



سال سوم / شماره اول / بهار و تابستان ۱۴۰۲
Biannual Journal of Kalam-e Ahle-Bayt^(a)
Vol. 3, No. 1, Spring & Summer 2023

امکان و قلمرو شناخت عقلی خدا

از منظر جریان فکری محدث - متکلمان مدرسه کوفه

*
علی امیرخانی

چکیده

هدف از این پژوهش، بررسی مسئله امکان و قلمرو شناخت عقلی خدا از نظرگاه جریان فکری محدث - متکلمان مدرسه کوفه براساس احادیث و گزارش‌های تاریخی به‌جامانده، با روش بررسی کلامی است. طبق شواهد روایی، بیشتر امامیه در مدرسه کلامی کوفه (طیف عظیم محدث - متکلمان) به امکان شناخت عقلی خارج از حدیثی که مستلزم نفی تعطیل و تشبیه است، باورمند بودند. نقل پرتکرار اخباری که به‌نوعی دلالت بر امکان شناخت بین‌الحدیثی خدا دارد، از مسلم‌انگاری آن و عدم مخالفت در اصل امکان شناخت عقلی حکایت دارد. آنان در راستای تبیین نفی حد تشبیه، اتصاف ذات باری تعالی به صفات ذاتی ایجابی همچون مستلزم حد بودن، به‌شماره‌درآمدن، نفی ازلیت و در یک کلام تشبیه آفریدگار به آفریده‌ها را به‌لحاظ وجودشناختی نفی می‌کردند. با این حال، به‌لحاظ معناشناختی به صفات ذاتی ازلی (به‌معنای سلبی) باورمند بودند و در واقع ذات کردگار را از ازل و پیش از آفرینش به‌نحو سلبی به صفات ذاتی همچون علم و قدرت متصف می‌دانستند. دیدگاه ایشان در گزارش‌های تاریخی اصحاب مقالات، ناقص و غیرمنسجم بازتاب داشته است. با این حال، طبق برخی از گزارش‌های روایی، برخی از اصحاب امامیه صفات ذاتی ازلی را منکر بودند؛ زیرا پنداشته بودند صفات ازلی ذاتی در هر صورت مستلزم تحقق اشیا از ازل است. اما انکاره آنان مورد مخالفت امامان و بیشتر امامیان قرار گرفت و هیچ‌گاه در میان بدنه اصلی امامیه رشد و نمو نیافت.

واژگان کلیدی: شناخت عقلی خدا، شناخت بین حدیث، مدرسه کوفه، محدث - متکلمان، نفی صفات.



مقدمه

مسئله امکان یا عدم امکان «شناخت عقلی خدا» از بنیادی‌ترین مسائل توحید نظری است. اینکه آیا انسان می‌تواند خالق هستی بخش و بی‌همتا را با عقل بشناسد و او را در قالب مفاهیم (شناخت حصولی) دریابد، در تاریخ اندیشه اسلامی - به صورت اجمالی - دیدگاه‌های مختلفی از سوی متفکران مطرح شده است. از این رو، هدف این پژوهش آن است که دیدگاه جامع اصحاب امامیه در دوران حضور را (مدرسه کلامی کوفه) از طیف فکری محدث - متکلمان در رابطه با امکان یا عدم امکان شناخت عقلی خداوند متعال و براساس منطق فهم تاریخ کلام و بررسی شواهد متعدد بررسی کند تا نشان دهد آیا از نظرگاه آنان اصل شناخت عقلی خدا ممکن بوده است یا نه و در صورت امکان شناخت عقلی، قلمرو شناخت عقلی خداوند تا کجاست؟

رهاورد تفکر بشر در طول تاریخ پیرامون خداوند متعال، رویکردهای متعددی است که بازگشت همه آنها به سه روی آورد بنیادین است: ۱. روی آورد نفی و تعطیل؛ ۲. روی آورد اثبات همراه با تشبیه؛ ۳. روی آورد اثبات بلا تشبیه (صدوق، ۱۴۱۴، ص ۱۰۱ و ۱۰۷؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۵۶).^۱ از جمله رویکردهای تعطیل‌گرایانه، می‌توان به کفر و الحاد محض (خدانا باوری)،^۲ نمی‌دانیم هست یا نه؟ (ندانم‌گرایی)^۳ و خدا هست ولی کمالات ندارد، اشاره کرد. رویکردهای تشبیه‌گرایانه (مشرکانه) نیز انواع گوناگونی دارد: تجسیم و بت‌پرستی،^۴ خداوند مثل انسان است و همه اجزای انسان را دارد یا همه کمالات انسانی در خدا هست (انسان‌وارانگاری)،^۵ خدا چیزی جز سرجمع عالم نیست (همه‌خدایی)^۶ و عالم بخشی از خداست (همه در خدایی).^۷

امروزه بر پایه بسیاری از شواهد تاریخی، تردیدی نیست که در مدرسه کلامی کوفه، دست‌کم دو جریان معرفتی پر قدرت وجود داشته است. جریان کلامی یا متکلمان نظریه پرداز که تبیین عقلانی معارف مدرسه اهل بیت علیهم السلام و دفاع از آن در مقابل جریان‌های فکری رقیب را پی می‌گرفتند؛ و جریان حدیثی - کلامی یا متکلمان متن‌محور که فهم دقیق

۱. «إِنَّ لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةَ مَذَاهِبٍ: مَذْهَبُ إِثْبَاتِ بَشِيئِهِ، وَ مَذْهَبُ النُّفْيِ، وَ مَذْهَبُ إِثْبَاتِ بِلَا تَشْبِيهِ» (صدوق، ۱۴۱۴، ص ۱۰۱ و ۱۰۷؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۵۶).

2. Atheism.
3. Agnosticism.
4. pangnism
5. anthropomorphism
6. pantheism
7. panintheism

معارف اهل بیت علیهم السلام و عرضه آن به جامعه مؤمنان را دنبال می‌کردند (سبحانی، ۱۳۹۱، ص ۲۷؛ اقوام کرباسی، ۱۳۹۱، ص ۴۵). نظر به اهمیت مسئله شناخت عقلی خدا و ابهاماتی که پیرامون دیدگاه اصحاب امامیه چه از طیف محدثان متکلم و چه از طیف متکلمان محدث وجود دارد، ضرورت واکاوی همه‌جانبه این موضوع با روش بازخوانی مجموع شواهد به‌جامانده به شیوه بررسی‌های تاریخ کلامی آشکار می‌شود. بنابراین، پرسش اصلی پژوهش آن است که آیا از منظر جریان فکری محدث - متکلمان مدرسه کوفه، شناخت عقلی خداوند متعال ممکن بوده است؟ در صورت امکان شناخت عقلی خداوند، قلمرو آن تا کجا بوده است؟ ناگفته پیداست بررسی دیدگاه جریان فکری متکلمان نظریه‌پرداز مدرسه کلامی کوفه (متکلم محدثان) با توجه به آن‌که گزارش‌های تاریخی برجای مانده در کتاب‌های مقالات نگاری از آنان متعدد و متفاوت است، خود مستلزم نگارش مقاله‌ی مستقل دیگری است.^۱

امکان شناخت عقلی خدا

جمهور اصحاب امامیه در دوران حضور و در آستانه غیبت صغرا در مدرسه کلامی کوفه و سپس قم، به‌طور کلی تمام معارف (از جمله شناخت عقلی خدا) را اضطراری و غیراختیاری می‌دانستند؛ یعنی بر این باور بودند که تحقق و برآیند معرفت فعل و صنع خداست نه انسان. با این حال، در جزییات و چگونگی معرفت اضطراری و ارتباط آن با تعقل و خردورزی، اختلاف‌های اندکی داشتند (نک: امیرخانی، ۱۳۹۶، ص ۱۴۹ - ۱۵۱). چنان‌که آشکار است، اضطراری بودن معارف با نظری و عقلی بودن فرایند شناخت و نیازمند بودن به استدلال و برهان داشتن منافاتی ندارد (همان، ص ۱۰۷ - ۱۱۱). اضطراری بودن معارف از منظر اصحاب امامیه به معنای غیراختیاری بودن تحقق معرفت در انسان است و با نظری و استدلالی بودن فرایند معرفت منافاتی ندارد. به عبارت دیگر، آنها معتقد بودند که خداوند متعال در انسان معرفت را ایجاد می‌کند، اما آن را در قبال سببی که انسان با عقل و خرد محقق ساخته است، اعطا می‌کند. بیشتر امامیان دوران حضور، به‌رغم باور به اندیشه اضطراری بودن همه معارف، بر آن بودند که انسان از راه تعقل و خردورزی در آیات و نشانه‌های خدا، می‌تواند به وجود باری تعالی پی ببرد و شناخت اجمالی حاصل کند. به این معنا که خداوند متعال در قبال تأمل و نظر در آیات و آثار، معرفت را در آنان ایجاد می‌نماید. اصل امکان شناخت عقلی خدا در روایت‌های پرتکرار و از سوی طیف گسترده‌ای از روایان امامیه نقل شده است. برای نمونه، محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام روایتی را نقل کرده است که دلالت روشنی بر امکان شناخت خدا از راه آیات و

۱. نویسنده مقاله حاضر، مقاله دیگری با عنوان «امکان و قلمرو شناخت عقلی خدا از منظر متکلمان نظریه‌پرداز کوفه» را در دست انتشار دارد.



نشانه‌هایش دارد:

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ عَلَيْهِ «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا» قَالَ مَنْ لَمْ يَدُلَّهُ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَدَوْرَانِ الْفَلَكَ وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالْآيَاتِ الْعَجِيْبَاتِ عَلَى أَنْ وَرَاءَ ذَلِكَ أَمْرًا أَكْبَرَ مِنْهُ «فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا» قَالَ فَهُوَ عَمَّا لَمْ يُعَايِنُ أَعْمَى وَأَضَلُّ.» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۴۵۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۲۱)

همچنین محمد بن سنان و زیاد بن منذر از طریق امام باقر عليه السلام حدیث امام علی عليه السلام را نقل کرده‌اند که حضرت در آن روایت از راه برهان فسخ عزائم، به اثبات و شناخت خدا اشاره فرموده‌اند (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۸۸). حسن بن عمار از امام صادق عليه السلام حدیثی طولانی را نقل کرده است که فرازهایی از آن بر امکان شناخت عقلی خدا دلالت تام دارد: «وبالعقل عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۹) فرازهای بسیاری از حدیث مشهور توحید منسوب به مفضل نیز بر امکان شناخت عقلی خدا حکایت دارد: «مَعْرِفَةُ الْخَالِقِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى بِالذَّلَالِ وَالشَّوْهِدِ الْقَائِمَةِ فِي الْخَلْقِ.» (مفضل، بی تا، ص ۸۱) یعقوب بن جعفر الجعفری نیز از امام کاظم عليه السلام حدیثی نقل کرده است که حضرت در آن از برهان حرکت برای اثبات خدا بهره برده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۲۵؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۸۳). ابوهاشم جعفری نیز از امام رضا عليه السلام خبری ذکر کرده است که بر امکان شناخت عقلی خدا دلالت کامل دارد:

«عَنْ أَبِي هَاشِمٍ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرِّضَا عليه السلام يَقُولُ: ... ظَاهِرُ مَا بِهِمْ مِنْ نِعْمِكَ دَلِيلُهُمْ عَلَيْكَ لَوْ عَرَفُوكَ، وَ فِي خَلْقِكَ يَا إِلَهِي مُنْذُوحَةً أَنْ يَتَنَاولُوكَ، بَلْ سَوَّوْكَ بِخَلْقِكَ فَمِنْ نَمَّ لَمْ يَعْرِفُوكَ وَ اتَّخَذُوا بَعْضَ آيَاتِكَ رَبًّا فَبَدَّلَكَ وَصَفُوكَ، تَعَالَيْتَ رَبِّي عَمَّا بِهِ الْمُسَيِّهُونَ نَعْتُوكَ.» (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۶۰۹)

شناخت عقلی خدا از راه آثار و آیات الهی از منظر اصحاب امامیه دارای دو ویژگی بنیادین نفی تعطیل و نفی تشبیه است که از آن به «شناخت خارج از حدین» یاد می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۸۲؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۸۱، ۱۰۴ و ۱۰۷). آشکار است که باور به اندیشه شناخت خارج از حدین، مستلزم نفی تعطیل و تشبیه است و نفی تعطیل هم شامل نفی تعطیل وجودشناختی و هم شامل حوزه نفی تعطیل معرفت‌شناختی می‌شود. نفی تعطیل

۱. البته این حدیث فقط در برخی از نسخه‌های کافی یافت می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۸).
۲. تعطیل در لغت به معنای فاقد بودن و خالی بودن از زینت یا تهی بودن از هر چیزی به‌کار رفته است (فراهیدی، العین، ج ۲، ص ۹؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۱، ص ۴۵۴؛ راغب، مفردات الفاظ القرآن، ص ۵۷۲). و در اصطلاح خداشناسی در دو ساحت کاربرد دارد: تعطیل وجودشناختی و تعطیل معرفت‌شناختی. تعطیل وجودشناختی یعنی خالی بودن و رهاسازی عالم بدون صانع و آفریننده، و تعطیل معرفت‌شناختی یعنی راه شناخت حق تعالی برای انسان ممکن نیست و عقل از شناخت خدا عاجز و ناتوان است.



معرفت‌شناختی مستلزم اثبات امکان شناخت عقلی خدا به صورت اجمالی است. به این خاطر که خدا اثبات و از لاشیء (عدم) خارج می‌شود، می‌توان به او «شیء» اطلاق کرد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۸۲؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۰۴). همچنین شناخت عقلی خدا مستلزم خروج از تشبیه است؛ لذا به هیچ وجه جنبه تشبیهی و همانندی با آفریده‌ها را ندارد. این مضمون (امکان شناخت عقلی خارج از حدین)، از تمامی طیف‌های فکری اصحاب امامیه در دوران حضور، همچون هشام بن حکم (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۸۵؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۴۳)، حمران بن اعین و محمد بن سنان (صدوق، ۱۴۰۳، ص ۲۱۲؛ حلی، ۱۴۲۱، ص ۳۴۰) از امام صادق علیه السلام، محمد بن عیسی بن عبید (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۰۴؛ همو، ۱۴۰۳، ص ۸) از امام صادق و از امام رضا علیه السلام (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۰۷)، هشام بن ابراهیم مشرقی (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۵۶)، محمد بن علی کوفی و محمد بن علی خراسانی (خادم الرضا) (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۳۴) از امام رضا علیه السلام، حسین بن سعید (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۸۲) از امام جواد علیه السلام، عبدالعظیم حسنی (خزاز قمی، ۱۴۰۱، ص ۲۸۷) از امام هادی علیه السلام روایت شده است. با توجه به گزارش‌های روایی مختلف و متعدد به جامانده از اصحاب امامیه در دوران حضور، به دست می‌آید که اصل امکان شناخت عقلی مورد پذیرش آنان بوده است؛ اما مسئله مهم‌تر، قلمرو شناخت عقلی خدا است و اینکه عقل آدمی با همه ضعف‌هایی که دارد تا چه میزان می‌تواند خدا را بشناسد؟ در ادامه به بررسی شواهد قلمرو شناخت عقلی خدا از منظر محدث - متکلمان خواهیم پرداخت که مبتنی بر اصل امکان شناخت خارج از حدینی خداست.

قلمرو شناخت عقلی

از آنجاکه آموزه شناخت خارج از حدینی، نفی تشبیه را شامل می‌شود، از گزارش‌های روایی و تاریخی متعدد به جامانده از اصحاب امامیه در دوران حضور، قلمرو شناخت عقلی خدا از منظر آنان نیز برداشت می‌شود. آنچه در این موضوع اهمیت دارد، توجه به قلمرو شناخت عقلی خدا از منظر اصحاب امامیه و برخی از لوازم آن است. از شواهد روایی متعدد اصحاب امامیه به دست می‌آید که آنان به‌رغم باور به امکان شناخت عقلی اجمالی خدا، هر نوع شناختی که مستلزم تشبیه بود - اعم از اینکه شناخت خدا از راه قیاس (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۹۷؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۴۷)، صورت‌سازی و وهم (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۰۱؛ ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۲۴۴)، تجزیه و تبعیض (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۱۶)، کیفیت و اینیت (همان، ص ۹۴)، یا از راه ضد و مثل (همان، ص ۱۳۶) باشد - را باطل و غیرممکن می‌دانستند و در واقع عقل را در شناخت حق تعالی از راه‌های یادشده محدود می‌دانستند. همچنین از مهم‌ترین محدودیت‌های عقل در شناخت خدا از منظر اصحاب امامیه، شناخت خدا از راه تحدید و وصف باری تعالی بوده است که با نظریه نفی صفات ذاتی ایجابی و به‌دنبال





آن، در قالب الهیات سلبی نمایان شد که از مهم‌ترین جنبه‌های قلمرو شناخت عقلی خدا بوده و در ادامه بررسی می‌شود.

نفی صفات ذاتی ایجابی

اندیشوران امامیه در دوران حضور براساس محدودیت شناخت عقلی خدا و باتوجه به راهنمایی روایات اهل بیت علیهم السلام، در راستای انگاره شناخت خارج از حدینی خدا، خدای غیرشبهه به ماسوالله و متباین با آفریده‌ها را کامل، بی نقص و مطلق می‌دانستند که هیچ جنبه نقصی، امکانی و مخلوقی در آن راه ندارد. از این رهگذر، اتصاف ذات بی‌کران، لایزال و بی‌مانند خدا را به صفات ایجابی نفی می‌کردند؛ چون وصف در فرهنگ توحیدی امیرمؤمنان و اهل بیت علیهم السلام، مستلزم حدداشتن خدا، به‌شماره‌درآمدن او و نفی ازلیت است: «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ حَدَّهُ وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَمَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَرْزَلَهُ». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۰؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۵۷؛ سیدرضی، ۱۴۱۴، ص ۴۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۹۹ و ۲۲۴) به‌عنوان نمونه، اصحابی چون فتح بن عبدالله و سهل بن زیاد، وصف ناپذیری حق تعالی و نفی صفات را نقل کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۰)؛ چنان‌که حسن بن محبوب به‌واسطه عده‌ای از اصحاب امامیه از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند که اساساً خدا بزرگ‌تر از آن است که وصف شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۱۷؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۱۳). همان‌طور که فتح بن یزید جرجانی از امام رضا علیه السلام وصف ناپذیری حق تعالی را نقل کرده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۳۷ و ۱۳۸).

انگاره نفی صفت از مرتبه ذات حق تعالی به‌جهت محذوراتی که داشت، در بین اصحاب امامیه و شیعیانی که تحت تعالیم توحیدی اهل بیت علیهم السلام بالیده و رشد کرده بودند، به‌مثابه اندیشه‌ای استوار و مقبول نزد آنان در آمده بود؛ اما لازم به ذکر است که نظریه نفی صفات به این معنا نبود که آنان ذات باری تعالی را ناقص و تهی از کمالات می‌پنداشتند، بلکه به‌عکس؛ چون ذات را کامل، بی نقص، بی حد و بی‌کران می‌دانستند، آن را وصف ناپذیر و غیرقابل توصیف دانسته و در نتیجه ذات لایزال و بی‌مثال را از اوصاف ایجابی که مستلزم غیریت و دوئیت (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۰؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۴؛ ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۳۲۶ و ۴۲۴؛ سیدرضی، ۱۴۱۴، ص ۳۹) و نیز محدودیت و مخلوق بودن موصوف و صفت بود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۱۳؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۵ و ۱۴۳؛ ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۶۱) مبرا می‌دانستند. به‌بیان دیگر، در منظومه معرفتی آنان اساساً وجود هرگونه صفت برای خداوند نفی شده و به ادله عقلی اثبات شده است که برای حضرت حق نمی‌توان نسبت صفت و موصوف را پذیرفت.

مهم‌ترین شاهد آنکه نفی وجودشناختی صفات ایجابی از سوی اصحاب امامیه به‌دلیل بی‌نقص، بی حد و بی‌کران دانستن ذات لایزال حق تعالی بوده و مستلزم نقص و حد و مترادف با تهی از کمالات نبوده است، آن است که نقیض صفات ذاتیه را از ذات متعال

سلب می کردند؛ یعنی جنبه ایجابی صفات را به دلیل محذوریت هایش نمی پذیرفتند؛ ولی در عین حال جنبه نقیض آنها را سلب می کردند. از هر دو جریان فکری اصحاب امامیه افرادی چون، جابر بن عبدالله (برقی، ۱۳۹۶، ص ۲۴۲؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۴۱)، ابن ابی عمیر، هارون بن عبدالملک (صدوق، همان، ص ۱۴۰)، هشام بن سالم (همان، ص ۱۴۶)، هشام بن حکم و عیسی بن ابی منصور (همان، ص ۱۳۸)، یونس بن عبدالرحمن و محمد بن عیسی بن عبید (همان، ص ۱۳۸) روایت های متعددی از سلبی بودن معانی صفات حق تعالی نقل شده است.

اثبات صفات ذاتی سلبی

شاهدی دیگر مبنی بر اینکه بیشتر اصحاب امامیه، به رغم باور به اندیشه نفی صفات (به لحاظ وجودشناختی)، ذات باری تعالی را ناقص، محدود و تهی از کمال نمی دانستند، آن است که آنها به لحاظ معناشناختی، صفات ذاتی خدا را سلبی معنا و آن را از صفات فعل جدا می کردند که می توان این نکته را یکی از مهم ترین ایده های مطرح شده در آن دوره، درباره اسما و صفات حق تعالی دانست. ایشان صفات ذاتی را آن دسته از صفاتی می دانستند که خداوند از ازل و پیش از آفرینش عالم به آنها متصف است؛ در مقابل، صفات فعلی اتصاف به آنها ازلی نیست، بلکه این اوصاف در خدا نبوده و پس از آفرینش عالم از فعل خدا انتزاع و به آنها متصف شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۱۱). این یک اصل مبتی و بنیادین در خداشناسی اصحاب امامیه بوده است و شمار زیادی از محدث - متکلمان (تقریباً همه آنان)، روایات متعدد صفات ازلی خدا (به ویژه علم، قدرت و حیات) را از امامان ابرار علیهم السلام نقل کرده اند.

برای نمونه از طریق اصحابی چون عبدالله بن مسکان، صفوان بن یحیی و ابو بصیر از امام صادق علیه السلام روایتی نقل شده است که بر صفات ذاتی ازلی (چون علم، سمع، بصر و قدرت) دلالت آشکار دارد:

«عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ جَلَّ وَعَزَّ رَبَّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَلَا مَعْلُومٌ، وَالسَّمْعُ ذَاتُهُ وَلَا مَسْمُوعٌ، وَالبَصَرُ ذَاتُهُ وَلَا مُبْصَرٌ، وَالْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَلَا مَقْدُورٌ، فَلَمَّا أَحْدَثَ الْأَشْيَاءَ وَكَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ وَالسَّمْعُ عَلَى الْمَسْمُوعِ وَالبَصَرُ عَلَى الْمُبْصَرِ وَالْقُدْرَةُ عَلَى الْمَقْدُورِ.» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۳۷ و ۱۳۹)

همچنین محمد بن مسلم (همان، ص ۱۴۵)، ابن ابی عمیر (همان) و ایوب بن نوح (همان) از امام باقر علیه السلام حدیثی نقل می کنند که در سبقت علم خدا قبل از اشیا صراحت دارد. چنان که منصور بن حازم، ابن ابی عمیر (همان، ص ۱۳۷)، حماد بن عیسی، اسماعیل بن سهل و محمد بن عیسی (همان، ص ۱۳۹) راوی روایاتی از امام صادق علیه السلام هستند که بر ذات علامه،





سمیعه و بصیره حق تعالی دلالت دارد. حسین بن خالد (همان، ص ۱۴۰) و عاصم بن حمید (همان، ص ۱۴۶) نیز از راویان روایت علم ازلی حق تعالی و همچنین ابان بن عثمان و محمد بن سنان (همان، ص ۱۴۴) از حضرت صادق علیه السلام روایتی نقل می کنند که صفات علم، قدرت، سمع و بصر را از ازل برای خدا ثابت می داند. بکیر بن اعین، حسن بن جهم و علی بن اسباط (همان، ص ۱۴۶) نیز در طریق نقل روایت از امام صادق علیه السلام قرار دارند که حضرت بر علم ازلی تأکید کردند. عبدالله بن صامت و عبدالاعلی (همان، ص ۱۴۲) از راویان روایت امام کاظم علیه السلام هستند که حضرت در آن بر ذاتی و ازلی بودن صفت قدرت و حیات اشاره و تصریح کرده است. حسین بن بشار و علی بن عبدالله از امام رضا علیه السلام روایتی را نقل می کنند که بر جاهل نبودن خدا دلالت دارد (همان، ص ۱۳۷).

از دیگر شواهد تاریخی اندیشه جریان عمومی محدث - متکلمان امامیه درباره صفات ذاتی خدا و نفی صفات ایجابی و به تبع آن، سلبی معنای آنها، تصریح محدث - متکلمان مدرسه قم (مانند کلینی و صدوق) است که به لحاظ روشی و محتوایی در امتداد فکری آنان بودند و تبیین صفات ذاتی و صفات فعلی مورد نظر اصحاب امامیه را واگویی کرده اند. شیخ کلینی به عنوان یک محدث - متکلم از تبار فکری محدث - متکلمان مدرسه کوفه (طالقانی، ۱۳۹۴، ص ۱۸ و ۱۹)، در تفاوت بین صفات ذاتی و فعلی خدا بیان می کند که صفات ذاتی، ازلی است و ذات خدا از ازل به آن متصف است؛ اما صفات فعل ازلی نبوده و بعد از خلقت خدا، خداوند به آن صفات خوانده می شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۱۱). با این حال، تصریح می کردند که صفات ذاتی، معنای ایجابی نمی تواند داشته باشد و معنای سلبی را از آن اراده می کردند.^۱ شیخ صدوق نیز با تصریح بر اینکه توصیف ما از صفات ذاتی خدا به معنای نفی ضد آنها از خداست، بیان کرده است که صفات ذات، صفاتی هستند که خداوند متعال از ازل به آنها متصف است و قابل سلب از او نیست. به این معنا که هیچ گاه نقیض آنها را نمی شود به ذات باری تعالی نسبت داد (صدوق، ۱۴۱۴، ص ۲۷). بنابراین، به عنوان مثال منظور از صفت حی، آن است که خدا موت ندارد و علم یعنی ذات خدا از ازل جهل ندارد. صدوق بیان می کند که اگر چنین نکنیم و برای خدا از ازل صفات ایجابی قائل باشیم، مستلزم آن است که از ازل در کنار ذات خدا، چیزهای دیگری را ثابت کرده ایم (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۴۸؛ طالقانی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۱ و ۱۳۲، ۱۳۵ - ۱۴۰). او اشاره می کند که صفات فعل (همچون اراده، مشیت، رضا و غضب) بسان صفات ذات

۱. «وَصِفَاتُ الدَّاتِ تَنْفِي عَنْهُ بِكُلِّ صِفَةٍ مِنْهَا ضِدَّةٌ، يُقَالُ حَيٌّ وَعَالِمٌ وَسَمِيعٌ وَبَصِيرٌ وَعَزِيزٌ وَحَكِيمٌ عَنِّي مَلِكٌ حَلِيمٌ عَدْلٌ كَرِيمٌ، فَالْعِلْمُ ضِدَّةُ الْجَهْلِ، وَالْقُدْرَةُ ضِدُّهَا الْعَجْزُ، وَالْحَيَاةُ ضِدُّهَا الْمَوْتُ، وَالْعَزَّةُ ضِدُّهَا اللَّيْلَةُ، وَالْحِكْمَةُ ضِدُّهَا الْخَطَأُ، وَضِدُّ الْعِلْمِ الْعَجَلَةُ وَالْجَهْلُ، وَضِدُّ الْعَدْلِ الْجَوْرُ وَالظُّلْمُ.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۱۲)

نیست و آنها را نمی‌توان از ازل به خداوند نسبت داد (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۴۸).^۱

گزارش‌های روایی مخالف

همان‌طور که بیان شد، آموزه نفی صفات ایجابی و درعین حال باور به صفات ازلی (به معنای سلبی) از لوازم اندیشه امکان شناخت خارج از حدینی و قلمرو آن، یعنی نفی تشبیه است. با این حال و به‌رغم روایات پرتکرار از اصحاب امامیه درباره باور به صفات ذاتی حق تعالی (به معنای سلبی و نفی صفات به معنای ایجابی آن)، میان برخی از اصحاب امامیه در دوران حضور در تبیین و ارائه نظریه، اختلاف‌های اندکی گزارش شده است. به‌عنوان مثال، از برخی شواهد روایی و تاریخی به دست می‌آید که گروهی از شیعیان در تبیین منسجم اصل مسلم باور به صفات ذاتی ازلی و نفی صفات به معنای ایجابی، دچار خبط‌هایی شده‌اند که البته اندیشه‌های آنان از سوی امامان، انکار و تصحیح شده است. از جمله آنها روایتی است که گویای پندار برخی از شیعیان درباره صفات ذاتی (چون علم) در عصر امام صادق علیه السلام است که پنداشته بودند، نمی‌توان خدا را از ازل و قبل از آفرینش اشیا عالم دانست. منشأ این پندار اشتباه آن بوده که چون علم، حقیقت ذات اضافه است، اثبات علم برای خدا مستلزم تحقق اشیا از ازل می‌باشد و در واقع، تبیین نادرستی از مسئله نفی صفات و حدوث اسما ارائه کرده بودند. حضرت صادق علیه السلام در پاسخ - به اجمال - فرمودند که خداوند متعال از ازل عالم بوده است:

«عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ حَمْرَةَ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الرَّجُلِ أَسْأَلُهُ أَنْ مَوَالِيكَ اخْتَلَفُوا فِي الْعِلْمِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا قَبْلَ فِعْلِ الْأَشْيَاءِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا نَقُولُ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا؛ لِأَنَّ مَعْنَى يَعْلمُ يَفْعَلُ، فَإِنْ أَتَيْتَنَا الْعِلْمَ فَقَدْ أَتَيْتَنَا فِي الْأَوَّلِ مَعَهُ شَيْئًا. فَإِنْ رَأَيْتَ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ أَنْ تَعَلَّمَنِي مِنْ ذَلِكَ مَا أَقْبُ عَلَيْهِ وَلَا أُجُوزُهُ، فَكَتَبَ علیه السلام بِخَطِّهِ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا تَبَارَكَ وَتَعَالَى ذِكْرُهُ.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۰۸)

چنان‌که پیداست، برخی از موالیان اهل بیت علیهم السلام در تبیین و ارائه آموزه ویژه اهل بیت علیهم السلام اشتباه‌هایی داشته‌اند که امام علیه السلام بلافاصله آنها را تصحیح کرده است. در برخی از گزارش‌های روایی، صاحب این اشتباه محمد بن مسلم^۲ معرفی شده است:

«حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، قَالَ حَدَّثَنِي جَبْرِيلُ بْنُ أَحْمَدَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ يُونُسَ، عَنْ عَيْسَى بْنِ سُلَيْمَانَ وَعِدَّةٍ، عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ عَمْرٍ، قَالَ سَمِعْتُ أَبَا

۱. «وليس الإرادة والمشية والرضا والغضب وما يشبه ذلك من صفات الأفعال بمثابة صفات الذات؛ لأنه لا

يجوز أن يقال لم يزل الله مريداً شيئاً كما يجوز أن يقال لم يزل الله قادراً عالماً.»

۲. در برخی دیگر از گزارش‌های نه‌چندان معتبر، صاحب این اندیشه، هشام بن حکم معرفی شده است.





عَبْدَ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: لَعَنَ اللَّهُ مُحَمَّدَ بْنَ مُسْلِمٍ كَانَ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ الشَّيْءَ حَتَّى
يَكُونُ.» (كشي، ۱۴۰۹، ص ۱۶۹)

محتوای این گزارش نمی تواند پذیرفته شود؛ زیرا اولاً با روایت های نقل شده از محمد بن مسلم که در پذیرش صفات ذاتی ازلی (علم ذاتی) صراحت دارد، در تعارض آشکار است؛ مانند این روایت:

«عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كَانَ
اللَّهُ وَلَا شَيْءَ غَيْرُهُ وَلَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِمَا كَوَّنَ، فَعَلِمُهُ بِهِ قَبْلَ كَوْنِهِ كَعَلِمِهِ بِهِ بَعْدَ مَا
كَوَّنَهُ.» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۴۵)

ثانیاً در هیچ کدام از کتاب های مقالات نگاری، از دیدگاه او در این باره گزارشی نرسیده است (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۳۶ - ۳۸).^۱ ثالثاً او از طیف فکری محدث - متکلمان است که در مقام تبیین و نظریه پردازی، خارج از محتوای متن روایات ورود نمی کردند و احتمال ارائه دیدگاهی خلاف متون روایی نقل شده از سوی ائمه علیهم السلام بسیار بعید است.^۲ رابعاً چنان که برخی از بزرگان رجال بیان کرده اند، جهت صدور چنین اخباری تقیه برای حفظ جان محمد بن مسلم و امثال او (کشی، ۱۴۰۹، ص ۱۴۷ و ۱۴۸) یا برای درامان ماندن او از حقد و کید حسودان بوده است (مامقانی، بی تا، ج ۳: ۱۸۶؛ خوبی، ۱۴۱۳، ج ۱۸: ۲۶۹).

روایت دیگری نیز از دوران امام باقر عليه السلام به جامانده که برخی از شیعیان در مسئله علم خدا به یگانگی خویش قبل از آفرینش عالم و اینکه آیا می شود گفت خدا از ازل و قبل از آفرینش عالم، به یگانگی خویش عالم بوده است یا خیر، دچار اشتباه شده و پنداشته اند که علم خدا به وحدانیت ذات، بعد از خلقت ایجاد می شود؛ از این رو، نمی توان صفت علم به یگانگی ذات را به او نسبت داد. حضرت باقر عليه السلام در پاسخ فرمودند که خداوند متعال از ازل عالم بوده است:

«عَنْ فَضِيلِ بْنِ سُكْرَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام جِئْتُ فِدَاكَ إِنْ رَأَيْتَ أَنْ تَعْلَمَنِي
هَلْ كَانَ اللَّهُ جَلَّ وَجْهُهُ يَعْلَمُ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ أَنَّهُ وَخَدَهُ؟ فَقَدْ اخْتَلَفَ مَوَالِيكَ،
فَقَالَ بَعْضُهُمْ قَدْ كَانَ يَعْلَمُ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ شَيْئاً مِنْ خَلْقِهِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّمَا مَعْنَى
يَعْلَمُ يَفْعَلُ فَهَوَّ الْيَوْمَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا غَيْرَهُ قَبْلَ فِعْلِ الْأَشْيَاءِ، فَقَالُوا إِنْ أَثْبَتْنَا أَنَّهُ لَمْ يَزَلْ
عَالِمًا بِأَنَّهُ لَا غَيْرَهُ فَقَدْ أَثْبَتْنَا مَعَهُ غَيْرَهُ فِي أَرْبَابِيهِ، فَإِنْ رَأَيْتَ يَا سَيِّدِي أَنْ تَعْلَمَنِي مَا لَا
أَعْدُوهُ إِلَى غَيْرِهِ فَكَتَبَ عليه السلام مَا زَالَ اللَّهُ عَالِمًا تَبَارَكَ وَتَعَالَى ذِكْرُهُ.» (کلینی، ۱۴۰۷،
ج ۱: ۱۰۸؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۴۵)

۱. این در حالی است که در گزارش اشعری، مثلاً دیدگاه منسوب به زراره، عبدالرحمن بن سیابه، مؤمن طاق و هشام بن حکم نقل شده است.

۲. بیشتر روایان متأخر این گزارش، از طیف فکری هشام بن حکم هستند.

این گزارش‌ها گویای آن است که بین اصحاب امامیه، اختلاف‌هایی در چگونگی تبیین صفات ذاتی خدا و مسئله نفی صفات وجود داشته است؛ اما طبق گزارش‌های روایی که از بیشتر جریان‌های فکری امامی به‌جامانده است، معلوم می‌شود که گروه قابل توجهی نبوده‌اند. همان‌طور که فردی از اصحاب (که به دوستی با اهل بیت علیهم‌السلام منتسب بود)، حتی درباره صفات خدا به اندیشه زیادت صفات بر ذات، باور پیدا کرده بود که آشکارا مورد رد و انکار امامان قرار گرفت و حضرت صادق علیه‌السلام نسبت به این دیدگاه خشمناک شدند و فرمودند کسی که چنین پندارد، مشرک بوده و از ولایت و دوستی ما خارج است (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۴۴). از شواهد تاریخی متقن مبنی بر اینکه اصحاب امامیه از همه طوائف فکری منکر علم ذاتی نبوده‌اند، گزارش شیخ مفید است که جمیع امامیه را باورمند به علم ازلی و ذاتی معرفی کرده است و آن را مقتضای دلیل عقلی و قرآنی و اخبار متواتر از اهل بیت علیهم‌السلام دانسته است:

«و أقول إن الله تعالى عالمٌ بكل ما يكون قبل كونه وإنه لا حادث إلا وقد علمه قبل حدوثه ولا معلوم وممكن أن يكون معلوماً إلا وهو عالمٌ بحقيقته وإنه سبحانه لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء وبهذا قضت دلائل العقول والكتائب المسطور والأخبار المتواترة عن آل الرسول، وهو مذهب جميع الإمامية.» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۵ و ۵۶)

حاصل سخن آنکه دیدگاه جمهور امامیه (جریان فکری محدث - متکلمان) درباره امکان و قلمرو شناخت عقلی خدا که از مجموع گزارش‌های روایی آنان به‌دست می‌آید، این محورهای بنیادین است: ۱. شناخت عقلی خدا صرفاً در حد نفی تعطیل و نفی تشبیه، از راه آیات و آثار و افعالش ممکن است؛ اما معرفت احاطی و اکتناهی و یا معرفتی که با تصور و توهم خدا یا با وصف و تحدید همراه باشد، شناخت تشبیهی و مردود است. ۲. ذات باری تعالی بی‌حد و بی‌نقص است و هیچ‌گونه کاستی و فقر ندارد؛ به‌بیان دیگر، تهی از کمال نیست. ۳. ذات خدا به‌لحاظ وجودشناختی، از وصف و صفت ایجابی میراست (نفی صفات) (اعتصامی، ۱۳۹۹، ص ۴۰-۶۸)؛ چون مستلزم تحدید و تکثیر و مخلوق‌بودن است. ۴. صفات ذاتی خدا به‌لحاظ معناشناسی سلبی (سلب نقیض آنها) است. ۵. صفات خداوند بر دو نوع است؛ صفات ذاتی که خداوند از ازل به آنها متصف بوده است (البته به‌نحو سلبی)، و صفات فعلی که ازلی نیست و حادث است؛ به‌عنوان مثال، علم ذاتی، ازلی است و پیش از آفرینش خلایق بوده است؛^۱ اما

۱. مهم‌ترین شاخصه‌های دیدگاه دانشیان امامیه در زمینه علم الهی، سه محور است: ۱. خدا قبل از خلقت عالم است و جاهل نیست؛ ۲. خدا قبل از آفرینش، به علم موصوف می‌شود؛ ۳. خدا قبل از آفرینش به ←





علم فعلی، با مشیت و اراده (خلقت) حادث شده است.

مجموع شواهد روایی و تاریخی از امامیه‌های نخستین، علاوه بر نگاه پارادایمیک به کلام امامیه در دوران نخستین (نعیم‌آبادی، ۱۴۰۰، ص ۱۳۳ - ۱۴۲)، از باورهای اصحاب ائمه علیهم السلام در مورد امکان شناخت عقلی خدا به صورت اجمالی و قلمرو آن حکایت دارد که گوشه‌هایی از اندیشه‌های آنان در منابع مقالات نگاری و فرقه‌نگاری گزارش شده است که در ادامه تحلیل و بررسی می‌شوند.

گزارش‌های تاریخی درباره دیدگاه اصحاب امامیه

دأب و منش طیف‌های گوناگون کلامی امامیه در دوران حضور آن بود که براساس منبع معرفتی وحی و ارتباط آن با منبع معرفتی عقل (عقل تعاملی) به تبیین آراء می‌پرداختند؛ از این رو، به نصوص دینی وفادار بودند و بر پایه آن نظریه‌پردازی می‌کردند. بر این اساس، روایات نقل شده توسط روایان و دانشیان امامیه، گویای پذیرش مضامین و محتوای آن روایات از سوی روایان بوده است؛ همان‌طور که نقل برخی از روایات و عدم نقل برخی دیگر از آنها، از نظام معرفتی و اعتقادی آنان پرده برمی‌دارد. پس از بررسی روش‌مند گزارش‌های روایی، شایسته است گزارش‌های تاریخی مربوط به دیدگاه اصحاب امامیه بررسی شود تا ضمن واریسی شواهد و قرینه‌های درونی و بیرونی، راستی و ناراستی آنها آشکار گردد.

از جمله مهم‌ترین منابع مقالات نگاری که دسته‌گرفته به گزارش دیدگاه اصحاب امامیه پرداخته است، خیاط معتزلی (م. بعد از ۳۰۰ق) است. خیاط، رافضه را باورمند به علم «حادث» (خیاط، ۲۰۱۰، ص ۱۳۱) و آن را مستلزم جهل به خدا گزارش کرده است. او مبتنی بر این پندار، بیان می‌کند که فاعل باید قبل از فعلش آگاه به فعلش باشد؛ در نتیجه اگر خدا علم ازلی نداشته باشد، نمی‌تواند فعل انجام دهد؛ سپس مثال می‌زند به شناکردن که اگر کسی آن را بلد نباشد، نمی‌تواند شنا کند.^۱ پی‌ش فرض این بیان از خیاط، آن است که روافض از ذات باری تعالی علم ازلی را نفی می‌کنند و در واقع ذات لایزال حق تعالی را جاهل می‌دانند و به علم حادث باور دارند.

→ علم موصوف می‌شود؛ به معنای سلبی نه اثباتی؛ به این معنا که خدا جاهل نیست (کافی، ۱۴۰۰، ص ۴۵ و ۴۶). شاخصه دیگر علم ازلی الهی، علم بلا معلوم است که در برخی از روایات بدان تصریح شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۰۷ و ۱۳۹؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۵۷ و ۱۳۹). برای اطلاع بیشتر از چستی نظریه «علم بلا معلوم»، نک: اصفهانی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۰؛ رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۲۹۹ - ۳۲۲.

۱. «و هذا حکم کل فاعل.» (خیاط، ۲۰۱۰، ص ۱۶۵)



ابوالحسن اشعری (م. ۳۲۴ق) با تفصیل بیشتری گزارش نظرگاه دانشوران امامیه را بررسی کرده و در نه دیدگاه اقوال آنان را تحلیل نموده است. با شواهد روایی و تاریخی دیگر بیان خواهد شد که او اولاً در گزارش و تبیین کامل از اندیشه‌ها سهواً یا عمداً موفق نبوده است؛ ثانیاً بعد از تبیین دیدگاه‌ها روشن می‌شود که اختلاف چندانی بین آنان نبوده است؛ اما او با گزارش گوشه‌هایی از دیدگاه اصحاب امامیه، تکرر در نظریه‌ها را به‌نمایش گذاشته است. در گزارش نه‌گانه اشعری از دیدگاه روافض [امامیه] درباره اسماء و صفات، به‌جز گزارش آخر (قول نهم)^۱ که به احتمال، دیدگاه برخی از متأخران امامیه در سده چهارم (قائلان به امامت و اعتزال) است و نظرشان با جمهور امامیه متفاوت و هم‌سو با دیدگاه معتزله می‌باشد، سایر دیدگاه‌های ارائه‌شده، در واقع از تبیین‌های مختلف از یک واقعیت و حقیقت حکایت دارد که اصحاب امامیه بر آن می‌اندیشیدند. دیدگاه زراره (قول اول)، مؤمن طاق (قول پنجم) و هشام بن حکم (قول ششم) در بخش تبیین نظریه متکلمان نظریه پرداز بیان خواهد شد. قول دوم، دیدگاه سیابیه (پيروان عبدالرحمن بن سیاب) است که نظریه خاصی را ارائه نکردند و بر آن بودند که تنها دیدگاه حضرت صادق (علیه السلام) پذیرفته است.^۲ البته آنها مخالفتی با سایر دیدگاه‌ها که نظریه امام صادق (علیه السلام) را بیان کرده باشند، ندارند. قول سوم در واقع گزارش ناقصی از نظریه «نفی وجودشناختی صفات» و صفات ذاتی و صفات فعلی اصحاب امامیه است که تنها تبیین بخش صفات فعلی آن گزارش شده است.^۳ دیدگاه چهارم نیز گزارش ناقص‌تر از مبنای نفی صفات ایجابی ذاتی و صفات فعلی امامیه است که زوایای دیگر آن گزارش نشده است و عملاً منافاتی با دیدگاه‌های دیگر ندارد.^۴

دیدگاه هفتم نیز تفاوت چندانی با دیدگاه سوم ندارد و احتمالاً تبیین ناهم‌دلانه‌ای از تئوری «نفی صفات» و «حدوث اسماء» و صفات فعلی حق تعالی است. چنان‌که وانمود شده است آنان به علم ازلی خدا باور نداشته و صرفاً به علم فعلی خدا باور داشتند که پس از تعلق اراده (که از منظر آنان همان حرکت است) محقق می‌شود؛ زیرا

۱. «والفرقة التاسعة من الرافضة يزعمون ان الله لم يزل عالماً حياً قادراً ويميلون الى نفى التشبيه ولا يقولون بحدث العلم ولا بما حكيناه من التجسيم و سائر ما اخبرنا به من التشبيه عنهم.» (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۳۹)

۲. «والفرقة الثانية منهم "السيابية" اصحاب "عبدالرحمن بن سياب" يقفون في هذه المعاني و يزعمون ان القول فيها ما يقول جعفر كائنا قوله ما كان ولا يصوّبون في هذه الاشياء قولاً.» (همان، ص ۳۶)

۳. «والفرقة الثالثة منهم يزعمون ان الله عزوجل لا يوصف بأنه لم يزل إليها قادراً ولا سمعاً بصيراً حتى يحدث الاشياء؛ لان الاشياء التي كانت قبل ان تكون، ليست بشيء و لن يجوز ان يوصف بالقدرة لا على شيء و بالعلم لا بشيء.» (همان، ص ۳۶)

۴. «والفرقة الرابعة من الروافض يزعمون ان الله لم يزل لا حياً ثم صار حياً.» (همان، ص ۳۷)



خداوند به دانستن چیزی که موجود نیست، توصیف نمی‌شود.^۱ بر فرض صحت و دقت این نقل، این نظریه به کسانی نسبت داده شده است که در گزارش روایی برخی از موالیان (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۰۸) آمده، و برداشت نادرستی از اندیشه نفی صفات داشتند و آن را با علم ذاتی در تضاد می‌پنداشتند که امام صادق علیه السلام و جمهور امامیه آنها را طرد و انکار کردند.^۲

در گزارش هشتم اشعری نیز به باور گروهی از امامیه درباره علم فعلی خدا اشاره شده است. آنها علم خدا را معادل ایجاد می‌دانستند و درباره علم ازلی به ذات خود، به دو دسته تقسیم شدند؛ عده‌ای از آنان انتساب علم ازلی به خود را انکار کردند تا اینکه علم را ایجاد کند؛ زیرا قبل از ایجاد کاری نکرده، پس در آن زمان به خود علم نداشته است. برخی دیگر از آنان بر این باورند که خداوند متعال از ازل به خود آگاه بوده است، با این حال بر قدیم بودن فعل خدا باور نداشتند. اشعری در پایان گزارش دیدگاه این گروه می‌افزاید، برخی از روافض برآند که خدا به آنچه رخ خواهد داد، پیش از رخ دادنش آگاهی دارد؛ جز اعمال بندگان که بر آنها آگاهی ندارد، مگر هنگام رخ دادن آنها.^۳

در تحلیل دیدگاه این افراد می‌توان گفت که اولاً به احتمال زیاد این نظریه به افراد منسوب است که در نقل روایی برخی از مدعیان دوستی اهل بیت علیهم السلام در دوران امام باقر علیه السلام گزارش شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۰۸؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۴۵).^۴ به طوری که دیدگاه آنان مورد طرد و انکار حضرت قرار گرفت و بنابر شواهد روایی پرتعداد از جمهور امامیه، اصحاب امامیه نیز این دیدگاه را نپذیرفتند و آن را کنار گذاشتند. ثانیاً این گروه درباره اینکه خدا به ذات خود علم ازلی دارد یا نه، اختلاف دارند. برخی آن را مبتنی بر علم فعلی دانسته و بر این باورند که خدا پیش از اراده الهی، به خویش علم ندارد. برخی دیگر برآند او از ازل به خود علم دارد، فعل او نیز از ازل بوده است؛ درعین حال، فعل او را قدیم

۱. «ولکنهم یزعمون ان الله لا یعلم الشیء حتی یؤثر اثره، و التأثیر عندهم الإرادة، فاذا اراد الشیء علمه و اذا لم یرده لم یعلمه، و معنی اراد عندهم انه تحرك حركة هی إرادة، فاذا تحرك علم الشیء و الا لم یجز الوصف له بأنه عالم به، و زعموا انه لا یوصف بالعلم بما لا یکون.» (همان، ص ۳۸)

۲. پیش‌تر اشاره شد که در گزارش‌های روایی، قریب به اتفاق اصحاب ائمه، علم ذاتی و ازلی را قبول داشتند. در ادامه شواهدی از اشعری بیان خواهد شد باور به علم ذاتی و ازلی را به بیشتر امامیه نسبت داده است.

۳. «والفرقة الثامنة من الرافضة یقولون ان معنی ان الله یعلم انه یفعل، فان قیل لهم: أتقولون ان الله لم یزل عالماً بنفسه؟ اختلفوا فمنهم من یقول: لم یزل لا یعلم بنفسه حتی فعل العلم؛ لأنه قد كان ولما یفعل، و منهم من یقول: لم یزل یعلم بنفسه فان قیل لهم: فلم یزل یفعل؟ قالوا: نعم و لا نقول بقدم الفعل. و من الرافضة من یزعم ان الله یعلم ما یکون قبل ان یکون الا اعمال العباد فانه لا یعلمها الا فی حال کونها.» (همان، ص ۳۸)

۴. حدیث فضیل بن سکره از امام باقر علیه السلام که پیش‌تر بیان شد.

نمی‌دانستند که دارای تناقض است؛ زیرا اگر فعل خدا را ازلی بدانیم، حتماً باید به قدیم بودن فعل او نیز اذعان کنیم. مگر اینکه آنان توجیهی برای گفتار خویش داشته باشند؛ مثل اینکه سخن خود را به علم ذاتی بلا معلوم توجیه می‌کردند (کافی، ۱۴۰۰، ص ۵۴ و ۵۵) که در اینجا نقل ناقص و نادرست از دیدگاه آنان، گزارش شده است. در هر صورت، طبق گزارش‌های متعدد روایی و تاریخی، این نظریه‌ها در بین جمهور امامیه پذیرفته نشد و به تبع امامان علیهم‌السلام کنار گذاشته شد.

افزون بر شواهد روایی و گزارش‌های تاریخی از نظریه جمهور امامیه که بر این مطلب دلالت می‌کند که دیدگاه‌های مختلف ارائه شده از سوی اشعری، بیان زوایای گوناگون از یک نظریه است و خودش نیز در جای دیگری از کتابش در تبیین دیدگاه روافض، بدون آنکه اختلاف قابل ملاحظه‌ای از آنان ارائه نماید، بیشتر آنان را قائل به عدم علم ذاتی (نظریه نفی صفات) و باورمند به علم حادث (نظریه علم فعلی) معرفی می‌کند:

«وانكر اكثر "الروافض" ان يكون الله سبحانه لم يزل عالماً و كانت اقبس لقولها من "القوطى" فقالت بحدث العلم و قالت عامة "الروافض" الا شذمة قليلة ان الله سبحانه لا يعلم ما يكون قبل ان يكون.» (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۴۸۹)

این در حالی است که خود او بار دیگر در کتابش، دیدگاه بیشتر امامیه را اعتقاد به علم ذاتی می‌داند و نظریه علم فعلی را هم بیان می‌کند:

«و قال "شيطان الطاق" و كثير من الروافض ان الله عالم في نفسه ليس بجاهل، و لكنه انما يعلم الاشياء اذا قدرها و ارادها، فاما من قبل ان يقدرها و يريدّها فمحال ان يعلمها، لا لانه ليس بعالم و لكن الشيء لا يكون شيئاً حتى يقدره و يُنشئه بالتقدير و التقدير عندهم الإرادة.» (همان، ص ۴۹۳)

گزارش‌های او گاهی از زاویه نظریه «نفی صفات» است، گاهی از زاویه باور به نظریه «صفات ذاتی» مانند علم ذاتی است و گاهی از زاویه «صفات فعلی» خدا مانند علم فعلی و ناظر به نظریه حدوث و خلق اسما و صفات است. از جمله شواهدی که نشان‌دهنده نهایت درک فردی چون ابوالحسن اشعری از نظریه نفی صفات است، بدون آنکه تقریر درستی از آن ارائه شود، آن است که او خیال کرده نفی صفات ایجابی، مستلزم نفی علم، قدرت، حیات، جلال و عظمت خداوند متعال است و بدون آنکه به معنای سلبی آنها از منظر باورمندان به نظریه نفی صفات توجه داشته باشد، آن را رد کرده است (همان، ص ۴۸۳).

نتیجه‌گیری

از بررسی مجموع شواهد یادشده به دست آمد که جمهور اندیشوران امامیه یا همان





جریان فکری محدث - متکلمان مدرسه کوفه، اجمالاً اصل امکان شناخت عقلی خداوند متعال از نوع شناخت خارج از حدیثی را قبول داشتند؛ شناختی که مستلزم نفی تعطیل و نفی تشبیه بود. آنان مبتنی بر محدودیت شناخت عقلی خدا و با توجه به راهنمایی روایات اهل بیت علیهم السلام، در راستای آموزه شناخت خارج از حدیثی، خدای غیرشبیبه به ماسوا الله و متباین با آفریده‌ها را کامل، بی نقص و مطلق می دانستند که هیچ جنبه نقصی و امکانی و مخلوقی ندارد. از این رهگذر، شناخت خدا از راه قیاس، صورت سازی و وهم، کیف و این، ضد و مثل را ناشدنی و مستلزم تشبیه می دانستند و همچنین شناخت خدا از راه وصف خدا را ناممکن دانسته و به تبع آن، اتصاف ذات لایزال و بی مانند خدا را به صفات ایجابی، از حیث وجودشناختی نفی می کردند؛ چون وصف در فرهنگ توحیدی آنان مستلزم حدداشتن خدا، به شماره درآمدن او و مستلزم نفی ازلیت حق تعالی بود. با این حال، از حیث معناشناختی برای ذات خداوند متعال صفات ذاتی ازلی (به معنای سلبی) را معتقد بودند که ذات متعال پیش از آفرینش عالم به نحو سلبی به آنها متصف بوده است؛ به عنوان مثال، اتصاف ذات باری تعالی به حیات، علم و قدرت ازلی است؛ به این معنا که او از ازل میرا، نادان و ناتوان نبوده است. این در حالی است که از منظر آنان صفات فعلی حق تعالی ازلی نبوده و اتصاف باری تعالی بدانها، بعد از آفرینش محقق شده است.

این باور در برخی گزارش های اصحاب مقالات نگاری، به صورت غیر منسجم تبیین شده و باور به نفی صفات از حیث وجودشناختی و به معنای ایجابی و به دنبال آن باور به آموزه حدوث اسما، در برخی از گزارش های اصحاب مقالات نگاری با آموزه صفات فعلی حق تعالی در آمیخته شده و به صورت غیر منسجم و ناقص بازتاب پیدا کرده است و آن را به غلط به معنای تهی بودن ذات از کمالات و جاهل و عاجز بودن ذات - پیش از آفرینش عالم - تعبیر کرده اند. براساس برخی دیگر از گزارش های روایی، اندکی از اصحاب امامیه به صفات ذاتی ازلی باور نداشتند؛ زیرا پنداشته بودند که وجود صفات ازلی مستلزم تحقق اشیا از ازل است؛ اما این دیدگاه آنان توسط امامان و اندیشمندان امامیه رد شد و حتی در محافل امامی و بدنه اصلی امامیه مطرح نشد.

فهرست منابع

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳ش)، تحف العقول عن آل الرسول علیهم السلام، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چاپ دوم.

۲. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بيروت: دار صادر، الطبعة الثانية.
۳. اشعري، ابوالحسن على بن اسماعيل (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلاميين و اختلاف المصليين، تصحيح هلموت ريتز، وسيادن: انتشارات فرانس شتاينر، الطبعة الثالثة.
۴. اصفهاني، ميرزا مهدي (۱۳۹۵ش)، انوار الهداية، القضاء و القدر و البداء، تحقيق مؤسسه معارف اهل بيت (ع)، قم: انتشارات مؤسسه معارف اهل بيت (ع)، چاپ اول.
۵. اعتصامي، عبدالهادي (۱۳۹۲ش)، «مسئله نفی صفات در روايات اهل بيت (ع)»، فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی، ش ۲، ص ۲۹ - ۵۰.
۶. _____ (۱۳۹۹ش)، «وجودشناختی صفات الهی از منظر متکلمان مدرسه کوفه»، در: جستارهای اعتقادی اسما و صفات، تحقيق مهدي باغبان خطیبی، قم: مؤسسه نشر معارف اهل بيت (ع)، چاپ اول.
۷. اقوام کرباسی، اکبر (۱۳۹۱ش)، «مدرسه کلامی کوفه»، فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ش ۶۵، ص ۳۸ - ۶۵.
۸. امیرخانی، علی (۱۳۹۶ش)، معرفت اضطراری در قرون نخستین اسلامی، قم: پژوهشگاه قرآن و حدیث، چاپ اول.
۹. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ش)، المحاسن، تحقيق و تصحيح جلال الدين محدث، قم: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
۱۰. بلخی، ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود (۲۰۱۸م)، کتاب المقالات و معه عیون المسائل و الجوابات، تحقيق حسين خانصو، راجح کردی و عبدالحمید کردی، اردن: دار الفتح للدراسات و النشر، الطبعة الاولى.
۱۱. حلّی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۱ق)، مختصر البصائر، تحقيق مشتاق مظفر، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول.
۱۲. خزاز قمی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، كفاية الاثر في النص على الائمة الاثني عشر، تصحيح عبداللطيف حسینی کوهکمری، قم: انتشارات بيدار.
۱۳. خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقة الرواة، قم: بی نا، چاپ پنجم.
۱۴. خياط، ابوالحسين عبدالرحيم بن محمد عثمان (۲۰۱۰م)، الانتصار و الرد على ابن الرواندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين و الطعن عليهم، تقديم و تحقيق نيرج و عبدالامير الاعسم، دمشق: دار التكوين للتأليف و الترجمة و النشر، الطبعة الاولى.
۱۵. راغب اصفهانی، حسين بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بيروت: دار





- القلم، الطبعة الاولى.
۱۶. رحیمیان، علیرضا (۱۳۹۶ش)، مسئله علم الهی و اختیار (واکاوی علم پیشین خداوند و اراده آزاد انسان)، نگارش سعید رحیمیان، قم: انتشارات دلیل ما، چاپ اول.
۱۷. سبحانی، محمدتقی (۱۳۹۱ش)، «کلام امامیه؛ ریشه‌ها و رویش‌ها»، فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ش ۶۵، ص ۵ - ۳۷.
۱۸. سید رضی، محمد بن الحسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، قم: انتشارات هجرت، چاپ اول.
۱۹. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۴ق)، الاعتقادات، قم: کنگره بین‌المللی شیخ مفید، چاپ دوم.
۲۰. _____ (۱۳۷۶ش)، الامالی، تهران: انتشارات کتابچی، چاپ ششم.
۲۱. _____ (۱۳۹۸ق)، التوحید، تحقیق هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول.
۲۲. _____ (۱۳۸۵ش)، علل الشرایع، قم: نشر کتابفروشی داوری، چاپ اول.
۲۳. _____ (۱۳۷۸ش)، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تصحیح مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، چاپ اول.
۲۴. _____ (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمة، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۲۵. _____ (۱۴۰۳ق)، معانی الاخبار، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۲۶. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، تحقیق کوچه‌باغی، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ دوم.
۲۷. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج علی اهل اللجاج، تحقیق محمدباقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی، چاپ اول.
۲۸. طالقانی، سیدحسین (۱۳۹۴ش)، شیخ صدوق، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۲۹. _____ (۱۳۹۶ش)، «مدرسه کلامی قم»، در: جستارهایی در مدرسه کلامی قم، زیر نظر محمدتقی سبحانی، قم: پژوهشگاه قرآن و حدیث، چاپ دوم.
۳۰. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، التفسیر (تفسیر العیاشی)، تحقیق هاشم رسولی، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه، چاپ اول.
۳۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۶ق)، کتاب العین، قم: انتشارات هجرت، چاپ دوم.

۳۲. کافی، عبدالحسین (۱۴۰۰ش)، «علم الهی در مدرسه کلامی کوفه و بغداد»، در: جستارهایی اعتقادی: علم الهی، به کوشش مهدی باغبان خطیبی، قم: نشر معارف اهل بیت علیهم السلام، چاپ اول.
۳۳. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، رجال الکشی / اختیار معرفة الرجال، لمحمد بن حسن الطوسی، تحقیق حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، چاپ اول.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۳۵. مامقانی، عبدالله (بی تا)، تنقیح المقال فی علم الرجال، چاپ رحلی، بی جا: بی نا.
۳۶. مفضل بن عمر (بی تا)، توحید مفضل، تحقیق کاظم مظفر، قم: انتشارات داوری، چاپ سوم.
۳۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، الطبعة الاولى.
۳۸. نعیم آبادی، حسین (۱۴۰۰ش)، کلام امامیه نخستین به مثابه پارادایمی مستقل، قم: پژوهشگاه قرآن و حدیث، چاپ اول.

