

توحید از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه (۳)

نوشته: آیت الله شیخ محمد تقی شریعتمداری *

چکیده: نگارنده در این گفتار، بر مبنای خطبه ۴۹ نهج البلاغه، «شناخته بودن خدای تعالی برای بشر، در عین عدم احاطه بشر بر او» را به عنوان یکی از مهم‌ترین ارکان توحید قرآن و نهج البلاغه برمی‌شمارد. پس از آن دیدگاه دو گروه از فلاسفه را نقد و بررسی می‌کند، و در بحث «نفی تعطیل»، به تفصیل، سخن قاضی سعید قمی درباره اشتراک لفظی و نقد علامه مجلسی بر آن را می‌آورد. در پایان با اشاره به چند آیه از قرآن و چند سخن از نهج البلاغه، بار دیگر همان اصل مهم توحیدی را یادآور می‌شود.

کلیدواژه‌ها: معرفت بین الحدین / توحید / قرآن و توحید / تعطیل / قاضی سعید قمی / اصفهانی، میرزا مهدی / اشتراک لفظی / نهج البلاغه (کتاب)، خطبه ۴۹ / مجلسی، محمد باقر.

توحید از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه (۳)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي بطن خفيات الامور و دلّت عليه أعلام الظهور. و امتنع على عين البصير. فلا عين من لم يره ينكره ولا قلب من أثبتته يبصره. سبق في العلو فلا شيء أعلى منه و قرب في الدنو فلا شيء أقرب منه. فلا استعلاؤه باعده عن شيء من خلقه ولا قربه ساواهم في

* - استاد، فقیه، مجتهد و مدرّس دروس خارج در حوزه‌های علمیه تهران.

المكان به. لم يُطَّلَع العقولَ على تحديد صفته ولم يحجبها عن واجب معرفته. فهو الذي تشهد له أعلام الوجود على اقرار قلب ذى الجحود. تعالى الله عما يقول المشبهون به و الجاحدون له علواً كبيراً. (خطبة ٤٩)

این خطبه نیز درباره «شناخته بودن خدای تعالی در عین ناشناخته بودن» سخن می‌فرماید و این معنی را با عبارات مختلف، تفهیم و تأکید می‌کند.

در جمله اول دو احتمال داده شده است :

اول اینکه مراد از «بَطَّنَ خَفِيَّاتِ الْأُمُورِ» این است که خدا باطن امور پنهان را می‌داند، چنانکه در لغت آمده است: «بَطَّنَ الْأَمْرَ: عَرَفَ بَاطِنَهُ» (المنجد).

دوم اینکه مراد این است که او خود در باطن امور نهانی قرار گرفته است و از هر پنهانی، پنهان‌تر است و در لغت آمده است: «بَطَّنَ الْوَادِي: دَخَلَ» (المنجد) یعنی در باطن وادی وارد شد.

این دو احتمال در شرح علامه مجلسی نیز آمده است. شارحان غالباً معنای اول را ترجیح داده‌اند، ولی مرحوم شیخ محمد تقی شوشتری در بهج الصباغة معنای دوم را ترجیح داده است و جمله بعد را - که دلالت بر آشکار بودن خدا به سبب دلائل دارد - گزینه‌ای بر آن دانسته است.

نگارنده نیز همین معنی را ترجیح می‌دهد. سایر جملات خطبه هم در این سیاق است که شناخته بودن حق تعالی را در عین ناشناخته بودن بیان می‌فرماید. از این رو، می‌توان مطمئن شد که همین معنی مورد نظر است. اما مسئله علم خدا به امور خفیه در این خطبه، محط نظر نمی‌باشد.

ترجمه خطبه چنین است:

«حمد برای خدا که در باطن امور نهانی قرار دارد و از هر چیز پنهان‌تر است و نشانه‌های ظهور بر او دلالت دارد و در چشم بینا در نمی‌آید، ولی چشم کسی که او را نمی‌بیند منکرش نمی‌گردد و قلب کسی که وجود او را اثبات می‌کند نمی‌بیندش (و گُنهش را نمی‌یابد). در والایی بر همه سبقت دارد و چیزی برتر از او نیست و در نزدیک بودن نیز از همه چیز نزدیک‌تر است. پس والا بودنش او را از خلایق دور نساخته است، و قریبش موجب وهم مکان بودن خلایق

با وی نمی‌گردد. عقل‌ها را بر مرزهای وصفش مطلع نساخته است، ولی در عین حال از معرفت لازم هم محروم نکرده است. پس او است که نشانه‌های هستی برایش گواهی می‌دهد و روشن می‌کند که کسی که (به زبان) انکار دارد، (به دل) اقرار دارد. خدای تعالی از آنچه تشبیه کنندگان و منکران می‌گویند، بسیار برتر است.»

دقت فرمائید :

سخن در تمام خطبه، برای ردّ منکران و ردّ مشبّهان است، یعنی همان اصل اولی که ما در مقاله اول بیان کردیم.

برخی از اندیشمندان، بقدری در اصل نفی تشبیه پیش تاخته‌اند که کارشان به وجود و انکار انجامیده است و با کسانی همراه شده‌اند که می‌گویند مسئله آفرینش و جهان هستی برتر از اندیشه و فکر ما است و ما در این باب هیچگونه اظهارنظری نمی‌کنیم.

حدّ تعطیل و حدّ تشبیه

ولی معلّمان راستین دینی - یعنی امامان معصوم ما که برای معرفتی دین (چه اصول و چه فروع آن) از طرف خدای متعال تعیین شده‌اند - راه بین الحدّین را پیموده‌اند. برای روشن کردن این راه، دو گروه مخالف آن را نشان می‌دهیم.

۱- گروه فلاسفه طرفدار سنخیت بین خالق و مخلوق.

این گروه معتقدند که حقیقت هستی یک حقیقت واحده است، اختلاف بین موجودات به تفاوت مراتب به شدت و ضعف است و همه کمالات - مانند علم، قدرت، حیات، حسن و غیره - از شؤون همان حقیقت است.

۲- گروه قائلین به اشتراک لفظی

این گروه می‌گویند: الفاظی که بر خدا و بر خلق اطلاق می‌شود، نمی‌تواند به یک معنی اطلاق شود. مثلاً عالم در خدا معنایی دارد غیر آن معنی که در خلق است. همچنین لفظ قادر و حی و حکیم و هر لفظ دیگر، حتی اطلاق کلمه موجود نیز، بر خدا و بر خلق



به یک معنی نیست. این گروه می‌گویند: اگر این الفاظ به یک معنی در هر دو مورد اطلاق شود، مشابهت بین خدا و خلق لازم می‌آید. برخی از این گروه می‌گویند: اطلاق این الفاظ بر خدای متعال باید به سلب برگردد. مثلاً وقتی می‌گوییم خدا عالم است، بدان معنی است که: لیس بجاهل. و وقتی می‌گوییم قادر است، یعنی: لیس بعاجز. و همین گونه در مورد دیگر صفات و اسماء الهی.

بحث اشتراک لفظی و معنی بحثی است قدیمی که از دیر زمان بین متکلمان رایج بوده است. قول به اشتراک لفظی به ابوالحسن اشعری نسبت داده شده است. رسوایی این گفته به قدری بوده که در طول قرن‌ها کسی از این قول دم نمی‌زده است. ولی در قرن یازدهم، این بحث دوباره زنده شد.

قاضی سعید قمی به تبع استادش مولیٰ رجبعلی تبریزی این بحث را مطرح کرده است و بر آن سخت پایداری ورزیده، که علامه مجلسی در بحارالانوار و مرآت العقول به رد آن پرداخته است.

کلام قاضی سعید قمی

مرحوم قاضی سعید قمی کتابی در اصول دین نوشته است به نام **کلید بهشت**. این کتاب در سال ۱۳۶۲ شمسی به همت دانشمند علامه سید محمد مشکوة چاپ شده است. مرحوم مشکوة این کتاب را تصحیح فرموده و تعلیقات مفیدی هم دارد. ما در اینجا قسمتی از کتاب نامبرده را در زمینه این بحث عیناً می‌آوریم:

«طبیعت^(۱) موجود به معنی مشهور، در میان واجب الوجود تعالی شأنه و ممکن الوجود، مشترک نمی‌تواند بود مگر به حسب لفظ آنها، چه به حسب تحقیق، اشتراک معنوی واجب الوجود با ممکن الوجود در هیچ وصفی از اوصاف - حتی در مفهوم موجود - هم ممکن

۱ - ممکن است گفته شود که نظر قاضی سعید به سوی حقیقت و مصداق موجود است نه مفهوم آن. ولی با توجه به اینکه وی قائل به اصالت ماهیت است - چنانکه در ص ۵۳ همان کتاب تصریح کرده - این احتمال منتفی می‌گردد. بعلاوه در دنباله عبارت فوق، کلمه مفهوم را آورده است.

همچنین می‌نویسد:

«مفهوم موجود بما هو موجود، مساوی الصدق است با مفهوم ممکن. یعنی هرچه موجود به این معنی است، البته ممکن الوجود است. به جهت آن که معنی موجود به این معنی، چیزی است صاحب وجود، مثل مفهوم ابیض که معنی او چیزی است صاحب بیاض. و هرچه اتصاف به وجود به این نحو داشته باشد - یعنی چیزی بوده باشد صاحب وجود - البته وجود، مغایر ذاتش خواهد بود تا اتصاف و حمل معقول باشد، چرا که حمل شیء بر نفس معقول نیست، البته دو چیز می‌باید باشد تا حمل متحقق تواند شد. و هرگاه وجود چیزی غیر ذات آن چیز باشد، علت خواهد داشت. به جهت آنکه هرچه ذات و ذاتی چیزی نبوده باشد ناچار علتی خواهد داشت، چنانکه در موضع خود ثابت شده است. و علت آن یا همان ذات است و یا غیر آن ذات. و اگر علت همان ذات بوده باشد، لازم می‌آید که شیء علت نفس خود بوده باشد و این محال است. پس می‌باید که علت آن غیر آن ذات بوده باشد و ممکن الوجود همین معنی دارد. چه ممکن آن است که در وجود خود محتاج باشد به غیر، و هو المطلوب. چون این مقدمه دانسته شد، معلوم می‌شود که مفهوم موجود به معنای مشهور مساوی است با مفهوم ممکن. پس هرچه موجود به این معنی بوده باشد، البته ممکن الوجود خواهد بود و اتصاف او هم به وجود، نه از این مقوله خواهد بود، و الا لازم آید که ممکن الوجود باشد و این محال است. و هرگاه ثابت شد که واجب الوجود تعالی شأنه خارج از این مفهوم است، بالضرورة ثابت می‌شود که متعدد و جوهر و عرض و سایر امور مشهوره نیست، چه مجموع امور مذکوره صفات موجودند به معنای مشهور. و هرچه موجود به این معنی نباشد هیچیک از اینها نخواهد بود بالضرورة، بلکه بنابراین اتصاف واجب الوجود به هیچ چیز، ممکن و معقول نخواهد بود، چرا که هر صفتی که هست صفت موجود به معنی مشهور است؛ چه موجود منقسم می‌شود به جوهر و عرض، و همچنین وحدت و کثرت و سایر امور عامه را نیز بر این قیاس باید نمود. پس از این تقریر روشن و مبرهن شد که واجب الوجود را - تعالی شأنه - اتصاف به هیچ امری از امور ممکن نیست، چه هرچه هست صفت موجود به معنی مذکور است و او - تعالی شأنه - خارج است از این مفهوم، کما عرفت. پس معلوم شد که واجب الوجود - تعالی شأنه - همچنانکه کثیر

به معنی مشهور نیست، واحد به معنای مشهور هم نیست؛ چه واحد به معنی مشهور، وحدت عددی دارد یعنی وحدتش غیر ذات است، وحدت واجب الوجود بالاتفاق وحدت عددی نیست، بلکه وحدتش عین ذات است، یعنی عین وحدت است. و این همه که مذکور شد، از برای این است که داخل در تحت مفهوم موجود به معنی مشهور نیست؛ که اگر بودی چنین نبودی و وحدتش غیر ذات بودی، کما لا یخفی.

حاصل کلام آنکه از برای نفی شریک و نفی سایر صفات سلبيه، بلکه از برای معرفت واجب الوجود تعالی شأنه، هیچ طریقی به از این که مذکور شد نیست، چه مجموع آنها به محض همین ثابت و مبرهن می شود، چنانچه هیچ اشتباهی نمی ماند به شرط آنکه انصاف حکم باشد. و از جمله فواید تحقیق مذکور این است که حضرت واجب الوجود تعالی شأنه داخل در تحت هیچ علمی از علوم نیست و نمی تواند بود، چه موضوع علم الهی - چنانکه مقرر شده است - مفهوم موجود به معنای مشهور است، و از تقریر گذشته معلوم شد که واجب الوجود تعالی شأنه خارج است از این مفهوم، پس چون (چگونه) داخل در علم الهی تواند بود؟ بلی، نهایت آنچه در علم الهی ثابت تواند شد و می شود، اثبات او است تعالی شأنه. چه در این علم گفته می شود که غیر ممکن در نفس الامر می باید باشد تا اینکه ممکن الوجود موجود تواند شد، چنانکه در فصل سابق مذکور شد. اما زیاده بر این هیچ چیز معلوم نمی تواند شد، چرا که بالاتر از علم الهی علمی دیگر نیست تا زیاده بر این تحصیل توان کرد. لهذا جمیع علماء و عقلاء بلکه کافه انبیاء: در باب معرفت واجب الوجود تعالی شأنه اعتراف به عجز و قصور کرده اند، و اگرچه به حسب ظاهر، بعضی صفات از برای او تعالی شأنه اثبات کرده اند، اما آخر فرموده اند که غایت معرفت او - تعالی شأنه - منزّه داشتن او است از جمیع صفات و سمات و رسوم و حدود. و ایضاً تصریح کرده اند که واجب الوجود - تعالی شأنه - ذاتی است فقط که علت جمیع اوصاف و صفات است، چنانچه از احادیث ائمه هدی علیهم السلام این معنی ظاهر است. و حق این است که ایزد تعالی را بیش از این نمی توان شناخت. که نمی توان شناخت. و غایت معرفت همین است. هرکه اینقدر فهمیده است، خوب فهمیده است. رحمت بر انصاف و ادراکش باد»

پایان کلام قاضی سعید در این فصل. (کلید بهشت، ص ۶۴ - ۶۷)

وی در فصل سوم همان کتاب درباره نفی ترکیب از خدای متعال بحث کرده و

استدلال حکماء را آورده است. در پایان فصل می‌گوید:

«و مخفی نماند که به حسب متعارف و مشهور، ایراد این فصل نمود. والّا بنا بر تحقیقی که در فصل سابق مذکور شد، هیچ احتیاج به اینها نیست، چه ترکیب و بساطت هر دو صفت موجودند بما هو موجود، و حال آنکه واجب الوجود - تعالی شأنه - داخل در این مفهوم نیست، چنانکه گفتیم. پس مرکب نباشد بالضرورة، بلکه همچنانکه مرکب به معنی مشهور نخواهد بود، بسیط به معنای مذکور نیز نخواهد بود، کما لا یخفی.» (کلید بهشت، ص ۶۸)

نقد کلام قاضی سعید

قاضی سعید، حکیمی است بنام و احاطه وی به فلسفه، از کتاب‌های او - مخصوصاً شرح توحید وی - مشهود و معلوم است. ولی با وجود این مرتکب خطاهای بزرگی شده است (مثل اینکه برای وجود خالق و ممکن، دو مفهوم قائل شده و وحدت را عرضی محتاج به علت دانسته است). ما در صدد نقد همه گفته‌های وی نیستیم، ولی به دو مطلب اشاره می‌کنیم:

۱ - نقطه مثبتی که در کلام وی یافت می‌شود، آن است که خدای متعال را به مخلوقات و موجوداتی که شناخته بشر است، نباید قیاس کرد و او را باید به عنوان موجودی که شناخته نمی‌شود، شناخت. این همان اصل اولی است که ما در توحید قرآن و توحید نهج البلاغه نشان دادیم.

۲ - نقطه منفی در کلام وی آن است که اطلاق موجود را بر خدا، به معنایی که در دیگر موارد اطلاق می‌شود، ندانسته است. و این البته غلط است، زیرا این کلمه در هر مورد که اطلاق می‌شود، برای اثبات واقعیت داشتن و حقیقت داشتن شیء است. و اگر در مورد خدای متعال به همین معنی گفته نشود، اقرار به ثبوت او حاصل نمی‌شود و شخص از ورطه الحاد و کفر، خارج نمی‌گردد.

این به خاطر آن است که حدود اصل تنزیه و عدم مشابَهت حق را درست نشناخته است. علامه مجلسی همین مطلب را رد کرده است. او در بحار الانوار و مرآت العقول جایی که اشتراک لفظی را نسبت به بعض معاصرین خود داده و باطل ساخته است،

کلام علامه مجلسی

اکنون کلام مجلسی را می‌آوریم:

در بحارالانوار ج ۳ ص ۲۶۷ در ذیل روایت ۳۲ بیانی دارد که ما روایت را و بعد بیان او را می‌آوریم.

روایت ۳۲ - ید^(۱) - ابن الولید عن الصفار عن الیقظینی عن ابن ابی نجران، قال سألت ابا جعفر الثاني علیه السلام عن التوحید، فقلت أتوهم شيئاً؟ فقال: نعم غیر معقول ولا محدود. فما وقع وهمك عليه من شيء فهو خلافه. لا يشبهه شيء ولا تدركه الأوهام، كيف تدركه الأوهام وهو خلاف ما يعقل وخلاف ما يتصور في الأوهام؟ انما يتوهم شيء غیر معقول ولا محدود.

بیان: اعلم ان من المفهومات مفهومات عامّة شاملة لا يخرج منها شيء من الاشياء لا ذهنياً ولا عیناً، كمفهوم الشيء والموجود والمخبر عنه. وهذه معان اعتبارية يعتبرها العقل لكل شيء. اذا تقرّر هذا، فاعلم ان جماعة من المتكلمين ذهبوا الى مجرد التعطيل ومنعوا من اطلاق الشيء والموجود و اشباههما عليه، محتجين بانّه لو كان شيئاً، شارك الاشياء في مفهوم الشبيبة وكذا الموجود وغيره. و ذهب الي مثل هذا بعض معاصرنا، فحكم بعدم اشتراك مفهوم من المفهومات بين الواجب والممكن، و بانّه لا يمكن تعقل ذاته و صفاته تعالى بوجه من الوجوه، و بكذب جميع الاحكام الايجابية عليه تعالى.

و يردّ قولهم الاخبار السالفة. و بناء غلطهم على عدم الفرق بين مفهوم الامر و ما صدق عليه، و بين الحمل الذاتى و الحمل العرضى و بين المفهومات الاعتبارية و الحقائق الموجودة. فاجاب علیه السلام بان ذاته تعالى و ان لم يكن معقولاً لغيره ولا محدوداً بحدّ، الاّ أنّه مما يصدق عليه مفهوم شيء. لكن كلّ ما يتصور من الاشياء فهو بخلافه، لانّ كل ما يقع في الأوهام و العقول، فصورها الادراكية كصفات نفسانية و أعراض قائمة بالذهن و معانيها ماهيات كلية قابلة للاشتراك و الانقسام، فهو بخلاف الاشياء. انتهى كلام المجلسی قدس سرّه في البحار، و

۱ - «ید» رمز کتاب توحید صدوق است، یعنی این روایت را از توحید شیخ صدوق نقل کرده است.

قریب منه ما فی مرآة العقول.

اقول: هذا كلام تامّ متین جداً. و يدلّ علی احاطة المجلسی قدّس سرّه باصطلاحات الفلاسفة و مواقعها، و ان رماء بعض من لم یراع الانصاف بغير ذلك، و ربما لقبوه بالمحدّث تنقیصاً لشأنه و غمطاً لحقّه، و ان كان ذلك اللقب مفخراً له؛ كما ان قوماً ارادوا تنقیص امیرالمؤمنین عليه السلام بتکنيته ابا تراب، و ان كانت تلك الکنية مفخراً له، و قد كان کناه بها رسول الله صلى الله عليه وآله.

خلاصه سخن این است که ما دو دسته مفاهیم داریم: یک دسته مفاهیم که ماهیات اشیاء و حقائق آنها را بیان می‌کند و ملاک دسته‌بندی کردن موجودات و شناخت آنها است و در جواب «چیست آن؟» (ما هو؟) واقع می‌شود.

و یک دسته دیگر مفاهیمی است که حقیقت اشیاء را بیان نمی‌کند، بلکه حکمی از احکام آنها را می‌فهماند و هرگز در جواب «چیست آن؟» واقع نمی‌شود. مثلاً اگر کسی چیز خاصی را پنهان کند و در مقام مسابقه پرسش کند که آن چیست؟ نمی‌توان پاسخ داد که شیء است یا موجود است یا واحد است، زیرا که این مفاهیم، حقیقت آن را بیان نمی‌کند.

آنچه ملاک مشابهت و مماثلت است، مفاهیم دسته اول است نه مفاهیم دسته دوم. و با بیانی که در محلّ خود ذکر می‌شود، این مفاهیم (دسته دوم) انتزاعی و اعتباری می‌باشند و مصادیق آنها مصادیق بالعرض هستند.

توحید از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه (۳)



نکته‌ای دیگر

در پایان این بحث یادآور می‌شویم که مرحوم میرزا مهدی اصفهانی قدّس سرّه و تلامذه‌اش در این بحث، متأثر از سخنان قاضی سعید بوده‌اند. اینان اگرچه تصریح به نام وی نکرده‌اند، ولی سخنانشان کمال مشابهت به سخنان وی دارد. و ما برخی از جملات ایشان را از کتاب ترجمه توحید الامامیه می‌آوریم.

در ابواب الهدی (تألیف مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی قدّس سرّه) ص ۳۹

می‌خوانیم:

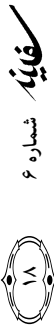
«فهو جلّ جلاله خالق الوجود و ربّ الوجود و ربّ الحياة و ربّ العقل و العلم و القدرة و القوة. و هذه الامور التّورية التي بهرت افكار البشر، فظنّوا أنّها الربّ الملك القدّوس هي من أعظم آياته تعالی لا نفسه. ولا يلزم ارتفاع التقيّضين، لأنّ مالك الوجود ليس في رتبة الوجود، والاتحاد في الرتبة شرط التناقض. فهو جلّ شأنه ليس بالوجود ولا بالعدم، بل هو ربّ الوجود و مالکة.» (ترجمه توحيد الامامية ص ۵۶۵)

سپس از کتاب معارف القران صفحه ۱۶۱ چنین می آورد :

«لا يمكن للبشر التعبير عنه و تعريفه و تسميته و ذكره بالاسماء و الالفاظ الموضوعه للمعاني المعقولة المفهومة حقيقة و لا مجازاً، لأنّ ذلك تشبيه و قد قامت البراهين الالهية على قدسه الخارج عن الحدّين، الاّ في لفظ «شيء» و كلمة «هو»، على تقرير كون الشيء موضوعاً لحيث ثبوت الشيء و الخروج عن حدّ العدم و كلمة «هو» موضوعه للغائب، فيصحّ الاطلاق مجازاً بعناية خروج الحق عن حدّ التعطيل او تحيّر العقول و غيبته عنها. امّا سائر الالفاظ فلا، لأنّ الاستعمال المجازي لا بدّ له من عناية الهويّة تنزيلاً. و لهذا وضع تلك الالفاظ لنفسه العزيز و سمّاه بها و يكون وضعها له بالاشترك اللفظي» انتهى

واضح است که در این سخنان تهافت است، لهذا خود مترجمین توحيد الاماميه نیز این استثناء را مورد اشکال قرار داده اند.

انتقاد کلمات مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی قدس سرّه مجال وسیع ترى می طلبد و اگر ایشان آنچه را که از علامّه مجلسی قدس سرّه از بحار نقل کردیم به اتقان یافته بود، چنین نمی گفت.



نتیجه

از آنچه بیان کردیم، معلوم می شود که کسانی که دم از اشتراک لفظی در اسماء و صفات خدا می زنند بازگشت راهشان به تعطیل است، همان طوری که دخالت های فضولی فلاسفه در شناخت کیفیت علم و سایر صفات حق تعالی به تشبیه برمی گردد. و کلام صحیح همان است که سایر فحول علماء امامیه - از جمله علامّه مجلسی قدس سرّه - فرموده اند که اشتراک معنوی اسماء، بدون اشتراک در نحوه مصادیق است و

دقت در کلمات امیرالمؤمنین علیه السلام در همه خطبه‌های توحیدی همین معنی را می‌فهماند. مثلاً در خطبه ۱۵۲ می‌فرماید:

«و السميع لا بأداة و البصير لا بتفريق آلة...»

در اینجا ابزار و آلت را (مانند چشم و گوش) - که معمولاً در هر مخلوقی سمع و بصر از این راه است - نفی فرموده ولی اصل مفهوم سمع و بصر را نفی نکرده است. مثلاً نفرموده است (سمیع بمعنی آخر). در خطبه ۱۷۸ نیز می‌فرماید: بصیر لا یوصف بالحاسة. یکی از دلایل روشن این مطلب که مفاهیم صفات و اسماء خدا همان مفاهیم لغوی شناخته شده در لغت است (نه معانی غیر معلوم)، این است که فعل‌های مشتق از این صفات به چیزهایی تعلق می‌گیرد که با همان مفاهیم لغوی مناسب است. مثلاً خدای تعالی می‌فرماید:

والله یسمع تحاور كما (مجادلة / ۱) یعنی خدای تعالی گفتگوی شما را می‌شنود. واضح

است که همان مفهوم شنیدن به محاوره تعلق می‌گیرد نه مفهوم دیگر. همچنین می‌فرماید: «ان ربی لسمیع الدعاء» (ابراهیم / ۳۹). و امیرالمؤمنین علیه السلام نیز می‌فرماید: «الذی وسع سمعه الاصوات» (حکمت ۲۴۹). ارتباط سمع با دعاء و اصوات. البته وقتی است که سمع به همان مفهوم متعارف کلمه باشد. ان شاء الله تعالی در مقالات بعد توضیح بیشتر در این مسئله خواهیم داشت.