

تفسیر عرفانی

«کَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» در خطبه اول نهج البلاغه*

□ سیدحسین سیدموسوی^۱

چکیده

خطبه اول نهج البلاغه با تعبیری در شناخت خداوند و صفاتش آغاز می‌گردد. در این کلام علی علیه السلام کمال اخلاص را نفی صفات از خداوند می‌داند، این در حالی است که در قرآن و احادیث نبوی و نهج البلاغه درباره صفات خداوند مطالب فراوانی آمده است، شارحان نهج البلاغه و تفسیرگران کلام علی علیه السلام به توضیح این عبارت پرداخته و نظرات گوناگونی را ارائه داده‌اند، که عبارتند از: اثبات دیدگاه معتزله در نداشتن صفت، نفی صفات زائد بر ذات (دیدگاه اشاعره) و اثبات عینیت ذات و صفات حق تعالی (دیدگاه شیعه)، نفی صفات مخلوقات از خداوند، نفی صفاتی همچون ظلم، عجز، و...، ناتوانی انسان‌ها در توصیف خداوند، هرچند در تفسیر این کلام تلاش شده است از منظر کلامی به آن نگاه شود، اما با تحلیل کلام آن حضرت در این خطبه و تفاسیر گوناگون، به نظر می‌رسد اگر از دید عرفانی به آن نظر کنیم بهتر قابل حل و توضیح است. علی علیه السلام در این کلام به مقام غیب الغیوب حق اشاره می‌کند، که هیچ نشانی از آن وجود ندارد. از این رو آن حضرت از آن به عنوان کمال اخلاص و کمال

توحید و عالی‌ترین درجه یگانگی یاد می‌کند، بنابراین عالی‌ترین درجه توحید در این کلام علی‌السلام آمده است.
واژگان کلیدی: خطبه اول نهج البلاغه، نفی صفات، عینیت ذات و صفات، غیب الغیوب، عرفان.

مقدمه

توحید از جمله مهم‌ترین اعتقادات ادیان الهی است، در میان مسلمانان نیز اصل اول اعتقادی تمامی فرقه‌های مختلف توحید و یگانگی خداوند است، از سوی دیگر خداوند دارای صفات گوناگون می‌باشد که باعث تکثر در اندیشه توحیدی می‌گردد، یعنی هم باید برای خداوند ذات یگانه بدون شریک در نظر گرفت و هم اینکه او را به صفات مختلفی ستود، تلفیق این دو نظر برای اندیشمندان مسلمان مشکلاتی را بیار آورده است و در علم کلام باعث شده است هرگروه کلامی نظر ویژه‌ای ارائه دهد. در نهج البلاغه نیز همچون دیگر متون اصیل اسلامی و شیعی به یگانگی خداوند اشاره شده است، هم او را از هر نوع شریکی در ذات حق مبرا دانسته است و هم صفات گوناگونی برای حق تعالی ارائه گردیده است.

یکی از چالشی‌ترین عبارت‌های نهج البلاغه جمله‌ای است که در اولین خطبه آمده است، خطبه اول با این تعابیر آغاز می‌گردد: ستایش و حمد ویژه خدایی است که سخنوران در ستودنش ناتوانند و شمارش گران، نعمت‌های او را نمی‌توانند شمارش کنند، تلاش گران حق او را نمی‌توانند ادا نمایند، خدایی که اندیشه‌های بشری نمی‌توانند او را درک کنند و ژرف‌نگری هوشمندان و زیرکان به او دسترسی ندارد، هم او که صفاتش دارای حد و مرز نیست و توصیفش امکان ندارد، نه در زمان و وقت می‌گنجد و نه دارای پایان و مدت زمانی است (خطبه/۱)، در این تعابیر به نامحدود بودن خداوند اشاره می‌کند و می‌فرماید: حق را آنچنان که هست نمی‌توان شناخت و ویژگی‌های او را نمی‌توان برشمرد، چراکه او نامحدود است و ما موجودات هرچند برترین مخلوق او هستیم توان احاطه و آگاهی کامل از او را نداریم، به قول سنائی:

توان وصف تو گفتن که تو در فهم نگنجی نتوان شبه تو جستن که تو در وهم نیایی
(سنایی، ۱۳۷۵: ۶۵۳).

هرچند در این کلام علی‌علیه اشاره به قابل توصیف بودن حق تعالی کرده و فرموده است توصیف کامل او امکان‌پذیر نیست، اما در عین حال از عجز و ناتوانی بشر در شناخت کامل او گزارش می‌دهد، تعابیر بعدی چنین است: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِحْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِحْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (خطبه ۱)، اساس دین، شناخت خداوند است، و کمال شناخت او، تصدیق به وجود اوست، و کمال تصدیق به وجود او، یکتا و یگانه دانستن اوست، و کمال اعتقاد به یکتایی و یگانگی او، پرستش اوست دور از هر شایبه و آمیزه‌ای، و پرستش او زمانی از هر شایبه و آمیزه‌ای پاک باشد که از ذات او نفی هر صفت شود، سخن ما درباره آخرین جمله است، قبل از ورود و بررسی دیدگاه‌های مختلف لازم است به توحید صفاتی اشاره کنیم.

۱. توحید صفات

در بحث از توحید و یگانگی خداوند، مباحث مختلفی از جمله انواع توحید مطرح می‌شود که عبارتند از: توحید ذات، توحید صفات، توحید در خالقیت، توحید در ربوبیت، توحید در حاکمیت، توحید در اطاعت، توحید در قانون گذاری، توحید در عبارت و توحید در شفاعت (سبحانی، ۱۴۱۲: ۹-۱۰۵/۲). یکی از مهم‌ترین این توحیدها، توحید صفات است، در واقع مسلمانان در صفات کمالی خداوند همچون علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، اراده و کلام اتفاق نظر دارند و این صفات را از صفات ذاتی حق می‌دانند اما در خصوص کیفیت ارتباط این صفات با ذات حق اختلاف نظر دارند، در خصوص صفات الهی در میان متکلمان مسلمان اختلاف وجود دارد، مهم‌ترین این اختلافات چنین است؛

۱-۱ اشاعره

ایشان معتقدند صفات کمالی خداوند هم از حیث مفهوم و هم از جهت مصداق

زائد بر ذات حق است، بر اساس اعتقاد ایشان صفات خداوند با صفات مخلوقات در این امر متفاوت است که صفات حق قدیم است و صفات مخلوقات حادث، ابوالحسن اشعری این زیادت را به صراحت چنین اعلام می‌کند: از جمله دلایلی که اثبات می‌کند خداوند عالم به علم است، و قادر به قدرت، و... در پایان استدلال می‌گوید: از آنجا که محال است خداوند علم باشد، محال است که به نفس خویش عالم باشد و چون این امور محال می‌باشد، صحیح است که گفته شود که او عالم است و محال است که علم حق همان نفس ذات حق باشد (اشعری، بی‌تا: ۳۱).

این دیدگاه علاوه بر خالی بودن ذات حق از صفات و احتیاج ذات به غیر در صفات کمالی مستلزم تعدد قدما است که با توحید ذات و یگانگی حق منافات دارد، از این رو مورد قبول معتزله و امامیه قرار نگرفته است.

۲-۱ معتزله

ایشان جهت حفظ توحید و یگانگی خداوند و تنزیه او از هر نوع ترکیب (ذات و صفات) معتقد شدند تنها چیزی که وجود دارد ذات حق است و هیچ نشانه‌ای از وجود صفات واقعی نیست، به تعبیر دیگر ایشان گفته‌اند ذات حق از صفاتش نیابت می‌کند بی‌آنکه صفتی وجود داشته باشد، از قول عباد بن سلیمان نقل شده است که: خداوند عالم، قادر و حی است ولی برای او علم و قدرت و حیات و سمع و بصر اثبات نمی‌کنم و می‌گوییم: او عالم است نه به علم، و قادر است نه به قدرت، زنده است نه به حیات، سمیع است نه به سمع، همچنین است سایر اسامی خداوند. اشعری به صراحت اعتقاد به اینکه او عالم و قادر و حیّ به نفسه یا به ذاته است، را انکار می‌کند (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۶۶).

این دیدگاه مشهور معتزله است، هرچند برخی از اندیشمندان معاصر معتقدند: نیابت ذات از صفات اعتقاد تمامی معتزله نیست، برخی از ایشان با امامیه در عینیت ذات و صفات هم‌رای هستند (سبحانی، ۱۴۱۲: ۳۴/۲، همو، بی‌تا: ۲۶۹/۳).

این دیدگاه علاوه بر تعطیلی عقل با صراحت آیات قرآن و گفتار پیامبر ﷺ که برای خداوند صفاتی را مطرح می‌کنند ناسازگار است.

عینیت ذات و صفات شیعه یا امامیه

۵۷

شیعه معتقد است در عین حالی که صفات الهی از حیث مفهوم متفاوت است، اما از جهت مصداق یکی است، این دیدگاه بر خلاف دو دیدگاه قبلی هم معتقد به وجود حقیقی و واقعی صفات در خداوند است (بر خلاف نظر معتزله) و هم صفات را عین یکدیگر و همه را عین ذات الهی می‌داند (بر خلاف نظر اشاعره). خواجه نصیر الدین طوسی در تجرید الاعتقاد می‌نویسد: وجوب وجود دلیل بر سرمدیت خداوند و نفی امور زائد، شریک، مثل، ترکیب با همه معانی آن، ضد، مکان داشتن، حلول، اتحاد، جهت، حلول حوادث، نیازمندی، هرگونه درد و لذت مزاجی و معانی و احوال و صفات زائد بر ذات است (حلی، ۱۴۲۲: ۲۹۶-۲۹۰).

علامه حلی در باب حادی عشر در توضیح صفات سلبی خداوند، ششمین صفتی که از حق سلب می‌کند، نفی معانی و احوال از حق تعالی است، وی در توضیح می‌نویسد: زیرا اگر خداوند با قدرت قادر بود و با علم عالم و ... حق تعالی در صفاتش نیازمند این امور می‌شد در نتیجه ممکن می‌گشت (حلی، ۱۳۶۵: ۵).

۲. بیان مسئله

ظاهر کلام علی علیه السلام دو مشکل اساسی دارد:

۱. با اعتقاد شیعه به اینکه خداوند دارای صفات گوناگون است ناسازگار است و از طرف دیگر در ظاهر با اعتقاد معتزله که معتقدند خداوند هیچ صفتی ندارد هماهنگی دارد.

۲. در قرآن و احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام و دیگر معصومین علیهم السلام و حتی ابتدای این خطبه، برای خداوند صفاتی در نظر گرفته شده است، در واقع در کلام علی علیه السلام نوعی ناسازی مشاهده می‌گردد که بایستی به حل آن کوشید.

چگونه می‌توان این دو را با یکدیگر تلفیق کرد که هم برای حق صفاتی اثبات شود و هم عبارت علی علیه السلام درست باشد. برخی از شارحان به این اشکال واقف بوده و نفی صفات را با آیات قرآن که برای خداوند صفاتی را اثبات می‌کند و نیز با صدر این خطبه ناسازگار می‌دانند (خوئی، بی‌تا: ۲۱).

علی‌علیه‌السلام در این عبارت شناخت حق را متوقف بر تصدیق و تصدیق را مبتنی بر توحید و توحید را بر مبنای اخلاص و اخلاص را بر نفی صفات بنا نهاده است، در واقع آن حضرت شناخت حق را بر نفی صفات بنا کرده است، به طوری که اگر کسی از حق تعالی نفی صفات نکند به شناخت او نرسیده است به تعبیر دیگر:

از نظر علی‌علیه‌السلام همهٔ دین در شناخت حق تعالی گردآمده است، اما باید توجه داشت که شناخت حق دارای مراتب و انواع گوناگون است، آن حضرت عالی‌ترین نوع شناخت را مترتب بر نفی صفات و به تعبیر دیگر شناخت ذات حق دانسته است، هرچند ممکن است در مراتب دیگر نیز این نوع شناسایی انجام گیرد و افراد انسان با توجه به شناختی که از حق به‌دست می‌آورند متفاوت گردند، قرآن نیز عالی‌ترین مرتبهٔ شهادت و گواهی را گواهی خود او بر خودش اعلام می‌دارد و می‌فرماید: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ (آل عمران/۱۸)، هرچند از طرق ساده‌ای نیز موجودات را گواه بر این دانسته است: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الغاشیة/۱۷)، به تعبیر برخی از عرفا این نوع شناخت، شناخت شتری، کوهی، آسمانی و زمینی است (خمینی، ۱۳۸۸: ۱۳۳). عرفا شناخت سطوح پایین را صدا زدن از راه دور می‌دانند، قیصری در مقدمهٔ خویش بر شرح تائیه ابن فارض^۱ می‌نویسد: عقل در معرفت حق تعالی تنها با دقت در ممکنات عمل می‌کند تا از وجود ممکنات به وجود خالق ممکنات و به صفات او از قبیل وحدت و وجوب، علم و قدرت پی ببرد، عقل از صفات تشبیهی وی جز این، قدر معلوم نمی‌داند و از صفات تنزیهی وی می‌فهمد که او جسم و جسمانی نیست و موجود زمانی و مکانی و امثال آن نمی‌باشد، این درحقیقت استدلالی است از پشت پرده و حجاب، مثل چنین استدلال‌گری مثل کسی است که در خانه‌ای نشسته و از روزنه‌ای سایهٔ شخصی را می‌بیند که در برابر آفتاب ایستاده است یقین می‌کند که در آنجا شخصی ایستاده است اما چون او را نمی‌بیند، نمی‌داند که او کیست و چه شکل و هیأتی دارد و دارای کدام نعت و صفت است، و چون او را مشاهده نمی‌کند در حقیقت همانند نایبانی است که چیزی را لمس می‌کند و با قوهٔ لامسه پاره‌ای از صفات

۱. این رساله در مجموعه رسائل قیصری با عنوان رسالة فی التوحید و النبوة و الولاية و در کتاب نصوص فلسفیه به اهتمام ابراهیم مدکور و زیر نظر عثمان امین در قاهره توسط الهيئة المصرية العامة للكتاب در سال ۱۹۷۶ با عنوان کتاب فی علم التصوف از صفحه ۲۲۳ تا ۲۸۰ چاپ شده است.

ملموس آن را درك می‌کند، اما آن را نمی‌بیند و از حقیقت آن و از همگی صفاتش بی‌خبر است، پس اهل استدلال به منزله کسانی هستند که خدای تعالی در شأن ایشان فرموده: «آنان چنانند که از دور آوازشان می‌دهند» (فصلت/۴۴)، (قیصری، ۱۳۸۱: ۲۰).

۲-۱ پیشینه

هر چند شارحان در شرح این کلام نظرات خویش را مطرح کرده‌اند و در سایت‌های مختلف به شرح و نقل آن پرداخته‌اند، تنها مقاله مرتبط با این عبارت را آقای عسکری سلیمانی در مقاله ذات و صفات الهی در کلام امام علی (علیه السلام) در مجله معرفت شماره ۳۹ طرح کرده است، ایشان چنان که از چکیده پیداست غیر از بحث وجود خداوند به رابطه ذات حق و صفاتش پرداخته و آنها را عین ذات می‌داند: آیا خداوند دارای صفت است؟ رابطه صفت با ذات خداوندی چگونه است؟ آیا صفت عین ذات خداست یا زائد بر ذات اوست؟ اما مقاله ای مستقل که به صورت جامع دیدگاه‌های گوناگون طرح و نقد شده باشد، ملاحظه نشد.

۲-۲ ضرورت و اهمیت پژوهش

هم‌نشینی روایات و احادیث نقل شده از ائمه معصومین (علیهم السلام) با قرآن در حدیث تقلید حکایت از اهمیت تعبیر ایشان دارد چرا که این تعبیر تفسیر آیات الهی است، بر این اساس شناخت و درک کلام ایشان و مقصد و هدفی که از هر یک از تعبیرشان داشته‌اند اهمیت بررسی آنها را صد چندان می‌کند، از همین رو است که تفاسیر و شرح‌های بسیاری بر کلام ایشان نوشته شده است، روشن است که برخی تعبیر همچون برخی آیات قرآن دارای صعوبت است این سختی چنان که در مقدمه اشاره شد در کلام علی (علیه السلام) در ابتدای خطبه اول وجود دارد، بنابراین لازم است تفاسیر گوناگون بررسی و نقد شود و دیدگاه مقبول به خوانندگان و جویندگان حقیقت ارائه گردد، از این رو بررسی این فراز از خطبه اول اهمیت فوق العاده دارد، به ویژه اینکه تفاسیر گوناگونی از آن شده است، این فراز مربوط به توحید است و توحید اولین اصل مورد پذیرش تمامی مسلمانان می‌باشد.

۳. تفسیر شارحان

شارحان نهج البلاغه در شرح این جمله تعابیر گوناگونی ارائه کرده‌اند که به طرح آنها می‌پردازیم.

۳-۱ نفی صفات و معانی قدیم دیدگاه معتزله

ابن ابی‌الحدید: این کلام به توحیدی صراحت دارد که معتزله به آن معتقدند و آن عبارتست از نفی معانی قدیم که اشاعره و غیر ایشان آن را اثبات کرده‌اند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ۷۴/۱، ۳۴۵/۶)، وی عبارت‌های بعدی کلام علی علیه السلام را به عنوان دلایل معتزله می‌داند و آن را تفسیر می‌کند (همان، ۷۴/۱). بدیع‌الملک میرزا الملّقب بعمادالدوله در حکمت عمادیه در مورد اراده خداوند ضمن اشاره به اعتقاد اشاعره می‌نویسد: اما در نزد متکلمین از معتزله صفات حق که از جمله آنهاست اراده، هیچ‌یک را زائد بر ذات حق ندانند بلکه نفی صفات کنند، چنانچه امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده: «کمال التّوْحید نفی الصّفات عنه»، و گویند از صفات: «خذ الغایات و اترك المبادی»، یعنی حقیقت صفات در ذات حق موجود نیست نه به زیادت و نه به عینیت، بلکه ذات را نائب از صفات دانند (جامی، ۱۳۵۸: ۱۹۴).
نقد: به اشکال دیدگاه معتزله اشاره شد.

۳-۲ نفی غیر از خداوند حتی خود سالک

اخلاص همان زهد حقیقی است و زهد حقیقی دور شدن از ماسوی الله است، کسی که به این مرتبه می‌رسد با توجه به جلال و عظمت خداوند متعال از دیدن غیر حق محروم می‌شود در صورتی که سالک غیر از حق را مشاهده کند، حتی خودش را، به اخلاص و کمال آن نرسیده و در او شرک خفی وجود دارد بنابراین اگر عارف در کمال اخلاص خود را مشاهده کند در واقع به زینت حق آراسته نشده است و خویش را در کنار حق دیده است، علی علیه السلام با نفی صفات به این نکته اشاره نموده است (ابن میثم، ۱۴۱۷: ۲۶۹/۱).

نقد: روشن است که کلام علی علیه السلام درباره توحید و نفی صفات است، نه نفی ما

سوی الله با توجه به تعابیر قبلی و بعدی آن حضرت این تفسیر قابل قبول نیست چرا که همه چیز درباره صفات و ویژگی های خداوند است نه امر دیگر علاوه براین، این تفسیر در کلام ابتدایی آن حضرت آمده است، آنجا که می فرماید کمال شناخت خداوند وحدانیت اوست یکی از معانی یگانگی حق همین یکتایی او در هستی است که در واقع غیر از او دیاری وجود ندارد چنانکه به صراحت اعلام شده است.

۳-۳ نفی صفات مخلوقات

در این دیدگاه شارحان و مفسران کلام علی علیه السلام معتقدند آن حضرت صفات موجودات ممکن اعم از مادی و مجرد را از خداوند نفی می کند این صفات ویژگی هایی است که انسانها با آن خو گرفته اند، روشن است که این ویژگی همراه با نقص می باشد، چه در ابتدای ایجاد و چه در انتهای آن (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۸۶/۱، قطب الدین راوندی، بی تا: ۴۵/۱).

مکارم شیرازی جمله پایانی که علی علیه السلام درباره فرشتگان می فرماید: «لَا يَتَوَهَّمُونَ رَبَّهُمْ بِالتَّصْوِيرِ وَلَا يُجْزَوْنَ عَلَيْهِ صِفَاتِ الْمَصْنُوعِينَ وَلَا يَحْدُونَهُ بِالْأَمَّاكِنِ وَلَا يُشِيرُونَ إِلَيْهِ بِالنَّظَائِرِ» (خطبه/۱)، آنان در فکر و خیال خود تصویر و یا شبیهی برای پروردگار در نظر نمی گیرند و صفات خلق خدا را در باره حضرت او جاری نمی سازند، نه او را در مکانی محصور می کنند و نه با عنوان کردن شبیه ها و مانندها برای او به سویی اشاره می نمایند را دلیل بر این امر دانسته اند (مکارم شیرازی، همان).

نقد: این دیدگاه با دیدگاه زیادت صفات بر ذات چندان تفاوتی ندارد چرا که صفات در موجودات ذاتی ایشان نیست و پس از ایجاد ذات در آنها به وجود می آید، روشن است که در زیادتی صفات بر ذات دوگانگی وجود دارد که با وحدت ذات حق در تنافی است، ایرادات اشاعره گذشت.

۳-۴ نفی دیدگاه زیادت صفات بر ذات حق، عینیت ذات و صفات

عبد الرزاق کاشانی در رساله مبدأ و معاد این عبارت را دلیل بر عینیت صفات و ذات و عدم زیادت صفات بر ذات گرفته است (کاشانی، ۱۳۸۰: ۲۷۲).

ملاصدرا در یکی از آثارش در پاسخ این اشکال که: مفهوم قدرت غیر از مفهوم

علم است و مفهوم این دو غیر از مفهوم اراده و مفهوم این سه، غیر از مفهوم حیات می‌باشد، پس چگونه ممکن است تمامی این صفات در خداوند یک حقیقت واحد بسیط باشد که هیچ مغایرتی در آن نیست؟ می‌نویسد:

اختلاف در مفهوم منافاتی با بساطت حقه ندارد زیرا وقتی می‌گوییم صفات حق عین ذات اوست معنایش این است که وجود حق همان وجود این معانی است و حیثیت ذات حق عین حیثیت سایر صفات می‌باشد، صفات از جهت وجود و حقیقت نسبت به وجود واجب و حقیقت او امر زائدی نیست، معنای کلام ما این نیست که این الفاظ مترادف بوده و یک مفهوم دارد، چراکه در این صورت حمل این الفاظ بر حق تعالی بی‌فایده است از این رو کلام علی علیه السلام که می‌فرماید: کمال توحید نفی صفات از حق می‌باشد، منظور نفی معانی از ذات حق نیست، چراکه این اعتقاد مستلزم تعطیل و این کفر آشکار است بلکه معنای کلام حضرت علیه السلام نفی صفات زائد بر ذات حق از جهت وجود و حقیقت خداوند می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۹ و ۴۰)، وی در آثار دیگر نیز به همین اعتقاد گواهی می‌دهد: (۱۹۸۱: ۱۴۰/۶؛ ۱۴۲/۶؛ ۱۳۷۸: ۱۳۳).

علامه مجلسی در شرح روایت امام موسی کاظم علیه السلام می‌نویسد: منظور از نفی الصفات رد بر قول اشاعره است که معتقدند صفات خداوند نه عین اوست و نه غیر او (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰۳/۲)، نیز در بحار الانوار می‌گوید: هر کس خداوند یکتا را به زعم خویش عبادت کند و گمان کند که صفات زائد دارد، خدای واحد را عبادت نکرده بلکه خدایان فراوان را پرستیده است بنابراین هرگز خدا را پرستیده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۹/۵۴).

مرحوم آشتیانی در شرح فصوص الحکم قیصری ضمن رد دیدگاه‌های اشاعره و معتزله به دیدگاه شیعه اشاره کرده و می‌گوید: مقصود از کلام علی علیه السلام نفی صفات زائد بر ذات است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۰۳۶)، ایشان بعد از توضیحات بیشتر به نقل از شرح کاشانی بر فصوص الحکم معنای کلام علی علیه السلام را نفی صفت زائد بر ذات گرفته است، ایشان در ادامه احادیثی را از شیعه در تأیید همین اعتقاد آورده است (همان: ۱۰۳۹)، این دیدگاه مورد پذیرش افراد فراوانی است (سبزواری، ۱۳۷۴: ۲۴۴/۲؛ لیبیبیضون، ۱۳۷۵: ۷۳؛ کاشانی، ۱۳۷۸: ۳۹/۱؛ حسینی شیرازی، بی‌تا: ۱۳/۱؛ بیهقی، ۱۳۷۵: ۱۲۱/۱؛ جوادی آملی در مقاله علی

و فلسفه الهی در کاوشی در نهج البلاغه مقالات کنگره سوم، ۶۳؛ نقوی، ۱۳۶۴: ۱۸/۱؛ قزوینی حائری، ۱۳۳۷: ۳۶/۱؛ انصاریان، ۱۳۶۶: ۳۰/۱؛ نواب لاهیجی، بی تا: ۶؛ مغنیه، ۱۳۵۸: ۲۳/۱؛ مدرس وحید، ۱۳۵۸: ۲۹/۲).

آیت الله سبحانی به شدت از زیادت صفات بر ذات دفاع می کند، به طوری که در چند اثر خویش پس از لفظ نفی الصفات کلمه الزائده را داخل پراتز افزوده است، قال أمير المؤمنين: «وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ الزَّائِدَةِ عَنْهُ» (سبحانی، ۱۴۱۲: ۴۰/۲: ۱۴۲۵: ۳۶۸/۱؛ ۱۴۲۱: ۳۲۹/۱ و ۶۶/۶ و ۱۲۶؛ بی تا: ۲۶۸/۳).

نقد عینیت ذات و صفات

آنچه در باب عینیت صفات و ذات گفته می شود این است که، هرچند صفات از جهت مفهوم با یکدیگر متفاوتند، اما از جهت مصداق یکی می باشند در واقع خداوند از همان جهت که عالم است از همان جهت نیز قادر است، به تعبیر دیگر تمامی صفات الهی عین یکدیگر و همه عین ذات خداوند می باشند با اندک دقت می توان دریافت در این گونه نگاه به طور ناخودآگاه برای حق تعالی ذات و صفتی در نظر گرفته شده است چراکه در یک قضیه حملی اعلام می شود: خداوند عالم است، خداوند قادر است، خداوند مرید است و... روشن است که در قضیه حملی موضوع و محمول قرار دارد، از این رو در همان ابتدای تصور صفات برای حق این دوگانگی و ثنویت در نظر گرفته شده است هرچند این سخن از جهتی ایراد ندارد، اما با توجه به کلام علی علیه مرتبه ای از شرک است، از این رو می فرماید: هر صفتی گواهی می دهد که غیر از موصوف است و هر موصوفی گواه بر غیر صفت بودن دارد، بنابراین هرکس خداوند را توصیف کند برای او قرینی در نظر گرفته و هرکه برای حق قرین در نظر گیرد او را دوتا کرده و هرکس او را دوتا فرض کند او را تجزیه نموده به صفت و موصوف و هرکس او را تجزیه کند او را نشناخته است و... (خطبه/۱)، بنا بر این، این دیدگاه اخلاص در توحید را نمی رساند.

۳-۵ نفی صفات ظلم، عجز و صفات سلبی

نفی صفات مغایر با ذات یا صفات ناقص همچون صفات ظلم، ناتوانی و صفات

دیگری که خداوند از آنها منزّه است (موسوی، ۱۳۷۶: ۱۸/۱)، ایراد این دیدگاه این است که بحث در صفات ثبوتی است نه صفات سلبی روشن است که صفات سلبی، عدم صفت است بنابراین باعث ایجاد دوگانگی بین صفت و موصوف نمی‌شود تا یگانگی که در کلام علی علیه السلام آمده است اثبات شود.

۳-۶ نفی صفات توصیف کنندگان

هاشمی خویی به نقل از یکی از عرفا می‌گوید: احتمال دارد که منظور از نفی صفات این باشد که هرچه وصف کنندگان خداوند توصیف می‌کنند شایسته ذات حق نیست، سپس به حدیث امام باقر علیه السلام اشاره می‌کند که آن حضرت فرموده است: هرآنچه شما با اوهام خویش خدا را با آن تمیز می‌دهید در دقیق‌ترین معانی خود، مخلوق و ساخته شما است، همچنان که شما مخلوق هستید، بنابراین به شما برمی‌گردد (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۴۰۸/۱؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۳۲۵/۱).

۳-۷ غیب الغیوب یا مرتبه احدیت

برای توضیح این دیدگاه لازم است مقدمه‌ای آورده شود:

مرتبه احدیت ذات

قیصری در مقدمه شرح فصوص در خصوص توضیح برخی از اصطلاحات طائفه عرفا می‌نویسد:

۱. احدیت: هرگاه حقیقت وجود به شرط آنکه چیزی همراه آن نباشد، ملاحظه شود، نزد عرفا مرتبه «احدیت» نام گیرد تمامی اسماء و صفات حق در این مرتبه، مستهلك پنهان است، نام‌های دیگر این مرتبه عبارتند از: «جمع جمع»، «حقیقت حقایق» و «عماء».

۲. واحدیت: هرگاه حقیقت وجود به شرط همراهی امری ملاحظه شود:

الف) یا به شرط همه اشیاء لازمه آن (چه کلی و چه جزئی)، که اسماء و صفات نامیده می‌شود ملاحظه می‌گردد، که این مرتبه «الاهیت» است و نزد عرفا، «واحدیت» و «مقام جمع» نامیده می‌شود.

ب) و یا به اعتبار رساندن مظاهر اشیاء - که عبارتند از اعیان و حقایق خارجی - به کمالات مناسب استعدادات خویش در خارج، ملاحظه می‌گردد که مرتبه «ربوبیت» نامیده می‌شود (قیصری، ۱۳۹۴: ۲۶ و ۲۵).

همو در جای دیگر ذیل عنوان تنبیه دیگر می‌نویسد:

هر کمالی که به اشیاء می‌رسد به واسطه وجود است، وجود به ذات خویش، موجود است، پس وجود زنده قیوم، دانای مرید و قادر به ذات خویش است، نه با صفتی زائد بر ذات در غیر این صورت لازم است وجود در افاضه این کمالات از خود به حیات، علم، قدرت و اراده دیگری نیازمند باشد چرا که افاضه این کمالات امکان پذیر نیست مگر از سوی کسی که موصوف به این کمالات است اگر این معنا را در باب صفات الهی فهمیدی، معنای آنچه را که گفته می‌شود: صفات حق، عین ذاتش است، دانسته‌ای و برای تو حقیقت آن روشن شده است، اینکه معنای صفات حق، چیزی است که یاد شد نه آنچه در فهم انسان‌ها پیشی گرفته به اینکه حیات، علم و قدرت که از ذات حق سرازیر می‌شود لازمه حق و عین ذاتش می‌باشد، اگر چه این نظر نیز از جهتی صحیح است چرا که وجود، در مرتبه احدیت تمامی تعینات را نفی می‌کند و در نتیجه نه صفتی در آن می‌ماند و نه موصوفی، نه اسمی است و نه مسمایی مگر ذات تنهای وجود و در مرتبه واحدیت که همان مرتبه اسماء و صفات است، هم صفت وجود دارد و هم موصوف، هم اسم وجود دارد و هم مسمای آن و این همان مرتبه الاهیست است (همان: ۲۸ و ۲۹).

مرحوم آشتیانی مرتبه احدیت را سقوط تمامی اعتبارات و مرتبه واحدیت را مرتبه تعلق اعتبارات در ظهور ذات می‌داند و می‌نویسد:

به همین ملاحظه است که اطلاق اسم مطلق یا وجود محض یا وحدت حقیقیه بر ذات، از برای تفهیم است نه آن که این عناوین اسم حقیقی از برای ذات باشند، چون ذات اسم ندارد و اسم و رسم توقف بر تصور مسمّا و مرسوم دارد و اصل حقیقت قابل ادراک نمی‌باشد، لذا حضرت ولایت پناهی فرموده‌اند: «و کمال توحیده الإخلاص له و کمال الإخلاص نفی الصفات عنه» (ابن ترکه، ۱۳۶۰: مقدمه ۵۶).

قنوی در این باره می‌نویسد: بدان که خداوند از جهت اطلاق ذاتی نمی‌توان بر او

حکمی کرد یا او را به صفتی تعریف نمود و یا او را به نسبتی همچون وحدت یا وجوب وجود یا مبدئیت یا اقتضای ایجاد یا صدور اثر یا تعلق علم او به خود یا دیگران اضافه کرد (قونوی، ۱۳۷۱: ۶).

از این رو قرآن می‌فرماید: کسی از جهت علمی به حق احاطه نمی‌یابد و چهره‌ها در مقابل او فروتنی می‌کنند (طه/۱۱۰-۱۱۱).

بر اساس متون فوق که در عبارات عرفای مسلمان فراوان یافت می‌شود، مرتبه‌ای از ذات حق وجود دارد که قبل از تمامی ظهورات می‌باشد، آن مرتبه که به احدیت، غیب الغیوب، عنقاء مغرب، جمع الجمع، عماء و... شهرت دارد، مرتبه‌ای است که نشانی از آن نمی‌توان یافت و هیچ دوئیت و دوگانگی در آن راه ندارد این مرتبه قبل از مراتب بعدی است که برای حق تعالی صفاتی در نظر گرفته می‌شود که عین ذات اوست این تعبیر با کلام علی علیه السلام که ابتدای دین را شناخت حق می‌دانست سپس اعتراف به تصدیق او و آنگاه پذیرش یگانگی خداوند و در نهایت خالص کردن او از هر نوع موجودی که غیر او است سازگاری دارد، آن حضرت این مرتبه عالی را با تعبیر نفی الصفات آورده است بدین ترتیب هنوز از ذات حق پایین‌تر نیامده‌ایم تا برای او صفتی در نظر گیریم و ارتباط او را با موجودات و صفاتش بررسی کنیم.

ملاصدرا در رساله شواهد الربوبیه که به شمارش نوآوری‌های خویش می‌پردازد، شصت و چهارمین نوآوری را تحقیق و توضیح کثرت صفات کمالی و اسمای حسناى خداوند سبحان اعلام می‌دارد و با نفی دیدگاه اشاعره و دیدگاه حکماء در نفی صفات حقیقی و ارجاع آنها به نفس ذات حق، کلام علی علیه السلام را به امر دیگری موکول می‌کند که از درک آن فهم‌های بشری محجوب شده و عقول اقوام به حقیقت آن نرسیده‌اند (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۲۹۹).

ابن عربی در باب ۲۴۱ فتوحات مکیه در شناخت صفت جلال خداوند پس از آوردن آیه ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ (زمر/۶۷)، می‌نویسد: پس هر کس او را توصیف کند در واقع خویش را توصیف کرده است و از خداوند تنها به اندازه خود می‌داند زیرا خداوند صاحب عزت و بزرگی است و هیچ صفتی او را تعین نمی‌بخشد و هیچ ویژگی او را مقید نمی‌کند هیچ اسم خاصی بر حقیقت او دلالت نمی‌نماید، اگر چنین نباشد که گفتیم پس او صاحب عزت نیست (ابن عربی، بی‌تا: ۵۴۲/۲).

در ادامه متون عرفانی عرضه می‌کنیم که کلام علی علیه السلام را چنین تفسیر کرده‌اند.

امام خمینی در همین مورد در تفسیر سورة حمد می‌فرماید: آن‌قدری که بشر می‌تواند از ذات مقدس حق تعالی اطلاع ناقص پیدا کند از اسمای حق است خود ذات مقدس حق تعالی يك موجودی است که دست انسان از او کوتاه است حتی دست خاتم النبیین که اعلم و اشرف بشر است، از آن مرتبه ذات کوتاه است آن مرتبه ذات را کسی نمی‌شناسد غیر از خود ذات مقدس. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرموده‌اند: «ما عَبْدُناكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ وَ ما عَرَفْناكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ»، ما آن‌گونه که شایسته عبادت توست تو را عبادت نکرده‌ایم و آن‌گونه که شایسته معرفت توست تو را نشناخته‌ایم (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۴۶/۸).

آن‌چیزی که بشر می‌تواند به آن دسترسی پیدا کند اسماء الله است، که این اسماء الله هم مراتبی دارد، بعضی از مراتبش را ما هم می‌توانیم بفهمیم، و بعضی از مراتبش را اولیای خدا و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و کسانی که معلّم به تعلیم او هستند می‌توانند ادراک کنند، نیز در تعلیقات بر فصوص می‌نویسد: ذات حق از آن جهت که ذات است، در هیچ آینه ای جلوه نمی‌کند و هیچ سالکی او را مشاهده نمی‌نماید، و از اصحاب قلوب و اولیاء الهی به بارگاهش راه نمی‌یابد پس ذات پنهان است نه معنای غیب احدی، بلکه نه آن را اسمی است و نه نشانه ای، نه قابل اشاره است و نه هیچ کسی می‌تواند در آن طمع کند (خمینی، بی‌تا: ۱۴-۱۵)، و سرانجام در مصباح الهدایه می‌نویسد: هویت غیبی احدی و سیمرغ شگفت پنهان در غیب هویت حقیقی که در پس پرده‌های نور و حجاب‌های تاریک است، در عماء و درون و غیب پنهان است، نه در گستره‌های ذکر حکیم نامی از آن است و نه در ملک و ملکوت برای حقیقت پاکش نقش و اثر و نشانه ای، آرزوهای عارفان از آن بریده و گام‌های سالکان در آستان پرده‌های بلندایش لغزان و لنگ است و دل‌های اولیای کامل از گستره قدسش در حجاب می‌باشد برای هیچ یک از پیامبران و فرستادگان شناخته نیست و پرستیده هیچ عابد سالک بالیده‌ای قرار نگرفته و مقصد هیچ یک از راه یافتگان و اهل معرفت نمی‌باشد (همو، ۱۳۷۶: ۱۳).

امام خمینی علیه السلام در آداب الصلاة در تفسیر مالک يوم الدين به ایاک نعبد و... اشاره کرده می‌فرماید:

شاید نکته این که با ضمیر «ایاک» تأدیه این مقصد را می‌کند، برای آن باشد که این ضمیر راجع به ذات است، مضمحلاً فيه الکثرات، پس سالك را ممکن است در این مقام حالت توحید ذاتی دست دهد و از کثرت اسماء و صفات نیز منصرف و وجهه قلب حضرت ذات بی‌حجب کثرات شود و این آن کمال توحید است که امام موحدان و سرحلقه عارفان و پیشوای عاشقان و سر سلسله مجذوبان و محبوبان، امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «و کمال التوحید نفی الصفات عنه»، زیرا که صفت را وجهه غیریت و کثرت است، و این توجه به کثرت - و لو کثرت اسمائی - از سرائر توحید و حقایق تجرید بعید است، و لهذا شاید سر خطیته آدم علیه السلام توجه به کثرت اسمائی است که روح شجره منهیه است (خمینی، ۱۳۷۰: ۲۷۸).

مرحوم جلوه در حواشی بر شرح فصوص قیصری می‌گوید: تعین اعم است از تعین احدی و واحدی و تعین عقلی و برزخی و جسمانی، «و هذه التعینات کلها مسبوقه باللاتعین الصرف و هو الذات»، مخفی نماند که متجلی در جمیع این مراتب ذات است به اعتبار سریان وی در مراتب و مجالی مذکوره، علم و قدرت و اراده و دیگر صفات خاص وجود اگر به نحو عدم تعین و اطلاق صرف عاری از قید اطلاق اعتبار شوند، مثل ذات مجهول مطلق و غیب صرف‌اند، «لقهر الاحدیة و عدم تمیز الصفة و الموصوف، و "کمال التوحید نفی الصفات عنه" و فيه إشارة لطيفة إلى ما ذکرناه و هو أدق من نفی الصفات الزائدة و هو علیه السلام، أراد امرأً أجلاً و أدق مما فهموه» (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۷۹).

عبد الرحمان جامی این مرتبه را به صورت شعر آورده است:

در آن خلوت که هستی بی‌نشان	بکنج نیستی عالم نهان بود
بود وجودی بود از نقش دوئی دور	زگفت‌وگوی مائی و توئی دور
جمال مطلق از قید مظاهر	بنور خویش هم بر خویش ظاهر
دلارا شاهی در حجله غیب	مبرا دامنش از تهمت عیب حکمت

(جامی، ۱۳۸۶: ۳۲۸).

سید حیدر در نقد النقود ذیل کلام علی علیه السلام می نویسد: این کلام اشاره دارد به اطلاق و تجرد و تنزه و تقدس حق تعالی از کثرت وجود و اعتباری، چراکه کلام حضرت که می فرماید: «وکمال الاخلاص له نفی الصفات عنه»، اشاره به وجود مطلق محض و ذات بحث خالص حق دارد، موجودی که امکان وصفش به هیچ چیز وجود ندارد و هرگز قابل اشاره نیست، چنانکه در جای دیگر آن حضرت می فرماید: «الحقیقة کشف سبحات الجلال من غیر إشارة»، خداوند از این تنزیه با این کلامش خبر می دهد که همانا خداوند از جهانیان بی نیاز است (آل عمران ۹۲)، (آملی، ۱۳۶۸: ۶۳۷).

برخی از عرفا معتقدند حقیقت واجب همان وجود مطلق است که در آن نه شرط وجود اشیاء لحاظ شده است و نه شرط عدم اشیاء یعنی نفس طبیعت وجود از آن جهت که وجود است، این همان هویتی است که در واجب و ممکن سریان دارد و غیب مجهول، غیب هویت و عنقاء مُغْرَب نامیده می شود زیرا عقول عقلاء به آن نمی رسد و اوهام حکیمان او را آشکار نمی کند (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۶ و ۲۷)، چنانکه حافظ گفته است:

عنقا شکار کس نشود دام بازگیر کاینجا همیشه باد به دست است دام را
(حافظ، ۱۳۶۳: ۸)

برخی نیز معتقدند حقیقت واجب همان وجود به شرط عدم اشیاء است که از آن به مرتبه احدیت، غیب اول و تعین اول و وجود بشرط لا تعبیر می کنند، مرحوم میرزا محمد رضا قمشه ای در تعلیقات بر شرح فصوص الحکم قیصری پس از مقدمه فوق و توضیحات دیگر کلام امام علی علیه السلام را چنین تفسیر می کند: یعنی غیب مجهول که همان ذات ظاهر شده به احدیت است (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۶ و ۲۷).

قیصری در شرح فصوص الحکم می نویسد: حق مطلق هیچ تعین و قیدی ندارد، و از حیث مطلق بودن نه اسمی دارد و نه صفت و ویژگی آنچه به او نسبت داده می شود و به او اضافه می گردد، در واقع عین حق است چنانکه امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید: «کمال الاخلاص نفی الصفات عنه»، خداوند هنگام تجلی خویش بر اساس استعداد متجلی له به صورتی که او درباره خداوند اعتقاد دارد تجلی می کند چنانکه حدیث تحول در روز قیامت بر آن دلالت دارد (همان، ۱۱۹۲).

ابن عربی باب دویست و بیست فتوحات مکیه را به شناخت فنا و اسرار آن اختصاص داده است. وی در این باب ضمن طرح دیدگاه‌های گوناگون عرفا مراتب فنا را چنین مطرح می‌کند:

۱. فنای از گناهان و مخالفت‌ها.
۲. فنای از افعال بندگان.
۳. فنای از صفات مخلوقات.
۴. فنای از ذات خود.
۵. فنای از عالم به خاطر شهود حق و یا شهود خودت.
۶. فنای به خدا و از هرچه غیر حق است فانی شدن.
۷. فنای از صفات حق و نسبت‌های آنها.

ابن عربی در توضیح نوع هفتم می‌نویسد: این فنا جز با شهود ظهور هستی از خداوند در چشم این شخص فانی نسبت به ذات حق و فانی نه به خاطر امر زائدی که تعقل شده است ایجاد می‌شود، این شهود نه از این جهت است که خداوند علت همه اشیاء است چنانکه برخی معتقدند و نه جهت اینکه هستی معلول حق است فانی این فنا را در ظاهر بودن حق در عین مظهر به صورت استعداد آن مظهر در خویش می‌بیند، بنابراین در این حالت برای خداوند اثری در هستی نمی‌بیند، پس برای حق دلیلی بر ثبوت نسبت و صفت و ویژگی وجود ندارد بدین ترتیب این شهود سالک را از اسماء و صفات و ویژگی‌های حق فانی می‌گرداند (ابن عربی، بی‌تا: ۵۱۲/۲ با استفاده از ترجمه خواجه‌ای، ۴۶۷/۹).

ابن عربی فنای از فنا را مرتبه هشتم نمی‌داند، این حالت را برای کسی که از فنایش فانی گشته مطرح می‌کند همچون خواب بیننده‌ای که نمی‌داند در حال خواب است. بسیاری از متون عرفانی نفی صفات را این گونه تفسیر کرده‌اند که تنها به آدرس آنها بسنده می‌کنیم: (آشتیانی در پاورقی تمهید القواعد ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۹۱)؛ و ۱۳۷۰: ۶۲۶ و ۶۲۷؛ جامی، ۱۳۷۰: ۴۱۴۰/۱؛ آملی، ۱۳۵۲: ۳۴۸ و ۳۴۹، و ۱۳۶۸: ۶۳۶؛ طباطبایی در رساله علی و فلسفه الهی، ۱۳۸۷: ۲۱۴/۱؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۵۶؛ و ۱۳۸۲: ۵۳ و ۱۷۹؛ ۱۳۸۱: ۹۱/۶ و ۱۹۶؛ ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۴۴۴ و ۱۳۶۶: ۴۲/۴ و

۱۳۵۴: ۷۳؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۲۴۶/۱۹ و ۲۷۲؛ قشمه‌ای، ۱۳۷۸: ۳۷؛ امام خمینی در تعلیقه بر کلام علی (علیه السلام) در مقدمه شرح فصوص قیصری، ۱۳۷۵: ۱۵۷ و ۷۰۴؛ تعلیقه جلوه همان ۲۰۳ و ۲۷۹؛ تهرانی، ۱۴۱۷: ۵۷، ۵۸، ۲۱۵ و ۲۱۶).

۴. تأیید روایات

این دیدگاه مورد تأیید روایات بسیاری است، از جمله:

«فَلَيْسَتْ لَهُ صِفَةٌ تُنَالُ وَلَا حَدٌّ يُضْرَبُ لَهُ الْأَمْثَالُ كُلُّ دُونَ صِفَاتِهِ تَغْيِيرُ اللَّغَاتِ وَ ضَلُّ هُنَالِكَ تَصَارِيفُ الصِّفَاتِ وَ حَارَ فِي مَلَكُوتِهِ عَمِيقَاتُ مَذَاهِبِ التَّفْكِيرِ وَ انْقَطَعَ دُونَ الرُّسُوحِ فِي عِلْمِهِ جَوَامِعُ التَّفْسِيرِ وَ حَالَ دُونَ غَيْبِهِ الْمَكْنُونِ حُجُبٌ مِنَ الْغُيُوبِ وَ تَاهَتْ فِي أَدْنَى أَذَانِهَا طَامِحَاتُ الْعُقُولِ فِي لَطِيفَاتِ الْأُمُورِ فَتَبَارَكَ اللَّهُ الَّذِي لَا يَتَلَعَّهُ بَعْدُ الْهَمَمِ وَ لَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطَنِ وَ تَعَالَى اللَّهُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ وَقْتُ مَعْدُودٍ وَ لَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ وَ لَا نَعَتْ مَحْدُودٌ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۴۲).

«قَالَ الرَّضَا (علیه السلام) إِنَّ اللَّهَ الْمُبْدِيَّ الْوَاحِدَ الْكَائِنَ الْأَوَّلَ لَمْ يَزَلْ وَاحِدًا لَا شَيْءَ مَعَهُ فَرْدًا لَا ثَانِيَّ مَعَهُ لَا مَعْلُومًا وَلَا مَجْهُولًا وَلَا مُحْكَمًا وَلَا مُتَشَابِهًا وَلَا مَذْكُورًا وَلَا مَنْسِيًّا وَلَا شَيْئًا يَقَعُ عَلَيْهِ اسْمُ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ غَيْرُهُ وَلَا مِنْ وَقْتٍ كَانَ وَلَا إِلَى وَقْتٍ يَكُونُ وَلَا بِشَيْءٍ قَامَ وَلَا إِلَى شَيْءٍ يَقُومُ وَلَا إِلَى شَيْءٍ اسْتَنَّدَ وَلَا فِي شَيْءٍ اسْتَكَنَّ» (همان، ۴۳۵ و ۱۳۷۸: ۱۷۲/۱).

«فَقَدْ جَهِلَ اللَّهُ مَنْ اسْتَوْصَفَهُ وَ قَدْ تَعَدَّاهُ مَنْ اسْتَمَلَهُ..... وَ مَنْ جَرَّأَهُ فَقَدْ وَصَفَهُ وَ مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ أَلْحَدَ فِيهِ» (همان، ۱۵۱).

«أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَ أَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ وَ نِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مُوصُوفٍ مَخْلُوقٌ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِصِفَةٍ وَ لَا مُوصُوفٍ وَ شَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ وَ مُوصُوفٍ بِالْإِفْتِرَانِ وَ شَهَادَةِ الْإِفْتِرَانِ بِالْحَدَثِ وَ شَهَادَةِ الْحَدَثِ بِالْإِمْتِنَاعِ مِنَ الْأَزَلِ الْمُمْتَنِعِ مِنَ الْحَدَثِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۵)، «الْمُمْتَنِعُ مِنَ الصِّفَاتِ ذَاتُهُ» (همان، ۵۶).

«أَوَّلُ الدِّيَانَةِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ الْمَعْرِفَةِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ التَّوْحِيدِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ الْمُوصُوفِ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ وَ شَهَادَتِهِمَا

جَمِيعًا عَلَى أَنْفُسِهِمَا بِالْبَيِّنَةِ الْمُمْتَنِعِ مِنْهَا الْأَزْلُ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَرْزَلَهُ وَ مَنْ قَالَ كَيْفَ فَقَدْ اسْتَوْصَفَهُ وَ مَنْ قَالَ عَلَامَ فَقَدْ حَمَلَهُ وَ مَنْ قَالَ أَيْنَ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ وَ مَنْ قَالَ إِلَامَ فَقَدْ وَقَّتَهُ عَالِمٌ إِذْ لَا مَعْلُومَ وَ خَالِقٌ إِذْ لَا مَخْلُوقَ وَ رَبٌّ إِذْ لَا مَرْبُوبَ وَ إِلَهٌ إِذْ لَا مَأْلُوهَ وَ كَذَلِكَ يُوصَفُ رَبُّنَا وَ هُوَ فَوْقَ مَا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ» (همان، ۵۷).

نتیجه گیری

با توجه به آنچه گذشت، تنها دیدگاهی که کامل تر و بهتر کلام علی (علیه السلام) را در نفی صفات از حق نشان می دهد، دیدگاه هفتم یا دیدگاه عرفانی است، آنان معتقدند خداوند در ذات خویش هیچ نشانی ندارد که بتوان او را با آن توصیف کرد این مرتبه به نام های احدیت، عنقاء مغرب، غیب ذات، غیب الغیوب شناخته می شود، در این مرتبه هیچ صفتی و اسمی برای حق نیست و هیچ کس توان ورود به آن را ندارد. این مرتبه همان است که تنها گواه بر آن خود خداوند می باشد، بنابراین هرچند دیدگاه چهارم به طور کامل رد نمی شود، اما این تفسیر نمی تواند حق را آنچنان که هست نشان دهد، نیز با دقت در دو دیدگاه چهارم و هفتم می توان دریافت که برخی از اندیشمندان هر دو تفسیر را ارائه کرده اند.

کتاب نامه

۱. قرآن کریم.
۲. سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة، تصحیح، صبحی صالح، قم، دارالهجرة، ۱۴۱۴.
۳. آشتیانی، سید جلال الدین، شرح مقدمه فیضی بر فصوص الحکم. چاپ سوم، تهران، امیر کبیر ۱۳۷۰.
۴. آملی، سید حیدر، جامع الأسرار و منبع الأنوار، چاپ اول، تهران، مرکز علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.
۵. —، المقدمات من کتاب نص النصوص، چاپ اول، تهران، قسمت ایران شناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش های علمی در ایران، ۱۳۵۲.
۶. —، نقد النقود فی معرفة الوجود جامع الأسرار، تحقیق و تصحیح، هانری کرین، چاپ اول، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
۷. ابن ابی الحدید، عزالدین ابو حامد، شرح نهج البلاغة، تصحیح، محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ اول، قم، کتابخانه عمومی آیه الله مرعشی نجفی، ۱۳۳۷.

۸. ابن ترکه، صائن الدین علی، تمهید القواعد، تحقیق و تصحیح و مقدمه، سید جلال الدین آشتیانی، چاپ اول، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
۹. ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸.
۱۰. — عیون أخبار الرضا، تهران، جهان، ۱۳۷۸.
۱۱. ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة، چاپ اول، بیروت، دارالصادر، بی تا.
۱۲. ابن میثم بحرانی، میثم بن علی، شرح نهج البلاغة، چاپ دوم، بی جا، دفتر نشر کتاب، ۱۳۶۲.
۱۳. — شرح نهج البلاغة، ترجمه محمدی مقدم، نوابی و یحیی زاده، چاپ اول، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۷.
۱۴. اشعری، ابو الحسن، اللمع فی الرد علی أهل الزیغ و البدع، تصحیح و تعلیق، حموده غرابه، قاهره، المكتبة الأزهرية للتراث، بی تا.
۱۵. — مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح، هلموت ریتز، چاپ سوم، آلمان - ویسبادن، فرانس شتاینر، ۱۴۰۰.
۱۶. انصاریان، علی، شرح نهج البلاغة المقتطف من بحار الأنوار، تصحیح، مرتضی حاجعلی فرد، چاپ اول، تهران، سازمان چاپ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶.
۱۷. خمینی، روح الله، آداب الصلاة، چاپ هفتم، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰.
۱۸. — تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الأنس»، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی تا.
۱۹. — تفسیر سوره حمد، چاپ یازدهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸.
۲۰. — مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية، تحقیق و تصحیح، سید جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
۲۱. بیهقی کیدری، قطب الدین محمد بن حسین، حدائق الحقائق فی شرح نهج البلاغة، تصحیح، عزیز الله عطاردی، چاپ اول، قم، بنیاد نهج البلاغة - عطارد، ۱۳۷۵.
۲۲. تهرانی، سید محمد حسین، توحید علمی و عینی، چاپ دوم، مشهد، علامه طباطبائی، ۱۴۱۷.
۲۳. جامی، عبد الرحمن، الدرة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸.
۲۴. — نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تحقیق و تصحیح، سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
۲۵. حافظ شیرازی، دیوان، به اهتمام ابوالقاسم انجوی، چاپ پنجم، تهران، جاویدان، ۱۳۶۳.
۲۶. حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک کلمه، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۲۷. — هزار و یک نکته، چاپ پنجم، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۵.
۲۸. — دو رساله مثل و مثال، چاپ اول، تهران، طوبی، ۱۳۸۲.
۲۹. — ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، چاپ اول، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۳۰. حسینی شیرازی، سید محمد، توضیح نهج البلاغة، تهران، دار تراث الشیعة، بی تا.
۳۱. حلی، ابن المطهر الحسن ابن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق و تصحیح و تعلیق، حسن حسن زاده آملی، چاپ نهم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۲۲.

۳۲. —، الباب الحادی عشر، تحقیق و مقدمه، دکتر مهدی محقق، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۵.
۳۳. حکمت، علی اصغر، جامی، چاپ سوم، تهران، توس، ۱۳۸۶.
۳۴. خوئی، ابراهیم بن حسین، الدرة النجفیه، بی جا، بی نا، بی تا.
۳۵. سیحانی تبریزی، جعفر، بحوث فی الملل و النحل، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، مؤسسه الإمام الصادق، بی تا.
۳۶. —، الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، چاپ سوم، قم، المركز العالمی للدراسات الإسلامية، ۱۴۱۲.
۳۷. —، رسائل و مقالات، چاپ دوم، قم، مؤسسه الامام الصادق، ۱۴۲۵.
۳۸. —، مفاهیم القرآن، چاپ چهارم، قم، مؤسسه الامام الصادق، ۱۴۲۱.
۳۹. سبزواری، ملا هادی، اسرار الحکم، تصحیح کریم فیضی، چاپ اول، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
۴۰. —، شرح مشنوی، تحقیق و تصحیح، مصطفی بروجردی، چاپ اول، تهران، سازمان چاپ و وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.
۴۱. سنائی غزنوی، ابوالمجد، حدیقه الحقیقه، به اهتمام پرویز بابایی، تهران، نگاه، ۱۳۷۵.
۴۲. طباطبایی، سید محمد حسین، مجموعه رسائل علامه طباطبایی، چاپ اول، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۴۳. عسکری سلیمانی، مقاله ذات و صفات الهی در کلام امام علی علیه السلام، مجله معرفت، شماره ۳۹. اسفند ۱۳۷۹.
۴۴. فیض کاشانی، محمد محسن، الوافی، چاپ اول، اصفهان، کتابخانه امام أمير المؤمنين علی علیه السلام، ۱۴۰۶.
۴۵. قزوینی حائری، سید محمد کاظم، شرح نهج البلاغه، نجف، قم، مطبعة النعمان، ۱۳۳۷. قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، تصحیح، سید عبد اللطیف کوه کمری، قم، کتابخانه عمومی آية الله مرعشی نجفی، بی تا.
۴۶. قمشه ای، محمد رضا، مجموعه آثار آقا محمد رضا قمشه ای حکیم صهبا، تحقیق و تصحیح، حامد ناجی اصفهانی، خلیل بهرامی قصرچی، چاپ اول، اصفهان، کانون پژوهش، ۱۳۷۸.
۴۷. قونوی، صدر الدین، النصوص، تصحیح، سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه نصر الله پورجوادی، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱.
۴۸. قیصری، داود بن محمود، رسائل قیصری، تصحیح و تحقیق، سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
۴۹. —، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تحقیق، سید جلال الدین آشتیانی، چاپ اول، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۵۰. —، مقدمه شرح قیصری بر فصوص الحکم، ترجمه سید حسین سید موسوی، چاپ دوم، تهران، حکمت، ۱۳۹۴.
۵۱. لبیب بیضون، تصنیف نهج البلاغه، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۵۲. کاشانی، عبد الرزاق، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، تحقیق و تصحیح، مجید هادی زاده، چاپ دوم، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰.

۵۳. کاشانی، ملا فتح الله، تنبيه الغافلين و تذكرة العارفين، تصحيح، سيد محمد جواد ذهني تهرانی، چاپ اول، تهران، پیام حق، ۱۳۷۸.
۵۴. جمعی از محققین، کاوشی در نهج البلاغه مقالات کنگره سوم، چاپ اول، بی جا، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۶۴.
۵۵. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، تحقیق و تصحیح جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳.
۵۶. —، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تحقیق و تصحیح، هاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۴.
۵۷. مدرس وحید، احمد، شرح نهج البلاغه، قم، احمد مدرس وحید، مؤلف، ۱۳۵۸.
۵۸. مدکور، ابراهیم، نصوص فلسفیه، زیر نظر عثمان امین، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۷۶.
۵۹. مکارم شیرازی، ناصر، پیام امام شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه، چاپ اول، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۵.
۶۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، المبدأ و المعاد، تحقیق و تصحیح، سید جلال آشتیانی، چاپ اول، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۶۱. —، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، چاپ سوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱.
۶۲. —، أسرار الآيات و أنوار البينات، تحقیق و تصحیح، محمد خواجهوی، چاپ اول، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، ۱۳۶۰.
۶۳. —، تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶.
۶۴. —، المظاهر الإلهیه فی أسرار العلوم الکمالیه، چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
۶۵. —، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالیهین، چاپ دوم، تهران، حکمت، ۱۴۲۰.
۶۶. مغنیه، محمد جواد، فی ظلال نهج البلاغه، چاپ سوم، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۳۵۸.
۶۷. مفید، محمد بن محمد، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، چاپ اول، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳.
۶۸. —، الأمالی، تحقیق و تصحیح، حسین ولی و علی اکبر غفاری، چاپ اول، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳.
۶۹. موسوی، سید عباس علی، شرح نهج البلاغه، چاپ اول، بیروت، دار المحجة البيضاء، ۱۳۷۶.
۷۰. نقوی قاینی خراسانی، سید محمد تقی، مفتاح السعادة فی شرح نهج البلاغه، تهران، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۴.
۷۱. نواب لاهیجانی، میرزا محمد باقر، شرح نهج البلاغه، تهران، اخوان کتابچی، بی تا.
۷۲. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه و تکملة منهاج البراعة، چاپ چهارم، تهران، مکتبه الإسلامية، ۱۴۰۰.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی