کند؛ زیرا بر خلاف علم ما، هیچ‌گونه تغییری در علم او پدید نمی‌آید و علم او به اشیاء، پیش و پس از تعلق وجود یکسان است. این استدلال، او را بدین نکته رهنمون شد که نه تنها نمی‌توان به واسطه توصیفات ایجابی، به معرفت خدا دست یافت، بلکه درباره او هرگز نمی‌توان از توصیفات ایجابی سخن گفت و تنها راه سخن از او، انکار توصیفات ایجابی است (همان، ص ۱۴-۱۴۰).

نتیجه

بررسی اثر مهم قاضی سعید قمی، کتاب شرح توحید صدوق و نیز نوشته مهم ابن میمون، کتاب *دلالة الحائرين*، نشان می‌دهد که این دو متفکر شیعی و یهودی، در مقوله صفات ذاتی خداوند دیدگاهی همسان دارند. به‌باور هر دو، خداوند صفت ندارد، گرچه در شیوه استدلال بر این مدعا اندکی با هم تفاوت دارند؛ قاضی سعید قمی، دلیل نفی صفت را تغایر صفت و موصوف و عدم تصویر اتحاد آن دو و نیز انجامیدن آن به نیازمندی ذات الهی می‌داند، ولی ابن میمون دلیل این نظریه را، لزوم تشبیه ذات الهی به مخلوقات و نیز لزوم تکثیر در ذات می‌داند؛ حال آنکه از نگاه هر دو، میان ذات الهی و ذات مخلوقات تباین همه‌جانبه وجود دارد.

هر دو اندیشمند، پذیرش وجود صفت برای خداوند را، چه صفت عین ذات باشد و چه زائد بر ذات، موجب شرک و الحاد و تکثیر قدما می‌دانند. از این‌رو، برآنند که همه کارهای خداوند عالمانه، حکیمانه و قدرتمندانه است، اما خداوند صفتی به نام علم و قدرت و حکمت ندارد که این صفات عین ذات یا زائد بر آن باشند. بنابراین، می‌توان گفت این دو شخصیت از میان چهار نظریه رایج در بحث وجودشناسی صفات الهی، به نظریه نیابت باور دارند. بدین معنا که ذات عاری از صفت است، ولی همان کارهایی که از ذات دارای صفت علم و قدرت و حکمت و... سر می‌زند، همان کارها از ذات پیراسته از صفات خداوند نیز سر می‌زند.

همچنین این مبنا، یعنی پیراسته بودن ذات الهی از صفات، باعث شده است هر دو شخصیت در تفسیر و معناشناسی صفات الهی، برخلاف جریان رایج حرکت کرده و تفسیر سلبی صفات ذاتی را در پیش بگیرند و الهیات سلبی را بپذیرند.

پی‌نوشت‌ها

۱. ادیان شرقی، مذاهبی هستند که از مکتب اسلام خارج و داخل در اهل کتاب اصطلاحی (یهود، نصرانی و مجوس) نیستند، و نیز در گروه منکران توحید هم شمرده نمی‌شوند؛ زیرا ادعای توحید دارند. شمار این مذاهب بسیار است؛ مانند بودایی‌ها و هندوها (جعفری، ۱۳۷۷، ص ۳۴).

2. Ontology.

۳. Topics semantics؛ از مهم‌ترین و جذاب‌ترین مباحث اسما و صفات برای غربی‌ها، همین بحث معناشناسی صفات است.

۴. ر.ک: دانشنامه امام علی علیه السلام، ج ۱، ص ۷۲-۷۳، مقاله «اسما و صفات خداوند؛ رابطه ذات و صفات الهی»، ص ۱۴۳ و ۱۴۵؛ برخی منابع نیز به جای وجودشناسی، تعبیر «هستی‌شناسی اسما و صفات» را به کار برده‌اند (ر.ک: اسما و صفات خدا، ص ۱۸۱؛ یوسفیان، ۱۳۹۰، ص ۱۰۷).

۵. مرحوم نراقی رحمته الله علیه در وجه زیادت صفات فعل بر ذات می‌نویسد:

خداوند هم به صفات فعل و هم به ضد آنها متصف می‌شود؛ برای نمونه، می‌گوییم خداوند به زید رحم کرد و به بکر رحم نکرد، و حال که چنین است، دو نقیض نمی‌توانند عین ذات خداوند باشند. پس باید گفت که این صفات زائد و معایر با ذات هستند: «و صفات الفعل ما يتصف تعالى بها و بضعها، فيقال إن الله تعالى خلق زيداً و لم يخلق ابنه و أحيا زيداً و أمات عمرأ و أقر بكرأ و أغنى خالداً و نحو ذلك. و بهذا استدلل الكليني (رض) على أن الإرادة من صفات الأفعال الحادثة بمعنى الإيجاد إذ يقال أراد الله الخير و لم يرد الشر و أراد إيجاد زيد في وقت كذا و لم يرد قبله و لا بعده. و هذه الصفات زائدة إذ لا يمكن كون النقيضين عين ذاته تعالى فلا بد من زيادتها فلا تكون من صفات الذات، و أيضاً يلزم من كونها من صفات الذات قدمها مع زيادتها فيلزم تعدد القدماء و أيضاً لو كانت من صفات الذات لزم زوالها عند طرء نقيضا فيلزم التغيير في الصفات الذاتية» (شبر، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۶۵).

۶. برخی نویسندگان در نوشتار خود، تلاش کردند تا میان «نظریه ترادف» ابن سینا و «نظریه عینیت» ملاصدرا آشتی برقرار سازند (ر.ک: صادقی، ۱۳۸۸؛ هدایت‌افزا و حسینی، ۱۳۹۴).

۷. گفتنی است که اصطلاح زیادت در این بحث به معنای تغایر است. این اصطلاح در کتاب‌های فلسفی نیز با نام «زیادت ماهیت بر وجود» به کار رفته و بدین معناست که ماهیت چیزی غیر از وجود است، نه عین آن.

۸. نظریه نیابت همواره به عنوان نظریه رایج در میان معتزله شناخته می‌شود، اما این انتساب از سوی برخی مورد تردید و خدشه قرار گرفته است (ر.ک: احمدوند، ۱۳۸۹، ص ۱۷۴).

۹. برای نمونه: ر.ک: حیدری، ۱۳۸۹؛ کاشفی، ۱۳۸۱؛ جان‌پور دشتی، ۱۳۹۴؛ خواص، ۱۳۸۶.

۱۰. مرحوم آیت الله حاج سید محمدعلی روضاتی پس از پنجاه سال جست‌وجو درباره قاضی سعید و آثار وی، بر آن است که اشتباهات آشکاری در زمینه شرح حال قاضی سعید و آثار وی رخ داده و پاره‌ای از این مطالب و

آثار، از جمله کتاب *کلید اسرار* و دیوان شعر منسوب به وی، متعلق به محمدسعید حکیم قمی، طبیب دربار شاه عباس دوم صفوی است.

۱۱. در برخی از روایات، مضمون یاد شده با تعبیرهای دیگری آمده است: «کمال توحیده نفی الصفات عنه» یا «کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۴۰؛ نهج البلاغه، خطبه اول).

۱۲. در کتاب‌های فرق و مذاهب نیز، با همین نام از ایشان سخن رفته است (ر.ک: سبحانی، بی تا، ج ۲، ص ۱۰۶؛ مشکور، ۱۳۷۲، ص ۵۸). به گفته شهرستانی، صفاتی پس از ورود اشعری به مسلک ایشان و تأیید عقاید آنها با براهین کلامی، به اشعریه تغییر نام دادند (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۰۶).

۱۳. «فإن قيل: لعلّ علة العروض نفس الصفة بمعنى أنّها بنفسها تقتضى العروض لتلك الذات. فنقول: ننقل الكلام إلى علة نفس الصفة: فإما إن تكون هي الذات فيرجع إلى ما قلنا آنفاً؛ وأما أن تكون غير الذات فيلزم معلوليّة الصفة و الموصوف للغير، و هو الذي أردناه».

۱۴. نام کامل ابن میمون به عبری *موشیه بن میمون* است (زریاب خویی، بی تا، ج ۵، ص ۱۸۴۰).

منابع

۱. آمدی، سیف‌الدین، ۱۴۲۳، *أبکار الأفكار فی أصول الدین*، با تحقیق: احمد محمد مهدی، قاهره، دارالکتب.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۶، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، طرح نو.
۳. ابن سینا، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۴. ابن میمون، موسی، ۱۹۷۲، *دلالة الحائرين*، محقق: حسین آتای، استامبول، انتشارات دانشگاه آنکارا.
۵. احمدوند، معروف علی، ۱۳۸۹، *رابطه ذات و صفات الهی*، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
۶. استرآبادی، محمدجعفر، ۱۳۸۲، *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة*، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، مکتب الاعلام الاسلامی.
۷. افلوپین، بی تا، *اثولوجیا*، بی جا، بی نا.
۸. الدرزی، لئو، ۱۳۸۷، *الهیات فلسفی توماس آکوئیناس*، ترجمه شهاب الدین عباسی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۹. خمینی (امام)، سید روح الله، ۱۳۷۶، *مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية*، با مقدمه جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۰. ایچی، محقق دوانی و سید جمال الدین افغانی، ۱۴۲۳، *التعلیقات علی شرح المقائد العضدية*، با مقدمه سیدهادی خسروشاهی و تحقیق دکتر عماره و تحریر شیخ محمد عبده، بی جا، بی نا.
۱۱. باروخ، اسپینوزا، ۱۳۶۴، *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. جان پور دشتی، محسن و علیرضا کهن سال، ۱۳۹۴، «الاهیات سلبی از دیدگاه قاضی سعید قمی و ابن میمون اندلسی»، *پژوهش‌های اعتقادی و کلامی*، ش ۱۹، ص ۵۸-۳۵.
۱۳. جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۷، *رسائل فقهی*، بی جا، نشر کرامت.
۱۴. جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۷، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، چاپ سوم، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۵. حیدری، مجتبی، ۱۳۸۹، «بررسی تطبیقی و نقد دیدگاه‌های ابن میمون و قاضی سعید قمی در تبیین تام خالق و مخلوق»، *معرفت*، ش ۱۴۹، ص ۲۶-۱۱.
۱۶. خواص، امیر، ۱۳۸۶، «معناشناسی اوصاف الهی از دیدگاه ابن میمون و قاضی سعید قمی»، *معرفت*، ش ۱۲۱، ص ۶۶-۵۵.
۱۷. روضاتی، سید محمدعلی، ۱۳۸۶، *دومین دو گفتار*، قم، مؤسسه مطالعاتی فرهنگی الزهراء علیها السلام.
۱۸. زریاب خوبی، عباس، بی تا، «ابن میمون»، در *دانشنامه بزرگ اسلامی*، جلد ۵، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۹. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۶، *العقیده الاسلامیة*، چاپ سوم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.

۲۰. —، بی تا، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۱. سبحانی، محمدتقی، ۱۳۸۰، «اسما و صفات»، در *دانشنامه امام علی علیه السلام*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۲. سعیدی مهر، محمد، ۱۳۹۰، *آموزش کلام اسلامی*، چاپ نهم، قم، کتاب طه.
۲۳. شُبر، سید عبدالله، ۱۴۲۴، *حق الیقین فی معرفة أصول الدین*، چاپ دوم، قم، انوار الهدی.
۲۴. شریف الرضی، محمد بن حسین، ۱۴۱۴، *نهج البلاغه*، با تحقیق صبحی صالح، قم، نشر هجرت.
۲۵. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، چاپ سوم، قم، نشر الشریف الرضی.
۲۶. شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۷. صادقی، مرضیه، ۱۳۸۸، «طرح آشتی ترادف سینوی و عینیت صدرایی در باب صفات الهی»، *خردنامه صدرا*، ش ۵۶، ص ۵۳-۴۵.
۲۸. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، مکتبه النشر الاسلامی.
۲۹. فرمانیان، مهدی، ۱۳۸۹، *درس نامه تاریخ و عقائد اسماعیلیه*، قم، نشر ادیان.
۳۰. قمی، قاضی سعید، ۱۴۱۵، *شرح توحید الصدوق*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۱. —، ۱۳۵۶، *کلید بهشت*، تصحیح و تعلیق سید محمد مشکوة، تهران، بی تا.
۳۲. کاشفی، محمدرضا، ۱۳۸۱، «ماهیت صفات خدا از دیدگاه ابن میمون و مقایسه آن با آرای علامه طباطبایی»، *قیسات*، ش ۲۵، ص ۱۰۰-۸۹.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۲، *الکافی*، چاپ دوم، تهران، انتشارات اسلامی.
۳۴. مشکور، محمدجواد، ۱۳۷۲، *فرهنگ فرق اسلامی*، چاپ دوم، مشهد، آستان قدس رضوی.
۳۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث.
۳۶. —، ۱۳۶۰، *أسرار الآیات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۳۷. نراقی، ملامهدی، ۱۴۲۳، *جامع الأفكار و ناقد الأنظار*، با تصحیح مجید هادی زاده، تهران، انتشارات حکمت.
۳۸. هدایت افزا، محمود و سید عبدالرحیم حسینی، ۱۳۹۴، «مبادی نظری ترادف مفهومی صفات حقیقی خداوند از منظر ابن سینا و شیخ احسانی»، *حکمت سینوی*، ش ۵۳ (بهار و تابستان)، ص ۷۰-۴۹.
۳۹. یوسفیان، حسن، ۱۳۹۰، *کلام جدید*، چاپ سوم، تهران، سمت.
40. Mann, William E., " *Simplicity and Immutability in God* ", in: Thomas V. Morris (ed.), *The Concept of God*.