



**Abstraction and Personality of God from the perspective of the narrations of the book of &ldquo;Al-Kafi, Kitāb at-tawḥīd&rdquo;**

Zahra Ramezanlu <sup>1</sup>

**Abstract:** In monotheistic religions, God Is described with many attributes including knowledge, will, the creator, and idol which indicates God as a &ldquo;Personal-God&rdquo;. Such descriptions also have been repeated many times in Islamic sources. In the meantime, for having a concept and imagination of God, the book of &ldquo;Al-Kafi, Kitāb at-tawḥīd&rdquo; is one of the most unfeigned sources, which is presented by The Infallibles. What this article intends to address is the question of whether it is possible to talk about the personality of God, according to the narrations of the book of &ldquo;Al-Kafi&rdquo; and the attributes of God in them. The narrations of this book have been studied by the descriptive-analytics method to explain the answer to this question. This study of the mentioned narrations shows that although the constructive attributes such as being the creator, hearer, and insightful and things like Bada&rsquo; are mentioned, negative and purifying expressions about God are much more than positive and predictive expressions. Finally, according to the purification of God in the narrations, it is considered impossible to know the concept of God except through intermediaries and through verses and signs.

**Keywords:** Al-Kafi, Kitāb at-tawḥīd, personal, selfhood, divine attributes.

**Submitted:** 2023/11/19

**Accepted:** 2024/02/05

1. philosophy & Islamic study, art & humanities, Azad university, Zanzan, [zahra.ramazanlo@gmail.com](mailto:zahra.ramazanlo@gmail.com)

## تنزیه و شخص‌وارگی خدا از منظر روایات کتاب توحید کافی

زهرا رمضانلو<sup>۱</sup>

**چکیده:** خداوند در ادیان توحیدی با صفات متعددی از جمله علم، اراده، خالق بودن و معبود بودن توصیف می‌شود که حاکی از یک خدای شخص‌وار است. چنین توصیف‌هایی در منابع اسلامی نیز به کرات آمده است. در این میان، کتاب‌های توحید کافی و توحید صدوق از اصیل‌ترین منابع برای درک مفهوم و تصویری از خداوند هستند که توسط معصومان (ع) ارائه می‌شوند. آنچه این نوشتار مدنظر دارد، پرداختن به این پرسش است که با توجه به روایات موجود در این دو کتاب و در نظر گرفتن صفات خداوند در این روایات، چگونه می‌توان درباره شخص‌وارگی خدا سخن گفت؟ برای تبیین پاسخ به این پرسش، با روش تحلیل محتوا به بررسی روایات این کتاب‌ها پرداخته شده است. این بررسی نشان می‌دهد که اگرچه در روایات مذکور از صفات سازنده مفهوم شخص، همچون خالق بودن، علم، شنوا و بینا بودن و همچنین از اموری مانند بدها سخن می‌رود، اما بیان سلبی و تنزیهی در روایات بسیار بیشتر از بیان ایجابی و اخباری درباره خداوند است. نهایتاً، با توجه به تأکید بر تنزیه خداوند در روایات، شناخت تصویری از خداوند تنها با واسطه و از طریق آیات و نشانه‌ها ممکن تلقی می‌شود.

**واژگان کلیدی:** کتاب توحید کافی، کتاب توحید صدوق، تشخیص، شخص‌وارگی، تنزیه، صفات خدا.

\* تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۶

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۸

۱. استادیار دکتری تخصصی، فلسفه و معارف اسلامی، علوم انسانی و هنر، دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان،

ایران، [zahra.ramazanlo@gmail.com](mailto:zahra.ramazanlo@gmail.com)

## مقدمه

نظام‌های الهیاتی و فلسفی توحید در بنیادی‌ترین لایه‌ی خود از اعتقاد به یک وجود متعال و مطلق برمی‌خیزد؛ لذا بحث درباره داشتن مفهوم، تصور و یا انگاره‌ای از خداوند نیز از اساسی‌ترین گام‌های معرفتی در جهت خداشناسی توحیدی است. اهمیت ساختن مفهوم متعال و عقلانی کردن آن به ساحت ایمان مربوط می‌شود. در مورد مفهوم خدا مسائلی از قبیل جایگاه تصدیق و تصور یا تقدم و تأخر معرفتی آن مورد پرسش و چالش است. عموماً در خصوص اشیا گفته می‌شود تصدیق چیزها مبتنی بر تصور آنهاست. اما باید دید آیا تصدیق به وجود خداوند، به‌عنوان امر متعال و غایی، نیز مبتنی بر داشتن چنین معرفت‌تصوری‌ای در ما است یا نه. این چالش به خود مفهوم خدا بازمی‌گردد. علاوه بر این، دیگر مزیت مفهومی کردن امر متعال، فهم بهتر ایمان، افزایش آن و حفظ بهتر آن است (گیسلر، ۱۳۹۹: ۳۲۶). پس اساساً این پرسش که تلقی خداشناسی توحیدی درباره تصویر یا مفهوم خداوند چیست، دارای اهمیتی بنیادین است. در مباحث مربوط به خداشناسی، شاخه‌ای که بیش از همه در ارائه چنین مفهومی کمک می‌کند، بحث

صفات خداست. می‌دانیم که خداوند در ادیان توحیدی عموماً و در قرآن و روایات خصوصاً با صفات متعددی توصیف می‌شود که حاکی از یک خدای مشخص و شخص‌وار است. چنان‌که می‌توان گفت خداپرستی همواره عقیده به یک خدای شخص‌وار است.

خداشناسی توحیدی، سرچشمه و منشأ نضح حیات دینی خداپرستان است. در این میان، تشخیص یا شخص‌وارگی خداوند از جهات متعددی می‌تولند در این حیات مؤثر باشد. شخص‌وارگی خداوند تا جایی که گرفتار تشبیه و تجسیم نشود، از کمالات خداوند به شمار می‌رود. زیرا افعالی چون خیر بودن و خلاق بودن خداوند منوط به شخص‌وارگی اوست (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۰۸). علاوه بر این، در خداشناسی توحیدی، خداوند موجودی است متعال که اطاعتی بی‌قید و شرط از انسان طلب می‌کند. عبادت و بندگی تنها در بستر یک ارتباط با خداوند قابل درک است. برخی از افعالی که به خداوند نسبت داده می‌شود و یا به عبارت بهتر، صفات فعلی خداوند از قبیل خالق و رزاق بودن، حاکی از نحوه‌ای نسبت و ارتباط میان او و مخلوقات است. علاوه بر این، خود عبادت از طرف بندگان تنها

با این توسعه در نگاه، دو اصطلاح مذکور به یک معنایه کار رفته‌اند. وقتی از خداوند متشخص یا شخص وار سخن می‌رود، حداقل مقصود آن است که خداوند صاحب علم و آگاهی است، افعالی انجام می‌دهد، مختار است و علاوه بر آن می‌تواند با اشخاصی غیر از خود ارتباط برقرار کند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۰۷). شخص وار بودن خداوند با شخص بودن انسان‌ها تفاوتی فاحش دارد، چنان‌که دیگر صفات او مانند علم، اراده، قدرت و ... نیز وقتی که در مورد خداوند اطلاق می‌شوند، اساساً معنایی متفاوت از آن دارند که بر انسان‌ها اطلاق شوند. با این حال، به نظر می‌رسد اگر خداوند واجد چنین اموری باشد، می‌توان او را موجودی مشخص وار دانست. لازم به توضیح است که تشخص بدین معنا که تشخص یک شیء همان وجود خاص شیء است و از صدق بر کثیرین لبا دارد، در اینجا مدنظر نیست. از آنجا که منشأ تشخص جز وجود چیزی نیست، واجب‌الوجود بالذات متشخص بالذات نیز هست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ۱۸۵). روشن است که تشخص خداوند به این معنا بیشتر با بحث وجود خدا در ارتباط است تا بحث صفات

زمانی معنا دارد که به گفته مارتین بوبر، ما خود را در برابر یک «تو»ی الوهی برتر و متعالی درک کنیم و نه در برابر یک «آن» (نک به: بوبر، ۱۳۸۰). لذا در اینجا اطلاق شخص‌وارگی بر خداوند به صراحت کمالی است برای او که او را از شیء‌وارگی تنزیه می‌کند و در عین حال او را شایسته عبادت و بندگی معرفی می‌کند.

البته میان دو اصطلاح «متشخص» و «شخص وار» تفاوت ظریفی وجود دارد. گاهی شخص‌وارگی تصویر یک فرد بشری عظیم‌الشان را القا می‌کند و این به صراحت مستلزم تشبیه است و نمی‌تواند در خداشناسی توحیدی جایی داشته باشد. اما این بیان که خداوند متشخص است، حاکی از آن است که هر اندازه هم خدا فوق تصور ما باشد، فاقد تشخص نیست (هیگ، ۱۳۹۰: ۴۰). چنان‌که در مکتب فکری پرسونالیسم نیز تأکید می‌شود که وجود بنیادین شخص وار است، یعنی واقعیت غایی یک وجود فراطبیعی و روحانی که شخص وار نیز هست (Edwards, 1967, vol.6: 108). لذا در اینجا تشخص یا شخص‌وارگی را نه به معنای تشبیهی و نه از دید تجسیمی، بلکه باید از جهتی عقلانی نگریست. در اینجا

او.

دیگران، مقاله «خدای متشخص و انسان‌وار از منظر قرآن و عهد جدید» نوشته عظیم حمزئیان و دیگران و همچنین مقاله «نسبت مفهوم واجب‌الوجود در فلسفه اسلامی با خدای متشخص و غیرمتشخص» نوشته عباسعلی منصوری اشاره کرد.

درباره کتاب **توحید کافی** و همچنین **توحید صدوق** اگرچه شرح‌های متعددی نوشته شده است، اما به‌طور خاص در خصوص بررسی صفات خدا در آنها هیچ اثر مستقلی به زبان فارسی موجود نیست و تنها در شرح‌های نوشته شده باید به دنبال بحث از صفات خدا گشت. آنچه نوشتار حاضر را به لحاظ مسئله مطرح شده در آن از آثار پیشین متمایز می‌کند، توجه به شخص‌وارگی خداوند در روایات و توجه به این نکته است که مفهوم‌پردازی درباره خدا در این روایات چگونه می‌تواند شخص‌وارگی را به مثابه یک کمال به خداوند نسبت دهد به نحوی که گرفتار تشبیه و تجسیم نیز نشود.

### **شخص‌وارگی خداوند در توحید کافی**

کتاب **توحید کافی** از آنجا که مجموعه‌ای از احادیث و روایات منقول از ائمه معصومان (ع) است، علی‌القاعده مطالب موجود در آن درباره صفات الهی به‌طور

همان‌گونه که ذکر شد، در قرآن و روایات اسلامی به‌کرات از صفات متعدد خداوند سخن می‌رود. دو کتاب **توحید کافی** و **توحید صدوق** از مهم‌ترین و اصیل‌ترین منابع برای درک مفهوم و تصویری است که معصومان (ع) از خداوند ارائه می‌دهند. آنچه این نوشتار مدنظر دارد، این پرسش است که با توجه به محتوای روایات موجود در این دو کتاب و با در نظر گرفتن صفات خداوند در این روایات، چگونه می‌توان درباره شخص‌وارگی او سخن گفت؟ اگر چنین است، این صفات کدام‌اند و چگونه در روایات بیان شده‌اند؟ در اینجا برای تبیین پاسخ به این پرسش‌ها به تحلیل روایات پرداخته شده و تلاش گردیده است بیان معصومان (ع) در این باره با رویکردی فلسفی مورد واکاوی قرار گیرد.

تاکنون درباره شخص‌وارگی خداوند در اسلام، قرآن، روایات و یا در تفکر اندیشمندان اسلامی آثار معدودی نگاشته شده است. از جمله آنها می‌توان به مقاله «آیا خدا شخص است؟» نوشته محمد لگنهاوزن و دیگران، مقاله «خدای شخص‌وار از منظر علامه طباطبایی و الهیات گشوده» نوشته مسعود رهبری و

کلی، به نحو مدون و منظم نیست. درباره شخص‌وارگی یا صفات مستلزم شخص‌وارگی نیز به صورتی که امروزه در مباحث فلسفه دین مطرح است، طبعاً هیچ نوع بحث و مطلب مشخص و مستقلى نمی‌توان در آن مشاهده کرد. تنها یک تقسیم‌بندی از صفات خدا به صفات ذات و صفات فعل صورت گرفته و روایات مرتبط ذیل این تقسیم‌بندی گنجانده شده‌اند. اما در غالب روایات می‌توان مطالب دیگری را نیز در خلال سخنانی که ذیل این عناوین آمده‌اند، مشاهده کرد.

در اینجا سعی شده است با تحلیل تک‌تک روایات این کتاب و از خلال مطلب پراکنده آنها به بررسی این مسئله پرداخته شود که صفات مستلزم شخص‌وارگی و یا صفاتی که سازنده مفهوم شخص هستند، چه صفاتی بوده و چه تعبیری از آنها صورت گرفته است. از طرف دیگر، از صفات نافی شخص‌وارگی چگونه سخن رفته است. نهایتاً اینکه با توجه به دشواری‌های زبانی و مفهومی، چگونه می‌توانیم از خدای شخص‌وار که مورد اطاعت و بندگی بندگان قرار می‌گیرد، سخن بگوییم و یا آیا اساساً چنین بیانی ممکن است؟

### صفات و امور مستلزم شخص‌وارگی

در غالب روایات موجود در توحید کافی می‌توان بیانی به مراتب تنزیهی و سلبی

درباره صفات خدا مشاهده کرد. اما آنچه روشن است این است که در این روایات صفات سازنده مفهوم شخص نیز به کرات به خداوند نسبت داده می‌شود. از اکثر روایات می‌توان چنین دریافت که وقتی گفته می‌شود خداوند شخص است، بدان معناست که موجودات را خلق کرده است، به آنها علم دارد و همچنین به خود علم دارد. البته توصیف، فهم و معناشناسی این شخص‌وارگی بسیار دشوار و پیچیده است. در ادامه سعی خواهیم کرد صفات و امور مستلزم شخص‌وارگی در روایات را به‌طور جداگانه مورد بررسی قرار دهیم.

### خلقت

در روایات توحید کافی، تشخص خداوند بیش و پیش از هر چیزی در امر خلقت نمود دارد. اساساً در ادیان توحیدی، فهم جهان بر اساس مفهوم خلق صورت می‌گیرد. فعل خلق خود حاکی از غیریت و بینوتی محض میان خالق و مخلوق است. به ویژه آنکه در ادیان توحیدی، خداوند همه چیز را از عدم خلق کرده است و نه از «ماده‌ای قدیم» یا «از طریق صدور ذات».

خلق از عدم بدان معناست که خداوند به جهان هستی بخشیده است آنگاه که خود تنها وجود داشت. نتیجه خود این باور، قول

امام موسی کاظم (ع) شنیدم که می‌فرمود: خداوند مهربان، دانا، شنوا، بینا، یگانه، یکتا، بی‌نیاز، نه تولد کرده، نه متولد شده و کسی هم‌شان او نیست. جسم‌ها را جسمیت داده و صورت‌ها را به تصویر کشیده است. اگر خداوند آن‌گونه باشد که می‌گویند، آفریدگار از آفریده شناخته نمی‌شد، در حالی که خداوند ایجادکننده است و فرق است میان خداوند و مخلوقی که به او جسم و صورت بخشیده و به وجود آورده است، زیرا خداوند به چیزی شباهت ندارد و چیزی هم به او شبیه نیست.

در روایات توحید کافی، وقتی از حدوث عالم سخن می‌رود، سخن از خلق عالم از سوی خداست. طبق روایت زیر، حضرت امام صادق (ع) در گفتگو با ابن ابی العوجا - از متکلمان قرن دوم هجری - به حادث بودن عالم و دلیل حدوث آن اشاره می‌کند:

إِنِّي مَا وَجَدْتُ شَيْئاً صَغِيراً وَ لَا كَبِيراً أَلَا وَ إِذَا ضُمَّ إِلَيْهِ مِثْلُهُ صَارَ اكْبَرَ وَ فِي ذَلِكَ زَوَالٌ وَ انْتِقَالٌ عَنِ الْحَالِ الْأَوَّلِي وَ لَوْ كَانَ قَدِماً مَازَالَ وَ لِاحْتِالٍ لِأَنَّ الَّذِي يَزُولُ وَ يَحُولُ يَجُوزُ أَنْ يُوْجَدَ وَ يُبْطَلُ فَيَكُونُ بِوُجُودِهِ بَعْدَ عَدَمِهِ دُخُولٌ فِي الْحَدَثِ وَ فِي كَوْنِهِ فِي الْأَزْلِ دُخُولُهُ فِي الْعَدَمِ وَ لَنْ تَجْتَمِعَ صِفَةُ الْأَزْلِ وَ الْعَدَمِ وَ الْحَدَثِ وَ الْقَدَمِ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ (كلینی، ۱۳۸۷: ۲۲۴).

من هیچ جسم خرد و درستی در این جهان درک نمی‌کنم جز اینکه در صورت

به تمایز مطلق میان خالق و مخلوق است، به نحوی که مطلقاً نتوان مخلوق را خالق پنداشت (هیگ، ۱۳۹۰: ۳۶). لذا همواره خالق غیر از مخلوق است. این غیریت، دست کم مستلزم تشخیص به معنای تمایز خدا از سایر موجودات است. تأکید بر این امر را در روایات متعدد و در منابع مختلف شیعی می‌توان دید. مثلاً در روایتی از حضرت امام رضا (ع) نقل است که: «اسم عالم بر خالق و مخلوق هر دو اطلاق می‌شود، ولی در خالق معنایی دارد و در مخلوق معنای دیگری و معنای آنها یعنی مصداق خارجی آنها از هم جداست» (کلینی، ۱۳۸۷: ۳۵۰). یا در روایتی حضرت امام موسی کاظم (ع) می‌فرماید:

«عن الفتح بن یزید الجرجانی عن أبي الحسن عليه السلام قال: سمعته يقول: هو اللطيف الخبير السميع البصير، الواحد الاحد الصمد الذي لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا أحد، منشاء الأشياء و مجسم الأجسام و مصوّر الصور، لو كان كما يقولون لم يعرف الخالق من المخلوق، و لا المنشىء من المنشأ، لكنّه المنشىء، فرق بين من جسمه و صورته و أنشأه و بينه إذ كان لا يشبهه شيء و لا يشبهه هو شيئاً» (شيخ صدوق، ۱۳۸۸: ۲۶۰).

فتح بن یزید جرجانی می‌گوید: از

پیوست مثلش به آن بزرگتر می‌شود و تغییر حقیقت شخصیه‌ی خود را می‌پذیرد. این موضوع زوال و انتقال از حالت اولی است و اگر جسم قدیم بود، زوال و تحولی نمی‌پذیرفت. زیرا چیزی که زوال پذیرد و حالی به حالی شود، رواست که یافت شود و ناپود گردد. وجودش پس از نبود عین حدوث است. بودنش در ازل عین نیستی اوست (زیرا فرض تحول شده و صورت جدیده در ازل نبوده است) و هرگز صفت ازلیت و عدم حدوث و قدم در یک چیز جمع نگردد.

عالم حادث است و تغییر و دگرگونی و انتقال از حالتی به حالت دیگر دلیل حدوث جسم است. تنها آن چیزی قدیم است که تغییری در آن راه نداشته باشد. حادث و قدیم هرگز نمی‌توانند صفت یک شیء واحد باشند. حادث بودن عالم دلیلی است بر اینکه خداوند قصدی کرده و جهان را به عنوان چیزی غیر از خود پدید آورده است. این کمترین شرط لازم برای تمایز و دیگری بودن او از عالم است. درباره تبیین حدوث عالم و مسائل پیرامون آن مباحث زیادی مطرح است؛ از جمله زمانی یا ذاتی بودن حدوث عالم. هر یک از این دو معنا از حدوث نتایج متفاوتی در توصیف و

ارائه‌ی مفهومی از خداوند، به ویژه سرمدیت او به بار خواهد داشت. اما در هر دو صورت، مستلزم شخص وارگی او به عنوان واجد صفت خلاق و تشخیص و تمایز او از عالم است. به عبارت دیگر، تشخیص خداوند به معنای تمایز او از عالم، منطقاً مقدم بر شخص وارگی است و اگر خداوند شخص وار باشد، به طریق اولی تشخیص نیز دارد.

در روایات دیگر نیز غالباً وقتی فراچنگ آوردن تصویری از مفهوم خداوند برای انسان ناممکن تلقی می‌شود، توصیف و فهمی از تصویر خداوند ناظر به نشانه‌ها و مخلوقات ممکن می‌شود. چنانکه حضرت امام باقر (ع) می‌فرماید:

لَمْ تَرَهُ الْعَيْنُ بِمَشَاهِدَةِ الْإِبْصَارِ وَ لَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ، لَا يُعْرَفُ بِالْقِيَاسِ وَ لَا يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِ، وَ لَا يُشَبَّهُ بِالنَّاسِ، مَوْصُوفٌ بِالْآيَاتِ، مَعْرُوفٌ بِالْعَلَامَاتِ، لَا يَجُورُ فِي حُكْمِهِ، ذَلِكَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ (کلینی، ۱۳۸۷: ۲۸۲).

چشم‌ها به دیدار او را نبینند، ولی دل‌ها به ایمان درستش دریابند. به سنجش شناخته نشود، به حواس درک نگردد، به مردم نماند، به آیات و نشانه وصف شود و به نشانه‌ها شناخته گردد. به خلاف و ستم حکم نکند. آن است خدا. نیست شایسته پرستشی جز او.



در این روایت، اینکه می‌فرماید «به سنجش شناخته نشود و به حواس درک نگردد»، نه تنها معرفت به خدا از طریق حواس را رد می‌کند، بلکه در مورد معرفت عقلی مستقیم به خداوند نیز بیانی سلبی دارد و دستیابی به آن را غیرممکن می‌داند. اما در ادامه، امکان معرفت غیرمستقیم و شناخت از طریق مخلوقات و خود خلقت را مطرح می‌کند. معرفت ناظر به نشانه‌ها یکی از مهم‌ترین مواردی است که براساس آن خداوند هویتی غیر از مخلوقات دارد و متعالی از آنهاست. این تأکید بر تعالی، بیان تزییهی روایات را از موضع وحدت وجودی که در آن اساساً تعالی خداوند از جهان مطرح نیست، کاملاً متمایز می‌کند.

### علم

دیگر صفت مهم که سازنده مفهوم شخص است، علم می‌باشد. در مورد علم خداوند، چه علم او به خود و اسماء و صفاتش و چه علم او به موجودات و مخلوقات، در روایات متعددی سخن رفته است. می‌دانیم که خودآگاهی و آگاهی به امور دیگر (غیر از خویشستن) و اساساً خود نفس آگاهی از مؤلفه‌های شخص‌وارگی است. در مورد علم خداوند، آنگونه که در روایات تبیین می‌شود، دو نکته قابل ذکر است. اول آنکه همه صفات خدا به نحوی

به صفت علم ارجاع داده می‌شوند. مثلاً در روایت زیر آمده است:

محمد بن ابی عبدالله روایت می‌کند که: «کنت عند أبي جعفر الثاني (ع) فسألته رجلٌ فقال: أخبرني عن الربِّ تبارك و تعالی له أسماءٌ و صفاتٌ فی کتابه و أسماءُهُ و صفاتُهُ هی هو؟ فقال أبو جعفر (ع): إن لهذا الکلام وجهین: إن کنت تقولُ هی هو ای أَنَّهُ ذو عددٍ و کثرة فتعالی اللہ عن ذلک، و إن کنت تقولُ این صفاتٌ او همیشه بوده‌اند، فنعم. و ان کنت می‌گویی همیشه مفهوم و تلفظ و تقطیع حروف آنها وجود داشته، معاذالله...» (کلینی، ۱۳۸۷: ۳۳۴).

ابوهاشم جعفری گوید: من خدمت امام لبو جعفر دوم (حضرت امام جواد علیه‌السلام) بودم. مردی از او پرسشی کرد و گفت به من بگو که پروردگار تبارک و تعالی اسماء و صفاتی دارد در قرآنش و اسماء و صفاتش همان خود او هستند؟ امام فرمود این سخن دو وجه دارد: اگر مقصود تو از اینکه اینها خود او هستند این است که خدا با تکثر و تعدد این اسماء و صفات دچار تکثر و تعدد شود، خدا از این برتر است. و اگر تو می‌گویی این اسماء و صفات او همیشه بودند، این هم دو معنی دارد: اگر مقصودت این است که همیشه در

علم او بودند و همیشه سزاوار آنها بوده، باید گفت: آری، و اگر می‌خواهی بگویی همیشه مفهوم و تلفظ و تقطیع حروف آنها وجود داشته، باید گفت: معاذالله...

با توجه به نکته اول، در مورد صفات شخص‌واری مانند شنوا و بینا بودن می‌توان گفت که این الفاظ در اطلاق به خداوند در معنای متداول زبانی به کار نرفته‌اند. اگر شنوا و بینا بودن را نوعی آگاهی در نظر بگیریم و آنها را به صفت علم ارجاع دهیم، باز هم مستلزم نوعی شخص‌واری است (شیخ صدوق، ۱۳۸۸: ۵۴، ۶۰، ۷۰، ۱۶۶). این تلقی از صفات می‌تولند در هماهنگی با تأکیدی باشد که در روایات بر بساطت ذات الهی می‌شود. چنانکه ملاصدرا در شرح روایتی از حضرت امام باقر (ع) که می‌فرماید: «تعالی الله إنما یعقل ما کان بصفه المخلوق و لیس الله كذلك» (خدا برتر است، آنچه به صفت مخلوق است تعقل می‌کند و خداوند چنین نیست) (کلینی، ۱۳۸۷: ۳۱۲)؛ می‌نویسد:

برخی معتقد بودند که مقصود از صفت بصر برای خداوند، علم خداوند به مبصرات به‌طور کلی است و علم خداوند در نزد اینها صور عقلی حاصل در ذاتش است و امام این گفتار را رد کرده و می‌فرماید آنچه وصف مخلوقیت را داراست تعقل می‌کند به عقلی که زائد بر ذاتش است، در حالی که خداوند صفت

مخلوقات را ندارد و علمش به صورت تعقل اشیاء—آن هم تعقل زائد بر ذات— نیست، بلکه علم و بصر در ذات الهی با هم متحملند و صفات خداوند عین ذاتش است نه زائد بر ذاتش (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲۲۱/۳).

در روایت دیگری از حضرت امام باقر (ع) نقل می‌شود که خداوند «أَحَدٌ» (المعنی) است (کلینی، ۱۳۸۷: ۳۱۳)، یعنی در ذات او معانی مختلف راه ندارد. با توجه به روایتی از حضرت امیرالمؤمنین (ع) می‌توان مصادیق این معانی را دریافت. ایشان می‌فرمایند:

«إِنَّ الْقَوْلَ فِي أَنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ؛ فَهُوَ وَجْهَانٌ مِنْهَا لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، وَ وَجْهَانٌ يَتَّبِعَانِ فِيهِ، فَأَمَّا اللَّذَانِ لَا يَجُوزُ أَنْ عَلَيْهِ، فَقَوْلُ الْقَائِلِ: وَاحِدٌ يَقْصِدُ بِهِ بَابَ الْأَعْدَادِ، فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ، لِأَنَّ مَا لَا ثَانِيَّ لَهُ لَا يَدْخُلُ فِي بَابِ الْأَعْدَادِ، أَمَا تَرَى لَنَّهُ كَفَّرَ مِنْ قَالَ: ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ. وَقَوْلُ الْقَائِلِ: هُوَ وَاحِدٌ مِنَ النَّاسِ، يَرِيدُ بِهِ التَّوَعُّعَ مِنَ الْجِنْسِ، فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ تَشْبِيهُ، وَ جَلَّ رَبَّنَا عَنْ ذَلِكَ وَ تَعَالَى. وَ أَمَّا الْوَجْهَانِ اللَّذَانِ يَتَّبِعَانِ فِيهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ: «هُوَ وَاحِدٌ» لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ شَبَهُ، كَذَلِكَ رَبَّنَا، وَقَوْلُ الْقَائِلِ: لَنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَحَدٌ الْمَعْنَى، يَعْنِي بِهِ

أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وَجُودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ  
كذلك رُبَّنَا عَزَّوَجَلَّ» (شیخ صدوق،  
۱۳۸۸: ۸۸-۸۷).

در این روایت با اشاره به اطلاق  
یگانگی به خداوند می‌فرماید که یگانگی  
اگر به معنای عدد یک باشد، اطلاق آن بر  
خداوند جایز نیست زیرا خداوند یگانه‌ای  
است که دومی ندارد. همچنین اگر مقصود  
از یگانگی یک نوع تحت یک جنس باشد،  
مثلاً گفته شود که خداوند یک نفر است،  
اطلاق این معنا از یگانگی نیز بر خداوند  
جایز نیست زیرا خداوند را تحت جنسی  
قرار داده که انواع دیگری دارد و این مستلزم  
تشبیه است. اما وقتی یگانگی را درباره  
خداوند به معنای این که در میان اشیا  
شبهی برای او نیست به کار می‌بریم، جایز  
است و اشاره به این دارد که او نه در وجود،  
نه در عقل و نه در وهم قابل انقسام نیست  
و واحد است.

البته بساطت با شخص‌وارگی منافات  
دارد، به ویژه آنکه در ادامه تمایز میان  
صفات مختلف وارد کرده و می‌فرماید: «به  
راستی او شنوا و بیناست. می‌شنود به همان  
چیزی که می‌بیند و می‌بیند به همان چیزی  
که می‌شنود» (کلینی، ۱۳۸۷: ۳۳۴).  
تأکید بر بساطت و عدم تمایز میان صفات  
متعدد خداوند برای فهم شخص‌وارگی او

ایجاد تنگنای مفهومی و معرفتی می‌کند.  
اما ارجاع صفات مختلف به علم می‌تواند  
راه حلی برای این دشواری باشد.

همانطور که گفته شد، از دید روایات  
فهم صفات خداوند و اساساً بدست آوردن  
معرفتی تصویری از او مستقیماً و از طریق  
تأملی عقلی در باب ذات او ممکن نیست  
(کلینی، ۱۳۸۷: ۲۸۶، ۲۹۵، ۳۳۰؛ شیخ  
صدوق، ۱۳۸۸: ۱۲۵، ۱۲۷، ۴۴۳)؛ بلکه  
تنها با واسطه آیات و نشانه‌ها و ناظر به فهم  
جهان و خود انسان است که معرفتی به  
خدا ممکن می‌شود (کلینی، ۱۳۸۷: ۲۸۲؛  
شیخ صدوق، ۱۳۸۸: ۳۱). چنانکه  
می‌بینیم، در سخن از صفات ذات، صفاتی  
که آشکارا مفهوم شخص‌وارگی را در خود  
دارند، از جمله شنوا و بینا بودن، صفات  
ذات تلقی می‌شوند. در روایتی دیگر  
(کلینی، ۱۳۸۷: ۳۰۸) شنوا و بینا بودن  
چیزی جز ذات حق تعالی نیستند.  
علاوه بر این، حتی صفاتی مانند علم و  
قدرت نیز ذات پروردگار به شمار می‌رود و  
تنها پس از خلق و پدید آمدن اشیا است که  
علم و قدرت به «معلومات» و «مقدورات»  
تعلق می‌گیرد. لذا حتی شخص‌وارترین  
صفات خدا نیز به تنهایی قابل فهم و حتی  
قابل بیان نیست، بلکه از طریق مخلوقات  
و آیات است که باید خداوند را تصدیق

کرده و براساس شناخت جهان و مخلوقات صفاتی برای او قائل شد. بنابراین می‌توان گفت که معرفت تصدیقی خداوند بر معرفت تصویری او تقدم دارد و حتی تنها معرفت تصدیقی آن هم با واسطه آیات و نشانه‌ها ممکن است و معرفت تصویری ناممکن است.

نکته دوم درباره صفت علم که باز هم بر دشواری معرفتی در مورد فهم صفات خدا می‌افزاید این است که علم خداوند به اشیا پیش از بودن آنها با علم خداوند به اشیا پس از بودن آنها یکی است. «همیشه خدا همه چیز را می‌دانست پیش از آنکه آنها را بیافریند، به همان نحوی که آنها را پس از آفریدن می‌دانست» (کلینی، ۱۳۸۷: ۳۱۰). این امر با ویژگی شخص‌وارگی ناسازگار به نظر می‌رسد که در ادامه در محث بداء به آن باز خواهیم گشت.

### تأثیر و تأثرات عاطفی

در روایات چندی از تأثیر و تأثرات عاطفی در ارتباط میان خداوند و بندگان سخن رفته است. مثلاً در روایتی از امام صادق (ع) می‌فرماید: «... خوشدلت کند پس از خشم و به خشمات آرد پس از خوشدلی، و اندوه‌ات دهد پس از شادی و شادی پس از اندوه، مه‌رت دهد بعد از دشمنی و دشمنی

پس از مهر...» (کلینی، ۱۳۸۷: ۲۲۱). در اینجا سخن از تأثرات عاطفی از جانب خدا بر انسان است. می‌دانیم که چنین تأثراتی میان دو «شخص» و در یک ارتباط صورت می‌گیرد. اموری از قبیل اندوهگین کردن، شاد کردن، مهرورزیدن، خشم کردن، امید دادن و غیره آشکارا از ویژگی‌های شخص‌وار است. تازمانی که ارتباطی میان دو شخص (حال این دو شخص از هر نوع که باشند) صورت نگیرد، چنین تعبیری بی‌معنا خواهد بود.

از طرف دیگر می‌دانیم که تأثرات عاطفی مستلزم تغییر در شیء و از وضعی به وضع دیگر در آمدن است. این صفات در روایات نه ناظر به خداوند بلکه ناظر به بندگان (و مخلوقات) تعبیر می‌شوند. مثلاً خشنودی و خشم روی دیگر پاداش و کیفر هستند که در مخلوق ایجاد تغییر می‌کنند و ناشی از تغییری در خداوند نیستند. این نوع تبیین در عین حال که از انتساب تغییر و دگرگونی به خداوند اجتناب می‌کند، از طرف دیگر نوعی نسبت و ارتباط میان خدا و انسان را مدنظر دارد.

در مورد عواطفی مانند خشم و خشنودی خداوند بر بندگان، در روایات متعدد بر دو نکته تأکید می‌شود؛ یکی

اینکه جایز نیست کسی خشم و خشنودی و اموری از این قبیل را درباره خداوند چنان توصیف کند که مثلاً درباره انسان‌ها توصیف می‌شود. چنانکه در روایتی از حضرت امام باقر (ع) نقل است که منظور از خشم خداوند، عذاب است (شیخ صدوق، ۱۳۸۸: ۲۳۲) و اشاره می‌فرماید که «کسی که گمان کند خداوند از چیزی به چیز دیگر منتقل می‌شود، او را به صفت مخلوقات وصف کرده است و هیچ چیز خداوند را تحریک نمی‌کند و تغییر نمی‌دهد» (همان). دوم اینکه آنچه در عین اجتناب از نسبت دادن تأثرات عاطفی به خدا، ارتباط میان او و بندگان را حفظ می‌کند، خشم و یا خشنودی دوستان و محبان خداست. در روایتی از حضرت امام صادق (ع) آمده است:

عن أحمد بن أبي عبدالله عن أبيه رفعه إلى أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عز وجل «فلما أسفونا آتقنا» قال: إن الله تبارك وتعالى لا يأسف كأسفنا، ولكنه خلق أولياءً لنفسه يأسفون و يرضون، وهم مخلوقون مدبرون، فجعل رضاهم لنفسه رضىً و سخطه لنفسه سخطاً، و ذلك لأنه جعلهم الدعاة إليه و الأدلاء عليه، فلذلك صاروا كذلك، و ليس أن ذلك يصل إلى الله كما يصل إلى خلقه، و لكن هذا معنى

ما قال من ذلك، و قد قال أيضاً: «من أهان لى ولياً فقد بارزنى بالمحاربة و دعانى إليها» (شیخ صدوق، ۱۳۸۸: ۳-۲۳۲).

از حضرت امام صادق (ع) در تفسیر آیه‌ی «پس چون ما را به خشم درآوردند، از آنها انتقام گرفتیم» نقل شده است که آن حضرت فرمودند: حقیقتاً خداوند مانند خشم ما خشمگین نمی‌شود، اما برای خود دوستانی آفریده است که خشمگین شده و خشنود می‌گردند و آنها آفریده شدگان و تدبیریافته هستند. پس خداوند خشنودی آنها را برای خود خشنودی و خشمشان را برای خود خشم قرار داد، زیرا آنها را دعوت کنندگان و راهنمایان به سوی خود قرار داده است و به همین دلیل اینگونه گشتند؛ و معنایش این نیست که خشم به خدا می‌رسد آن طوری که به ما می‌رسد، بلکه آنگونه که خودش فرموده است: کسی که به دوست من توهین کند به جنگ با من برخاسته و مرا به جنگ دعوت کرده است.

روایاتی از این دست علاوه بر تزییه خداوند از تغییر و تحول ناشی از امور عاطفی، نشان‌دهنده‌ی جایگاه ولی و امام در خداشناسی است. پرداختن به این مسئله خود پژوهش‌های گسترده‌تری می‌طلبد، اما روشن است که بر اساس اعتقادات شیعی، خداشناسی و امام‌شناسی

بدون یکدیگر معنا ندارد و ممکن نیست.

### بداء

یکی از مواردی که می‌توان گفت به نحوی بسیار بدیع و ظریف در روایات معصومان (ع) به توصیف شخص‌وارگی خداوند ارتباط دارد، مفهوم بداء است. اگر قرار است خداوند خدایی شخص‌وار باشد، بدان معنا که به خود علم دارد، به موجودات علم دارد و علاوه بر آن آگاهانه قصد می‌کند و اراده‌اش قاهر است، پس در این صورت او مقهور قواعد نیست. خدای شخص‌وار، خدای رویدادها و وقایع است، وقایعی که پس از قصد و اراده آگاهانه‌ی او پدید آمده‌اند و نه خدای قواعد و قوانین جبری که فاعلیت الهی را مغفول می‌گذارد. البته در اینجا ممکن است پرسش مربوط به قدرت مطلق الهی و تناقض‌های احتمالی مطرح در این مورد پیش کشیده شود. از مشهورترین این موارد «معمای تخته‌سنگ» است. این پرسش را در نظر بگیرید: آیا خداوند می‌تواند سنگی خلق کند که خود نتواند آن را بلند کند؟ ما در اینجا به دنبال بحث از معنای قدرت مطلق نیستیم. آنچه قابل ذکر است اینکه پرسش فوق، در نسبت با شخص‌وارگی مطرح نیست. زیرا شخص‌وارگی، دست‌کم به

معنایی که در ادیان توحیدی بیان می‌شود، گرچه از کمالات الهی به شمار می‌رود، اما فی‌نفسه با محدودیت ناسازگار نیست. روشن است که در مورد سؤال فوق‌الذکر، شخص می‌تواند چیزی بسازد که خود قادر به بلند کردنش نباشد. لذا اگر فرض کنیم که خدای شخص‌وار خود مقهور قوانین خود شود، این امر منافاتی با شخص بودن او نخواهد داشت.

همه دشواری آن است که این محدودیت، با دیگر صفات او، از جمله تعالی و قدرت مطلق، ناسازگار می‌آید که در ادامه به آن اشاره می‌کنیم.

مثلاً در روایتی از قول فضیل از حضرت امام باقر (ع) نقل است: مَنْ الْأُمُورِ أَمُورٌ مَوْقُوفَةٌ عِنْدَ اللَّهِ يُقَدِّمُ مِنْهَا مَا يَشَاءُ وَيُؤَخِّرُ مِنْهَا مَا يَشَاءُ. «از امور قسمتی است که نزد خدا معلق است. پیش دارد از آنها هر چه را خواهد و پس اندازد هر چه را خواهد» (کلینی، ۱۳۸۷: ۴۲۵). در اینجا به وضوح بر فاعلیت مستقیم الهی و تأثیر اراده آگاهانه‌ی او در رخدادها اشاره دارد.

البته این موضعی دشوارفهم است،

می‌توان تحت قاعده‌ی معروف به قاعده‌ی «فاعلیت» یا «سلطنت» در علم کلام درک کرد. این قاعده در مقابل قاعده‌ی «ضرورت علی» است که فیلسوفان بکار می‌برند. قاعده‌ی فاعلیت را متکلمان برای توضیح ارتباط فاعل مختار - اعم از خدا و انسان - به کار می‌برند و با قاعده‌ی ضرورت علی فیلسوفان صدور فعل از جمله فعل خداوند را تبیین می‌کنند (برنجکار، ۱۳۹۶: ۱۵۱). روشن است که قاعده‌ی فاعلیت علیت فاعل مختار و قدرت او نسبت به انجام و ترک فعل را بهتر تبیین می‌کند و با شخص‌وارگی خداوند سازگارتر است. از سوی دیگر این قاعده در خصوص اختیار انسان به عنوان موجودی زمانمند و درعین حال دارای اراده نیز سازگارتر است. اما قاعده‌ی ضرورت علی فاعل مختار را به نوعی محاط در قواعد ضرورت علی در نظر گرفته و مسئله‌ی اختیار و قدرت را مغفول

حتی دشوارتر از آنچه در الهیات گشوده<sup>۱</sup> می‌توان مشاهده کرد. در حالی که از دیدگاه الهیات گشوده علم پیشین خدا نفی می‌شود، طبق نظریه‌ی بدهاء اراده‌ی خداوند همواره در وقایع و رخدادها دخیل است و علم پیشین و مطلق او نیز تأیید می‌شود و در عین حال آینده گشوده است. ما در اینجا قصد مقایسه دیدگاه الهیات گشوده و باور شیعی بدهاء را نداریم. اما قطعاً فهم خداوندی که علم پیشین و مطلق دارد و در عین حال فاعلیت خویش را به نحوی کاملاً گشوده اعمال می‌کند و مشیت او نوسان دارد بسیار دشوار است. اما ارتباط شخص‌وارگی خداوند با مفهوم بدهاء دقیقاً در این تنگنا نهفته است. قوانین جبری عقلی یا طبیعی اگرچه به لحاظ منطقی پذیرفتنی‌تر است اما آنچه با ایمان شورمندانه‌ی دینی سازوارتر است خدایی شخص‌وار است که در عین داشتن فاعلیت مستقیم امکان ارتباط با او برای انسان در بستر زمان فراهم باشد. این مسئله را

طور کذب نمی‌شوند و لذا عدم علم خدا به آنها تهدیدی برای دیگری رفتار کند. البته آنان توضیح می‌دهند که نفی علم پیشین خداوند به معنای نفی علم مطلق خداوند نیست. زیرا علم مطلق به معنای علم به همه گزاره‌های صادق است حال آنکه گزاره‌های مربوط به آینده شامل صدق و علم مطلق خداوند نیست (ون آراگون، ۱۳۹۹: ۱۱۸).

۱ الهیات گشوده یا خداباوری گشوده (open theism) دیدگاهی است که کانون مباحث آن مشیت الهی است. الهیات گشوده با نفی علم پیشین و کامل خداوند به دنبال تبیین مسئولیت اخلاقی و جایگاه اراده آزاد است. موافقان الهیات گشوده معتقدند علم پیشین خداوند به آینده حتمیت می‌دهد و جبر ناشی از این امر مانع از آن است که انسان

می‌گذارد.<sup>۱</sup>

در روایت دیگری از امام صادق (ع) از امور «غیر حتمی» سخن می‌رود که تنها با اراده الهی تحقق می‌پذیرد.

انّ الله عزوجلّ أخبر محمداً (ص) و علم بما كان منذ كانت الدنيا و بما يكون الى انقضاء الدنيا و أخبره بالمحتوم من ذلك و استثنى عليه فيما سواه (کلینی، ۱۳۸۷: ۴۲۶).

به راستی خدای عزوجل هر چه را از اول دنیا بوده و تا آخر دنیا خواهد بود به محمد (ص) خبر داد، به آنچه حتمی بود خبر داد و آنچه غیر حتمی بود جدا ساخت و در آن شرط انشاءالله آورد.

می‌توان گفت دو مفهوم «بداء» و «امر بین الامرین» از یک طرف میان باور

به نزدیک بودن خداوند، که لازمه عبادت و بندگی است، و از طرف دیگر باور به متعالی بودن او تعادل ایجاد می‌کند. اما در سخن گفتن از این مفهوم سیاق منطق ارسطویی آشکارا برای بیان آن نارساست مگر اینکه از بیان سلبی استفاده شود.

### تنزیه و شخص‌وارگی خداوند

در توحید کافی، به رغم اینکه از برخی صفات شخص‌وار - چنانکه توضیح آن گذشت - سخن می‌رود، بیان روایات درباره خداوند و توصیف او بیشتر بیانی سلبی و تنزیهی است تا بیانی ایجابی و اخباری. ما در ادامه به برخی از موارد این بیان تنزیهی درباره خداوند خواهیم پرداخت.

چنانکه گفته شد، توصیف خداوند به

۱. متکلمان فاعلیت مختار را ذیل صفت قدرت قرار داده و چنین تعریف می‌کنند: «القادر هو الذی یصح منه الفعل و الترك معاً؛ یعنی فاعل قادر هم می‌تواند فعل را اراده کند و هم فعل را اراده نکند یا به تعبیر دیگر ترک را اراده کند. بنابراین فاعلیت این فاعل همراه با قصد، اراده، انگیزه و علم زائد بر ذات است. از نظر معتزله در چنین فاعلی اگر قصد ناشی از تصور فعل ایجاد نشود قدرت نسبت به فعل و عدم فعل یکسان است. لذا این قسم فاعل بدون انضمام داعی و قصد زائد بر ذات، صفت فاعلیت ندارد. در مقابل، اشاعره معتقدند باید هرگونه غرضی در افعال

خداوند انکار شود. آنان به آیاتی از قبیل «لا یسلّم عما یفعل» و «فعال لما یشاء» استناد کرده و در مقابل «فاعل بالقصد» معتزله، «فاعل بلاغرض» را بر خداوند اطلاق می‌کنند. اگرچه معتزله متاخر در آرای خود بیان داشته‌اند که اولاً اراده از صفات فعل است، ثانیاً این اراده حادث است. خداوند مرید شده بعد از آن که نبوده و اراده قدیم را صحیح نمی‌دانند. این اعتقاد از تعریفی که آنان از قدرت ارائه می‌کنند ناشی می‌شود. زیرا به نظر آنان قدرت فقط در جایی است که از شئون فاعل هم ترک باشد و هم فعل.



نامتناهی است سخن گفت - به طوری که این سخن گفتن معنادار باشد - خود، مسائل متعددی در پی دارد که در اینجا مجال پرداختن به آن نیست. اما اشاره به زبان سلبی بدان جهت بود که در ادامه به مواردی از توصیف خداوند به نحو سلبی پرداخته می‌شود. این نوع بیان با اطلاق شخص‌وارگی به خداوند در تنافر است. اما آنچه به کرات در روایات مختلف می‌توان دید و حتی می‌توان گفت از ویژگی‌های مهم خداشناسی در اعتقادات شیعه است، تجزیه و بیان سلبی است.

چنانکه در روایتی از حضرت امام صادق (ع) در بیان معنای «الله اکبر» نقل است که «جمیع بن عمر می‌گویند: امام صادق (ع) به من فرمود: خداوند از چه چیزی بزرگ‌تر است؟ من عرض کردم: از تمام چیزها بزرگ‌تر است. حضرت فرمود: اگر این‌گونه معنا کنی، یعنی چیزی هست که خداوند بزرگ‌تر از آن باشد. عرض کردم پس خدا چیست؟ حضرت فرمودند: خداوند بزرگ‌تر از آن است که وصف شود» (شیخ صدوق، ۱۳۸۸: ۴۹۱). در اینجا تنها به بیان این روایت بسنده می‌شود، اما روایات بسیار متواتری در این باره وجود دارد که حاکی از جایگاه دیدگاه سلبی و تجزیه‌ی روایات درباره صفات خداست

معنای مفهومی کردن امر متعال است و این مستلزم تناقضی زبانی است. زیرا در امر متعال همواره چیزی هست بیش از آنکه اساساً انسان بتواند بگوید (گیسلر، ۱۳۹۹: ۳۲۷). بدین جهت، زبان و گفتار بشری آشکارا برای توصیف خداوند نارسا و ناکافی است. لذا شیوه تجزیه‌ی یا سلبی سخن گفتن از خداوند همواره در ادیان مورد توجه بوده است.

برخی معتقدند احکام سلبی نه تنها می‌تواند شناختی غیرمستقیم، یعنی با علم به اینکه خداوند چه چیزی نیست، شناختی از او به دست دهند (تالیا فرو، ۱۳۸۲: ۲۸۴)، بلکه حتی زبان سلبی را همان زبان شایسته و مناسب برای توصیف و سخن گفتن از خداوند دانسته‌اند. زیرا زبان سلبی ما را از خطر «بت‌پرستی زبانی» در هنگامی که تلاش می‌کنیم فهمی انضمامی از خدا که امر متعال است داشته باشیم، رها می‌کند. می‌دانیم که تصورات متناهی ما نمی‌توانند توصیف‌کننده حقیقی خداوند نامتناهی باشند. چرا که اساساً باید همه محدودیت‌ها و امور متناهی از او سلب شوند تا بتوانند امر نامحدود و نامتناهی را بیان کنند. اینکه چگونه می‌توان به زبانی که از جهان متناهی و تصورات متناهی ما ناشی شده است درباره خداوند که امر

(شیخ صدوق، ۱۳۸۸: ۳۴، ۳۶، ۴۴، ۵۴؛ کلینی، ۱۳۸۷: ۲۸۶، ۲۹۵، ۳۴۰).

### نفی تعبیر از خدا به شیء یا جوهر

یکی از مشخص‌ترین موارد بیان سلبی درباره خداوند در فقره‌ای است که امام جواد (ع) در پاسخ به این سؤال که «آیا رواست که بر خدا گویند چیزی است؟» امام پاسخ می‌دهند: «تا جایی که این اطلاق "چیزی" به خدا ما را از عدم اعتقاد به او خارج کند، رواست» (کلینی، ۱۳۸۷: ۲۴۱؛ شیخ صدوق، ۱۳۸۸: ۱۲۴، ۱۲۶). این سخن دلالت ضمنی دارد بر اینکه نمی‌توان در مورد خداوند حتی گفت که خدا چیزی است. در ادامه نیز امام باقر (ع) می‌فرماید که «بر هر آنچه نام صادق آید، مخلوق باشد» (کلینی، ۱۳۸۷: ۲۴۱). این بیان سلبی درباره خداوند با فهم ما از شخص بودن مغایر به نظر می‌رسد. زیرا یکی از شروط لازم برای شخص بودن «چیزی بودن» است. البته همانطور که دیدیم، عدم جواز اطلاق شیء به خدا در اینجا بر یک مبنای وجودشناختی قرار ندارد. بلکه تا جایی که سخن از وجود خداست، اطلاق روا دانسته می‌شود. در اینجا تنها مسئله اضطرار زبانی مطرح است.

جوهر بودن یا چیزی بودن را فقط تا جایی می‌توان به خدا نسبت داد که ما را از مقام تعطیل خارج کند و اسناد چیزی بودن به خدا در روایاتی که ذکر شد بیش از آنکه جنبه ایجابی داشته باشد، جنبه سلبی دارد. کمترین حد سخن گفتن از چیزی آن است که آن، «چیزی» است. اما می‌بینیم که در بیان روایات، چیزی بودن را به نحو ایجابی تنها به مخلوق می‌توان نسبت داد و نه به خالق. به گفته پل تیلیش، حتی اصطلاح «وجود داشتن» نیز مستلزم نوعی مقید و محدود بودن است. بدین معنا که نمی‌توان مفهوم وجود داشتن را برای خداوند و دیگر موجودات دقیقاً به یک معنا به کار برد. شاید تنها به معنای مبدأ و منشأ هستی بتوان آن را درباره خدا به کار برد (Tillich, 1951: 237).

### منع اتصاف کیفیت به خدا

«باب التَّهَى عَنِ الْكَلَامِ فِي الْكَيْفِيَةِ» در توحید کافی از بخش‌هایی است که بیان تنزیهی درباره خداوند و صفات او را کاملاً نشان می‌دهد. در روایتی از امام صادق (ع)، ایشان در پاسخ به پرسشی در این باره به هستی و ذات داشتن خدا اشاره کرده اما اتصاف هر نوع کیفیتی به او را رد می‌کند (کلینی، ۱۳۸۷: ۲۴۷). به بیان ایشان،

هستی و واجد یک ذات بودن را می‌توان به خدا نسبت داد و اساساً باید نسبت داد (اگرچه همانطور که ذکرش رفت، اتصاف جوهر به معنایی که درباره سایر موجودات گفته می‌شود نیست) زیرا تحقق وجود خداوند در هستی و ذات اوست، اما درباره کیفیت و چگونگی او هرگز نمی‌توان چیزی گفت. بیان روایت به گونه‌ای است که بیش از آنکه تأکید بر کیفیت نداشتن باشد، تأکید بر عدم توان ما در فهم آن است. چنانکه در ادامه می‌فرماید: «خداوند وصفی دارد خاص به خود» (همان). در ادامه این بخش، بیان تنزیهی به اوج خود می‌رسد، یعنی به نوعی دعوت به سکوت درباره خداوند: «تکلموا فی کلّ شیء و لا تتکلموا فی ذاتِ الله» (کلینی، ۱۳۸۷: ۲۷۰). درباره هر چیزی سخن بگویید و درباره خدا سخن نگویید.

### نفی صورت بودن خدا

در روایتی از حضرت امام رضا (ع) آمده است: «سبحان من لیس کمثله شیءٌ لا جسمٌ و لا صورةٌ» (کلینی، ۱۳۸۷: ۳۰۱). منزّه باد کسی که نیست به مانندش چیزی، نه جسم است و نه صورت. در اینجا اشاره به نفی صورت داشتن خدا شده است که باز هم از مواردی است که در فهم ما از تشخیص دشواری ایجاد می‌کند. البته در اینجا چندان مشخص نیست که اصطلاح

صورت به چه معنایی به کار رفته است. اگر به معنای یک ترسم، مفهوم ذهنی یا یک تصور خیالی از خداوند باشد، با توضیحات که گذشت، قطعاً اطلاق صورت به خداوند به این معنا در احادیث توحید کافی جایی ندارد. اما اگر صورت را به معنای مفهومی عقلانی، چنانکه در میان فیلسوفان به ویژه مشائیان به کار می‌رود، در نظر بگیریم، نفی اتصاف چنین معنایی از صورت برای خدا به نوعی نفی تشخیص و شخص‌وارگی او نیز هست. زیرا در این صورت خداوند را از آنچه برخی فیلسوفان مسلمان عوارض مشخصه تلقی می‌کنند، تنزیه کرده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۸۵۵).

در روایتی دیگر از حضرت امام صادق (ع) نقل می‌شود: «صورت محدود است و نهایت دارد» (کلینی، ۱۳۸۷: ۳۰۵). می‌بینیم که در اینجا نیز به تمایز خالق و مخلوق اشاره شده و می‌فرماید خداوند است که صورتگر است (صورة) (کلینی، ۱۳۸۷: ۳۰۵) (لا جسمٌ و لا صورةٌ و هو مجسّم الأجسام و مصوّر و الصّور) (شیخ صدوق، ۱۳۸۸: ۱۱۶) و اگر مخلوق صورت دارد و خداوند مطلقاً متمایز از مخلوق است، لذا نمی‌توان گفت که او صورت دارد. زیرا در این صورت

فرقی میان او و مخلوق نخواهد بود و حال آنکه چنین نیست.

بیان سلبی و تزییعی در جای جای احادیث توحید کافی فهم نحوه دلالت معنایی صفات خدا را با دشواری بسیاری مواجه می‌کند. این دشواری درباره فهم معنای شخص‌وارگی نیز به طریق اولی وجود دارد. می‌توان گفت مجموع بیان سلبی و تزییعی درباره خداوند امکان فراچنگ آوردن هر نوع تصور مفهومی از خداوند را نفی می‌کند. نه تنها حواس قادر به ادراک او نیست و عقل از اتصاف مفهومی به آن عاجز است، بلکه قوه خیال ما نیز که درباره چیزهای مختلف می‌تواند با ترکیب عناصر مفهومی امور متناقض و غیرقابل تحقق در عالم واقع را تحقق بخشد، در یافتن تصویر یا مفهومی از خداوند ناتوان است (کلینی، ۱۳۸۷: ۲۸۶). اما نکته اصلی و مهم آن است که شناخت خداوند و اقرار به یگانگی او در فاصله بین دو حد تعطیل و تشبیه باشد و منجر به یکی از این دو نشود. در روایت ذیل از حضرت امام باقر (ع) به روشنی بر این مسئله تأکید شده است:

سئل أبو جعفر علیه السلام أيجوزُ أن يقال: إنَّ اللهَ عزَّ وجلَّ شئٌ؟ قال: نعم،

يخرجه عن الحدِّين، حدُّ التَّعطيلِ و حدُّ التَّشبيهِ (شيخ صدوق، ۱۳۸۸: ۱۲۴).

شخصی از امام باقر (ع) پرسید: آیا صحیح است گفته شود خداوند شئی است؟ فرمودند: بله، (زیرا) او از دو حد (جایگاه) بیرون است. یکی جایگاه تعطیل (که کسی نخواهد به طور کلی خداوند را نفی کند) و دیگر جایگاه تشبیه (که کسی نخواهد او را به چیزی شبیه کند).

می‌توان گفت ادعای شناخت صفات خداوند به معنای داشتن شناختی تصویری از اوست و این مستلزم تشبیه است و در همه روایاتی که من باب نمونه بدان‌ها اشاره شد، تشبیه قویاً نهی شده است. اما این عدم امکان شناخت ما از خداوند نباید چنان باشد که ما را به تعطیل در شناخت خدا، یعنی عدم تصدیق وجود او برساند. در روایتی از حضرت امام موسی کاظم (ع) آمده است:

عن الفتح بن یزید الجرجانی عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن أدنى المعرفة، فقال: «الإقرار بأنَّه لا إلهَ غيره ولا شِبْهَ له ولا نظيرَ و لَنَه قَدِيمٌ مَثْبُتٌ موجودٌ غيرَ فقيدٍ و أَنَه ليسَ كمثلِ شئٍ» (شيخ صدوق، ۱۳۸۸: ۴۴۰).

فتح بن یزید جرجانی می‌گوید: از

امام موسی کاظم (ع) درباره کمترین اندازه شناخت خداوند سؤال شد. آن حضرت فرمودند: اقرار به اینکه جز او خدایی نیست و هیچ شبیه و مانندی ندارد و اینکه او ازلی و ثابت است که موجودی نابود نشدنی است که مانند او چیزی نیست.

در این روایت نیز اقرار به وجود خداوند (معرفت تصدیقی) کمترین حد شناخت خدا معرفی شده و این بدان معناست که نبود این حد از شناخت به معنای تعطیل در شناخت خداست. اما وقتی به شناخت تصویری می‌رسیم، با بیان سلبی درباره آن صحبت می‌شود و لذا معرفت تصویری به معنای داشتن معرفتی ایجابی رد می‌شود. قاضی سعید قمی در شرح این روایت می‌گوید:

و «کمترین حد معرفت»: آنچه اکتفا به کمتر از آن جایز نیست و آن اقرار به یگانگی خداوند است همراه با برخی از صفاتی که به دنبال آن می‌آید. همه این صفات سلبی است. و از این دو مسئله آشکار می‌شود: اول اینکه، معرفت به خداوند فقط به اقرار است زیرا او در هیچ یک از ادراک‌ها و احساس‌ها فراچنگ نمی‌آید، پس عقل‌ها و اوهام جای رسیدن به بزرگی او و احاطه به کمال او نیست. برای او شبیهی نیست تا از آنچه با آن

مشترک است شناخته شود و نظیری نیست که با آن قیاس شود، پس تعجبی ندارد که به صرف اقرار (به وجود و یگانگی‌اش) شناخته شود، پس معرفت به او اقرار (به یگانگی) اوست. دوم آنکه، معرفت (به معنای) اقرار به او معرفتی سلبی به اوست زیرا خدایی جز او نیست و شبیه و نظیری برای او نیست و اینکه چیزی به نحو ثبوتی درباره او گفته می‌شود، به یک (امر سلبی) بازمی‌گردد، مثل قدیم مثبت موجود که به معنای آن است که در (هر) مرتبه‌ای از مراتب و (هر) درجه‌ای از درجات (وجود) غیر مفقود است، بلکه «أینما تولّوا فثمّ وجه الله» و اینکه در قدّمش و ثبوتش و وجودش «لیس کمثله شیئی» است، زیرا هر آنچه اینگونه توصف شود به اعتبار ابتدا بر یک معنی از این معانی است غیر از خداوند سبحانه و تعالی (قاضی سعید، ۱۴۱۵ ق.: ۶۲۱/۳).

### نتیجه‌گیری

این نوشتار به دنبال بررسی شخص‌وارگی خداوند با توجه به روایات موجود در کتاب توحید کافی و از خلال سخنان معصومان (ع) درباره صفات خداوند است. با توجه به مباحث فوق، نتایج به‌دست آمده به شرح زیر است:

در مجموع روایات، از صفات

متعددی درباره خداوند سخن گفته می‌شود، از جمله خالق بودن و علم، که بیشترین بیان ایجابی در این زمینه ناظر به این دو صفت است. علاوه بر این، از دیگر صفات سازنده مفهوم شخص، مانند شنوا و بینا بودن، به کرات سخن رفته است. این صفات آشکارا با شخص‌وارگی خداوند در ارتباط‌اند. همچنین به تأثیرات عاطفی خداوند بر بندگان—مانند شاد کردن، اندوهگین کردن، مهر دادن، امید دادن و غیره—اشاره می‌شود. این امر از نوعی ارتباط میان خداوند و بندگان حکایت دارد که از مهم‌ترین مؤلفه‌های شخص‌وارگی است.

به‌رغم موارد ذکرشده، حجم کثیری از روایات در توحید کافی بیانی سلبی و تنزیهی درباره خداوند به کار می‌برند تا بیانی ایجابی و اخباری. تنزیه و سلب بسیاری از صفات و هر آنچه که لازمه قید و محدودیتی در این باره باشد، به مراتب ارجح‌تر و بیشتر از احکام ایجابی در کلام روایات است. از جمله این موارد سلبی، منع انصاف کیفیت به خدا، نفی صورت داشتن خداوند، نفی جوهر بودن خداوند و اساساً منع تعبیر از او به «چیزی بودن» است. حتی فراتر از این، دعوت به سکوت

درباره خداوند و نهی از سخن گفتن در مورد ذات او نیز دیده می‌شود.

به نظر می‌رسد با توجه به بیان روایات در خصوص اسماء و صفات خداوند، اعم از صفات ذاتی و صفات فعلی، اساساً شناخت تصویری از خداوند طبق احادیث ناممکن است. در خصوص تقدم معرفت تصویری بر معرفت تصدیقی، به‌ویژه درباره خداوند، اتفاق نظری وجود ندارد. اما آنچه از روایات توحید کافی می‌توان دریافت، این است که ما تنها می‌توانیم معرفتی تصدیقی به خدا داشته باشیم و بگوییم او هست. اقرار به وجود و یگانگی خداوند، کمترین حد شناخت ما از اوست و همین حد از شناخت، خروج از حد تعطیل به شمار می‌رود. اما اینکه او چگونه است، فراتر از بیان و توان ما در مفهومی کردن امر متعال است. زیرا هر نوع توصیفی از خداوند منجر به یکسان دانستن او با مخلوقات و درافتادن در تشبیه خواهد شد. لذا معرفت تصدیقی به معنای اقرار به وجود و یگانگی او نه تنها کمترین معرفت ممکن به خداوند به شمار می‌رود، بلکه تنها نوع معرفت ممکن به اوست.

در خصوص معرفت تصویری به خداوند، هیچ بیان ایجابی نمی‌توان در

مورد او داشت و لذا درباره شخص‌وارگی او نیز چیزی نمی‌توان گفت. در این باره فقط می‌توان به بیانی تئزیه‌ی و با احکام سلبی سخن گفت. تنها راه بیان ایجابی درباره معرفت تصویری به خداوند از طریق مخلوقات، آیات و نشانه‌هاست. حتی شخص‌وارترین صفات خداوند نیز، مانند بینا و شنوا بودن، به تنهایی قابل فهم و قابل بیان ایجابی نیستند. تنها از طریق مخلوقات و آیات است که باید وجود خداوند را تصدیق کرد و بر اساس فهم جهان و مخلوقات، صفاتی برای او قائل شد. لذا می‌توان گفت معرفت تصدیقی به خداوند بر معرفت تصویری درباره او تقدم دارد.

گاهی گفته می‌شود بهترین تلقی از خداوند این است که او را وجود مطلق، و نه شیء یا شخص، بدانیم. چنین شیوه‌ای بر حسب یک بیان تمثیلی برای تبیین رابطه میان خدا و انسان، منافاتی با این ندارد که خدا را شخص‌وار توصیف کنیم. اما می‌توان گفت که این توصیف در واقع اسناد حقیقی صفات تشبیهی به خداوند نیست. این همان چیزی است که برخی الهی‌دانان و فیلسوفان از آن تعبیر به «وجود مطلق» (Being) می‌کنند. وجودی که در بنیاد عالم قرار دارد، واقعیتی است که خود،

شیء یا فردی جوهری نیست و در پس موجودات جزئی قرار گرفته و اشیا از آن ظهور و تجلی می‌یابند. باید توجه کرد که ما نمی‌توانیم به واسطه تعابیر زبانی که ناظر به افراد و اشیا است، خداوند را به توصیف درآوریم. پس بحث بی‌واسطه ما درباره خدا به عنوان یک شیء می‌تواند گمراه‌کننده باشد، مگر اینکه گفتگویی غیرمستقیم باشد.

در نهایت، باید به تفاوت ظریف میان بحث دقیق فلسفی و نظری درباره خدا و صفات او و بحث ارتباط انسان با خدا توجه کرد. انسان‌ها در ارتباط با خداوند، او را یک وجود صرف در نظر نمی‌گیرند و اساساً در این ارتباط، انسان نیز مدخلیت دارد. می‌توان گفت اگر از دیدگاه تئزیه‌گراییانه احادیث مطرح شده بنگریم، صفات تشبیهی برای بیان واقعیت الوهی مطرح نمی‌شوند، بلکه به منظور تبیین همین رابطه میان ما انسان‌ها و خداوند متعال مطرح‌اند.

ناظر به عنوان مقاله شما، بر آنم تا پرسشی را برای بهتر شدن ارتباط موضوع با محتوا و همچنین جدی‌تر شدن جایگاه تحلیل در این پژوهش طرح کنم.

حسب مدعای شما در این پژوهش، تنها معرفت قابل تحصیل، معرفت

تصدیقی است. یعنی گزاره «خدا هست» باید حد و اصل عقاید ما برای رهایی از تعطیل و تشبیه باشد؛ اما آنچه که در بخش انتهایی این مقاله بیان شد، بیشتر ما را به سمت تعطیل کشاند تا چیز دیگر. نفی صورت داشتن خداوند و نفی چیز بودن خداوند با همه تفاسیری که بیان کردید، چگونه می‌تواند هست بودن (فعلیت) وی را بر ما مکشوف سازد بی‌آنکه ما را گرفتار تشبیه کند؟



**منابع**

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰). قواعد کلی در فلسفه اسلامی، جلد دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۹). ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ چهارم.
- برنجکار، رضا (۱۳۹۶). قواعد کلامی (توحید)، قم: مؤسسه علمی-فرهنگی دارالحدیث، چاپ اول.
- بوبر، مارتین (۱۳۸۰). من و تو، ترجمه: ابوتراب سهراب و الهام عطاردی، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز، چاپ اول.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹). عقل و اعتقاد دینی، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، چاپ سوم.
- تالیا فرو، چارلز (۱۳۸۲). فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه: انشالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ اول.
- شیخ صدوق (۱۳۸۸). التوحید، ترجمه: علی اکبر میرزایی، قم: انتشارات علویون، چاپ دوم.
- قاضی سعید، محمد بن محمد مفید القمی (۱۴۱۵ق.). شرح توحید الصدوق، تصحیح و تعلیق: نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۸۷). اصول کافی، ترجمه و شرح: شیخ محمدباقر کمره‌ای، جلد اول، تهران: انتشارات اسوه، چاپ دهم.
- گیسلر، نورمن (۱۳۹۹). فلسفه دین، ترجمه: حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: حکمت، چاپ دوم.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶). شرح اصول الکافی، تصحیح: محمد خواجه‌وی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- ون آراگون، ریموند (۱۳۹۹). ترجمه: حسن احمدی‌زاده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- هیک، جان (۱۳۹۰). فلسفه دین، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران: مؤسسه فرهنگی، هنری و انتشارات بین‌المللی الهدی، چاپ چهارم.
- Edwards, Paul (1967). "personalism" in: The Encyclopedia of Philosophy, vol. 6.
- Rice, Robert et al (1994). The Openness of God, Downers Grove, IL:

InterVarsity Press.

- Tillich, Paul (1952).  
Systematic Theology, vol.  
1., Chicago: University of  
Chicago Press.