



دوفصلنامه کلام اهل بیت

سال سوم / شماره اول / بهار و تابستان ۱۴۰۲

- صاحب امتیاز: پژوهشگاه قرآن و حدیث
- مدیر مسئول: رضا برنجکار
- سردبیر: محمدتقی سبحانی
- ویراستار: محمد مهدی حکیمیان
- صفحه آرا: مهدی خوشرفتار اکرم

اعضای هیئت تحریریه: (به ترتیب الفبا)

علی افضل‌ی (دانشیار پژوهشگاه حکمت و فلسفه)، رضا برنجکار (استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)، رسول رضوی (استاد دانشگاه قرآن و حدیث)، محمدتقی سبحانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)، هادی صادقی (استاد دانشگاه قرآن و حدیث)، حسن طارمی راد (دانشیار بنیاد دایرة المعارف اسلامی)، علیرضا قائمی نیا (دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه)

نشانی: قم، خیابان پانزده خرداد، بعد از شهرک جهاد، مؤسسه علمی - فرهنگی دار الحدیث
صندوق پستی: ۳۴۱۸ / ۳۷۱۸۵ | تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۱۷۶۵۰۲ | نمابر: ۰۲۵ - ۳۷۷۶۵۰۲
پست الکترونیک: kalam@riqh.ac.ir • ISSN: 2479-4892

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

- تنها مقالاتی قابل بررسی اند که پیش از این در هیچ نشریه داخلی و خارجی چاپ و منتشر نشده و هم‌زمان به دیگر مجلات و یا نشریه‌ها فرستاده نشده باشند و نویسنده متعهد به نشر آنها در جای دیگر نباشد.
- مشخصات کامل نویسنده (نام و نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه دانشگاهی / عنوان علمی به همراه نشانی و کدپستی محل سکونت، شماره تماس تلفنی و نشانی پست الکترونیک) در برگه‌ای درج و ارسال شود.
- حجم مقاله از ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) بیشتر نباشد؛ مقالات با حجم بالا بنا به صلاحدید هیئت تحریریه تلخیص خواهند شد.
- مقاله پس از تایپ در برنامه word، از طریق سامانه دریافت مقالات به نشانی <http://kalam.riqh.ac.ir> ارسال شود.
- چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۲ سطر (حداقل ۱۴۰ و حداکثر ۱۸۰ کلمه)، به همراه کلیدواژه‌ها (حداقل ۵ واژه) تنظیم و پیوست شود.
- ارجاع منابع و مآخذ در متن مقاله به شکل زیر آورده شود:
منبع فارسی: (مهدی‌زاده، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۹۷) منبع انگلیسی: (Madelung, 1988:200)
- ارجاع و اسناد در پی نوشت‌ها همانند متن مقاله به شیوه درون‌متنی خواهد بود.
- فهرست الفبایی منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله و به صورت زیر ارائه شود:

□ کتاب:

نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، نام کتاب، شماره جلد، نام و نام خانوادگی مترجم / مصحح، محل انتشار: نام ناشر.

□ مقاله مندرج در مجلات:

نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.

□ مقالات دایرة المعارفی:

نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام کتاب، شماره جلد، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ.

یادآوری

■ هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است ■ دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات، تنها نشانگر نظر نویسندگان محترم آنهاست ■ نشر و نقل مطالب تنها با ذکر منبع جایز است ■ متن مقالات در سامانه و سایت فصلنامه قابل مطالعه و بازبینی اند.



سال سوم / شماره اول / بهار و تابستان ۱۴۰۲

Biannual Journal of Kalam-e Ahle-Bayt^(a)

Vol. 3, No. 1, Spring & Summer 2023

فهرست مقالات

- | | |
|-----|--|
| ۵ | امکان و قلمرو شناخت عقلی خدا
علی امیرخانی |
| ۲۴ | حدوث عالم در اندیشه امامیه نخستین
سید جمال الدین موسوی |
| ۳۸ | وجودشناسی و معناشناسی اسما و صفات خداوند در دیدگاه ابوهاشم
جعفری
حسن وکیلی |
| ۵۸ | وجودشناسی صفات الهی از مدرسه بغداد تا مدرسه حله
محمدجعفر رضایی |
| ۸۰ | تلقی خلافت الهی از امامت در شیعیان دوران نخست
مجتبی تاری وردی |
| ۱۰۲ | رابطه دین و فطرت
طیبه باباییان / عباس مصلائی پور یزدی |
| ۱۲۰ | ملخص المقالات |
| ۱۲۶ | ABSTRACTS |



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 حدینی که مستلزم نفی تعطیل و تشبیه است، باورمند بودند. نقل پرتکرار اخباری که به‌نوعی دلالت بر امکان شناخت بین‌الحدینی خدا دارد، از مسلم‌انگاری آن و عدم مخالفت در اصل امکان شناخت عقلی حکایت دارد. آنان در راستای تبیین نفی حد تشبیه، انصاف 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 انگاره 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 حدین، مدرسه کوفه، محدث - متکلمان، نفی صفات.



مقدمه

مسئله امکان یا عدم امکان «شناخت عقلی خدا» از بنیادی ترین مسائل توحید نظری است. اینکه آیا انسان می تواند خالق هستی بخش و بی همتا را با عقل بشناسد و او را در قالب مفاهیم (شناخت حصولی) دریابد، در تاریخ اندیشه اسلامی - به صورت اجمالی - دیدگاه های 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 تعطیل گرایانه، می توان به کفر و الحاد محض (خداناباوری)،^۲ نمی دانیم هست یا نه؟ (ندانم گرایی)^۳ و خدا هست ولی کمالات ندارد، اشاره کرد. رویکردهای تشبیه گرایانه (مشرکانه) نیز انواع گوناگونی دارد: تجسیم و بت پرستی،^۴ خداوند مثل انسان است و همه اجزای انسان را دارد یا همه کمالات انسانی در خدا هست (انسان وار انگاری)،^۵ خدا چیزی جز سرجمع عالم نیست (همه خدایی)^۶ و عالم بخشی از خداست (همه در خدایی).^۷

امروزه بر پایه بسیاری از شواهد تاریخی، تردیدی نیست که در مدرسه کلامی کوفه، دست کم 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 جریان های فکری رقیب را پی می گرفتند؛ و جریان حدیثی - کلامی یا متکلمان متن محور که فهم دقیق

۱. «إِنَّ لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةَ مَذَاهِبٍ: مَذْهَبُ إِثْبَاتٍ بِتَشْبِيهِ، وَمَذْهَبُ النُّفْيِ، وَمَذْهَبُ إِثْبَاتٍ بِإِلْتِزَامِ» (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 (متکلم‌محدثان) 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 جزئیات و چگونگی معرفت اضطراری و ارتباط آن با تعقل و خردورزی، اختلاف‌های اندکی داشتند (نک: امیرخانی، ۱۳۹۶، ص ۱۴۹ - ۱۵۱). چنان‌که آشکار است، اضطراری‌بودن معارف با نظری و عقلی‌بودن فرایند شناخت و نیازمندبودن به استدلال و برهان داشتن منافاتی ندارد (همان، ص ۱۰۷ - ۱۱۱). اضطراری‌بودن معارف از منظر اصحاب امامیه به معنای غیراختیاری‌بودن تحقق معرفت در انسان است و با نظری و استدلالی‌بودن 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 اضطراری‌بودن 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.





نشانه هایش دارد:

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ (وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا) قَالَ مَنْ لَمْ يَدُلَّهُ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَدَوْرَانُ الْفَلَكَ وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالْآيَاتُ الْعَجِيْبَاتُ عَلَى أَنْ وَرَاءَ ذَلِكَ أَمْرًا أَكْبَرًا أَكْبَرُ 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 (ع) حدیث امام علی (ع) را نقل کرده اند که حضرت در آن روایت از راه برهان فسخ عزائم، به اثبات و شناخت خدا اشاره فرموده اند (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۸۸). حسن بن عمار از امام صادق (ع) حدیث طولانی را نقل کرده است که فرازهایی از آن بر امکان شناخت عقلی خدا دلالت تام دارد: «وَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۹)^۱ فرازهای بسیاری از حدیث مشهور توحید منسوب به مفضل نیز بر امکان شناخت عقلی خدا حکایت دارد: «مَعْرِفَةُ الْحَالِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى بِالذَّلَائِلِ وَالشَّوَاهِدِ الْقَائِمَةِ فِي الْخَلْقِ» (مفضل، بی تا، ص ۸۱) یعقوب بن جعفر الجعفری نیز از امام کاظم (ع) 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 (ع) خبری ذکر کرده است که بر امکان شناخت عقلی خدا دلالت کامل دارد:

«عَنْ أَبِي هَاشِمٍ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرِّضَا (ع) يَقُولُ: ... ظَاهِرُ مَا بِهِمْ مِنْ نِعَمِكَ دَلِيلُهُمْ عَلَيْكَ لَوْ عَرَفُوكَ، وَفِي خَلْقِكَ يَا إِلَهِي مَنْدُوحَةٌ أَنْ يَتَنَاولُوكَ، بَلْ سَوَّوْكَ بِخَلْقِكَ فَمِنْ ثَمَّ لَمْ يَعْرِفُوكَ وَاتَّخَذُوا 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 می شود (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 می شود. نفی تعطیل

۱. البته این حدیث فقط در برخی از نسخه های کافی یافت می شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۸).
۲. تعطیل در لغت به معنای فاقد بودن و خالی بودن از زینت یا تهی بودن از هر چیزی به کار 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 راو شناخت حق تعالی برای انسان ممکن نیست و عقل از شناخت خدا عاجز و ناتوان است.

معرفت شناختی مستلزم اثبات امکان شناخت عقلی خدا به صورت اجمالی است. به این خاطر که خدا اثبات و از لاشیء (عدم) خارج می شود، می توان 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 آفریده ها را ندارد. این مضمون (امکان شناخت عقلی خارج از حدین)، از تمامی طیف های 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 (ع)، محمد بن عیسی بن عبید (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۰۴؛ همو، ۱۴۰۳، ص ۸) از امام صادق و از امام رضا (ع) (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 (ع)، حسین بن سعید (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۸۲) از امام جواد (ع)، عبدالعظیم حسنی (خزاز قمی، ۱۴۰۱، ص ۲۸۷) از امام هادی (ع) روایت شده است. باتوجه به گزارش های روایی مختلف و متعدد به جامانده از اصحاب امامیه در دوران حضور، به دست می آید که اصل امکان شناخت عقلی مورد پذیرش آنان بوده است؛ اما مسئله مهم تر، قلمرو شناخت عقلی خدا است و اینکه عقل آدمی با همه ضعف هایی که دارد تا چه میزان می تواند 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 آنجا که آموزه شناخت خارج از حدینی، نفی تشبیه را شامل می شود، از گزارش های روایی و تاریخی متعدد به جامانده از اصحاب امامیه در دوران حضور، قلمرو شناخت عقلی خدا از منظر آنان نیز برداشت می شود. 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 می آید که آنان به رغم 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)، صورت سازی و وهم (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۰۱؛ ابن شعبه 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 غیر ممکن می دانستند و در واقع عقل را در شناخت حق تعالی از راه های یادشده محدود می دانستند. همچنین از مهم ترین محدودیت های 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 به دنبال





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 غیرشبیبه 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 امیرموحّدان 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؛ سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۴۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۹۹ و ۲۲۴) به‌عنوان نمونه، اصحابی چون فتح بن عبدالله و سهل بن زیاد، وصف‌ناپذیری 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) وصف‌ناپذیری 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 تعلیم 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 وصف‌ناپذیر 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؛ سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۳۹) و نیز محدودیت و مخلوق‌بودن 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 بی نقص، 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 درعین 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 مبنایی 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 عَنْ ابْنِ مُسْكَانٍ 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 أَخَذَتْ الْأَشْيَاءُ 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،





سمیع و بصیر 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. «وَصَفَاتُ الدَّاتِ تَنْفِي عَنْهُ بِكُلِّ صِفَةٍ مِنْهَا ضِدَّةٌ، يُقَالُ حَيٌّ وَعَالِمٌ وَسَمِيعٌ وَبَصِيرٌ وَعَزِيزٌ وَحَكِيمٌ عَنْيَ مَلِكٌ حَلِيمٌ عَدْلٌ كَرِيمٌ، فَالْعِلْمُ ضِدُّ الْجَهْلِ، وَالْقُدْرَةُ ضِدُّ الْعَجْزِ، وَالْحَيَاةُ ضِدُّ الْمَوْتِ، وَالْعَزَّةُ ضِدُّ الدَّلَّةِ، وَالْحِكْمَةُ ضِدُّهَا الْخَطَأُ، وَضِدُّ الْحِلْمِ 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. به عنوان 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 مُحَمَّدٍ 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 يَعْلَمُ يَفْعَلُ، فَإِنْ أَثَبَتْنَا الْعِلْمَ فَقَدْ أَثَبَتْنَا فِي الْأَزَلِ مَعَهُ شَيْئًا. فَإِنْ رَأَيْتَ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ أَنْ تَعْلَمَنِي مِنْ ذَلِكَ مَا أَقِفُ عَلَيْهِ وَلَا أَجُوزُهُ، فَكَتَبَ عليه 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 عِيسَى، عَنْ يُونُسَ، عَنْ عِيسَى بْنِ سُلَيْمَانَ وَعِدَّةٍ، عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ، قَالَ سَمِعْتُ أَبَا

۱. «ولست الإرادة والمشيئة والرضا والغضب وما يشبه ذلك من صفات الأفعال بمثابة صفات الذات؛ لأنه لا يجوز أن يقال لم يزل الله مريداً شائياً 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.





عَبْدُ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: لَعَنَ اللَّهُ مُحَمَّدَ بْنَ مُسْلِمٍ كَانَ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ الشَّيْءَ حَتَّى يَكُونَهُ. (کشی، 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 ﷺ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ وَلَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِمَا كَوَّنَ، فَعَلِمُهُ بِهِ قَبْلَ كَوْنِهِ كَعِلْمِهِ 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؛ خویی، ۱۴۱۳، ج ۱۸: ۲۶۹).

روایت دیگری نیز از دوران امام باقر (علیهم 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 (علیهم السلام) در پاسخ فرمودند که خداوند متعال از ازل عالم بوده است:

«عَنْ فَضِيلِ بْنِ سُكْرَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ﷺ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنْ رَأَيْتَ أَنْ تُعَلِّمَنِي هَلْ كَانَ اللَّهُ جَلَّ وَجْهُهُ يَعْلَمُ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ أَنَّهُ وَحْدَهُ؟ فَقَدْ اخْتَلَفَ مَوَالِيكَ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ قَدْ كَانَ يَعْلَمُ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ شَيْئاً مِنْ خَلْقِهِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّمَا مَعْنَى يَعْلَمُ يَفْعَلُ فَهَوِ الْيَوْمَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا غَيْرُهُ قَبْلَ فِعْلِ الْأَشْيَاءِ، فَقَالُوا إِنْ أَثْبَتْنَا أَنَّهُ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِأَنَّهُ لَا غَيْرُهُ فَقَدْ أَثْبَتْنَا مَعَهُ غَيْرَهُ فِي أَرْزَلَتِهِ، فَإِنْ رَأَيْتَ يَا سَيِّدِي أَنْ تُعَلِّمَنِي مَا لَا أَعُدُّهُ إِلَى غَيْرِهِ فَكُتِّبَ ﷺ مَا زَالَ اللَّهُ عَالِمًا تَبَارَكَ وَ تَعَالَى 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 راویان 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 طوایف 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:

«وَأَقُولُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَالِمٌ بِكُلِّ مَا يَكُونُ قَبْلَ كَوْنِهِ وَإِنَّهُ لَا حَادِثَ إِلَّا وَقَدْ عَلِمَهُ قَبْلَ حَدُوثِهِ وَلَا مَعْلُومَ وَمُمْكِنَ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا إِلَّا وَهُوَ عَالِمٌ بِحَقِيقَتِهِ وَإِنَّهُ سَبْحَانَهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَبِهَذَا قَضَتْ دَلَائِلُ الْعُقُولِ وَالْكِتَابِ الْمَسْطُورِ وَالْأَخْبَارِ الْمُتَوَاتِرَةِ عَنْ آلِ الرَّسُولِ، وَهُوَ مَذْهَبُ جَمِيعِ الْإِمَامِيَّةِ.» (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؛ به بیان دیگر، تهی از کمال نیست. ۳. ذات خدا به‌لحاظ وجودشناختی، از وصف و صفت ایجابی مبرا است (نفی صفات) (اعتصامی، ۱۳۹۹، ص ۴۰ - ۶۸)؛ چون مستلزم تحدید و تکثیر و مخلوق بودن 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 (نعم‌آبادی، ۱۴۰۰، ص ۱۳۳ - ۱۴۲)، از باورهای اصحاب ائمه (علیهم‌السلام) در مورد امکان شناخت عقلی خدا به صورت اجمالی و قلمرو آن حکایت دارد که گوشه‌هایی از اندیشه‌های آنان در منابع مقالات نگاری و فرقه نگاری 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؛ ازاین‌رو، 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.

ازجمله مهم‌ترین منابع مقالات نگاری که دسته‌گرفته به گزارش دیدگاه اصحاب امامیه پرداخته است، خیاط معتزلی (م. بعد از ۳۰۰ ق) 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؛ درنتیجه 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 بلامعلوم 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 به‌احتمال، 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 زاره (قول اول)، مؤمن طاق (قول پنجم) و هشام بن حکم (قول ششم) در بخش تبیین نظریه متکلمان نظریه‌پرداز بیان خواهد شد. قول دوم، دیدگاه سیابیه (پيروان عبدالرحمن بن سیاب) است که نظریه خاصی را ارائه نکردند و برآن بودند که تنها دیدگاه حضرت صادق (ع) پذیرفته است.^۲ البته آنها مخالفتی با سایر دیدگاه‌ها که نظریه امام صادق (ع) 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 تتوری «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 و يميلون 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 سيابة" يقفون في هذه المعاني و يزعمون ان القول فيها ما يقول جعفر كائنا قوله ما كان ولا يصوبون في هذه الاشياء قولاً». (همان، ص ۳۶)

۳. «والفرقة الثالثة منهم يزعمون ان الله عزوجل لا يوصف بأنه لم يزل إلهاً قادراً و لا سمياً 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 دادنشان 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، والتأثیر 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 کان ولما یفعل، ومنهم من یقول: لم یزل یعلم بنفسه فان قیل لهم: فلم یزل یفعل؟ قالوا: نعم ولا نقول بقدم الفعل. ومن الرافضة من یزعم ان الله یعلم ما یکون قبل ان یکون الا اعمال العباد فانه لا یعلمها الا فی حال كونها.» (همان، ص ۳۸)

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

نمی دانستند 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 می کردند (کافی، ۱۴۰۰، ص ۵۴ و ۵۵) که در اینجا نقل ناقص و نادرست از دیدگاه آنان، گزارش شده است. در هر صورت، طبق گزارش های متعدد روایی و تاریخی، این نظریه ها در بین جمهور امامیه پذیرفته نشد و به تبع امامان علیهم السلام کنار گذاشته شد.

افزون بر شواهد روایی و گزارش های تاریخی از نظریه جمهور امامیه که بر این مطلب دلالت می کند که دیدگاه های 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 ملاحظه ای از آنان ارائه نماید، بیشتر آنان را قائل به عدم علم ذاتی (نظریه نفی صفات) و باورمند به علم حادث (نظریه علم فعلی) معرفی می کند:

«وانكر اكثر "الروافض" ان يكون الله سبحانه لم يزل عالماً و كانت اقيس لقولها من "القوطى" فقالت بحدث العلم وقالت 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 می داند و نظریه علم فعلی را هم بیان می کند:

«و قال "شيطان الطاق" و كثير من الروافض ان الله عالم في نفسه ليس بجاهل، و لكنه انما يعلم الاشياء اذا قَدَرها و ارادها، فاما من قبل ان يُقَدَرها و يُرِيدها فمَحالٌ أن يعلمها، لا لأنه ليس بعالمٍ ولكن الشيء لا يكون شيئاً حتى يُقَدَره و يُنشئه بالتقدير و التقدير عندهم الإرادة.» (همان، ص ۴۹۳)

گزارش های 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 نشان دهنده 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، ۴۸۳).

نتیجه گیری

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 حدینی را قبول داشتند؛ شناختی که مستلزم نفی تعطیل و نفی تشبیه بود. آنان مبتنی بر محدودیت شناخت عقلی خدا و باتوجه به راهنمایی روایات اهل بیت (علیهم السلام)، در راستای آموزه شناخت خارج از حدینی، 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 آین، 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 مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر، الطبعة الثانية.
۳. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین، تصحیح هلموت ریتز، و سیبیدن: انتشارات فرانس شتاینر، الطبعة الثالثة.
۴. اصفهانی، میرزا مهدی (۱۳۹۵ش)، انوار الهدایة، القضاء و القدر و البداء، تحقیق مؤسسه معارف اهل بیت (ع)، قم: انتشارات مؤسسه معارف اهل بیت (ع)، چاپ اول.
۵. اعتصامی، عبدالهادی (۱۳۹۲ش)، «مسئله نفی صفات در روایات اهل بیت (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، تحقیق مهدی باغبان خطیبی، قم: مؤسسه نشر معارف اهل بیت (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، تحقیق و تصحیح جلال الدین محدث، قم: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
۱۰. بلخی، ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود (۲۰۱۸م)، کتاب المقالات و معه عیون المسائل و الجوابات، تحقیق حسین خانصو، راجح کردی و عبدالحمید کردی، اردن: دار الفتح للدراسات و النشر، الطبعة الاولى.
۱۱. حلّی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۱ق)، مختصر البصائر، تحقیق مشتاق مظفر، قم: موسسه النشر الاسلامی، چاپ اول.
۱۲. خزاز قمی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، کفاية الاثر فی النص علی الائمة الاثنی عشر، تصحیح عبداللطیف حسینی کوهکمری، قم: انتشارات بیدار.
۱۳. خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقة الرواة، قم: بی نا، چاپ پنجم.
۱۴. خياط، ابوالحسن عبدالرحیم بن محمد عثمان (۲۰۱۰م)، الانتصار و الرد علی ابن الراوندي الملحد ماقصد به من الکذب علی المسلمین و الطعن علیهم، تقديم و تحقیق نیبرج و عبدالامیر الاعسم، دمشق: دار التكوين للتألیف و الترجمة و النشر، الطبعة الاولى.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: 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؛ ریشه ها و رویش ها»، 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 بین المللی 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 (ع)، تصحیح مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، چاپ اول.
۲۴. _____ (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمة، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: انتشارات اسلامیه، چاپ دوم.
۲۵. _____ (۱۴۰۳ق)، معانی الاخبار، تصحیح علی اکبر 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 (ع)، تحقیق کوچه باغی، 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، سیدحسن (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.





سال سوم / شماره اول / بهار و تابستان ۱۴۰۲

Biannual Journal of Kalam-e Ahle-Bayt^(a)

Vol. 3, No. 1, Spring & Summer 2023

حدوث عالم در اندیشه امامیه نخستین

*
سید جمال الدین موسوی

چکیده

دوره نخستین دانش کلام را به قبل از آغاز رسمی کلام امامیه در بغداد می‌توان نسبت داد. اما با شروع مباحث رسمی کلام امامیه در این شهر، شاهد پیدایش دو مدرسه کلامی کوفه و سپس قم هستیم که خط فکری آنها تا چندین قرن بر محافل فکری امامیه سایه افکنده است. مسئله حدوث عالم دارای پیشینه تاریخی بسیاری بوده و دست کم در یونان باستان وجود داشته است. این میراث به متکلمان امامیه نیز منتقل شده و جریان فکری متکلمان نظریه پرداز، بر اندیشه‌های یونانی پیرامون حدوث اجسام، رده‌هایی را نگاشته‌اند. روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز به این مسئله ورود کرده و حدوث عالم را در ضمن مناظره با زندیقان، همراه با استدلال عقلانی مطرح نموده است. در این روایات از طریق اصل «تغییر، زوال و انتقال اجسام و پیدایش یک شیء پس از نیستی»، بر حدوث عالم استدلال شده است و در آن‌ها، حدوث، همان وجود پس از عدم عنوان می‌شود. این گونه از استدلال بر حدوث عالم را می‌توان جوهره دلیل آکوان اربعه دانست. این اندیشه در تفکر امامیه نخستین، غالب بوده و تنها توسط جریان غالیان به چالش کشیده شده است. در پاره‌ای از میراث حدیثی غالیان، وجود اهل بیت علیهم‌السلام همراه با ذات باری تعالی، به شکل ازلی فرض می‌شود. روایات خلقت نوری اهل بیت و همچنین روایات خلقت تقدیری را می‌توان از زمینه‌های اندیشه‌ورزی غالیان و انحراف از مسیر صحیح و اصیل امامیه دانست.

واژگان کلیدی: حدوث، مدرسه کلامی کوفه، مدرسه کلامی قم، هشام بن حکم

مقدمه

از دیرباز که ذهن بشر از محسوسات و امور مادی فراتر نرفته بود، سخن از جهان‌شناسی و اشیای پیرامونی وجود داشته و حکمای پیش از سقراط در یونان باستان در جستجوی ماده اصلی عالم و توجیه عقلانی تغییر و تبدل در مواد عالم و پدیده‌های آن بودند. حاصل این تلاش‌ها براساس متونی که به دست ما رسیده، معرفی موادی مانند آب، خاک، آتش، هوا و حتی عدد به عنوان ماده اصلی عالم بوده است (فروغی، ۱۳۸۸، ص ۶ - ۱۵). پس از این عصر و پیدایش حکمایی مانند ارسطو، سخن از حرکت و ازلی بودن آن به میان آمده است و وی براساس مبانی خود به حرکت ازلی و پس از آن، اثبات موجود متحرک قائل شد که در حرکت خود وامدار دیگری نیست (ویل دورانت، ۱۳۳۵، ص ۶۲). درحالی که ذهن بشر تا این دوره هنوز به آفریدگار مورد نظر ادیان نرسیده بود، فیلسوفان اسلامی تلاش کرده‌اند اندیشه ارسطو را الهی جلوه دهند؛ اما متکلمان اسلامی پس از دریافت اندیشه‌های ارسطو، نه تنها چنین تلاشی نکردند، بلکه آثاری در رد نظریه او نسبت به حدوث و قدم عالم نگاشتند.

بعدها فلوپین در مسئله آفرینش، دیدگاهی را مطرح کرد که ریشه و اساس اندیشه فیلسوفان اسلامی در این مسئله به شمار آمده و رد پای این تأثیرپذیری تا به این روز قابل رصد است. از نظر وی، جهان هستی ضرورتاً از مبدأ آن صادر شده و از روی اراده و اختیار نبوده است؛ زیرا اثبات وجود اراده در آفرینش به تغییر و تبدل در ذات الهی خواهد انجامید. پیامد مهم این مبنا، قول به ازلیت عالم و فیض باری خواهد بود (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱: ۵۳۷).

در آیات قرآن و روایات اهل بیت (علیهم السلام) با اصل «تغییر و تبدل اجزای عالم بر سابقه نیستی آنها و در نتیجه حدوث عالم» بر حدوث عالم استدلال شده و گونه‌های مختلفی از این روایات در منابع روایی امامیه موجود است. برآیند این استدلال‌ها، بروز تئوری «خلق لا من شیء» شد که بعدها دست‌مایه متکلمان اسلامی قرار گرفت (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۰۵ و ۱۳۵).

متکلمان مسلمان و از جمله متکلمان امامیه به پیروی از آیات بی‌شمار قرآن و روایات که در خلق زمانی عالم صراحت داشتند، نظریه خلق از عدم را برگزیده و در مقابل نظریه فیلسوفان، صف‌آرایی کردند. متکلمان امامیه بسان سایر متکلمان اسلامی در مسئله خلقت، صاحب رأی بوده و دیدگاه‌های آنان در منابع کلامی انعکاس یافته است.

مسئله حدوث و قدم عالم روشن بوده و نیاز به توضیح اضافه‌ای ندارد. آیا جهان توسط مبدأ نخستین خود بدون هیچ سابقه‌ای در ماده و هیئت اجسام آفریده شده و یا آنکه دارای ماده پیشینی بوده و عالم اجسام ازلی است؟ افزون بر عالم اجسام، آیا موجودات فرامادی و فرازمانی نیز وجود دارند که پیوسته همراه ذات الهی وجود داشته و انفکاک زمانی آنها از





مبدأ نخستین محال باشد؟ هرچند پرسش اخیر دست کم از قرن ششم به بعد در منابع کلامی مطرح شده و در عصر امامیه نخستین، اثری از آن نیست، ولی فیلسوفان براساس قاعده علیت و عدم انفکاک معلول از علت تامه و همچنین علت تامه دانستن ذات الهی در آفرینش عالم، عالم را قدیم زمانی می دانند؛ درحالی که به دلیل امکان ذاتی آن و تأخر رتبی معلول از علت، آن را حادث ذاتی عنوان می کنند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۰۰). این نظریه چنان که پیش تر گذشت، در تعارض صریح با تئوری برآمده از آیات و روایات بود. به همین دلیل، متکلمان نخستین امامیه در برابر آن موضع گرفته و آثاری در رد اندیشه قدّم عالم نگاشتند. در دوره امامیه نخستین، هنوز فلسفه اسلامی سامان نیافته بود و فیلسوفان بزرگی مانند فارابی و ابن سینا پس از این عصر قرار می گیرند. بنابراین، آنچه از دانش فلسفه در میان متکلمان نخستین امامیه موجود بوده، همان میراث یونانیان و به ویژه ارسطو بوده است. باتوجه به این نکته، باید ردیه های این متکلمان بر دانش فلسفه را در تقابل با این فیلسوفان دانست، هرچند در برخی از آثار آنان، به نام فیلسوفانی مانند ارسطو تصریح شده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۴۳۳). منظور ما از متکلمان نخستین در این پژوهش، متکلمان عصر حضور اهل بیت، شامل مدارس کلامی کوفه و قم و همچنین متکلمان مدرسه کلامی قم پس از عصر حضور هستند. در ادامه، دیدگاه های آنان در مورد مسئله حدوث و قدّم را بررسی خواهیم کرد.

مدرسه کلامی کوفه

تأسیس این مدرسه کلامی به عصر صادقین (علیهم السلام) بازمی گردد. با فرصت پدید آمده برای امامان شیعه در فاصله میان انقراض بنی امیه و استقرار بنی عباس، صدور روایات توسط این دو امام افزایش چشمگیری داشته و متکلمان بسیاری در این میان سر برافراشتند. مدرسه کلامی کوفه شاهد دست کم دو جریان کلامی با دو رویکرد متفاوت است. از جریان نخست با عنوان محدث - متکلمان یاد می شود. این طیف از متکلمان بیشتر راوی روایات کلامی بوده و از اندیشه ورزی و نظریه پردازی پیرامون روایات کلامی و مناظره با مخالفان خودداری می کردند. از شاخص ترین این افراد می توان به ابوبصیر، محمد بن مسلم و ابان بن تغلب اشاره کرد. اشاره کرد. جریان دوم در اصطلاح، - متکلم - محدث نامیده می شود. این دسته از متکلمان صرفاً راوی روایات کلامی اهل بیت نبوده و پیرامون روایات اعتقادی اهل بیت اندیشه ورزی کرده و نظریه پردازی می نمودند. هشام بن حکم، هشام بن سالم، مؤمن طاق و یونس بن عبدالرحمن در این جریان جای می گیرند. (اقوام کرباسی، ۱۳۹۱، ص ۴۵). نکته قابل توجه اینکه در بیشتر روایات مربوط به حدوث عالم که این مسئله

در آنها به صورت استدلالی اثبات شده است، هیچ کدام از راویان جریان نخست دیده نمی شود و راوی بیش از نیمی از آنها هشام بن حکم است. این نکته خود شاهدی بر مدعای پیش گفته بوده و نشان می دهد که روایات استدلالی مربوط به حدوث عالم، در زمره میراث حدیثی جریان متکلم - محدثان بوده و توسط آنان به منابع متأخر راه یافته است. جریان محدث - متکلمان نیز از میراث حدیثی مربوط به حوزه حدوث عالم بی نصیب نیست؛ هر چند حضور آنان در مقایسه با جریان متکلم - محدثان کم رنگ تر است. برای نمونه، عبدالله بن سنان که در دسته محدث - متکلمان جای می گیرد، راوی یک روایت استدلالی در مسئله حدوث عالم است (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ۳۳۷)؛ اما در مجموع، در مسئله حدوث عالم با میراث روایی یک دست و همگون در میان دو جریان پیش گفته روبه رو هستیم و در این میان تنها از جریان غالیان گزارش های متفاوتی وجود دارد که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

هشام بن حکم متکلم برجسته و پرآوازه امامیه در قرن دوم هجری از متکلمان نظریه پرداز امامیه به شمار می آید که آراء وی در حوزه مسائل مربوط به خلقت به صورت پراکنده گزارش شده است. قول به حدوث عالم در اندیشه متکلمان نخستین امامیه، شواهد فراوانی داشته و قابل تردید نیست. در منابع فهرستی، در زمینه اثبات حدوث عالم، به برخی از متکلمان امامیه آثاری نسبت داده شده است. نجاشی در فهرست آثار هشام بن حکم، کتاب الدلالة على حدث الاجسام و الرد على اصحاب الطباع را نام می برد (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۴۳۳). البته ابن ندیم نام کتاب هشام بن حکم را الدلالات على حدوث الاشياء ثبت کرده است که به ظاهر، همان کتابی است که نجاشی از آن نام برده بود (ابن ندیم، بی تا، ص ۲۵۰). همو کتابی در رد بر اصحاب طبايع نیز داشته است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۴۳۳). قول به قدیم بودن عناصر چهارگانه آب، آتش، هوا و خاک و همچنین تفکر مادی گرایانه و نفی وجود صانع عالم، از اعتقادات اصحاب طبايع به شمار می آید (بغدادی، ۲۰۰۳، ص ۲۵۳). هشام همچنین به متناهی بودن ابعاد عالم اعتقاد داشت (اسعدی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۶). این مسئله از فروع مسائل حدوث عالم محسوب شده و در نقطه مقابل آن، برخی از حکما قرار دارند (علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۱۶۷).

باتوجه به گزارش های فراوان درباره نفی اندیشه «جوهر فرد» توسط هشام بن حکم (اشعری، ۱۹۸۰، ص ۵۹)، باید دلیل وی برای بحث حدوث، با روش رایج متکلمان متفاوت باشد که بر نظریه جوهر فرد استوار بوده و با دلیل آکوان اربعه سامان می یابد. روایات هشام درباره حدوث عالم، مؤید همین فرضیه است که در ادامه بررسی خواهد شد. براساس گزارش های پیش گفته، بی تردید می توان نظریه حدوث زمانی عالم را به هشام نسبت





داد؛ هرچند گزارشی از گونه استدلال وی بر این نظریه در منابع موجود به دست ما نرسیده است. تفکیک میان حدوث ذاتی و حدوث زمانی عالم نیز دست کم دو قرن پس از هشام و توسط فیلسوفان مسلمان تبیین شد و در میان متکلمان نیز تا حوالی قرن ششم قمری اثری از آن وجود ندارد. در نتیجه، در این دوره قول به حدوث اشیا، با حدوث زمانی آن مساوی خواهد بود. باتوجه به در دسترس نبودن آثار هشام در این زمینه، ناگزیر هستیم باید به روایت های وی از معصومان مراجعه کرد که در آنها بر حدوث عالم استدلال شده است.

در کتاب التوحید کافی، باب «حدوث العالم و اثبات المحدث» شش روایت وجود دارد که سه روایت آن، از هشام بن حکم است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۷۲). روایات هشام در این باب پیرامون اثبات صانع بوده و بر حدوث عالم استدلالی در آنها وجود ندارد. اما در کتاب التوحید صدوق، باب «حدوث العالم»، با شرح تغییرات درونی یک تخم مرغ بدون دخالت عوامل خارجی و سپس تبدیل آن به پرنده، بر حدوث عالم استدلال شده است که راوی آن هشام است:

«مَا الدَّلِيلُ عَلَى حُدُوثِ الْعَالَمِ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) نَسْتَدِلُّ عَلَيْهِ بِأَقْرَبِ الْأَشْيَاءِ قَالُوا وَمَا هُوَ؟ قَالَ فَدَعَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) بَبَيْضَةٍ فَوَضَعَهَا عَلَى رَاحَتِهِ فَقَالَ هَذَا حِصْنٌ مَلْمُومٌ دَاخِلُهُ غَزَقِيٌّ رَقِيقٌ لَطِيفٌ بِهِ فَضَّةٌ سَائِلَةٌ وَذَهَبَةٌ مَائِعَةٌ ثُمَّ تَنَفَّلَ عَنْ مِثْلِ الطَّائُسِ أَدْخَلَهَا شَيْءٌ فَقَالَ لَا؛ قَالَ فَهَذَا الدَّلِيلُ عَلَى حُدُوثِ الْعَالَمِ.» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۹۲)

شالوده این دلیل، بر پدید آمدن عوارض بر اجسام پس از نبود آنها استوار است که متضمن معنای حدوث بوده و می توان به نوعی آن را جوهره و درون مایه دلیل حدوث اکوان و أعراض دانست. براساس این متن و به قرینه سایر روایات این باب، زوال، تغییر و انتقال از ویژگی های اجسام حادث است و در شیء قدیم چنین شاخصه هایی وجود ندارد. زوال، تغییر و انتقال با حس و مشاهده در پدیده های این عالم قابل مشاهده بوده و قابل انکار نیست. در نتیجه، حکم به حدوث آن نیز قطعی و قهری خواهد بود. دلیل معروفی که در میان متکلمان در این باره وجود دارد، به همین استدلال روایات اشاره می کند. در این استدلال چنین عنوان می شود که عالم متغیر است و هر متغیری حادث است؛ در نتیجه عالم حادث است. در واقع اگر بخواهیم خلاصه و عصاره روایات درخصوص دلیل بر حدوث عالم را معرفی کنیم، بهترین و گویاترین عبارت، همین برهان دو مقدمه ای پیش گفته خواهد بود.

براساس این روایت و پاره ای دیگر از روایات، می توان گفت که هشام بن حکم بر پایه

تعالیم اهل بیت (علیهم السلام) و بدون پذیرش نظریه جوهر فرد و حتی مفهوم جوهر و عرض که شالوده دلیل آکوان را تشکیل می‌دهد، با اصل «تغییر و تبدل در اجزای عالم»، حدوث آن را ثابت می‌کند؛ خواه جوهر فرد را پذیرفته یا نفی کنیم و خواه در دستگاه مفهومی جوهر و عرض قرار داشته باشیم و یا خیر. این گونه استدلال براساس هرگونه تعریف از جسم نیز صحیح خواهد بود؛ چه مانند طرفداران اندیشه ذری‌گری، جسم را مرکب از جواهر و اعراض بدانیم و چه مانند متکلمان امامی حله، آن را یک شیء بسیط متصل بدانیم.

با تمام این احوال، اما ابن تیمیه دلیل مشهور اکوان را به هشام بن حکم و هشام بن سالم نسبت می‌دهد که در صورت صحت آن، تمامی معتزلیان از ابوالهذیل به بعد و همچنین متکلمان اشعری را باید تأثیر پذیرفته از هشام دانست (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۱: ۳۱۱). از نظر وی هشامین به دلیل آنکه خداوند را جسم می‌دانستند، یک جسم ازلی قائل اند و این جسم قدیم، از حوادث خالی خواهد بود. در نتیجه چنین نیست که هر جسمی لزوماً با حوادث یا همان أعراض همراه باشد، بلکه هر جسم حادث و مخلوق، چنین ویژگی‌ای خواهد داشت (همان). این نظر ابن تیمیه به لحاظ منطقی صحیح نیست؛ زیرا ما با اثبات حدوث أعراض در پی اثبات حدوث اجسام هستیم؛ در حالی که در این نگاه، حدوث اجسام از پیش‌تر مسلم و مفروغ‌عنه محسوب شده است. افزون بر این، براساس نکات پیش‌گفته، هشام به دلیل انکار جوهر فرد اساساً نمی‌تواند با دلیل آکوان بر حدوث عالم استدلال نماید.

ابوالحسن خیاط از معتزلیان قرن سوم نیز هشام بن حکم را به دلیل هم‌نشینی با ابوشاکر دیصانی دهری، تأثیر پذیرفته از وی دانسته و معتقد است که هشام با قول به جسم بودن و قدیم بودن خداوند، عملاً راه اثبات حدوث اجسام و سپس دلالت آن بر اثبات باری را بسته است (خیاط، ۱۴۱۳، ص ۴۱). اتهام جسم‌انگاری خداوند به هشام بن حکم توسط معتزلیان بسیار رواج داشته و اتهامی مهم از جانب آنان علیه وی بوده است. با توجه به پاره‌ای از شواهد، منظور هشام از جسم بودن خداوند همان موجود بودن اوست و به جای واژه «موجود» از واژه «جسم» استفاده کرده است تا به نوعی معارضه و تقابل با کلام معتزلیان در باب خداوند بوده باشد (سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۸۴؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۲۱۸).

نکته قابل توجه در روایات ابن باب، در کنار هم بودن و پیوند و ارتباط میان مسئله حدوث عالم و مسئله اثبات خالق است. از این رو، عنوان باب مورد بحث در کتاب کلینی، «حدوث العالم و اثبات المحدث» بوده که بیانگر همین نکته است. در ادامه، تفصیل بیشتری در این باره خواهد آمد.

فضل بن شاذان - م. ۲۶۰ ق - کتابی با نام الجواهر و الاعراض داشته که از مبانی مهم و





تأثیرگذار در مسئله حدوث عالم به شمار می آید (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۰۷). تعریف جوهر، عرض و چگونگی ترکیب آنها و پیدایش اجسام، از مبانی مهم مسئله حدوث عالم در آن عصر به شمار می آمده است. عالم در اعتقاد آنان، در عالم اجسام منحصر بوده و غیر از خالق، همه عالم جسم است. مسئله جوهر فرد که سنگ بنای جهان شناسی متکلمان نخستین امامیه، معتزله و اشعری بود، از فروعات همین جواهر و اعراض به حساب می آید؛ هرچند براساس گزارش های منابع کهن، حداقل هشام بن حکم مخالف ذری گری و نظریه جوهر فرد بوده است (اشعری، ۱۹۸۰، ص ۵۹). دلیل چهار مقدمه ای مشهور به دلیل «اکوان اربعة» یا همان دلیل اعراض که از زمان ابوالهذیل تا چندین قرن، دلیل عمده متکلمان بر اثبات حدوث عالم بود، بر پایه نظریه جوهر فرد استوار است. با توجه به نکات پیش گفته، کتاب مذکور از فضل بن شاذان، پیوند بسیار مهمی با مسئله حدوث عالم داشته و از مبانی تأثیرگذار آن است. از او کتابی در موضوع اثبات حدوث اجسام یا حدوث عالم گزارش نشده است؛ هرچند در میان آثار گزارش شده از او دو کتاب با نام الرد علی الفلاسفة و الرد علی المنانیه وجود دارد که به احتمال زیاد مربوط به مسئله حدوث عالم و اثبات محدث و مسائل پیرامونی آنها است (همان).

ابوسهل نوبختی کتابی با نام حدث العالم (ابن ندیم، بی تا، ص ۲۵۱) و نقض مسئله ابی عیسی الوراق فی قدّم الاجسام داشته است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۲). عناوین این دو کتاب گویای محتوای آنهاست و هر دو در اثبات حدوث عالم یا همان حدوث اجسام تدوین شده اند. نوبختی را هرچند نمی توان از متکلمان مدرسه کلامی کوفه دانست، ولی به دلیل یگانه بودن وی در این عصر و عدم امکان طرح دو کتاب او در جایی دیگر و صرفاً به دلیل هم عصر بودنش با مدرسه کلامی قم و کوفه، نامش در اینجا مطرح شده و به همین مقدار بسنده می شود. از حسن بن موسی نوبختی نیز کتابی با عنوان اختصار الکون و الفساد لارسطاطاليس گزارش شده که مربوط به حوزه مسائل پیرامونی خلقت بوده و از نام آن، رد یا اثبات نظریه ارسطو درباره کون و فساد به دست نمی آید (ابن ندیم، بی تا، ص ۲۵۲).

مدرسه کلامی کوفه شاهد پیدایش و حضور پررنگ جریان غالبان نیز بوده است. میراث حدیثی این جریان هرچند در مدرسه کلامی قم تا حدود زیادی راه نیافت، اما تا قرن ها بعد، آثار آن را می توان در منابع حدیثی امامیه ردیابی کرد. حدوث عالم نیز از تحریف غالبان در امان نمانده و در میراث حدیثی غالبان دچار دگرگونی و تحریف شده است. مسئله آفرینش در میراث حدیثی امامیه با دوگانگی مواجه است. هرچند گونه غیر مشهور آن بسیار اندک بوده و حجم عمده آن را همان میراث مشهور تشکیل می دهد، این میراث

اندک، مربوط به برخی از جریان‌های غالبان است که ظاهر برخی از روایات آنان در تضاد با رویکرد غالب روایات امامیه در حوزه آفرینش است. روایات امامیه در نظریه خلق ظهور داشته و پاره‌ای از موارد آن، نص در این مسئله است. اما این میراث حدیثی غیرمشهور و اندک، در قدم عالم و همراهی با اقوال فیلسوفان در این باره ظهور دارد. در ادامه به چند نمونه از آنها اشاره می‌شود:

«قَالَ الصَّادِقُ (ع): نَعَمْ، يَا مُفَضَّلُ الَّذِي كُنَّا بِكَيْتُوبِيَّتِهِ فِي الْقَدَمِ وَالْأَزَلِ هُوَ الْمُكُونُ وَ نَحْنُ الْمَكَانُ وَ هُوَ الْمُنْشِئُ وَ نَحْنُ الشَّيْءُ وَ هُوَ الْخَالِقُ وَ نَحْنُ الْمَخْلُوقُونَ.»
(خصیصی، ۱۴۱۹، ص ۴۳۴)

«الَّذِي كُنَّا بِكَيْتُوبِيَّتِهِ قَبْلَ الْخُلُولِ فِي التَّمَكِينِ وَ قَبْلَ مَوَاقِعِ صِفَاتِ التَّمَكِينِ فِي التَّكْوِينِ كَانَيْنِ غَيْرِ مُكُونَيْنِ نَاسِبِينَ غَيْرِ مُتَنَاسِبِينَ أَزَلَيْنِ لَا مَوْجُودَيْنِ وَلَا مَخْدُودَيْنِ مِنْهُ بَدُونًا وَإِلَيْهِ نَعُودُ لِأَنَّ الدَّهْرَ فِينَا قُسِمَتْ حُدُودُهُ وَ لَنَا أُخِذَتْ عَهْدُهُ.» (همان)

حسین بن حمدان خصیصی در کتاب الهدایة الکبری دو متن فوق را در ضمن روایتی بلندبالا گزارش کرده است. وی گرچه متوفای قرن چهارم بوده و پس از افول مدرسه کلامی کوفه می‌زیسته است، ولی میراث‌دار غالبان یا دست‌کم متهمان به غلو بوده و بسیاری از روایات خود در این کتاب را از جریان فکری غالبان کوفه اخذ کرده است. راوی روایت فوق نیز مفصل بن عمر بوده که براساس گزارش نجاشی، کوفی و در زمره غالبان قرار می‌گیرد (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۴۱۶).

در روایت نخست، ارواح انسان‌ها ازلی معرفی شده و در روایت دوم و سوم که در واقع بخش‌هایی از یک روایت بلند هستند، وجود مقدس اهل بیت (ع) امری قدیم و ازلی بیان شده که چنین مفهومی در تضاد صریح با روایات حدوث عالم با تمام اجزای آن است. شلمغانی از دیگر غالبان مشهور، عقیده‌ای به نام «ضد» داشته است. در این عقیده، هر فرد حق یا همان ولی در مقابل ضد خود قرار دارد که اظهار فضل و ارادت به ولی، تنها از طریق ضد امکان‌پذیر بوده و به همین سبب، وی افضل از ولی خواهد بود. به عنوان مثال، ضد پیامبر و امیرالمؤمنین، ابوبکر و معاویه هستند. برخی دیگر از طرفداران این اندیشه معتقدند که خود ولی، ضد را منصوب می‌کند. برخی دیگر نیز معتقدند که چنین نیست، بلکه ولی به همراه ضد خود، قدیم و ازلی است:

«وَأَمَّا فِي الضِّدِّ قَالَ بَعْضُهُمُ الْوَلِيُّ يَنْصَبُ الضِّدَّ وَ يَخْمَلُهُ عَلَى ذَلِكَ كَمَا قَالَ قَوْمٌ مِنْ أَصْحَابِ الظَّاهِرِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع) نَصَّبَ أَبَا بَكْرٍ فِي ذَلِكَ الْمَقَامِ. وَ قَالَ بَعْضُهُمْ لَا وَلَكِنْ هُوَ قَدِيمٌ مَعَهُ لَمْ يَزَلْ.» (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۴۰۶)





براساس این گزارش صریح، در اندیشه برخی از غالیان شیعی قرن سوم و اوایل قرن چهارم، فرد ولیّ و ضدش، قدیم و ازلی هستند و معنای قدیم و ازلی نیز روشن بوده و در برابر حادث قرار می‌گیرد. اینکه یک یا چند فرد انسانی قدیم باشند، برخلاف صریح آیات قرآنی و انبوهی از روایات است و به هیچ وجه نمی‌توان آن را تأویل یا توجیه نمود. ازلیت و قدیم بودن، شاخصه اصلی و نقطه تمایز خالق و مخلوق به شمار آمده و وصف اشتراکی میان آنها نیست. پرسش اینجاست که با این گونه روایات چه باید کرد؟ آیا آنها را باید به طور کلی نفی کرد و انتساب آنها را به معصومان انکار کنیم یا باید در دلالت آنان تصرف کرده و به گونه‌ای با حدوث عالم سازگار کنیم؟

به نظر می‌رسد با بررسی اندیشه‌های غلات و زمینه‌های آن بتوان پاسخ مناسبی را برای این پرسش یافت؛ زیرا اندیشه‌های آنها به طور کامل ساخته خودشان نبوده و غالباً ریشه‌هایی در میراث اصیل شیعه داشته است. آنان میراث اصلی را گرفته و افزوده‌هایی بر آن داشتند که برخی از دانشمندان رجالی از آن به «تخلیط» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۶۷، ۷۳ و ۸۰) یاد می‌کنند.

وجود روایات اصیل و قابل اعتماد در منابع معتبر حدیثی در حوزه خلقت نوری اهل بیت (علیهم السلام)، می‌تواند دست‌مایه غلات برای پروبال دادن و افزودن پیرایه بر آن باشد. براساس روایات خلقت نوری، نور وجود پیامبر و اهل بیت (علیهم السلام) پیش از ایجاد عالم وجود داشته و به تعبیر برخی از آنها، اولین مخلوقات همان نور اهل بیت (علیهم السلام) بوده است:

«أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ ﷻ أَرْوَاحَنَا فَأَنْطَقْنَا بِتَوْحِيدِهِ وَ تَحْمِيدِهِ ثُمَّ خَلَقَ الْمَلَائِكَةَ فَلَمَّا شَاهَدُوا أَرْوَاحَنَا نُورًا وَاحِدًا اسْتَغْظَمُوا أَمْرَنَا.» (شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱: ۵)

«إِنَّ اللَّهَ خَلَقَنَا مِنْ عَلَيِّينَ وَ خَلَقَ أَرْوَاحَنَا مِنْ فَوْقِ ذَلِكَ وَ خَلَقَ أَرْوَاحَ شِيعَتِنَا مِنْ عَلَيِّينَ وَ خَلَقَ أَجْسَادَهُمْ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ الْقَرَابَةُ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ تَحِنُّ إِلَيْنَا.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ص ۳۸۹)

اول خلق شدن و قدمتی فراتر از خلق عالم داشتن، مفهومی بسیار نزدیک با قدم و ازلی بودن است و یک غالی می‌تواند براساس آن، مطالبی را به اهل بیت (علیهم السلام) نسبت دهد که دست‌کم بخشی از آن در میراث اصیل امامیه وجود داشته است.

از دیگر حوزه‌های روایی که می‌تواند دست‌مایه غالیان در تبیین قدم برخی از مخلوقات قرار گیرد، روایات خلق تقدیری خواهد بود. براساس این گونه روایات، خداوند مقدرها و تدبیرهای مخلوقات را دو هزار سال پیش از آفرینش آدم، مقدر کرده است. به عبارت دیگر، اندازه و چگونگی وجود آنها را پیش از آفرینش مشخص کرده است:

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدَّرَ الْمَقَادِيرَ وَدَبَّرَ التَّدَابِيرَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ آدَمَ بِأَلْفِي» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸،

ص ۳۷۶)

در این گونه از روایات نیز به قدمت بسیار زیاد تقدیرها پیش از آفرینش انسان اشاره شده و همین قدمت می تواند دست مایه ارائه یک تصویر ازلی از آفرینش اهل بیت (علیهم السلام) باشد. به هر ترتیب، میراث حدیثی غلات در حوزه آفرینش، افزون بر اندک و نادر بودن، به سبب احتمالاتی که درباره تخلیطی بودن میراث آنان با حوزه های پیش گفته و سایر دیدگاه های صوفیانه و غالیانه وجود دارد، قابل اعتنا و پذیرش نبوده و خدشه ای به استواری متن و صحت روایات خلق زمانی عالم وارد نخواهد کرد.

مدرسه کلامی قم

مدرسه کلامی قم پس از مدرسه کلامی کوفه پدید آمد و میراث دار حدیثی آن است. اگر مدرسه کوفه شاهد حضور جریان های متفاوت عقیدتی مانند جریان فقها، متکلمان نظریه پرداز و یا غالیان بود، اما در مقابل، مدرسه قم به سبب تلاش برخی از نخستین محدثان آن و سخت گیری فوق العاده آنان در اخذ حدیث از مشایخ قابل اعتماد و حذف جریان های متهم به غلو، شاهد یک رنگی بسیار بیشتری نسبت به کوفه است. افرادی مانند احمد بن محمد بن عیسی اشعری و محمد بن حسن بن ولید، نقش پررنگی در پالایش حدیث در مدرسه کلامی قم داشتند (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۸۵، ۳۳۲ و ۳۳۳).^۱ حاصل این تلاش ها تلاش ها نبود روایات متهمان به غلو، دست کم در حوزه حدوث عالم است.

کلینی، محدث و متکلم بزرگ شیعی در کتاب گران سنگ کافی، اولین باب از ابواب کتاب التوحید خود را به باب «حدوث العالم و اثبات المحدث» اختصاص داده است. طرح مسئله حدوث عالم در ابتدای کتاب توحید نشان از جایگاه و نقش مهم این مسئله در حوزه مسائل توحیدی دارد. می توان از عنوان این باب به نوعی ترتب اثبات صانع بر حدوث عالم در نظام فکری کلینی را برداشت کرد. دیدگاهی که در میان متکلمان معتزلی عصر کلینی نیز رایج بود.

در یکی از روایات این باب، امام (علیه السلام) با دلیل کاملاً عقلی بر حدوث عالم استدلال نموده و با استفاده از اصل زوال و انتقال اشیای محسوس که دال بر امکان بود و نبود آنها می باشد، حدوث عالم را نتیجه گرفته است:

«مَا الدَّلِيلُ عَلَى حَدَثِ الْأَجْسَامِ فَقَالَ إِنِّي مَا وَجَدْتُ شَيْئاً صَغِيراً وَلَا كَبِيراً إِلَّا وَإِذَا

۱. اخراج برخی از راویان از قم و نقل نکردن از برخی از طرق خاص، قسمتی از این اقدامات است (نک: نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۸۵، ۳۳۲ و ۳۳۳).





صَمَّ إِلَيْهِ مِثْلُهُ صَارَ أَكْثَرُ وَفِي ذَلِكَ زَوَالٌ وَانْتِقَالٌ عَنِ الْحَالَةِ الْأُولَى وَلَوْ كَانَ قَدِيمًا مَا زَالَ وَلَا حَالٌ لِأَنَّ الَّذِي يَزُولُ وَيَحُولُ يَجُوزُ أَنْ يُوجَدَ وَيُظَلَّ فَيَكُونُ بِوُجُودِهِ بَعْدَ عَدَمِهِ دُخُولٌ فِي الْحَدَثِ وَفِي كَوْنِهِ فِي الْأَزَلِ دُخُولُهُ فِي الْعَدَمِ وَلَنْ تَجْتَمَعَ صِفَةُ الْأَزَلِ وَالْعَدَمِ وَالْحُدُوثِ وَالْقَدَمِ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۷۷)

راوی نخست این روایت فردی با نام احمد بن محسن میثمی بوده که باتوجه به لقب میثمی، احتمال انتساب وی به میثم تمار و قرابت با علی بن اسماعیل میثمی از متکلمان بزرگ امامیه وجود دارد (ابن ندیم، بی تا، ص ۲۴۹). در این صورت، وی را باید در زمره متکلمان کوفه دانست. افزون بر این نکته، کلینی خود در ذیل نخستین روایت از روایات باب «جوامع التوحید» پس از ذکر خطبه توحیدی و مشهور امیرالمؤمنین (علیه السلام)، بیان نسبتاً مفصلی دارد که در آن به مسئله حدوث عالم نیز اشاره شده است:

«وَهَذِهِ الْخُطْبَةُ مِنْ مَشْهُورَاتِ خُطْبِهِ (علیه السلام) حَتَّى لَقَدْ ابْتَدَلَهَا الْعَامَّةُ وَهِيَ كَافِيَةٌ لِمَنْ طَلَبَ عِلْمَ التَّوْحِيدِ إِذَا تَدَبَّرَهَا وَفَهِمَ مَا فِيهَا فَلَوْ اجْتَمَعَ أَلْسِنَةُ الْحِجْنَ وَالْإِنْسِ لَيْسَ فِيهَا لِسَانُ نَبِيٍّ عَلَى أَنْ يُبَيِّنُوا التَّوْحِيدَ بِمِثْلِ مَا أَتَى بِهِ أَبَايَ وَأُمِّي مَا قَدَرُوا عَلَيْهِ وَلَوْ لَا إِبَاتَتُهُ (علیه السلام) مَا عَلِمَ النَّاسُ كَيْفَ يَسْلُكُونَ سَبِيلَ التَّوْحِيدِ أَلَا تَرَوْنَ إِلَى قَوْلِهِ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَلَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ فَتَنَى بِقَوْلِهِ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ مَعْنَى الْحُدُوثِ وَكَيْفَ أَوْقَعَ عَلَى مَا أَخَذَتْهُ صِفَةُ الْخَلْقِ وَالْإِخْتِرَاعِ بِلَا أَصْلٍ وَلَا مِثَالٍ نَفْيًا لِقَوْلِ مَنْ قَالَ إِنَّ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا مُخْدَتَةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَإِنْظَالًا لِقَوْلِ الثَّنَوِيَّةِ الَّذِينَ زَعَمُوا أَنَّهُ لَا يُحْدِثُ شَيْئًا إِلَّا مِنْ أَصْلٍ وَلَا يُدَبِّرُ إِلَّا بِاخْتِدَاءٍ مِثَالٍ فَدَفَعَ (علیه السلام) بِقَوْلِهِ لَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ جَمِيعَ حُجَجِ الثَّنَوِيَّةِ وَشُبَّهِهِمْ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۳۶)

فراز نخست این عبارت درباره نفی حدوث و اثبات قدم خالق است که مسئله مورد نظر ما نیست. فراز دوم دقیقاً همان مسئله محل نزاع بوده و کلینی براساس روایت پیش گفته، به اصطلاح با یک تیر، دو نشان زده و دیدگاه دهری ها و دوگانه پرستان را ابطال نموده است. در دیدگاه نخست، سخن از حدوث تمامی اشیا است؛ اما یکی از دیگری پدید آمده و علتی ماورای ماده در آن متصور نیست. شاید بتوان این نگاه را به نوعی همان حوادث بی ابتدا دانست که متکلمان در پی ابطال آن بودند. در دیدگاه دوم، با استناد به بدیع و بی ماندبودن آفرینش الهی، قول کسانی که آفرینش از عدم را محال می دانستند، نفی شده است. این دیدگاه همان نگاه معروف فلسفی به پدیده آفرینش بوده که در دستگاه فلسفی با ماده و صورت و اثبات هیولا تبیین می شود.

افزون بر تمامی این نکات، وی در مقدمه کتاب کافی عباراتی برگرفته از متون روایی

را عنوان کرده که در آن به آفرینش ابتدایی و بدون سابقه اشاره شده است. در اصطلاح کلامی و حتی روایی امامیه، از آن به «خلق لا من شیء» تعبیر می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۲).

شیخ صدوق در کتاب التوحید بابتی باعنوان «اثبات حدوث العالم» دارد که در آن شش روایت را بیان کرده و به لحاظ مضمون و محتوا تفاوت چندانی با روایات همین باب از کتاب کافی ندارد. در انتهای آن بیانی از خود مصنف وجود دارد که شاید بتوان آن را بلندترین و بزرگ‌ترین بیان در این کتاب دانست. وی نخست به پاسخ پرسش خود از فردی باعنوان اهل توحید و معرفت یاد می‌کند که با عرض «کون» بر حدوث اجسام استدلال می‌نماید. این استدلال در واقع همان دلیل مشهور اعراض بوده که براساس تقریر نخستین آن و به روش موسوم به «معانی» مطرح شده است. بر این اساس، همه اجسام، فضایی را اشغال کرده و در یک جهت خاص قرار دارند؛ درحالی که این جسم، امکان جاگیری در یک جهت و امتداد دیگر را نیز داراست. حاصل آنکه، وجود یک جسم در یک جهت خاص به دلیل وجود یک عرض یا همان معنا خواهد بود و چنین معنایی حادث بوده و در نتیجه، جسم که پیوسته با این معانی همراه است، حادث خواهد بود (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۹۹).

ابن بابویه در ادامه، یکی از دلایل حدوث اجسام را چنین می‌نگارد:

«و من الدلیل علی أن الأجسام محدثة أن الأجسام لا تخلو من أن تكون مجتمعة أو مفترقة و متحركة أو ساكنة و الاجتماع و الافتراق و الحركة و السكون محدثة فعلما أن الجسم محدث لحدوث ما لا ینفک منه و لا یتقدمه.» (همان، ص ۳۰۰)

این عبارت، دلالت روشنی بر مدعای پیش گفته دارد و کاملاً در چارچوب دلیل آکوان و به روش معانی تحلیل می‌شود. به احتمال زیاد می‌توان آن را برگرفته از بهشمیان ری و طرفداران قاضی عبدالجبار دانست که در آن دوران بسیار رواج داشته است. ابن بابویه در ادامه و پس از اثبات حدوث عالم، بر وجود صانع استدلال کرده است. وی با وجود اتقان و نظم شگرف در عالم تکوین، پیدایش آن را بدون صانع، بر وزان وجود یک ساختمان بدون بناکننده و یک نوشته بدون نویسنده دانسته که به حکم عقل، تحققش جایز نیست. این روش همان روش مرسوم آن دوره در میان متکلمان امامی و معتزلی در اثبات واجب و مبتنی بر قیاس غایب بر شاهد است (همان، ص ۲۹۹).

۱. عبارت چنین است: «و بحکمته أظهر حججه علی خلقه؛ اخترع الأشياء إنشاءً، و ابتدعها ابتداءً، بقدرته و حکمته، لا من شيء فیبطل الاختراع و لا لعلة فلا یصح الابتداء، خلق ما شاء کیف شاء، متوحداً بذلك لإظهار حکمته، و حقیقة ربوبیته.»





جمع بندی

متکلمان امامیه در مسئله حدوث عالم نسبت به رقیب معتزلی به نوعی پیش تاز و یا دست کم هم عصر بوده و از هشام بن حکم به عنوان نخستین متکلم نظریه پرداز در این زمینه، آثاری گزارش شده است. روایات موجود در منابع روایی امامیه، مؤید این نظریه است. با توجه به درون مایه روایات و گونه استدلال آنها بر حدوث عالم، بعید نیست که دلیل اعراض یا همان اکوان اربعه، برگرفته از روایات اهل بیت (علیهم السلام) باشد؛ چنان که ابن تیمیه، هشام بن حکم را نخستین استدلال کننده به دلیل اکوان بر حدوث عالم معرفی کرده بود. تا عصر شیخ صدوق غیر از روایات، استدلال منجمی بر حدوث عالم از متکلمان امامیه گزارش نشده و تنها نامی از آثار آنان در منابع فهرستی موجود است؛ اما شیخ صدوق در کتاب التوحید چندین استدلال مفصل را بر حدوث عالم ارائه کرده که در چارچوب استدلال معتزلیان بر حدوث عالم قرار می گیرد؛ هرچند به احتمال زیاد دلیل معتزلیان بر حدوث عالم برگرفته از روایات امامیه و متکلمانی مانند هشام بن حکم بوده و مصداق آیه «بِضَاعْتُنَا ثَوَدَتْ إِلَيْنَا» خواهد بود.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۰۶ق)، منهاج السنة النبویة، المملكة العربية السعودية: جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامیة.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، التعليقات، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (بی تا)، الفهرست، بیروت: دار المعرفة.
۴. اسعدی، علیرضا، (۱۳۸۸ش) هشام بن حکم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. اشعری، علی بن اسماعیل (۱۹۸۰م)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، برلین: فرانک اشتاینر.
۶. اقوام کرباسی، اکبر (۱۳۹۱ش)، «مدرسه کلامی کوفه»، مجله نقد و نظر، سال هفدهم، شماره اول.
۷. بغدادی، عبدالقاهر (۲۰۰۳م)، اصول الايمان، بیروت: دار الهلال.
۸. خصیبی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹ق)، الهدایة الکبری، بیروت: مؤسسة البلاغ.
۹. خیاط، ابوالحسن (۱۴۱۳ق)، الانتصار، بیروت: دار العربية للكتاب.
۱۰. سید مرتضی (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الإمامة، تهران: مؤسسة الصادق (علیه السلام).
۱۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴ش)، الملل و النحل، قم: انتشارات شریف رضی.

۱۲. شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ش)، التوحید، قم: جامعه مدرسین.
۱۳. _____ (۱۳۸۵ش)، علل الشرایع، قم: انتشارات دآوری.
۱۴. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی اهل اللجاج (۱۴۰۳ق)، مشهد: نشر مرتضی.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، الغیبة، قم: دار المعارف الاسلامیة.
۱۶. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۷. فروغی، محمد علی (۱۳۸۸ش)، سیر حکمت در اروپا، تهران: انتشارات هرمس.
۱۸. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۷۵ش)، تاریخ فلسفه، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی سروش.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۲۰. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش)، رجال النجاشی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۱. ویل دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۳۵ش)، تاریخ فلسفه، تهران: چاپ تابان.





سال سوم / شماره اول / بهار و تابستان ۱۴۰۲

Biannual Journal of Kalam-e Ahle-Bayt^(a)

Vol. 3, No. 1, Spring & Summer 2023

وجودشناسی و معناشناسی اسما و صفات خداوند در دیدگاه ابوهاشم جعفری

* حسن وکیلی

چکیده

بررسی اندیشه‌های کلامی امامیه دوران نخستین، نشانگر دو بحث مهم در باب اسما و صفات خداوند است؛ وجودشناسی و معناشناسی اسما و صفات خداوند. در میان اندیشمندان امامی، ابوهاشم جعفری از جمله شخصیت‌هایی است که در این موضوع روایت مفصلی را نقل کرده است و در این رابطه دقت بالایی دارد. هدف این تحقیق، چستی اندیشه او درباره وجودشناسی و معناشناسی اسما و صفات خداوند است. در اندیشه ابوهاشم، خداوند در مقام ذات از هرگونه صفتی عاری بوده و تمام صفات به‌خاطر وسیله قرارگرفتن میان خداوند و بندگان، برای دعا و تضرع خلق شده‌اند. او در بحث معناشناسی نیز صفات را با طریق سلبی (الهیات تنزیهی) قبول داشت و در واقع نقیض صفات ذات را از خداوند نفی می‌نمود. افزون بر این، صفات ذات حق را به‌صورت اثبات فعلی نیز بیان کرده و صفات را به افعال و نشانه‌های ذات حق در مخلوقات معنا می‌نمود. روش تحقیق در این پژوهش از نوع توصیفی - تحلیلی بوده و گردآوری اطلاعات از نوع کتابخانه‌ای می‌باشد.

واژگان کلیدی: اندیشه‌های کلامی، ابوهاشم جعفری، اسما و صفات، وجودشناسی، معناشناسی

۱. درآمد

از مباحث بسیار مهم و مورد نزاع میان اندیشمندان اسلامی، مسئله اسما و صفات خداوند بود که به خاطر اهمیت بسیار آن در همان سده‌های نخستین اسلام، رساله‌هایی در این موضوع تألیف شد (ابن ندیم، بی‌تا، ص ۲۴۵). مقالات نگاران در شمار نخستین مباحث کلام اسلامی، چون جبر و اختیار، و امامت، مسئله اسما و صفات را نیز ذکر نموده‌اند (شهرستانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۹) که اهمیت این موضوع را در اندیشه‌های نخستین اسلامی نشان می‌دهد.

از مباحث مطرح در باب اسما و صفات، بحث از رابطه میان ذات خداوند و صفات از مهم‌ترین و دشوارترین مباحث بوده است که معرکه آراء و اندیشه‌های مختلف متکلمان قرار گرفت. بحث از حقیقت صفات و ارتباط آنها با عین ذات خدا، ازلی یا مخلوق بودن صفات و... از مسائلی بودند که در این میان مورد بحث و نزاع بوده است. این بحث در میان اندیشمندان به «توحید صفاتی» معروف بوده و از آن با وجودشناسی صفات نیز یاد می‌شود. گذشته از این، مسئله دیگری نیز مطرح بوده که از فهم صفات و نحوه اطلاق صفات بر خداوند، شناخت حقیقی خداوند و... بحث می‌کرد و در میان متکلمان اسلامی مورد نزاع بوده است. از این بحث نیز با عنوان «معناشناسی صفات» یاد می‌شود و رتبه آن از بحث وجودشناسی متأخر است (سبحانی، ۱۳۸۰، ص ۷۳ و ۷۴).

این دو مسئله که از مسائل بسیار مهم اسما و صفات خداوند است، در اندیشه‌های امامیان نخستین نیز مطرح بوده‌اند و بررسی آراء و اندیشه‌های اصحاب امامیه و تفحص در داده‌های روایی، ما را از دیدگاه امامیه نخستین آگاه می‌سازد. از جمله اندیشمندانی که در این باب روایت مفصلی ذکر کرده است و اندیشه دقیقی در این رابطه دارد، ابوهاشم داود بن قاسم جعفری می‌باشد که از اصحاب پنج امام معصوم (امام رضا تا امام زمان علیه السلام) بوده (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۸۱) و به تعبیری فقیه‌ترین هاشمی زمان خود محسوب می‌شده است (حلی، ۱۳۴۲، ص ۴۰۶). با این وجود، تاکنون هیچ پژوهشی درباره اندیشه‌های کلامی ابوهاشم جعفری انجام نشده است.

بنابراین، پرسش اصلی تحقیق این است که اندیشه ابوهاشم جعفری در باب وجودشناسی و معناشناسی اسما و صفات خداوند چیست؟ به همین خاطر، پاسخ به این پرسش‌ها نیز مورد اهمیت است که ابوهاشم در زمان خود از چه جایگاه علمی میان امامیان برخوردار بوده است؟ اندیشه امامیان نخستین در وجودشناسی و معناشناسی چه بوده است؟ همچنین، دیدگاه‌های مطرح شده در این دو باب چه بوده است؟ و اثبات صفت بر خداوند چه اشکالاتی را در پی دارد؟





اندیشمندان نخستین امامی در وجو شناسی صفات، به خاطر پرهیز از تشبیه و شرک بر خداوند، هرگونه صفتی را از ذات حق نفی می کردند و ابوهاشم نیز هم سو با آنان بر نفی صفات از ذات عقیده داشت. عقیده به نفی صفات باعث می شود تا صفات در معنا شناسی نیز به گونه ای اطلاق شود که بر ذات حق شبیهی لازم نیاید و لذا باید صفات را به مقام فعل بازگرداند و یا به صورت سلبی بر ذات حق اطلاق نمود.

توجه به این نکته لازم و ضروری است که در میان اندیشمندان امامی، متکلمان نظریه پرداز در ارائه اندیشه خود به متن محدود نبودند و بر پایه احادیثی که از امامان معصوم (علیهم السلام) دریافت می نمودند، اندیشه های خود را با ادبیات متفاوت نیز بیان می کردند (اقوام کرباسی، ۱۳۹۱، ص ۴۷). اما روش محدث - متکلمان در تبیین معارف و اندیشه های کلامی این بود که رویگردانی از چارچوب روایت و خارج شدن از متن را جایز نمی دانستند (همان، ص ۵۴ و ۵۵). بنابراین، روایات نقل شده توسط محدث - متکلمانی چون ابوهاشم، از معتقدات و باورهای آنها حکایت دارد و برای دریافت اندیشه های کلامی این گروه از اندیشمندان باید به روایات نقل شده از ایشان مراجعه نمود.

۲. شخصیت شناسی ابوهاشم جعفری

ابوهاشم داود بن قاسم جعفری از بزرگان اصحاب امامیه بوده که نزد امامان معصوم (علیهم السلام) دارای جلالت قدر بوده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۵۶؛ کشی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۴۱؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۸۱؛ حلی، ۱۳۴۲، ص ۱۴۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۱، ص ۶۸). وی اهل بغداد (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۸۱؛ بغدادی، ۱۴۲۲، ج ۹: ۳۴۱) و از اصحاب پنج امام (امام رضا تا امام زمان (علیهم السلام)) می باشد (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۸۱) که از چهار تن از آن بزرگواران (به جز امام زمان (علیهم السلام)) روایت نقل کرده است. او از وکلا و سفرایی است که معتقدان به امامت امام حسن عسکری (علیهم السلام) در زمان غیبت صغرا اختلافی در آن نداشتند (طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۵۹). از ابتدای زندگی او گزارش دقیقی در دست نیست؛ اما زمان وفات او را سال ۲۶۱ ق. ذکر کرده اند و محل دفن او بنا بر برخی گزارش ها در جوار امامین عسکریین (علیهم السلام) است (سماوی، ۱۴۳۵، ص ۴۰۸؛ محلاتی، ۱۴۲۶، ج ۱: ۲۹۱؛ فقیه بحر العلوم و خامه یار، ۱۳۹۵، ج ۱: ۵۰۲).

ابوهاشم از جمله اشخاصی بود که در عرصه های سیاسی بسیاری حضور داشت (طبری، ۱۳۸۷، ج ۹: ۲۶۶ - ۲۷۰ و ۳۲۸؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۹، ص ۵۰۶ - ۵۱۰؛ باقری، ۱۴۰۷، ص ۳۸۱ - ۳۸۳؛ مسعودی، ۱۳۸۴، ج ۴: ۶۳ و ۶۴) و در برخی مواقع به دستور حکومت تبعید و زندانی شده بود (طبری، ۱۳۸۷، ج ۹: ۳۶۰ - ۳۷۱ و ۳۸۸؛ طوسی، ۱۴۱۱، ص ۲۰۵ و ۲۲۷؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۷: ۲۱۶؛ یوسفی غروی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۴۴۴). وی از اندیشمندان بزرگی بوده که در شأن علمی او گفته شده

فقیه‌ترین هاشمی زمانش بوده است (حلی، ۱۳۴۲، ص ۴۰۶). بزرگان بسیاری چون ابراهیم بن هاشم قمی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۳؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۱۰۹)، احمد بن محمد بن عیسی اشعری (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۹۸)، احمد بن محمد بن خالد برقی (همان، ج ۱: ۵۲۵) و سهل بن زیاد آدمی (همان، ج ۱: ۱۱۸ و ۴۹۵؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۲۹۷) از جمله شاگردانش بوده‌اند. برای او کتابی بوده که احمد بن ابی عبدالله راوی آن بوده است (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۸۲) که اکنون موجود نمی‌باشد. دو کتاب دیگر با عنوان اخبار اُبی هاشم و شعر اُبی هاشم در منابع ذکر شده که تصنیف این دو کتاب را ابن عیاش جوهری انجام داده است (همان، ص ۷۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۴: ۱۱۰).

۳. وجودشناسی صفات

در بحث وجودشناسی صفات از ماهیت وجودی و تکوینی صفات و رابطه آن با ذات الهی بحث می‌شود و پرسش‌های مختلفی مطرح می‌شود؛ مانند اینکه آیا صفات الهی حقیقتی متمایز از ذات دارند یا عین ذات هستند؟ آیا صفات خداوند ازلی هستند یا مخلوق ذات می‌باشند؟ آیا همه اسماء و صفات در عرض یکدیگر هستند و یا اینکه در طول هم قرار می‌گیرند؟ نقش صفات خداوند در خلق چیست؟ ... (سبحانی، ۱۳۸۰، ص ۷۳). بر این اساس، با توجه به التزام اندیشمندان در پاسخگویی به این پرسش‌ها و رفع ابهام از این مسئله، دیدگاه‌های متفاوتی از سوی مقاله‌نگاران مطرح شده است.

الف) زیادت صفات بر ذات؛ اندیشمندان اهل حدیث بر این باور بودند که ماهیت صفات خداوند زائد بر ذات الهی است و از نظر وجودی حقایقی ممتاز از ذات الهی دارد. در دیدگاه آنان صفات الهی از ازل با ذات خداوند همراه بوده‌اند (شهرستانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۰۴). این گروه در بحث معناشناسی به دیدگاه تشبیه و تجسیم و دیدگاه اثبات بلاکیف معتقد شدند (همان، ج ۱: ۱۲۱؛ اشعری، ۱۴۰۰، ص ۲۱۱).

ب) عینیت صفات با ذات؛ برخی از اندیشمندان معتزلی بر این باور بودند که صفات خداوند عین ذات او هستند و خداوند، به علمی عالم است که علم او عین ذات اوست و قدرتی دارد که عین ذاتش می‌باشد. همچنین میان خود صفات ذات حق نیز تباینی وجود ندارد؛ زیرا در صورت اعتقاد به تباین در صفات خدا، به ناچار به ثنویت و دوخدایی، و شرک می‌انجامد. این نظریه به ابوالهذیل علاف، بنیان‌گذار مکتب معتزله بصره، نسبت داده شده است (همان، ص ۴۸۴ - ۴۸۶).

ج) نیابت ذات از صفات؛ در نظر کسانی که به این دیدگاه معتقد شده‌اند، ذات حق عالم و قادر است؛ ولی نه عالم به علمی که آن علم با ذات عینیت داشته باشد و قادر است،





اما نه به قدرتی که عین ذات باشد؛ یعنی صفات خداوند در ذات حق موجود بوده و تمام صفات و کمالات به ذات حق موجود می‌شوند (عالم لنفسه یا عالم بنفسه). به گفته آنان، ذات حق نایب‌مناب صفات است و لذا این نظریه به دیدگاه نیابت شهرت یافته است. این نظریه به بیشتر معتزله نسبت داده شده است (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۴۸۶؛ شهرستانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۵۷). افزون بر این، بسیاری از متکلمان مدرسه بغداد در میان اندیشه‌های خود در مورد اسما و صفات خداوند از عباراتی استفاده کرده‌اند که به نظر می‌رسد به دیدگاه نیابت، اعتقاد داشتند (مفید، ۱۴۱۳ الف، ص ۵۲؛ اعتصامی و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۲۳ - ۲۸). باورمندان به دیدگاه نیابت، صفات الهی را به کلی انکار کرده و ذات خداوند را نایب‌مناب صفات می‌دانند و صفات خداوند را چیزی جز وصف و وصف نمی‌دانستند (اعتصامی و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۲۳ و ۲۴).

د) نظریه حال (احوال)؛ مبتکر این نظریه، ابوهاشم جبایی بوده است که در صدد بود با اشکال مربوط به دیدگاه‌های پیشین مواجه نشود؛ پس صفات را حالاتی دانست که موجود نیستند تا اشکال تعدد قدما پیش نیاید، و از طرفی معدوم هم نیستند تا تعطیل لازم نباشد (اعتصامی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۴). صفات خداوند نه زائد بر ذات و نه عین ذات هستند؛ همچنین نه معلوم هستند و نه مجهول (شهرستانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۹۲). در میان برخی از اندیشمندان امامی بغداد نیز پذیرش نظریه حال به چشم می‌خورد (سید مرتضی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۱؛ همو، ۱۴۰۵، ج ۴: ۲۷).

۳-۱. دیدگاه اصحاب امامیه در دوران حضور

در بین دیدگاه‌های بیان شده در وجودشناسی صفات، بنابر روایات نقل شده از اصحاب امامیه و نوشتارهایی که در کتب مقالات آمده است، چنین به نظر می‌رسد که اصحاب امامیه در دوران حضور امامان معصوم (علیهم السلام)، دیدگاه متفاوتی با دیگر اندیشمندان داشته و زیرمجموعه هیچ کدام از فرقه‌ها و گروه‌ها نبوده‌اند. در باب اسما و صفات در کتب مقالات، اختلاف‌های بسیاری برای اندیشمندان و متکلمان امامی گفته شده است که با کمک گرفتن از روایات نقل شده در این باب، می‌توان به نتیجه و اندیشه‌ای و رای اندیشه دیگر متکلمان دست یافت. لذا در این بخش سعی می‌شود دیدگاه کلی و غالبی اندیشمندان امامی بیان شود و از اختلاف‌های نقل شده از برخی از اصحاب امامیه در باب اسما و صفات گذر کنیم.

بیشتر داده‌های روایی و نقل مقالات نگاران، پیرامون معناشناختی صفات ذات حق است؛ اما در میان این داده‌ها و نقل‌ها می‌توان دیدگاه غالبی اندیشمندان امامی را در مورد وجودشناسی صفات استخراج نمود. در عقیده بیشتر اندیشمندان امامیه، وجود صفات در خداوند و نسبت آن به ذات حق مستلزم این است که در کنار خداوند وجود دیگری نیز

تصور شود که این، شرک به ذات حق می‌باشد. مقالات نگاران در نقل دیدگاه برخی از اصحاب مانند زرارہ (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۳۶؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۲۷) و مؤمن الطاق (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۴۹۳) و پیروان آنان، دیدگاه ایشان را بر حدوث اسما و صفات و مخلوق بودن آن و در نتیجه نفی جمیع صفات از ذات حق ذکر کرده‌اند که اگرچه در برخی جزئیات بیان زرارہ و مؤمن الطاق تفاوتی وجود دارد، اما در اصل مسئله که نفی صفات و حادث بودن اسما و صفات است، اختلافی وجود ندارد. اشعری این دیدگاه را به بیشتر اندیشمندان شیعه نسبت می‌دهد (همان). از مهم‌ترین روایات نفی صفات روایتی است که از امیر مؤمنان (علیه السلام) نقل شده است که حضرت، کمال اخلاص را در نفی کردن صفات از ذات حق می‌دانند: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ ابتدای دین شناخت خداوند است و کمال شناخت خداوند تصدیق اوست و کمال تصدیقش توحید و یگانه شمردن خداوند است و کمال توحیدش اخلاص برای خداست و کمال اخلاصش نفی هرگونه صفت از خداوند می‌باشد.» (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۳۹)

باتوجه به ترتیب بیان‌شده، معلوم می‌شود که نفی صفات از خداوند در درجه و مرتبه‌ای بسیار رفیع از معرفت و شناخت خداست. این مسئله در روایات به دلایل و براهین متعددی بیان شده است که به براهین عقلی نیز مبرهن می‌باشد (برنجکار و نصرتیان اهور، ۱۳۹۶، ص ۱۴۷ و ۱۴۸). یکی از این دلایل، غیریت صفت و موصوف در وجود است که در چندین نقل به آن پرداخته شده است. در روایت فوق، حضرت در مقام تعلیل برای این مطلب، در ادامه روایت می‌فرمایند اگر صفتی بر کسی اثبات شود بدان معناست که آن صفت و موصوف غیر از همدیگر هستند؛ پس برای اثبات و وجود صفت قطعاً باید مغایرتی بین صفت و موصوف باشد تا صفت بر آن موصوف اطلاق گردد. نتیجه تعلیل حضرت این می‌شود که توصیف ذات حق و اثبات صفت برای خداوند، لازمه‌اش مقرون کردن ذات حق با غیر بوده که دوئیت را در پی دارد و در نهایت تجزیه و تحدید خداوند لازم می‌آید.^۱ افزون بر این، در خطبه‌ای نقل شده از امام رضا (علیه السلام) که حضرت در مجلس مأمون ایراد فرمودند، به دلیل دیگر این مطلب، یعنی مخلوق بودن صفت پرداخته شده است. بدین بیان که صفت و موصوف چون مخلوق هستند، پس لازمه‌اش این است که خالقش غیر از این دو باشد. حضرت در اینجا وصف هر موصوفی را مستلزم مقرون بودن آن دو دانسته که در نتیجه حدوث هر دو را

۱. «لَشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ وَ مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ وَ مَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ.» (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۳۹)





در پی دارد.^۱ از این رو، وجود صفت برای خداوند نفی می شود؛ چون مستلزم مخلوق بودن و حدوث بر ذات حق می باشد. گذشته از این، هر صفتی در وجود خود محدودیتی دارد؛ پس اثبات وصفی که محدود است بر خداوند نامحدود درست نیست. بنابراین، براساس دلایل پیشین ثابت می شود که اثبات صفت بر خداوند مستلزم تعدد، مخلوقیت و محدودیت است که باتوجه به این سه جهت، تشبیه ذات حق به مخلوقات لازم می آید. گذشته از این ادله، روایات بسیاری نیز در منابع درباره نفی صفات آمده است که عبارات آنها مانند عبارت روایات مذکور هستند (نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۰۰).

باتوجه به تعداد بسیار روایات و برهان های عقلی از اصحاب امامیه که به صراحت هرگونه صفتی را از ذات حق نفی کرده است، آشکار می شود که در دیدگاه بیشتر آنها، ذات حق از هرگونه صفتی مبرا است و اثبات آن به شرک منجر شده و تشبیه به خلق و محدود ساختن خداوند را در پی دارد. در مقابل، دسته دیگری از روایات وجود دارند که در ظاهر صفاتی را بر خداوند اثبات می کنند و همچنین در آیات و ادعیه نقل شده از امامان معصوم (علیهم السلام) برخی از صفات بر خداوند اطلاق می گردد که به نظر می رسد، باید خداوند را در بحث وجودشناسی متصف به این صفات بدانیم. در حالی که باتوجه به تعلیل های بیان شده در روایات نفی صفات، از حادث و مخلوق بودن هر موصوف و صفتی، باید از ظاهر این روایات دست برداشت و آنها را به گونه دیگری معنا کرد. در بحث معناشناسی صفات به تفصیل بحث خواهد شد که صفاتی بیان شده در قرآن و روایات، به معنای اثباتی آنها نیست، بلکه مراد از آنها، معنای سلبی است که از آن به «الهیات سلبی» تعبیر می شود که شواهد بسیاری در روایات و اندیشه های اندیشمندان امامیه دارد. در این صورت از طریق الهیات تنزیهی و سلبی در معناشناسی صفات، منافات ظاهری بین این دو دسته از روایات حل می شود.

۲-۳. دیدگاه ابوهاشم جعفری درباره وجودشناسی صفات

ابوهاشم جعفری در باب صفات خداوند روایات متعددی را نقل کرده است که بیشتر آنها به بحث معناشناسی مربوط می شود. در این میان، احادیثی وجود دارد که می توان دیدگاه ابوهاشم در وجودشناسی صفات را از آنها برداشت کرد. او روایت مفصلی را از امام جواد (علیه السلام) نقل کرده است که در باب اسما و صفات اهمیت بسیاری دارد. در قسمت های نخستین این روایت از مباحث وجودشناسی بحث می شود که می تواند بیانگر دیدگاه

۱. «نظام توحید الله نفی الصفات عنه لشهادة العقول أن كل صفة وموصوف مخلوق وشهادة كل مخلوق أن له خالقاً ليس بصفة ولا موصوف وشهادة كل صفة وموصوف بالافتیان وشهادة الافتیان بالحدوث.» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۵)

ابوهاشم باشد. بر این اساس، شخصی از امام جواد (علیه السلام) در مورد اسما و صفات موجود در قرآن سؤالی پرسید که آیا اسما و صفات، عین ذات حق هستند یا با آن مغایرت دارند؟ حضرت در پاسخ، فرع‌های متعددی را بیان کرده‌اند که در نتیجه، همراه بودن هرگونه اسم و صفت با خداوند را نفی می‌کنند:

«مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ رَفَعَهُ إِلَى أَبِي هَاشِمٍ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي (علیه السلام) فَسَأَلَهُ رَجُلٌ فَقَالَ أَخْبِرْنِي عَنِ الرَّبِّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَهُ أَسْمَاءٌ وَصِفَاتٌ فِي كِتَابِهِ وَأَسْمَاؤُهُ وَصِفَاتُهُ هِيَ هُوَ؟ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (علیه السلام): إِنَّ لِهَذَا الْكَلَامِ وَجْهَيْنِ إِنْ كُنْتَ تَقُولُ هِيَ هُوَ أَيْ إِنَّهُ ذُو عَدَدٍ وَكَثْرَةٍ فَتَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ وَإِنْ كُنْتَ تَقُولُ هَذِهِ الصِّفَاتُ وَالْأَسْمَاءُ لَمْ تَزَلْ فَإِنَّ لَمْ تَزَلْ مُحْتَمِلٌ مَعْنَيْنِ فَإِنْ قُلْتَ لَمْ تَزَلْ عِنْدَهُ فِي عَلَيْهِ وَهُوَ مُسْتَحَقُّهَا فَتَعَمَّ وَإِنْ كُنْتَ تَقُولُ لَمْ يَزَلْ تَصَوِّرُهَا وَهَجَاؤُهَا وَتَقْطِيعُ حُرُوفَهَا فَمَعَاذَ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ مَعَهُ شَيْءٌ غَيْرُهُ...»

ابوهاشم می‌گوید خدمت حضرت جواد (علیه السلام) بودم که مردی از آن حضرت پرسید و گفت به من بگویید آیا اسما و صفاتی که در قرآن برای پروردگار هست، آن اسما و صفات، خود خداوند است؟ حضرت فرمود: سخن تو دو معنا دارد، اگر مقصود تو که می‌گویی اینها خود او هستند این است که خدا متعدد و متکثر است که خدا برتر از آن است (که متکثر باشد) و اگر مقصودت این است که این اسما و صفات، ازلی هستند، ازلی بودن دو معنا دارد: اگر بگویی خدا همیشه به آنها علم داشته و سزاوار آنها بوده، صحیح است؛ ولی اگر بگویی صورت، الفبا و حروف مفرده آنها همیشگی بوده، پناه می‌برم به خدا که با خدا چیز دیگری در ازل بوده باشد. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۱۶)

عبارت «هی هو» که در عینیت صفات با ذات ظهور دارد، در برخی شقوق مستلزم شرک و تعدد در ذات است. اگر مراد از این جمله که صفات، همان خداوند است، آن باشد که صفات و اسما وجودی دارند که با خداوند همراه است و ذات حق همین صفات است، در این صورت تعدد و کثرت در ذات حق لازم می‌آید؛ پس این فرض قطعاً باطل است. اما اگر مقصود از عبارت این است که خداوند از ازل به این صفات علم داشته و از ازل مستحق این کمالات بوده است، سخن صحیح و درستی می‌باشد. حال اگر از ازلیت معنای دیگری اراده کنیم که این الفاظ و صورت آنها و صفات از ازل با ذات حق همراه

۱. شیخ صدوق این روایت را با سند متصل ذکر کرده است: «حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَمْرَانَ الدَّقَاقِ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بِشْرٍ عَنْ أَبِي هَاشِمٍ الْجَعْفَرِيِّ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۹۳)





بوده‌اند، در این صورت نیز این سخن غیرصواب و اشتباه بوده و نمی‌شود با ذات حق چیزی همراه باشد و غیر از ذات او وجود دیگری نیز قدیم بوده باشد. وی در قسمت‌های پایانی این روایت که از معناشناسی صفات بحث کرده است، برای نفی صفات تعلیل می‌آورد.

در دیدگاه ابوهاشم، اگر این صفات را به خداوند با همان معانی معمول و متداول بر خداوند اثبات کنیم، گذشته از تشبیه به خلق، چون صفت جسمی می‌شود، احتمال زیادت و نقصان در ذات حق پیش می‌آید. از این رو، به خاطر ناقص بودنش به یک کامل‌کننده نیاز خواهد داشت؛ پس با این بیان عجز بر خداوند اثبات می‌شود و در نتیجه، قدیم بودن خداوند نفی می‌شود. اثبات صفات اشکال دیگری نیز در پی خواهد داشت و آن اینکه، با اثبات صفات باید شبهه و ماندنی برای خداوند اثبات کرد؛ زیرا قطعاً در میان آفریده‌ها شخصی که در اصل صفت با خداوند شریک باشد، وجود دارد. گذشته از آن، با اثبات صفت بر خداوند ضد را هم بر او اثبات می‌کنیم؛ زیرا به عنوان مثال، اگر قدرت را بر خدا ثابت کردیم، کسی که قدرت ندارد از اضداد خداوند محسوب می‌شود و این مقایسه میان خالق با مخلوق است که صحیح نیست. افزون بر این اشکالات، باید گفت با اثبات صفات بر خداوند، کیفیت را بر او ثابت کرده و خداوند را محدود خواهیم کرد؛ زیرا صفات مخلوقات بی‌نهایت نیستند و قطعاً حد مخصوصی برای آنها وجود دارد.^۱ پس وجود صفت در باور ابوهاشم به کلی نفی شده و اثبات آن اشکالات مذکور را در پی دارد.

نکته‌ای دقیق و دارای اهمیت در اندیشه ابوهاشم این است که مراد از نفی صفات، عدم مطلق اسما و صفات در عالم نیست؛ بلکه وجود این اسما در ساحت ذات ربوبی منتفی است و خداوند در مقام ذات خود از هرگونه صفت منزّه می‌باشد؛ اما این صفات مخلوق

۱. «... وَلَوْ كَانَتْ قُوَّتُهُ قُوَّةَ الْبُطْشِ الْمَعْرُوفِ مِنَ الْمَخْلُوقِ لَوَقَعَ التَّشْبِيهُ وَلَا حَتْمَ الْزِيَادَةِ وَمَا احْتَمَلَ الزِّيَادَةُ احْتِمَالَ النُّقْصَانِ وَمَا كَانَ نَقِصاً كَانَ غَيْرَ قَدِيمٍ وَمَا كَانَ غَيْرَ قَدِيمٍ كَانَ عَاجِزاً فَرَيْتُنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا شِبْهَ لَهُ وَلَا ضِدَّ وَلَا نِدَّ وَلَا كَيْفَ وَلَا نِهَآيَةَ وَلَا تَبْصَارَ بَصَرٍ وَمَحْزَمَ عَلَى الْقُلُوبِ أَنْ تُثَمِّلَهُ وَ عَلَى الْأَوْهَامِ أَنْ تُخَدِّهُ وَ عَلَى الصَّمَائِرِ أَنْ تُكْوِنَهُ جَلَّ وَعَزَّ عَنْ أَدَاةِ خَلْقِهِ وَبَسْمَاتِ بَرِّيَّتِهِ وَتَعَالَى عَنْ ذَلِكَ عُلُوّاً كَبِيراً؛ اگر قدرت خداوند همان قوه مشت‌کوبی معروف بود تشبیه پیش می‌آمد و احتمال زیادت رخ می‌داد و هرآنچه که احتمال زیادت در آن باشد احتمال نقصان هم در آن جای دارد و هرآنچه که ناقص شد، قدیم نمی‌شود و هرچیزی غیرقدیم بود عاجز خواهد بود؛ پس پروردگار ما نه شبیه دارد و نه ضد و نه همتا و نه کیفیت دارد و نه نهایی دارد و نه دید چشم، و حرام است بر قلب‌ها که برای خداوند مثل قرار دهند و بر اوهام و افکار حرام است که ذات حق را محدود کنند و بر ضمایر و نفوس حرام است ذات حق را تصور کنند؛ خداوند بزرگ و عزیز است از آلات و اسباب [فهم و درک] مخلوقاتش و همچنین از صفات آنها، او بزرگ و بلندمرتبه است از تمامی آنها.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۱۷)

خداوند بوده و وجه وجودی این صفات در عالم، وسیله بودن میان خالق و مخلوق می باشد تا بندگان به سبب آن صفات بر خداوند تضرع نموده و عبادت کنند. بنابراین، معلوم می شود که خداوند در ذات خود واحد است و هیچ چیز دیگری با او نبوده و در ذاتش راهی ندارد و ذات حق، اسما و صفات را به عنوان وسیله و ذکر برای عبادت، تضرع و خواندن او خلق کرده است؛ از این رو، این صفات صرفاً ذکر و الفاظ و هجا هستند و معنا و مراد و مذکور، خداوند متعال است. اذکار و الفاظ متعدد بوده و دارای تکرار هستند و هر چیزی که تعدد داشته باشد، تجزیه پذیر است؛ در حالی که ذات الهی جزء نداشته و تجزیه نمی پذیرد و همچنین با چیزی الفت و پیوستگی ندارد؛ زیرا در این صورت مستلزم شرک است. پس خداوند یکتاست و امکان تجزیه و به هم پیوستگی خدا با چیز دیگر غیر ممکن است.^۱

۱. «... بَلْ كَانَ اللَّهُ وَلَا خَلْقَ ثُمَّ خَلَقَهَا وَسِيلَةً بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ يَتَضَرَّعُونَ بِهَا إِلَيْهِ وَيَعْبُدُونَهُ وَهِيَ ذِكْرُهُ وَكَانَ اللَّهُ لَا ذِكْرَ وَالْمَذْكُورُ بِالذِّكْرِ هُوَ اللَّهُ الْقَدِيمُ الَّذِي لَمْ يَزَلْ وَالْأَسْمَاءُ وَالصِّفَاتُ مَخْلُوقَاتٌ وَالْمَعْنَى وَالْمَعْنِي بِهَا هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا يَلِيْقُ بِهِ الْإِخْتِلَافُ وَالْإِتِّلَافُ وَإِنَّمَا يَخْتَلِفُ وَيَأْتِلِفُ الْمُتَجَزِّئُ فَلَا يَقَالُ اللَّهُ مُؤْتَلِفٌ وَلَا اللَّهُ كَثِيرٌ وَلَا قَلِيلٌ وَكَئِنَّهُ الْقَدِيمُ فِي ذَاتِهِ لِأَنَّ مَا سِوَى الْوَاحِدِ مُتَجَزِّئٌ وَاللَّهُ وَاحِدٌ لَا مُتَجَزِّئٌ وَلَا مُتَوَهَّمٌ بِالْقِلَّةِ وَالْكَثَرَةِ وَ كُلُّ مُتَجَزِّئٍ وَ مُتَوَهَّمٌ بِالْقِلَّةِ وَالْكَثَرَةِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ ذَالٌ عَلَى خَالِقٍ لَهُ...؛ خدا بود و هیچ ذکری نبود و کسی که به وسیله ذکر یاد می شود همان خدای قدیم ازلی است و اسما و صفات، مخلوقند و معانی آنها و آنچه از آنها مقصود است، همان خدایی است که اختلاف و به هم پیوستگی سزاوار او نیست و چیزی که جزء دارد، اختلاف و به هم پیوستگی دارد؛ پس نباید گفت خدا به هم پیوسته است و خدا کم است و خدا زیاد است؛ بلکه او به ذات خود قدیم است، زیرا هر چیز که یکتا نباشد تجزیه پذیر است و خدا یکتاست و تجزیه پذیر نیست و کمی و زیادی نسبت به او تصور نمی شود؛ و هر چیزی که تجزیه پذیرد و کمی و زیادی نسبت به او تصور شود، مخلوقی است که بر خالق خویش دلالت می کند.» (همان، ص ۱۱۶)

در تفسیر عبارت «الْأَسْمَاءُ وَالصِّفَاتُ مَخْلُوقَاتٌ وَالْمَعْنَى وَالْمَعْنِي بِهَا هُوَ اللَّهُ» به خاطر اینکه واژه «الْمَعْنَى» با واو آمده است، قدری مشکل می باشد. شارحان کافی در تفسیر و اعراب این قسمت احتمالاتی را ذکر کرده اند. گاه گفته اند «الْمَعْنَى» عطف بر «الْأَسْمَاءُ وَالصِّفَاتُ» است؛ یعنی اسما و صفات و معانی که از آنها فهمیده می شود و در ذهن نقش می بندند، مخلوق بوده و مقصود اصلی همه ذات حق می باشد (میرداماد، ۱۴۰۳، ص ۲۶۷). یا اینکه احتمال دارد واو به معنای «مع» باشد (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۱۹) و همچنین «الْمَعْنَى» مبتدا بوده و خبرش یعنی «مخلوقات» محذوف باشد و یا مبتدا باشد و «الْمَعْنِي بِهَا» عطف بیان آن بوده و خبر «الله» بوده باشد. برخی از شارحان نیز گفته اند اگر مراد از «اسماء» را الفاظ بدانیم و مراد از «الصفات» آنچه مقصود از الفاظ باشد، آن موقع می شود گفت کلمه «مخلوقات» خبر برای اسما بوده و «المعانی» خبر صفات می باشد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۴۳). غیر از این نسخه کافی، دو نقل دیگر نیز وجود دارد که تعبیرشان متفاوت است. در کتاب التوحید این قسمت روایت بدین صورت نقل شده است: «الْأَسْمَاءُ وَالصِّفَاتُ مَخْلُوقَاتٌ الْمَعْنَى وَالْمَعْنِي بِهَا هُوَ اللَّهُ؛ یعنی اسما و صفات که از جنس لفظ هستند مخلوق معانی لغوی خود می باشند.» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۹۳) در کتاب احتجاج نیز این عبارت بدون ذکر «المعانی» آمده است (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۴۴۲).





از تعبیر وسیله بودن این صفات در روایت این گونه به نظر می رسد که اسما و صفاتی وضع شده از سوی خدا که در آیات و روایات، و دعاها وجود دارند، وجودی مستقل و آفریده ای که در عالم تأثیرگذار باشد، لحاظ می شوند. این مطلب در اندیشه ابوهاشم در بحث قرآن و کلام خداوند نیز آمده است. وی در مورد سوره توحید و آیه اول آن روایتی را نقل می کند که هنگام نزول آیه «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»^۱ (کوثر / ۱) خداوند برای آن آیه چهار هزار بال آفرید و هنگام گذر از کنار ملائکه، همه نزد آن خاشع می شوند (راوندی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۶۶۱). از ظاهر این روایت به ضمیمه روایت پیشین چنین آشکار می شود که صفات و الفاظی که برای خداوند بیان شده اند، علاوه بر اینکه وسیله ای برای خواندن خداوند و تصرع به درگاه او هستند، به عنوان موجودات مؤثر و مستقل در نظام عالم نیز محسوب می شوند. این نوع نگاه نه تنها در اندیشه ابوهاشم، بلکه در اندیشه دیگر اصحاب امامیه نیز به چشم می خورد (سبحانی، ۱۳۸۰، ص ۸۹ - ۹۱).

بنابراین، دیدگاه ابوهاشم در وجودشناسی صفات مانند باقی اصحاب امامیه نخستین، نفی صفات بوده و در عقیده او، خداوند در ذات خود هیچ صفتی ندارد.

۴. معناشناسی اسما و صفات خداوند

در آیات قرآن و روایات اهل بیت (علیهم السلام)، مباحث معناشناسی نسبت به مباحث وجودشناسی ریشه ای روشن داشته و بیشترین حجم را در سخنان ایشان به خود اختصاص داده است. بحث اصلی معناشناسی صفات در چگونگی فهم صفات خداوند و نسبت صفات آفریدگار با صفات آفریدگان است که مطالبی از قبیل راه پی بردن به معانی اسما و صفات خداوند، مرز میان تشبیه و تنزیه، امکان شناخت حقیقی ذات حق و امکان تفکر در ذات الهی را دربر می گیرد (سبحانی، ۱۳۸۰، ص ۷۴). به طور کلی چند دیدگاه در این بحث مطرح بوده است:^۲

الف) دیدگاه تشبیه و تجسیم؛ بنابر این دیدگاه، تمام صفات منسوب به ذات حق که در قرآن و سنت آمده، حتی صفاتی که ویژگی های جسمی دارند، بدون مجازگویی بر ذات حق اطلاق می شوند. البته این گروه به جهت پرهیز از جسم انگاری ذات حق، مشابَهت اوصاف

۱. البته به نظر می رسد منظور، سوره توحید باشد نه فقط همین آیه؛ چون در ادامه روایت «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» را نسبت خداوند (بیان نسب ذات حق) می داند که این تعبیر برای سوره توحید است نه فقط آیه اول آن (نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۹۱).

۲. با توجه به اینکه موضوع بحث ما در اندیشه های دوران حضور یا نزدیک به دوران حضور امامان معصوم (علیهم السلام) است، بنابراین، از برخی دیدگاه هایی که بعدها ارائه شده اند، بحثی نمی کنیم. به عنوان نمونه، در عقیده ابن عربی خداوند در مقام ذات عاری از هرگونه نسبت صفات است و از اثبات صفات منزه می باشد؛ ولی در مقام تجلیات، می توان به ذات حق هرگونه صفتی را اثبات کرد (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۸).

ذات حق با اوصاف خلق را نفی می‌کردند^۱ و گویا میان اعضای مخلوقات با خالق فرق می‌گذاشتند (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۱۵۲). البته برخی از آنان صفات حادث را نیز بر خداوند اثبات نموده‌اند (شهرستانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۰۴). حشویه و کرامیه از طرفداران این دیدگاه بوده‌اند (همان، ص ۱۲۰ - ۱۲۴).

ب) اثبات بلا تأویل؛ در اندیشه این گروه نیز صفات به معانی حقیقی خود اطلاق شده‌اند؛ اما به خاطر التزام به نصوص دینی و ترس از درافتادن در تشبیه و تجسیم، از تفسیر و تأویل صفات پرهیز می‌نمودند. در عقیده آنان، ایمان به صفات خداوند در قرآن واجب بوده است، ولی تأویل و تفسیر صفات بدعت می‌باشد (شهرستانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۰۵؛ سبحانی، ۱۳۸۱، ص ۹۳). این دیدگاه به علمای سلف اهل سنت مربوط بوده و اشخاصی چون احمد بن حنبل، سفیان ثوری و داود بن علی اصفهانی از طرفداران این نظریه بوده‌اند (شهرستانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۰۵).

ج) اثبات بلا کیف؛ طبق این نظریه، خداوند مانند آفریدگان علم، قدرت و حیات دارد و حتی دارای عین، وجه و ید می‌باشد؛ ولی این اوصاف در خداوند برخلاف مخلوقات، بدون هرگونه کیفیت خاصی وجود دارد و همین نکته، فرق میان صفات خلق و ذات حق است. پس تأویل و تفسیر در معانی صفات بدعت و حرام نیست و همچنین، تشبیه و تجسیم نفی می‌شود. پس این دیدگاه را می‌توان میان دو دیدگاه پیشین قرار داد. این دیدگاه، نظریه ابوالحسن اشعری می‌باشد و البته او خود، این دیدگاه را به اهل حدیث نیز نسبت داده است (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۲۱۱ و ۲۹۰؛ شهرستانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۱۴).

د) اثبات با تأویل؛ این گروه بر این باور بودند که صفات خبریه (مانند ید و وجه) که در قرآن و سنت موجود هستند، در معانی مجازی اطلاق شده (مانند واژه ید که به معنای قدرت یا نعمت تأویل برده می‌شود) و باقی صفات (مانند عالم و قادر و...) به صورت حقیقی بر خداوند اطلاق می‌شوند (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۱۶۵ و ۱۹۵؛ شهرستانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۵۷). به خاطر کاربرد این صفات در بشر، برای پرهیز از تشبیه، صفات را بر خداوند این گونه اطلاق می‌کردند: «عالمٌ لا کالعلماء قادرٌ لا کالقادرین و...؛ خداوند علم و قدرت دارد، اما مانند باقی عالمان و دیگر صاحبان قدرت نمی‌باشد.» (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۱۵۶) این نظریه به بیشتر معتزلیان منسوب است و برخی از متکلمان امامی نیز به این دیدگاه اعتقاد داشتند (مفید، ۱۴۱۳، ب، ص ۲۸ و ۳۰). مطابق این سخن، هریک از اوصاف بین خداوند و خلق اشتراک

۱. «إن له عینٌ لا کالعیون، جسمٌ لا کالأجسام و دُمٌ لا کالدماء؛ همانا برای او چشمی است نه مانند چشم‌ها و برای او جسمی است نه مانند جسم‌ها و خونی است نه مانند خون‌ها.» (شهرستانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۲۱)





معنوی دارند (سیحانی، ۱۳۸۰، ص ۹۵).

ه) نظریه سلبی (الهیات تنزیهی)؛ این گروه از اندیشمندان معتقد بودند که اثبات صفات بر خداوند صحیح نیست و نمی‌توان بر ذات، صفتی اطلاق نمود و در مورد صفاتی که در قرآن و سنت بر خداوند اثبات شده نیز وصف سلبی آن را بر خداوند ثابت می‌دانستند. بر این اساس، اگر بر خداوند وصف عالم را اطلاق می‌کنیم، به معنای اثباتی آن نیست، بلکه اطلاق عالم بر ذات حق به معنای «لیس بجاهل» می‌باشد؛ یعنی خداوند ذاتی است که جهل از او نفی می‌شود و همین‌طور در باقی صفات نیز وصف مقابل صفات را از خداوند نفی می‌کنیم. این نظریه به ابراهیم بن یسار (نظام) (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۴۸۶) و ضرار بن عمرو (همان، ص ۴۸۷) نسبت داده شده است. افزون بر این دو نفر، در اندیشه‌های اندیشمندان امامی در دوران حضور نیز اعتقاد به این دیدگاه وجود دارد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۱۲ و ۱۱۷؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۴۸ و ۱۸۸).

و) اثبات فعلی صفات؛ اثبات فعلی صفات بدین معناست که صفات الهی را به‌خاطر فعلش بر خداوند اثبات می‌کنیم و چیزی بر ذات حق لازم نمی‌آید و در واقع، مخلوقات خداوند به‌عنوان اسم و صفت و نشانه برای معرفی خداوند قرار داده می‌شوند؛ پس از هرگونه تشبیه به خلق مبرا خواهد بود (بنی‌هاشمی و روشن‌بین، ۱۳۹۳، ص ۱۶۵). به بیان دیگر، وجه اطلاق وصف قدرت بر خداوند، آفریده‌های قدرتمند اوست و همچنین اطلاق علم به ذات حق به‌خاطر مخلوقات عالم می‌باشد (سیحانی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۱). این دیدگاه از دیدگاه‌های اصحاب امامیه بوده است.^۱ با این بیان، ایرادی بر اثبات صفت بر ذات حق باقی نمی‌ماند؛ زیرا در این نوع اثبات، صفت بر افعال خداوند رجوع می‌کند و به ذات الهی نسبت داده نمی‌شود.

۴-۱. دیدگاه ابوهاشم جعفری

در وجودشناسی صفات گفته شد که ابوهاشم مانند بیشتر اصحاب امامیه، صفات را از ذات خداوند نفی کرده و معتقد است که ذات حق از هرگونه صفات ذاتی ایجابی (به معنای حاصل مصدری است) مبرا می‌باشد. همچنین بیان شد که صفات خداوند، مخلوقاتی هستند که خداوند آنها را وسیله‌ای برای ارتباط میان خود و بندگانش قرار داده است. از طرفی در اندیشه وی شناخت عقلی خداوند ممکن نیست و شناخت تفصیلی ذات حق

۱. «[عن مفضل بن عمر الجعفی عن ابي عبد الله عليه السلام]: إِنَّمَا قُلْنَا إِنَّهُ قَوِيٌّ لِلْخَلْقِ الْقَوِيٍّ وَكَذَلِكَ قَوْلُنَا الْعَظِيمُ وَالْكَبِيرُ... إِنَّمَا سَمَّيْنَاهُ لَطِيفاً لِلْخَلْقِ اللَّطِيفِ وَلِعَلَّوْهُ بِالشَّيْءِ اللَّطِيفِ؛ همانا گفتیم او قوی است به جهت خلق قوی و همچنین سخن ما در مورد عظیم و کبیر... همانا خداوند را به صفت لطیف نام‌گذاری کردیم به‌خاطر خلق لطیف و به‌خاطر علم خداوند به چیز لطیف.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳: ۱۹۴ و ۱۹۵)

توسط عقل و درک او و توصیف ذات حق صحیح نیست و این امر موجب تشبیه و شرک می‌شود (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۳۹؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۹۸ و ۹۹؛ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۶۰۹؛ همو، ۱۳۹۸، ص ۶۹). حال سخن در این است که با وجود نفی صفات از ذات حق و عدم امکان شناخت عقلی خداوند، چگونه می‌شود صفاتی را بر خداوند اثبات کرد و خدای متعال را با اسما و صفات خواند و آن دسته از صفاتی که در آیات قرآن آمده و در کلام امامان معصوم علیهم‌السلام نقل شده است، به چه معنایی هستند و اساساً اطلاق صفات بر خداوندی که عاری از وجود هر گونه صفتی هست، چگونه امکان دارد؟

توجه به این نکته ضروری است که پرداختن به دیدگاه ابوهاشم در معناشناسی صفات، باید مطابق با مبنای او در وجودشناسی، یعنی نفی صفات باشد. در باب معناشناسی دو مبنای «الهیات سلبی» و «اثبات فعلی» وجود دارد که در ادامه مبنای نفی صفات در باب وجودشناسی است.

در الهیات سلبی، صفات ذاتی حق تعالی را به صورت معنای عدمی آن بر خداوند اثبات می‌کنیم. به این صورت که اطلاق صفتی بر خداوند به معنای نفی ضد آن صفت از ذات حق می‌باشد. در عقیده باورمندان به الهیات سلبی، اگر صفتی مانند سمیع را بر خداوند اطلاق می‌کنیم، به معنای اثباتی آن نیست؛ یعنی این گونه نیست که بگوییم خداوند سمع دارد و می‌شنود؛ زیرا همان محذورها و اشکالاتی که گفته شد، در این صورت وجود پیدا می‌کنند؛ بلکه منظور از سمیع این است که صفت ضد سمع، یعنی نشنیدن را از جانب خداوند سلب می‌کنیم. این عقیده در بحث معناشناسی در اندیشه ابوهاشم وجود دارد و در روایات توحیدی نقل شده از وی به الهیات سلبی اشاره شده است. ابوهاشم در روایت مفصلی که از امام جواد علیه‌السلام نقل کرده است - که بخش‌هایی از آن بیان شد - به این نگرش و دیدگاه اشاره می‌کند و به صراحت به معنای سلبی برخی صفات می‌پردازد: «پس سخن تو که می‌گویی خداوند قدیر است، خبر می‌دهی که چیزی او را عاجز نمی‌کند، پس با این کلمه عجز را از خداوند نفی کردی و عجز را غیر او قرار دادی و همچنین اینکه می‌گویی خداوند عالم است با این کلمه جهل را از خداوند نفی کردی و جهل را غیر او قرار دادی و زمانی که خداوند همه چیز را نابود کند، صورت الفاظ و تک تک حروف را هم از بین می‌برد و همیشه کسی که بوده، عالم خواهد بود (یعنی فقط خداوندی که ازلی است با از بین رفتن اشیا نیز عالم است). آن پرسشگر از حضرت پرسید پس چگونه پروردگار خود را سمیع بنامیم؟ حضرت فرمود به خاطر اینکه آنچه که با گوش درک می‌شود بر او پوشیده نیست؛ ولی او را به گوش حسی که در سر باشد، وصف نمی‌کنیم و همچنین او را بصیر و بینا می‌نامیم؛ زیرا رنگ یا شخص یا هر چیزی غیر از اینها که با چشم دیده می‌شود





بر او پوشیده نیست و او را به بینایی چشم توصیف نمی‌کنیم.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۱۷)^۱
در اندیشه ابوهاشم، قدرت را نیز با همان معنای متداول نمی‌توان بر خداوند اطلاق نمود؛ زیرا ممکن است نقص بر خداوند ثابت گردد و مستلزم قدیم نبودن ذات حق باشد.^۲
افزون بر این، اثبات و اطلاق صفات بر خداوند با همان کیفیت مخلوقات اشکالات دیگری چون تشبیه و تمثیل، و محدود کردن خدا نیز در پی دارد که در بحث وجودشناسی صفات بیان شد. تمام این اشکال‌ها باعث می‌شود از اثبات هر گونه صفتی به صورت ایجابی بر خداوند پرهیز کنیم و صفاتی را که خود خداوند در قرآن آورده است را به طریق سلبی بر ذات حق اطلاق کنیم؛ چنان‌که در روایت مذکور به صراحت به ذکر چندین صفت پرداخته شده است و آن صفات به صورت سلبی معنا شده‌اند. تا اینجا بحث، نتیجه این شد که در دیدگاه ابوهاشم صفات باید به صورت سلبی و تنزیهی بر ذات حق اطلاق گردند؛ در غیر این صورت ایرادهای گفته شده لازم می‌آید.

علاوه بر این نوع اثبات، با واکاوی و نگرش عمیق در چند روایت نقل شده از ابوهاشم، به طریق دیگری از اثبات صفات می‌رسیم که همان طریق اثبات فعلی صفات است. همان‌طور که بیان شد، در این طریق از معناشناسی صفات، صفات را به جهت مقام فعل خداوند اطلاق می‌کنیم؛ یعنی به عنوان مثال، اگر قدرت را بر خداوند اثبات می‌کنیم، به خاطر مخلوقاتی است که دارای صفت قدرت هستند. ابوهاشم دعایی را از امام رضا (ع) نقل می‌کند و در آن به نکته‌ای اشاره دارد که وسیله‌ای برای شناخت حق بوده و از هر گونه تشبیه‌کاری می‌باشد. در نقل او، امام (ع) به خداوند چنین عرضه می‌کنند که اگر بندگان می‌خواهند تو را بشناسند کافی است به ظاهر نعمت‌های تو بنگرند و با این نگرش به شناخت تو برسند. امام (ع) در ادامه همین دعا عرضه می‌دارند در آفرینش تو برای رسیدن

۱. «... فَقَوْلُكَ إِنَّ اللَّهَ قَدِيرٌ خَبَّرْتَ أَنَّهُ لَا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ فَتَفَتَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْعَجْزَ وَجَعَلْتَ الْعَجْزَ سِوَاهُ وَكَذَلِكَ قَوْلُكَ عَالِمٌ إِنَّمَا تَفَتَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْجَهْلَ وَجَعَلْتَ الْجَهْلَ سِوَاهُ وَإِذَا أَفْتَى اللَّهُ الْأَشْيَاءَ أَفْتَى الصُّورَةَ وَالْهَجَاءَ وَالتَّقْطِيعَ وَلَا يَزَالُ مَنْ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا فَقَالَ الرَّجُلُ فَكَيْفَ سَمَّيْنَا رَبَّنَا سَمِيْعًا فَقَالَ لِأَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا يُدْرِكُ بِالْأَسْمَاعِ وَلَمْ نَصِفْهُ بِالسَّمْعِ الْمَعْقُولِ فِي الرَّأْسِ وَكَذَلِكَ سَمَّيْنَاَهُ بَصِيرًا لِأَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا يُدْرِكُ بِالْبَصَارِ مِنْ لَوْنٍ أَوْ شَخْصٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ وَلَمْ نَصِفْهُ بِبَصَرٍ لِحُظَّةِ الْعَيْنِ...»

۲. «... وَكَذَلِكَ سَمَّيْنَا رَبَّنَا قَوِيًّا لَا بِقُوَّةِ الْبُطْشِ الْمَعْرُوفِ مِنَ الْمَخْلُوقِ وَلَوْ كَانَتْ قُوَّتُهُ قُوَّةَ الْبُطْشِ الْمَعْرُوفِ مِنَ الْمَخْلُوقِ لَوَقَعَ التَّشْبِيهُ وَلا خَتَمَ الْزِيَادَةُ وَما اِخْتَمَلَ الْزِيَادَةُ اِخْتَمَلَ التَّقْصَانِ وَما كَانَ نَاقِصًا كَانَ غَيْرَ قَدِيمٍ وَ ما كَانَ غَيْرَ قَدِيمٍ كَانَ عَاجِزًا؛ و همچنین خداوند را قوی می‌نامیم نه به آن قوه مشت‌کوبی معروف که در مخلوقات است که اگر قدرت خداوند همان قوه مخلوق بود، تشبیه پیش می‌آمد و احتمال زیادت رخ می‌داد و هرآنچه که احتمال زیادت در آن باشد، احتمال نقصان هم در آن جای دارد و هرآنچه که ناقص شد، قدیم

نمی‌شود و هر چیزی غیر قدیم بود، عاجز خواهد بود.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۱۷)

به تو و شناخت راه وسیعی وجود دارد (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۶۰۹). افزون بر این نقل، در همان روایت مفصلی که از امام جواد (ع) نقل شد نیز اشاره‌ای بر این مطلب وجود دارد: «... كَذَلِكَ سَمَّيْنَاهُ لَطِيفًا لِّعَلَّوْهُ بِالْشَّيْءِ اللَّطِيفِ مِثْلَ الْبُعْصَةِ وَأَخْفَى مِنْ ذَلِكَ ... فَعَلِمْنَا أَنَّ خَالِقَهَا لَطِيفٌ بِلَا كَيْفٍ وَإِنَّمَا الْكَيْفِيَّةُ لِلْمَخْلُوقِ الْمُكَيَّفِ...؛ همچنین خداوند را لطیف نامیدیم به خاطر علمش به شیء لطیف مانند مگس و کوچک‌تر از آن ... پس دانستیم که خالق آن شیء، لطیف بدون کیفیت است؛ زیرا کیفیت برای مخلوقی است که دارای کیفیت می‌باشد [و در مخلوق تصور کیفیت می‌رود].» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۱۷)

پس در دیدگاه ابوهاشم، افزون بر اطلاق سلبی و تنزیهی صفات، اثبات فعلی صفات نیز وجود دارد. این نوع توصیف در روایات به‌طور مفصل آمده و در روایتی از امیر مؤمنان (ع) روش انبیا در توصیف خداوند معرفی شده است (همان، ج ۱: ۱۴۱). در این شیوه، در واقع خلق و مخلوقات خداوند نشانه‌ای از صفات ذات حق هستند و مراد از صفات ذکر شده، همین نشانه‌ها هستند که به‌عنوان سبب برای شناخت ذات باری تعالی قرار گرفته‌اند.

بنابراین، ابوهاشم جعفری چون به‌لحاظ وجودشناختی قائل به نفی صفاتی بوده است، پس در عقیده او باید صفات را برای ذات حق به‌صورتی اطلاق کرد و معنا نمود که مستلزم تصور وجود صفتی بر ذات حق نباشد. لذا در دیدگاه او صفات به‌صورت سلبی معنا شده و گاه نیز صفات به‌شکل ایجابی معنا می‌شوند؛ به این صورت که وصفی بر ذات حق اثبات نشود، بلکه صفت به فعل خداوند نسبت داده شود.

نتیجه‌گیری

ابوهاشم جعفری یکی از شخصیت‌های بزرگ امامیه است که گذشته از فعالیت‌های سیاسی، از محدث - متکلمان دوره خود بوده است. وی در باب وجودشناسی صفات در میان دیدگاه‌های مطرح (زیادت صفات بر ذات، دیدگاه عینیت، دیدگاه نیابت و نظریه حال) به دیدگاه نفی صفات باور داشت. در باور وی اثبات صفت در مقام ذات بر خداوند مستلزم تشبیه ذات حق به غیر و تمثیل او به آفریده‌هاست و همچنین باعث محدودکردن خداوند می‌شود. گذشته از آن، باعث اثبات نقص در ذات حق می‌گردد و لذا خدا در عقیده او در ذات خود هیچ صفتی ندارد. این عقیده در میان اصحاب امامیه نخستین نیز وجود داشته و ایشان نیز به نفی صفات باور داشتند. باید توجه داشت که خدا در باور ابوهاشم، در عالم تکوین، اسما و صفات را خلق کرده است تا وسیله‌ای برای ارتباط میان خلق و خالق باشند؛ یعنی خداوند هیچ صفاتی را در ذات خود ندارد؛ اما برای اینکه بندگان با او ارتباط داشته باشند، اسما و صفاتی را خلق کرده است تا با آن به درگاهش تصرع کنند و خداوند را بخوانند.





در باب معناشناسی صفات نیز در میان دیدگاه‌های مطرح (تشبیه و تجسیم، اثبات بلا تأویل، اثبات بلا کیف، اثبات با تأویل، دیدگاه سلبی و اثبات فعلی)، براساس دیدگاه او، طریقه صحیح معناشناختی صفات، سلب و الهیات تنزیهی است. به این صورت که ضد هر صفتی از ذات حق نفی می‌شود. افزون بر الهیات تنزیهی، در باور وی اثبات فعلی صفات نیز طریقه ای صحیح است که در واقع صفات ذات به مقام فعل خداوند برگشت داده می‌شوند و آفریدگان نوعی علامت و نشانه برای شناخت خداوندند و از این لحاظ با نفی صفات ذاتی از وجود باری تعالی منافاتی نخواهند داشت.

فهرست منابع

۱. أبو الفرج اصفهانی، علی بن حسین (۱۴۱۹ق)، مقاتل الطالبیین، تحقیق احمد صقر، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چاپ سوم.
۲. أشعری، علی بن إسماعیل (۱۴۰۰ق)، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح هلموت ریتز، بیروت: دار النشر فرانز شتاینر، چاپ اول.
۳. اقوام کرباسی، اکبر (۱۳۹۱ش)، «مدرسه کلامی کوفه»، نقد و نظر، دوره ۱۷، شماره ۶۵.
۴. الخطیب البغدادی، احمد بن علی (۱۴۲۲ق)، تاریخ بغداد، تحقیق بشار معروف عواد، بیروت: دار الغرب الاسلامی، چاپ اول.
۵. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵ق - ۱۹۶۵م)، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر، چاپ اول.
۶. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، الأمالی، تهران: کتابچی، چاپ ششم.
۷. _____ (۱۳۹۸ق)، التوحید، تحقیق هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول.
۸. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳ش - ۱۴۰۴ق)، تحف العقول، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم.
۹. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (بی تا)، الفهرست، بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول.
۱۰. اعتصامی، عبدالهادی (۱۳۹۴ش)، «رابطه ذات با صفات از منظر معتزله»، انجمن کلام اسلامی حوزه، دوره ۳، شماره ۸.
۱۱. رضا برنجکار، محمد جعفر رضایی (۱۳۹۸ش)، «وجودشناختی صفات الهی از منظر متکلمان مدرسه بغداد»، شیعه پژوهی، دوره ۵، شماره ۱۶.
۱۲. براقی، حسین (۱۴۰۷ق)، تاریخ الکوفة، تحقیق محمدصادق بحر العلوم، بیروت: دار الأضواء، چاپ چهارم.
۱۳. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش)، المحاسن، تحقیق جلال الدین محدث، قم: دارالکتب الإسلامیة، چاپ دوم.

۱۴. برنجکار، رضا و نصرتیان اهور، مهدی (۱۳۹۶ش)، قواعد کلامی (توحید)، قم: دار الحديث، چاپ اول.
۱۵. بنی‌هاشمی، سیدمحمد و روشن‌بین، ایمان (۱۳۹۳ش)، «بررسی روایات نفی صفات از ذات الهی و دلالت‌های آن»، نقد و نظر، سال نوزدهم، شماره اول.
۱۶. جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰ش)، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح ویلیام چیتیک، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۱۷. حلی، حسن بن علی بن داود (۱۳۴۲ش)، رجال، تحقیق محمدصادق بحرالعلوم، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول.
۱۸. سبحانی، محمدتقی (۱۳۸۰ش)، «اسما و صفات خداوند»، در: دانشنامه امام علی (علیه السلام) مندرج در جلد دوم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
۱۹. سماوی، محمد بن طاهر (۱۴۳۵ق)، و شائع السراء فی شأن السامراء/ أرجوزة فی تاریخ السامراء، کربلاء: مرکز إحياء التراث التابع لدار المخطوطات العتبة العباسية المقدسة، چاپ اول.
۲۰. شریف المرتضی، علی بن الحسین (۱۳۸۱ش)، الملخص فی اصول الدین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
۲۱. _____ (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق سید مهدی رجایی، قم: دارالقرآن الکریم، چاپ اول.
۲۲. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تحقیق و تصحیح فیض الإسلام، قم: انتشارات هجرت، چاپ اول.
۲۳. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۱۵ق)، الملل و النحل، تحقیق علی حسن فاعور و امیر علی مهنّا، بیروت: دارالمعرفة، چاپ چهارم.
۲۴. طبرسی، أحمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج علی أهل اللجاج، تحقیق محمدباقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی، چاپ اول.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۷ق)، إعلام الوری بأعلام الهدی، قم: آل البيت، چاپ اول.
۲۶. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق - ۱۹۶۷م)، تاریخ الطبری: تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: روائع التراث العربی، چاپ دوم.
۲۷. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام، تحقیق خراسان حسن الموسوی، تهران: دارالکتب الإسلامية.





۲۸. _____ (۱۴۲۰ق)، فهرست کتب الشيعة و اصولهم و اصحاب المصنّفين و اصحاب الاصول، قم: ستاره، چاپ اول.
۲۹. _____ (۱۴۱۱ق)، الغيبة (كتاب الغيبة للحجة)، تحقيق عبادالله تهراني و على احمد ناصح، قم: دار المعارف الإسلامية، چاپ اول.
۳۰. علامه حلي، حسن بن يوسف (۱۴۱۱ق)، خلاصة الأقوال في معرفة أحوال الرجال، نجف: دارالذخائر، چاپ دوم.
۳۱. فقيه بحر العلوم، محمد مهدي و خامه يار، احمد (۱۳۹۵ش)، زیارتگاه های عراق، تهران: مؤسسه مشعر وابسته به سازمان حج و زیارت، چاپ اول.
۳۲. قطب الدين راوندي، سعيد بن هبة الله (۱۴۰۹ق)، الخرائج و الجرائح، قم: مؤسسة امام مهدي (عجل الله تعالی فرجه الشریف)، چاپ اول.
۳۳. كشي، محمد بن عمر (۱۳۶۳ش)، اختيار معرفة الرجال، تصحيح مهدي رجايي، قم: مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، چاپ اول.
۳۴. كليني، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷ق)، الكافي، تحقيق على اكبر غفاري و محمد آخوندي، تهران: دارالكتب الاسلامية، چاپ چهارم.
۳۵. مازندراني، محمد بن صالح بن أحمد (۱۳۸۲ق)، شرح الكافي - الأصول و الروضة، تحقيق ابوالحسن شعراني، تهران: المكتبة الإسلامية، چاپ اول.
۳۶. مجلسي، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تحقيق جمعي از محققان، بيروت: دار أحياء التراث العربي، چاپ دوم.
۳۷. _____ (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، تحقيق هاشم رسولي محلاتي، تهران: دارالكتب الإسلامية، چاپ دوم.
۳۸. محلاتي، ذبيح الله (۱۳۸۴ش - ۱۴۲۶ق)، مآثر الكبراء في تاريخ سامراء، قم: المكتبة الحيدرية، چاپ اول.
۳۹. مسعودي، علي بن الحسين (۱۳۸۴ش - ۱۴۲۶ق)، إثبات الوصية، قم: انتشارات انصاريان، چاپ سوم.
۴۰. مفيد، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، أوائل المقالات في المذاهب و المختارات، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، چاپ اول.
۴۱. _____ (۱۴۱۳ق)، تصحيح إعتقادات الإمامية، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، چاپ اول.
۴۲. ميرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۴۰۳ق)، التعليقات على أصول الكافي، تحقيق مهدي رجايي، قم: خيام، چاپ اول.

۴۳. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش)، رجال النجاشی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسة، چاپ ششم.
۴۴. یوسفی غروی، محمدهادی (۱۴۱۷ق)، موسوعة التاريخ الإسلامي، قم: مجمع الفكر الإسلامي، چاپ اول.





سال سوم / شماره اول / بهار و تابستان ۱۴۰۲

Biannual Journal of Kalam-e Ahle-Bayt^(a)

Vol. 3, No. 1, Spring & Summer 2023

وجودشناسی صفات الاهی از مدرسه بغداد تا مدرسه حله

محمد جعفر رضایی*

چکیده

یکی از مباحث اختلاف برانگیز در بین متکلمان مسلمان، وجودشناسی صفات الاهی و به طور خاص، رابطه ذات و صفات الاهی است. امامیه و معتزله در مقابل اهل حدیث و اشاعره به دلیل باور به توحید صفاتی، صفات زائد بر ذات را انکار کردند. بیشتر معتزله به نظریه نیابت باور داشتند و ذات الاهی را نائب مناب صفات در تحقق احکام صفات می دانستند. عالمان امامیه در دوره نخست مدرسه کلامی حله (مانند حمصی رازی و محقق حلی) نیز با پیروی از روش شناسی معتزله متأخر به نقد نظریه احوال پرداخته، دیدگاه نیابت را پذیرفتند. متکلمان دوره دوم مدرسه حله مانند خواجه طوسی، ابن میثم بحرانی، علامه حلی و فاضل مقداد نه تنها همچنان منتقد نظریه احوال بودند، بلکه برخی از اصطلاحات و ادله فلسفی را در تبیین دیدگاه خود استفاده کردند. البته این استفاده گزینشی بود و متکلمان حله در موارد مهمی نیز سخنان ابن سینا را در این بحث نقد و رد کردند. عباراتی از برخی متکلمان موجود است که در ظاهر با نظریه عینیت فلسفی شباهت دارد. با این حال، بررسی دقیق تر نشان می دهد که نظریه رسمی متکلمان امامیه در دوره دوم مدرسه حله نیز همان نظریه نیابت است.

کلیدواژه‌ها: مدرسه بغداد، مدرسه حله، صفات الاهی، رابطه ذات و صفات

* پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث | Rezae.mj@righ.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۵ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۸

مقدمه

یکی از مهم‌ترین و اختلاف‌انگیزترین مسائل کلامی در طول تاریخ تفکر اسلامی، مسئله رابطه ذات و صفات الهی بوده است. از همان سال‌های آغازین سده دوم هجری، مقارن با شکل‌گیری علم کلام، اختلاف در این مسئله آغاز شد. جهمیه نخستین گروه کلامی بودند که در این باره نظریه‌ای را ارائه کردند. از نظر «جهم بن صفوان»، نباید صفاتی را که موجب تشبیه خداوند به غیر او می‌شود، برایش به کار برد و لذا وی حتی لفظ شیء را برای خداوند به کار نمی‌برد و حتی برخی از صفات را نفی می‌کرد (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۲۸۰؛ اسفراینی، بی‌تا، ص ۹۰ و ۹۱). البته تأکید اصلی جهم بن صفوان بر مباحث معناشناسی و تشبیه خداوند به بندگان بوده است و نمی‌توان دیدگاه وی را جزو نظریه‌های وجودشناسی صفات قرار داد. پس از آنان، بزرگان معتزله به مباحث صفات توجه کردند. توجه ویژه آنها به توحید در صفات سبب شد که آنان ذات خداوند را از هر ترکیبی خالی بدانند و به همین دلیل آنان به نفی صفات مشهور شدند. هرچند برخی از معتزلیان نخستین به نفی صفات معتقد بودند، ولی کمی بعد، بیشتر آنان به نظریه نیابت معتقد شدند. این دیدگاه به «ابوعلی جبایی» نسبت داده شده است. از نظر وی خداوند لذاته عالم است نه به واسطه علمی زائد بر ذات (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۱۶۴ - ۱۶۹ و ۴۸۳ - ۴۸۹). به همین دلیل، آنان به جای آنکه از علم الهی سخن بگویند، از عالمیت خداوند سخن می‌گفتند. در مقابل، گزارشی از «ابوالهذیل علاف» موجود است که وی به نظریه عینیت معتقد بوده است. ابوالهذیل معتقد بود که خداوند به واسطه علمی که عین ذات اوست عالم است (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱: ۶۴).

مهم‌ترین مخالفان نظریه معتزله و جهمیه، اهل حدیث بودند. آنان به دلیل آیات قرآن و روایات فراوانی که در آنها صفات برای خداوند اثبات شده بود، با نظریه معتزله مخالفت کردند و دیدگاه‌های آنان را با ادله و حیانی در تعارض دانستند. در حقیقت این گروه را می‌توان «مثبته» (اثبات‌کنندگان صفات) نامید. جمله معروف «مالک بن انس» درباره استوای خداوند بر عرش، گویای روش‌شناسی اهل حدیث و دیدگاه خاص آنان در عرصه صفات الهی است: «الکیف منه غیر معقول، والاستواء منه غیر مجهول والایمان به واجب، والسؤال عنه بدعة» (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۸: ۱۰۰ و ۱۰۱).

برخی از جریان‌های کلامی نیز نظریه‌ای میانه‌رو را در این بحث ارائه کرده‌اند. بر این اساس، صفات الهی نه غیر ذات و نه خود ذات هستند؛ در حقیقت صفت، وجودی وابسته به ذات است که نه زائد بر ذات و نه خود ذات است. از این دیدگاه به نظریه معنا در صفات تعبیر شده است و بیشتر اشاعره به آن معتقدند (باقلانی، ۱۴۲۵، ص ۱۱۰ و ۱۱۱). در بین





معتزله نیز پیروان ابوهاشم جبایی دیدگاهی مشابه با این داشتند و صفات را احوالی برای خداوند می دانستند. با این تفاوت که آنان بر این باور بودند که حال نه موجود و نه معدوم است (مانکدیم، ۱۴۲۲، ص ۱۱۸ - ۱۲۰).

۱. دیدگاه متکلمان امامیه در مدرسه بغداد

اگرچه متکلمان امامیه در دوران حضور ائمه اطهار (علیهم السلام) در مقابل اهل حدیث قرار داشتند و بنا به پژوهش های موجود می توان آنان را در زمره نفی کنندگان صفات زائد بر ذات قرار داد (اعتصامی و سبحانی، ۱۳۹۹، ص ۲۷ - ۶۹)؛ ولی این بحث در بین متکلمان مدرسه بغداد بیش از پیش مطرح شد. در مدرسه بغداد دو دیدگاه اصلی درباره رابطه صفات و ذات وجود داشت؛ ۱. نظریه شیخ مفید که مانند بیشتر معتزله به نیابت ذات از صفات معتقد بود و ۲. نظریه سید مرتضی و شاگردانش که به احوال بهشمیان اعتقاد داشتند.

۱-۱. شیخ مفید و نظریه نیابت

شیخ مفید از جمله کسانی است که صفات زائد بر ذات را نمی پذیرد. مهم ترین دلیل وی بر انکار نظریه صفات زائد بر ذات را می توان منافات آن با توحید دانست. وی حتی دیدگاه اشعری را نیز مخالف توحید یا نامعقول می داند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ (الف)، ص ۵۱ و ۵۲). دلیل دیگر وی را باید در دیدگاهش به حقیقت صفت جستجو کرد. درباره رابطه صفت و وصف دو دیدگاه بین متفکران جهان اسلام مطرح شده است. بنا به دیدگاه اشاعره، وصف سخنی است که بر صفت دلالت دارد و صفت معنایی قائم به شیء است. در حقیقت، در این دیدگاه صفت واقعیت و حقیقتی ورای وصف و وصف دارد (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۴۷۴). در مقابل، طبق دیدگاه معتزله و امامیه، صفت همان وصف است. به عبارت دیگر، صفت و وصف، اخباری است که واصل از شیئی خاص ارائه می دهد؛ برای مثال، توصیف خداوند به عالم، اخبار واصل درباره خداوند است. شیخ مفید نیز همانند معتزله صفت را صرفاً قول یا نوشته ای می داند که از معنایی مستفاد از موصوف و آنچه با موصوف در آن معنا مشترک است، خبر می دهد. از این رو، شیخ مفید صفت را همان وصف می داند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ (الف)، ص ۵۵ و ۵۶). به گفته وی، توصیف خداوند به صفاتی مانند حی، قادر و عالم معانی معقولی را افاده می کند که نه ذاتند و نه اشیای قائم به ذات. البته وی توضیح می دهد که مقصودش از معنا، آن چیزی است که در مخاطبه و گفتگو قابل فهم و درک است نه آنچه اشاعره می گویند که همان وجود خارجی است (همان، ص ۵۶). بنابراین، از نظر شیخ مفید هیچ معنا یا عرضی زائد بر ذات خداوند وجود ندارد و صفت نیز همان وصف است. وصف نیز مفید معانی معقولی است که محلسان ذهن است و هیچ حقیقتی به جز ذات خداوند ندارند. به عبارت دیگر، وی مرجع و محل اشاره صفت را اندیشه ای می داند که ذهن و عقل از شیء دارد. اشیای دیگر هم

در صورتی که با این اندیشه همسان باشند، می‌توان همان صفت را درباره آنها به کار برد؛ مثلاً چون خدا و یک دانشمند در مفهومی که با عنوان عالم خوانده می‌شود، شریک هستند، می‌توان هر دو را عالم خواند. توصیف کردن وظیفه کلام یا نوشتن است و گفتن و نوشتن از وظایف عقل است که آنها را اختراع می‌کند یا به کار می‌برد.

هرچند شکی در این نیست که شیخ مفید صفات زائد بر ذات و نظریه‌های اشاعره و ابوهاشم جبایی را نمی‌پذیرد، ولی درباره اینکه وی به نظریه نیابت یا عینیت معتقد بوده است، اختلافاتی وجود دارد. فهم دقیق سخن شیخ مفید در این موضوع در گرو تبیین دیدگاه‌های معتزله است.

سه دیدگاه اصلی در بین علمای معتزله وجود داشت: ۱. نظریه ابوالهذیل: عالم بعلم هو. بنا به این دیدگاه، خداوند به واسطه صفت علم عالم است؛ ولی این علم عین ذات اوست. ۲. نظریه ابوعلی جبایی: عالم بنفسه. طبق این دیدگاه ذات خداوند در اتصاف خداوند به عالمیت از صفت علم نیابت می‌کند. ۳. نظریه ابوهاشم جبایی: عالم لما هو علیه فی ذاته. این دیدگاه به نظریه احوال نیز تعبیر شده است. بر این اساس، توصیف خداوند به عالم به دلیل حالتی است که ذات بر آن دارد.

عبارت‌های شیخ مفید حاکی از آن است که وی نیز به دیدگاه ابوعلی جبایی معتقد بوده است. از سویی وی به نفسانی بودن صفات خداوند تصریح کرده است: «ان الله ۛک اسمہ حی لنفسه لا بحیة و انه قادر لنفسه و عالم لنفسه.» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ (الف): ص ۵۲) توضیحاتی هم که در ابتدای بحث از وی بیان شد، گویای همین دیدگاه است. اینکه او صفات را معانی معقولی می‌داند که وجود خارجی ندارند و صرفاً در موطن ذهن و در توصیف خداوند به کار رفته‌اند یا اینکه صفات را غیر از موصوف می‌داند، شاهدی است که وی به نظریه عینیت باور ندارد؛ زیرا باورمندان به نظریه عینیت اگرچه صفات را عین ذات می‌دانند؛ ولی به وجود صفات باور دارند نه نفی آنها. گذشته از این، باور به عینیت صفات و ذات در صورتی ممکن است که صفات را جوهر بدانیم نه عرض؛ چراکه عینیت صفات با ذات تنها در این صورت ممکن است. باتوجه به اینکه شیخ مفید صفاتی مانند علم، قدرت و حیات را عرض می‌داند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ (الف)، ص ۹۵ و ۹۸)، نمی‌تواند به عینیت ذات و صفات معتقد باشد. در حقیقت، به همین دلیل شیخ مفید معتقد است که عالم بودن خداوند به دلیل این صفات نیست؛ بلکه به واسطه ذات الهی است.

۲-۱. سید مرتضی و نظریه احوال

سید مرتضی نیز صفات زائد بر ذات را انکار می‌کرد. وی برای تبیین دیدگاه خود از روش متفاوتی استفاده کرده است که کاملاً مانند روشی است که در کتب معتزلیان آمده است.





این گروه پس از اثبات صفات الهی به چگونگی ارتباط ذات با این صفات پرداخته‌اند. سید مرتضی برای این کار فرض‌های مختلف ارتباط ذات و صفات را مطرح کرده و پس از رد همه آنها، نظریه مختار خودش را بیان کرده است. به گفته سید مرتضی، شایستگی و استحقاق خداوند نسبت به صفات ممکن است یا به سبب معانی باشد یا خیر. اگر به سبب معانی باشد از سه حال خارج نیست؛ این معانی یا موجودند یا معدوم یا نه موجود و نه معدوم. اگر به سبب معانی موجود باشد نیز سه فرض دارد؛ این معانی موجود یا قدیم‌اند یا حادث یا نه قدیم و نه حادث. شریف مرتضی پس از رد این فروض نتیجه می‌گیرد که صفات تنها به دو صورت ممکن است به خداوند نسبت داده شود؛ یا آن‌طور که ابوعلی جبایی و همچنین شیخ مفید گفته‌اند خداوند ذاتاً مستحق این صفات است (لذاته) یا چنان‌که ابوهاشم گفته است، استحقاق این صفات به دلیل حالتی (نظریه احوال) است که خداوند در ذاتش دارد (لما هو علیه فی ذاته)؛^۱ چراکه درغیراین صورت، باید معتقد باشیم که این صفات توسط فاعلی دیگر به خداوند اعطا شده که این فرض نیز باطل است.

۱-۲-۱. اختلاف در پذیرش یا رد نظریه احوال

همه معتزلیان و متکلمان امامیه در مدرسه بغداد بر نفی صفات زائد بر ذات اتفاق داشتند و حقیقتی ورای ذات برای صفات قائل نبودند. با این حال، هنگامی در برابر این پرسش قرار گرفتند که درصدد بررسی آن بودند که این صفات به چه چیز اشاره دارد و به چه دلیل صفات دارای معانی متفاوتی هستند و منشأ این تفاوت در چیست؟ آنها دو پاسخ متفاوت ارائه کردند. ابوعلی جبایی و بسیاری از معتزلیان صرفاً منکر هر امر زائد بر ذات بودند و به همین دلیل، تصریح می‌کردند که خداوند به ذات خود عالم یا قادر است. ابوهاشم جبایی منکر ذاتی بودن (لذاته) صفات خداوند نشد، بلکه کمی این نظریه را تغییر داد و گفت که خداوند به واسطه آنچه در ذات خود بر آن است (لما هو علیه فی ذاته) به این صفات متصف می‌شود.

این نظریه در بین معتزلیان مخالفان و موافقانی پیدا کرد. متکلمان امامیه در مدرسه بغداد نیز دیدگاه یکسانی در واکنش به مسئله احوال نداشتند. نخستین موضع‌گیری نسبت به این نظریه، در کتاب *اوائل المقالات* شیخ مفید آمده است. وی در این کتاب نظریه

۱. «و الأصل في ذلك، أن هذه مسألة خلاف بين أهل القبلة. فعند شيخنا أبي علي أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لذاته و عند شيخنا أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته.» (نک: مانکدیم، شرح الاصول الخمسه، ص ۱۱۸ و ۱۱۹) ظاهراً سید مرتضی به نوعی در برگزیدن این دو دیدگاه توقف کرده و هردو را می‌پذیرد. در آینده در این باره به تفصیل سخن خواهیم گفت.

احوال را همچون دیدگاه اشاعره و اصحاب صفات مخالف توحید می‌داند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف)، ص ۵۲. وی همچنین ذیل عنوانی به طور خاص به نقد نظریه احوال ابو هاشم پرداخته است. در حقیقت، شیخ مفید حال را شیء دانسته و لذا این نظریه را همچون نظریه اصحاب صفات با توحید مخالف می‌داند (همان، ص ۵۶).

سید مرتضی در کتاب الحکایات فی مخالفات المعتزلة من العدلیة که گزارش دیدگاه‌های شیخ مفید از زبان خود اوست، عباراتی از شیخ نقل کرده است که مطالب کتاب اوائل المقالات را آشکارتر بیان می‌کند. به گفته شیخ مفید، نظریه احوال اتحاد (اقایم ثلاثه) مسیحیان و کسب نجاریه از جمله امور غیر معقول است که هرچه متکلمان در توضیح و تبیین آن تلاش کرده‌اند راه به جایی نبرده‌اند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ب)، ص ۴۵. وی سپس به نقد و رد نظریه احوال پرداخته است. شیخ مفید مایه شگفتی می‌داند که کسی با اندیشه‌های مشبهه مبنی بر اینکه خداوند علمی دارد که با آن عالم و قدرتی که با آن قادر است، مخالفت می‌کند و هرکس را که چنین عقیده‌ای داشته باشد مشرک می‌خواند؛ ولی خودش مدعی است که خداوند دارای احوالی است که با آن با کسی که عالم یا قادر نیست، تفاوت دارد (همان، ص ۵۰). مفید همه تلاش‌های ابو هاشم برای فرار از این چالش را بی‌فایده می‌داند و معتقد است که اختلافی میان احوال ابو هاشم و معانی دیگری که اندیشمندان وضع کرده‌اند، وجود ندارد. وی این سخن ابو هاشم را که این احوال شیئیت ندارند، تناقض‌آمیز می‌داند و تصریح می‌کند که هرکس کمترین شناختی با استدلال و جدل داشته باشد، بطلان این سخن بر او پوشیده نیست (همان، ص ۵۵ - ۵۷).

هرچند سید مرتضی سخنان شیخ مفید را در الحکایات درباره نظریه احوال گزارش کرده است، ولی برخلاف شیخ مفید هیچ نقد یا ردی نسبت به این نظریه در کتاب‌های کلامی خودش نیاورده است. افزون بر این، شواهدی در آثار سید مرتضی وجود دارد که مؤید این نظریه می‌باشد. به جز آنچه پیش‌تر گفتیم، شواهد دیگری نیز در سخنان سید مرتضی وجود دارد؛ برای مثال، وی در بحث از اینکه خداوند ماهیت دارد یا نه، ابتدا نظریه ضرار را در این باره مطرح و نقد کرده و سپس به تمایز نظریه حال ابو هاشم با آن پرداخته و اشکالات به نظریه حال را پاسخ داده است (علم‌الهدی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰ و ۱۳۱). شواهد دیگری نیز در این باره وجود دارد که پیش‌تر در مقاله‌ای به آنها اشاره کرده‌ایم (اعتصامی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۱۸ - ۲۳). ظاهراً این دیدگاه توسط شاگردان سید مرتضی نیز پذیرفته شده و حداقل تا یک قرن در محافل شیعی مرسوم بوده است؛ برای مثال، قزوینی رازی (قرن ششم) در کتاب النقص از نظریه احوال دفاع کرده و آن را دیدگاه بسیاری از متکلمان امامیه می‌داند





(قزوینی، ۱۳۵۸، ص ۵۰۴). علامه حلی نیز این دیدگاه را به سید مرتضی و شاگردانش نسبت داده است که از امتداد این دیدگاه در محافل علمی امامیه حکایت دارد (علامه حلی، ۱۳۶۳، ص ۵۲).

۲. وجودشناسی صفات الهی در مدرسه حله

مدرسه کلامی حله یکی از مهم‌ترین ادوار کلامی امامیه بوده است. این مدرسه از اوایل قرن ششم شروع شده و تا قرن نهم امتداد داشته است. کلام امامیه در این دوره تحت تأثیر دو جریان فکری جدید قرار گرفت. در دوره نخست این مدرسه، متکلمان امامیه تحت تأثیر جریان فکری معتزله متأخر قرار گرفتند و می‌توان به متکلمانی مانند سدیدالدین حمصی رازی و محقق حلی اشاره کرد. کتاب المنقذ من التقليد حمصی رازی تا حد زیادی تحت تأثیر کتاب الفائق ملاحمی خوارزمی (از بزرگان معتزله متأخر) است و وی آرای ابوالحسین بصری را بر بهشمیان ترجیح داده است. محقق حلی نیز در ابتدای کتاب خود تصریح کرده که کتابش را با روش معتزله متأخر تنظیم و تألیف کرده است (محقق حلی، ۱۴۱۴، ص ۳۳). در دوره دوم مدرسه حله با ورود خواجه طوسی به آرامی ادبیات فلسفی وارد کلام امامیه شد و متکلمان امامیه از ادبیات فلسفی و روش‌شناسی منطقی در علم کلام بهره گرفتند؛ برای مثال، می‌توان به کتاب تجرید الاعتقاد و شرح تجرید توسط علامه حلی اشاره کرد که تا حد زیادی متأثر از ادبیات فلسفی مشاء است (سبحانی و رضایی، ۱۳۹۹، ص ۱۱).

۱-۲. دوره نخست مدرسه حله: تأثیرپذیری از معتزله متأخر

کمی پس از قاضی عبدالجبار، با ظهور جریان معتزله متأخر و قدرت گرفتن آن در محافل کلامی و اعتزالی، نظریه احوال در صفات الهی انکار و رد شد. ابوالحسین بصری بنیان‌گذار معتزله متأخر هرچند خود شاگرد قاضی عبدالجبار بود، دست به اصلاحاتی در اندیشه معتزله زد. ابوالحسین بصری برخی از مبانی پیشین معتزله را نقد کرد که مهم‌ترین آنها شیئیت معدوم بود. نفی شیئیت معدوم برخی از اندیشه‌های کلامی را نیز تحت تأثیر قرار داد که از آن جمله، نظریه احوال بود. معتقدان به حال، هرچند احوال را نه موجود و نه معدوم می‌دانستند، ولی به ثبوت آنها معتقد بودند. این دیدگاه کاملاً مبتنی بر نظریه شیئیت معدوم بود.

مبنای دیگری که ابوالحسین آن را تغییر داد و در بحث حاضر تأثیرگذار است، اعتقاد به اشتراک لفظی وجود بود. از نظر وی وجود اشیا همان ذات اشیا است و تمایز اشیا به ذات آنهاست؛ درحالی‌که بهشمیان معتقد بودند وجود مشترک معنوی است و وجود زائد بر ذات اشیا است. آنان همچنین تمایز اشیا را به ذات آنها نمی‌دانستند و معتقد بودند اشیا در ذات

باهم تمایزی ندارند و تمایز آنها به حال یا صفة النفس است. با چنین تغییراتی، نظریه حال به کلی در نظام فکری معتزله متأخر کنار گذاشته شد و اندیشمندان به نقد آن پرداختند. آنان برخلاف بهشمیان معتقد بودند که صفات خداوند ذاتی هستند؛ به این معنا که ذات خداوند سبب احکام^۱ مختلفی است که به دلیل آنها خداوند را به صفات مختلف متصف می‌کنیم و نیازی به وجود معانی (نظریه اشاعره) و احوال (نظریه بهشمیان) نیست (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۷، ص ۶۸). از نظر آنان هیچ دلیلی برای اثبات احوال وجود ندارد و ذات خداوند در اتصاف خداوند به این صفات و تحقق احکام آنها کافی است.

همچنین از نظر آنان در صورت پذیرش احوال و معانی برای اتصاف خداوند به صفات، این سلسله (احوال و معانی) تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت؛ چراکه در صورت پذیرش چیزی که دلیلی بر آن وجود ندارد، نقطه پایانی برای آن نیست و می‌توان تا بی‌نهایت احوال و معانی را پذیرفت (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۷، ص ۴۵). معتزلیان متأخر در پاسخ به این ایراد که در صورت انکار احوال یا معانی دلیلی برای اتصاف خداوند به صفات وجود ندارد و باتوجه به یگانگی ذات چه دلیلی بر تعدد صفات وجود دارد، چنین پاسخ می‌دادند که مقصود از صفت هر امر زائد بر ذات است که در ضمن توصیف خداوند به کار می‌رود؛ ولی این امور چیزی به جز همان احکام صفات نیستند؛ بنابراین، برای توصیف خداوند به این صفات به ذاتی مستقل از ذات خداوند یا معانی و احوال نیاز نیست (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶، ص ۶۹).

افزون بر این، معتزلیان متأخر در توصیف خداوند به صفاتی مانند علم و قدرت به جز ذات و احکام صفات مانند صحة الفعل و الترك در قدرت و احکام فعل در علم، از نسبت و تعلق بین عالم و معلوم و قادر و مقدور نیز سخن گفته‌اند؛ برای مثال، عالم بودن خداوند را می‌توان این طور توضیح داد: «ذاتی که اقتضای احکام و اتقان افعالش را دارد، همراه با تعلق و اضافه بین ذات و امر معلوم» (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۷، ص ۸۸).

متکلمان امامیه در دوره نخست مدرسه حله برخلاف متکلمان دوره قبل در بغداد و ری نظریه معتزلیان متأخر را بر دیدگاه بهشمیه ترجیح دادند؛ برای مثال، سدیدالدین حمصی رازی (متوفای اوایل قرن هفتم) دقیقاً همین نظریه را مطرح کرد و صفاتی مانند علم، قدرت

۱. به گفته متکلمان هر صفتی حکمی دارد؛ برای مثال، حکم قادر امکان فعل و ترک و حکم عالم احکام و اتقان در فعل است. علت این احکام یا معنا است که این صفت را صفت معنوی می‌خوانند یا علت آن ذات است که صفت ذاتی خوانده می‌شود (نک: شیخ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۸۱ و ۸۲). همچنین در تعریف حکم چنین گفته شده است: «کلّ أمر زائد علی الذّات یدخل فی ضمن العلم بالذّات، أو الخبر عنها. وقيل: الحكم ما یوجبہ العلة» (علم الهدی، ۱۴۰۵، ص ۱۵۸) «ما یصدر عن الأحوال و یتمیّزه» (بریدی، ۱۳۵۱، ص ۲۲۳)





و حیات را صفات نفسانی یا صفات ذات دانست. به گفته وی معنای نفسانی بودن این صفات آن است که ذات خداوند اقتضای احکام آنها را دارد و به امری بیرون از ذات نیاز نیست (حمصی رازی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۷۴). وی برای اثبات نفسانی بودن این صفات ابتدا همیشگی بودن آنها را اثبات می‌کند. مهم‌ترین دلیل حمصی رازی بر رد نظریه احوال و معانی آن بود که دلیلی برای اثبات آن وجود ندارد و ذات خداوند به تنهایی برای اثبات صفات کفایت می‌کند (همان، ص ۷۴ و ۷۵). همان طور که بیان شد، این دلیل پیش‌تر در سخنان معتزلیان متأخر نیز مطرح شده بود. دلیل دیگر وی مبتنی بر یک مقدمه است. وی ابتدا اثبات کرده است که صفات خداوند ازلی و همیشگی است و سپس با توجه به این مقدمه فرض‌های دیگر را باطل می‌کند و اثبات می‌کند که صفات خداوند نفسانی هستند؛ زیرا صفات معنوی (بالمعنی) و صفات فاعلی (بالفاعل) ازلی نیستند و با توجه به ازلی بودن صفاتی مانند علم، قدرت و حیات باید این صفات را نفسانی بدانیم (همان).

محقق حلی نیز دیدگاهی مشابه داشت و احوال را انکار می‌کرد. وی نیز در رد بر احوال بر این نکته تأکید کرده است که دلیلی بر اثبات آن وجود ندارد و ذات الهی در اتصاف خداوند به این صفات کفایت می‌کند و نیازی به طرح نظریه احوال نیست (محقق حلی، ۱۴۱۴، ص ۴۳ و ۴۴). اشکال دیگر وی مبتنی بر نظریه معتزلیان متأخر بود که وجود مشترک لفظی است. برخلاف بهشمیان که معتقد بودند ذات اشیا یکی است و تمایز آنها به احوالشان است، معتزلیان متأخر وجود اشیا را همان ذات اشیا می‌دانستند و در نتیجه معتقد بودند که تمایز اشیا به ذوات آنهاست نه احوال (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶، ص ۴۶ - ۴۸). محقق حلی با بهره‌گیری از این نظریه در نفی نظریه احوال چنین استدلال کرده است: «اگر امتیاز ذوات به احوال باشد، هیچ‌گاه تمایز بین اشیا محقق نمی‌شود؛ چراکه پرسش به امتیاز بین دو حال کشیده می‌شود. آیا امتیاز بین آنها به ذاتشان است یا به حالی دیگر. مسلماً نمی‌تواند فرض دوم باشد؛ چون دوباره عین همین پرسش نسبت به آن مطرح می‌شود و تا بی‌نهایت تسلسل پیدا می‌کند. اگر فرض اول درست باشد و تمایز بین دو حال به ذات خود آنها باشد، خلاف فرض است و اگر چنین فرضی ممکن باشد، به احوال نیازی نیست و اشیا به ذوات خود متمایز خواهند شد.» (محقق حلی، ۱۴۱۴، ص ۴۴).

محقق حلی برای اثبات ذاتی بودن صفات نیز استدلال کرده است. به گفته وی اگر این صفات ذاتی نباشند، به مؤثری نیاز دارند که محال است؛ چراکه یا به دور یا به تسلسل یا وجود دو واجب‌الوجود منجر می‌شود. در حقیقت، این مؤثر یا واجب‌الوجود است یا جائز‌الوجود. فرض اول به این منجر می‌شود که دو واجب‌الوجود وجود داشته باشد که محال است. بنا به فرض دوم نیز این مؤثر خود محتاج مؤثر دیگری خواهد بود که یا ذات

خداوند بالاختیار است یا ذات خداوند بالاجبار. در صورت اول لازمه‌اش آن است که خداوند پیش از ایجاد این مؤثر قادر، عالم، حی و مرید باشد و این به دور می‌انجامد. در صورت دوم که ذات خداوند بالایجاب مؤثری را ایجاد کند و آن مؤثر علت صفات باشد، چهار فرض ممکن است؛ ۱. این صفات قائم به ذات خداوند باشند که مستلزم ترکیب در ذات است؛ ۲. اگر خارج از ذات و لا فی المحل باشند، مستلزم ترجیح بلامرجح است؛ چراکه اگر صفت در ذات خداوند نباشد به چه دلیل مستلزم احکام آن در ذات خداوند شود نه ذوات دیگر. در حقیقت، هیچ مرجحی برای این تخصیص وجود ندارد. ۳. اگر این صفت در محل دیگری غیر از ذات خداوند و حی حلول کند، مستلزم ایجاد احکام صفات در آن حی می‌شود نه خداوند. ۴. این صفت در محل دیگری غیر ذات خداوند و غیر حی (جماد) حلول کند. این فرض هم محال است؛ چراکه قدرت، علم و حیات امکان حلول در محلی غیر حی ندارند. بنابراین، همه فروض به جز فرض ذاتی بودن صفات خداوند باطل و فاسد است (محقق حلی، ۱۴۱۴، ص ۵۱ و ۵۲). این استدلال در حقیقت ترکیبی از استدلالی است که توسط معتزلیان نخستین مطرح شده بود و استدلال متکلمان پیشین معتزله. بخش نخست آن، اولین بار توسط ابوالحسین بصری مطرح شده است که در واقع تغییر شکل یافته استدلالی است که ابن سینا در این باره مطرح کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۸۱ و ۱۸۲). در مباحث پیش‌رو به اصل استدلال ابن سینا اشاره خواهیم شد. بخش دوم این استدلال نیز پیش از این در کتب کلامی معتزله و امامیه مطرح شده بود (اعتصامی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۹ - ۱۳).

بنابراین، می‌توان این ادعا را مطرح کرد که متکلمان امامیه در دوره نخست مدرسه کلامی حله نظریه احوال را نقد کرده و به نظریه نیابت معتقد بودند و صفات را نفسانی می‌دانستند. آنان ذات خداوند را برای اتصاف به صفات کافی می‌دانستند و هر امری زائد بر ذات را انکار می‌کردند.

۲-۲. دوره دوم مدرسه حله: ورود ادبیات فلسفه مشاء

دوره دوم مدرسه حله با ظهور شخصیت‌هایی مانند خواجه طوسی و ابن میثم بحرانی مقارن بوده است. در این دوره متکلمان امامیه از ادبیات فلسفی مشاء در تبیین مباحث کلامی بهره گرفتند. تأثیرگذارترین اندیشه فلسفی در این بحث واجب‌الوجود دانستن خداوند بود. مفهوم واجب‌الوجود تأثیر بسیاری در بحث صفات الهی داشته است. در حقیقت، واجب‌الوجود هیچ‌گونه کثرت یا ترکیبی را قبول نمی‌کند. ابن سینا با تکیه بر همین نکته هرگونه کثرت و ترکیبی را در ذات خداوند نفی می‌کند: «لا یصح فی واجب الوجود أن یتکثر لا فی معناه و لا فی تشخصه و الشیء اذا تکثر فاما ان یتکثر فی معناه و کل معنی فانه





فی ذاته واحد فلا یتکثر فی حقیقه و اما فی تشخصه فان تشخص واجب الوجود هو انه هو، فتشخصه و انه هو واحد و هو نفس ذاته و حقیقه. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۱).

وی همچنین در جای دیگری ابتدا صفات را به پنج دسته کلی تقسیم کرده است؛ ۱. صفات ذاتی مانند حیوان برای انسان؛ ۲. صفات عرضی مانند سفیدی برای جسم که ذاتی آن نیست؛ ۳. صفات عرضی دارای اضافه مانند علم برای انسان. علم حالتی است که بر انسان عارض شده است و برخلاف سفیدی دارای اضافه و طرف است؛ ۴. صفاتی که صرفاً اضافه بین صفت و موصوف است و هیچ حقیقتی و رای اضافه ندارد؛ مانند پدر و فرزند؛ ۵. صفات سلبی که در حقیقت صفت نیستند بلکه سلب برخی امور هستند مانند ازلی بودن که به معنای نفی حدوث است. ابن سینا از بین این صفات فقط سه مورد را برای واجب الوجود می پذیرد: ۱. صفات ذاتی، البته نه به معنای ذات یا جزء ذات واجب؛ بلکه به معنای لوازم ذات (به این معنا که در طول واجب الوجود قرار داشته باشد). ۲. صفات اضافی؛ ۳. صفات سلبی. به گفته وی هیچ کدام از این موارد مستلزم کثرت در ذات واجب نیستند (همان، ص ۱۸۸).

از نظر وی زیادت صفات حق تعالی بر ذات، دو فرض در پی دارد که هر دو محال است؛ فرض اول اینکه علت موجد صفات غیر ذات و شیئی خارجی باشد که لازمه اش قابل بودن ذات حق تعالی برای صفات است و قابل بودن در واجب معنا ندارد؛ زیرا قبول، همراه با قوه و به معنای انفعال واجب و نیازمندی او به غیر است. فرض دوم اینکه علت موجد صفات خود ذات باشد که لازم می آید واجب الوجود از جهتی قابل باشد و از جهتی فاعل که این نیز مستلزم کثرت در ذات خواهد بود. البته اگر صفات لوازم ذات باشند، محذور اجتماع قابل و فاعل رخ نمی نماید؛ چون صفات بر او عارض نمی گردند و ذات، معروض صفات نخواهد بود؛ در نتیجه صفات همان ذات اند و ذات از همان جهتی که فاعل است از همان جهت قابل خواهد بود (همان، ص ۱۸۱ و ۱۸۲).

به عبارت دقیق تر، صفات از لوازم ذات حق تعالی هستند؛ منوط به بیان این نکته است که از نظر وی همه صفات خداوند مانند قدرت، حیات، اراده، سمع و بصر به علم برمی گردد و علم نیز به وجود بازمی گردد. به تعبیر ابن سینا، صفت اصلی خداوند وجود است و بقیه صفات به آن برمی گردند؛ البته گاه همراه با اضافه یا همراه با سلب. برای مثال، قدرت همان وجود است همراه با امکان وجود غیر از او یا صفت علم همان وجود است، همراه با اضافه به معلوم و سلب موانع مادی از او (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۰۰ - ۶۰۴). بنابراین، ابن سینا در نهایت همه صفات را به وجود برمی گرداند و خداوند برخلاف ممکنات، وجودش عین ذات و ماهیت اوست. البته ابن سینا برخلاف بسیاری از فلاسفه، نه تنها در خارج به اتحاد صفات و

ذات معتقد است، بلکه مفهوم آنها را نیز یکی می‌داند. در حقیقت علم، قدرت، حیات و وجود درباره‌ی خداوند یک معنا و مفهوم بیشتر ندارد و همه عین هم هستند. به‌گفته‌ی هرگونه زیادتی در معنا و مفهوم نیز با واجب‌الوجود بودن خداوند سازگار نیست.

اگر بخواهیم دیدگاه ابن سینا را با متکلمان گذشته مقایسه کنیم، باید نظریه‌ی وی را جزو دیدگاه‌های عینیت قرار دهیم؛ چراکه وی به وجود صفات معتقد است، ولی آنها را از نظر مصداق خارجی و مفهوم عین هم می‌داند. در حقیقت، نظریه‌ی ابن سینا را باید در زمره نظریه‌های اثبات صفات قرار داد با این تفاوت که وی به اتحاد مصداقی و مفهومی صفات باور دارد.

هرچند متکلمان معتزلی و امامی در اصل نفی صفات زائد بر ذات و همچنین نفی احوال و معانی با ابن سینا هم‌نظر بودند، ولی اختلافاتی در ادله و همچنین تبیین آنها وجود داشت و همین، سبب خرده‌گیری ملاحمی خوارزمی (از معتزلیان متأخر) به وی شد. مهم‌ترین نکته در برگرداندن صفات الهی مانند قدرت و حیات به علم بود (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۷، ص ۶۷ - ۶۹). در حقیقت، از نگاه وی خداوند ذاتاً قادر است و صفت قدرت همان امکان فعل و ترک است. به عبارت دیگر، در نگاه متکلمان افعال الهی مبتنی بر دو صفت قدرت و اراده است. این در حالی است که ابن سینا این دو صفت را به علم برگردانده و به همین دلیل، بنا به نظر متکلمان، وی خداوند را موجب و مجبور دانسته است. نکته‌ی دوم در اعتقاد به اتحاد مفهومی صفات بود. متکلمان صفات را احکامی برای ذات می‌دانستند. این احکام هرچند در واقع وجودی زائد بر ذات ندارند، ولی در عقل و ذهن زائد بر ذات هستند. به عبارت دیگر، متکلمان کثرت مفاهیم را سبب کثرت در ذات نمی‌دانستند؛ چراکه در واقع هیچ امری به جز ذات بسیط و واحد خداوند وجود ندارد و علت اتصاف خداوند به صفات همین ذات بسیط است نه صفات زائد بر ذات، یا معانی و احوال (همان).

خواجه طوسی نیز همین اشکال را مطرح کرده است. وی اگرچه از نظر مصداقی و خارجی هر صفتی را از ذات خداوند نفی و سلب می‌کرد، ولی به زیادت مفهومی آنها بر ذات باور داشت. به عبارت دیگر، خواجه از نظر خارجی و عینی به نفی صفات قائل است و از نظر عقلی و ذهنی صفات را به خداوند نسبت می‌دهد. به عبارت دیگر، هرچند در واقع هیچ امری به غیر از ذات وجود ندارد، ولی عقل مفاهیم متعددی را به خداوند نسبت می‌دهد (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۹۴).

نکته سوم آنکه متکلمان معتزلی و امامی به نظریه‌ی نیابت باور داشتند و اگر خداوند را عالم یا قادر می‌خوانند، به دلیل وجود صفت علم و قدرت نیست؛ بلکه آنچه مقتضای این صفات است، توسط ذات حق تعالی انجام می‌شود؛ برای مثال، احکام در فعل که مقتضای





علم است یا امکان فعل و ترک که مقتضای قدرت است، توسط ذات محقق می شود (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶، ص ۶۸ و ۶۹). این در حالی است که نظریه ابن سینا را باید در زمره باورمندان به عینیت قرار داد. در حقیقت، ابن سینا وجود صفات را اثبات می کند و آنها را عین ذات می داند؛ برای مثال، گفته شد که وی صفات ذات را از لوازم ذات می داند یا اینکه همه صفات را به وجود برمی گرداند. اینها همه گواه آن است که وی وجود صفات را می پذیرد، ولی آنها را عین ذات می داند.

البته تذکر به این نکته لازم است که معتزلیان متأخر و همچنین متکلمان امامیه در این دوره، نسبت به گذشتگان خود تغییراتی پیدا کرده اند. نخستین تغییر نفی نظریه احوال ابوهاشم و بازگشت به نظریه نیابت است. افزون بر این، آنان علم، قدرت و حیات را برای خداوند به کار بردند. این در حالی است که در ادبیات پیشین معتزله این اصطلاحات برای خداوند به کار نمی رفت و خداوند را صرفاً عالم، قادر و حی می خواندند؛ برای مثال، تعریف از علم و عالم متفاوت بود. از نظر آنان علم اعتقادی مطابق با واقع است که سبب سکون نفس است. درحالی که عالم کسی است که افعالش محکم و متقن است. تمایز این دو تعریف به این دلیل بود که عالم دو گونه دارد؛ عالم بذاته و عالم بعلم. به همین دلیل، سکون نفس در خداوند معنایی ندارد؛ چراکه خداوند بذاته عالم است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۵: ۲۲۱). این نکات سبب شده بود که متکلمان معتزلی و امامی از عبارات علم، قدرت و حیات برای خداوند استفاده نکنند؛ هرچند خداوند را عالم، قادر و حی می دانستند. معتزلیان متأخر برخلاف گذشتگان خود از این عبارات برای خداوند استفاده کردند و کم کم در ادبیات کلامی متکلمان این دوره از علم، قدرت و حیات خداوند سخن به میان آمد (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶، ص ۶۹). هرچند که در تفسیر این صفات همان معنای نیابت گفته می شد.

متکلمان دوره دوم مدرسه حله، اگرچه همچنان نظریه ابن سینا را در نفی صفت قدرت و اراده و برگرداندن آنها به علم و همچنین اعتقاد به اتحاد مفهومی صفات را نپذیرفتند؛ ولی در برخی از موارد نیز تحت تأثیر آموزه های فلسفی وی قرار گرفتند. دیدگاه آنان را در بحث رابطه صفات و ذات را می توان در چند محور توضیح داد:

۱. نفی احوال، معانی و صفات زائد بر ذات؛ متکلمان دوره دوم حله در این بحث تحت تأثیر فلسفه ابن سینا قرار داشتند. اگرچه در اصل انکار این موارد معتزلیان متأخر و ابن سینا اشتراک داشتند، ولی همان طور که بیان شد، استدلال فلاسفه مورد قبول معتزلیان متأخر نبود. متکلمان این دوره حله همچون فلاسفه پذیرش این موارد را با واجب الوجود بودن خداوند در تعارض می دیدند. مهم ترین تمایز متکلمان حله در این دوره نسبت به دوره

گذشته استفاده از ادبیات فلسفی یا در مواردی استدلال فلاسفه در نفی این موارد بود؛ برای مثال، ابن میثم بحرانی از عنوان وجوب و امکان در استدلال خود بهره گرفته است؛ ولی محتوای استدلال او موافق با متکلمان است نه فلاسفه؛ صفات یا واجب الوجود هستند یا ممکن الوجود. فرض اول نادرست است؛ چراکه مستلزم تعدد واجب الوجود و محال است. فرض دوم نیز درست نیست؛ چراکه موجودات ممکن نیازمند مؤثری هستند و آن مؤثر یا امری غیر از همان ذات یا همان ذات است. مؤثر نمی‌تواند امری غیر از همان ذات باشد؛ چراکه لازمه‌اش نیازمندی واجب به ممکن یا تعدد واجب الوجود است. اگر مؤثر خود واجب الوجود باشد، یا باید در مؤثریت خود واجد این صفات باشد یا نباشد. فرض اول لازمه‌اش آن است که خداوند پیش از ایجاد این صفات واجد آنها باشد. فرض دوم نیز محال و خلاف فرض است (بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۰۱). این استدلال با کمی تفاوت، نخستین بار توسط ابوالحسنین بصری مطرح شده است (ملاحی خوارزمی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۰). در واقع، تنها تمایز استدلال ابن میثم با استدلال معتزله متأخر، استفاده از اصطلاح واجب و ممکن است.

متکلمان حله گاه بیش از این تحت تأثیر فلسفه مشاء قرار گرفته و افزون بر ادبیات فلسفی، از ادله فلاسفه نیز استفاده کرده‌اند؛ برای مثال، خواجه طوسی در تجرید و علامه حلی در کشف المراد در این بحث از ادله ابن سینا استفاده کرده‌اند. وجوب وجود مستلزم بی‌نیازی خداوند از همه چیز است و اگر واجب الوجود محتاج غیر خود باشد، مستلزم دور است؛ چراکه آن غیر نیز ممکن خواهد بود و محتاج واجب الوجود است. بنابراین، چون واجب الوجود محتاج غیر نیست، در قادر و عالم بودن نیز به صفت قدرت و علم نیازمند نیست (علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۴۱۰). علامه حلی تصریح کرده است که این برهان را از ابن سینا گرفته است (همان، ۴۰۹).

البته متکلمان حله به‌طور کلی، ادله ابن سینا در نفی صفات زائد بر ذات را نمی‌پذیرفتند؛ برای مثال، علامه حلی استدلال وی در نفی صفات زائد بر ذات را نقل و نقد کرده است: «استدلوا بأن تلك الماهية ممكنة؛ لافتقارها إلى الموصوف فالمؤثر فيها لا يجوز أن يكون غير واجب الوجود؛ لأن وجود واجب الوجود متوقف على وجود تلك الصفة أو عدمها، المتوقف على الغير، فيكون متوقفاً فبقي أن يكون واجب الوجود، فيكون قابلاً وفاعلاً. وهذه الحجة لا تخلو من وهن؛ لأنه لا يلزم من كون واجب الوجود لا ينفك عن وجود الصفة أو عدمها، توقفه عليه وعلى تقدير التسليم فقولهم: "القابل لا يكون فاعلاً" قد عرفت ضعفه.» (علامه حلی، ۱۳۸۷، ص ۵۲۴) پیش‌تر استدلال ابن سینا را نقل کردیم. علامه حلی این استدلال را از دو جهت مخدوش می‌داند: ۱. عدم انفکاک واجب الوجود از این صفات دلیلی بر توقف واجب بر آنها نیست؛ ۲. بر فرض با چشم‌پوشی از اشکال نخست، چه اشکالی دارد که





موجود بسیط از جهتی قابل و از جهتی دیگر فاعل باشد. در حقیقت با تغییر حیثیات، ممکن است قابل بودن و فاعل بودن در یک وجود بسیط جمع شود. پیش از این ملاحظه می‌شود که خوارزمی نیز استدلال ابن سینا را نقل و نقد کرده بود. مشابه اشکال دوم علامه حلی در عبارات وی نیز وجود دارد (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۷، تحفة المتکلمین، ص ۶۶ و ۶۷).

بنابراین، هرچند متکلمان دوره دوم حله از ادبیات فلسفی و گاه نیز از برخی استدلال‌های فلاسفه بهره بردند؛ ولی این بهره‌برداری گزینشی بوده و در مواردی که با مبانی کلامی آنان متفاوت بوده است، آن را نقد کرده‌اند.

۲. نفی زیادت مصداقی و پذیرش زیادت مفهومی صفات؛ متکلمان این دوره حله معتقد بودند که صفات خداوند زائد بر ذات او نیستند. ولی آنان همچون ابن سینا به یگانگی مفهومی صفات معتقد نبودند. بلکه از نظر آنان عقل انسان در مقایسه ذات خداوند با دیگر ذوات صفاتی را برای خداوند به کار می‌برد. البته توصیف خداوند به این صفات به دلیل وجود امری زائد بر ذات خداوند نیست؛ بلکه به واسطه خود ذات است. به عبارت دیگر، ذات خداوند این صفات را اقتضا می‌کند و به امری بیرون از ذات نیاز نیست؛ برای مثال، به اعتبار کشف و ظهور امور برای ذات خداوند او را عالم می‌خوانیم نه به واسطه صفت علم. بنابراین، از نظر آنان صفات الهی در حقیقت همان ذات خداوند هستند و تنها به حسب اعتبار عقول ما در مقایسه خداوند با دیگران، مفاهیمی زائد بر ذات هستند. به دیگر سخن، در خارج چیزی به جز ذات خداوند نیست و واصف هنگام مقایسه ذات خداوند با دیگران صفاتی را برای او به کار می‌برد (بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۰۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۴۱۰؛ همو، ۱۴۲۶، ص ۱۴۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۲۱۶؛ همو، ۱۴۲۲، ص ۲۰۷). فاضل مقداد در قالب مثالی این دیدگاه را توضیح داده است. به گفته وی با تابش نور به دیوار، می‌توان دیوار و نور را دید. با این حال، فرق این دو در آن است که دیده شدن دیوار به واسطه نور است؛ ولی دیده شدن نور به خود اوست نه نور دیگر. توصیف خداوند به صفات نیز به واسطه امری از بیرون ذات نیست، بلکه به خود اوست (فاضل مقداد، ۱۴۲۲، ص ۲۰۷ و ۲۰۸).

در حقیقت، متکلمان حله همه صفات خداوند را به همان ذات خداوند برمی‌گردانند و هر صفتی را نفی می‌کنند. آنان همچنین وجود خداوند را همان ذات و حقیقت او می‌دانند. مسلماً وجود در اینجا همان وجود خاص الهی است که با وجود دیگر موجودات متباین است نه وجود عام که بین همه موجودات مشترک است (علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۶۳). بنابراین، می‌توان گفت که از نظر آنان صفات الهی همان وجود خداوند است. با بررسی دیدگاه متکلمان، مشخص می‌شود که نظر آنها با نظر ابن سینا جز در یک مورد مهم تمایزی ندارد. ابن سینا - چنان‌که بیان شد - صفات الهی را همان وجود می‌داند با سلوب و اضافات. وی

همه صفات را به علم و علم را به وجود برمی گرداند؛ درحالی که متکلمان صفات دیگر را نیز برای خداوند می پذیرند. اگرچه از نظر آنان در خارج صفاتی زائد بر وجود خاص خداوند موجود نیست، ولی این وجود خاص اقتضائاتی دارد که به واسطه آنها به قادر، عالم و حی توصیف می شود و این صفات در موطن ذهن از یکدیگر متمایز هستند.

۳. عینیت یا نیابت؛ یکی از اختلافات در تحلیل دیدگاه متکلمان این دوره، اعتقاد آنان به نیابت یا عینیت است. چنان که بیان شد، متکلمان امامیه در مدرسه بغداد به نظریه نیابت یا احوال معتقد بودند. متکلمان دوره دوم حله نیز اگرچه گاه از الفاظی شبیه به عینیت استفاده کرده اند، ولی نمی توان ادعا کرد که آنان به عینیت معتقد بوده اند. توضیح و تبیین های موجود از عالمان این دوره حله در این بحث به اعتباری دانستن صفات الهی یا نظریه نیابت نزدیک است نه عینیت.

پیش از ورود به تبیین دیدگاه عالمان حله باید به تمایز نظریه عینیت و نیابت اشاره کرد. در حقیقت، نظریه عینیت را باید جزو دیدگاه های اثبات صفات قلمداد کرد. باورمندان به نظریه عینیت از نظر وجودی صفات را اثبات می کنند، ولی معتقدند که صفات و ذات در خارج عین یکدیگر هستند (اتحاد مصداقی) و در مفهوم مغایرت دارند (به جز ابن سینا که در مفاهیم نیز معتقد به اتحاد مفهومی بود). این در حالی است که باورمندان به نظریه نیابت ابتدا وجود صفات را نفی می کنند و سپس ذات را نایب مناب صفات می دانند. در حقیقت، مقتضیات صفات را به ذات نسبت می دهند. مهم ترین عبارتی که در بیشتر کتب متکلمان دوره دوم حله در این باره بیان شده است، این است: «صفات در خارج همان ذات هستند و در ذهن مغایر با ذات هستند». این دیدگاه با تعبیری نزدیک به هم، بارها در کتب متکلمان حله تکرار شده است. برخی این عبارت را حاکی از باور به نظریه عینیت دانسته اند (احمدوند، ۱۳۹۰، ص ۳۷۶-۳۷۷). با این حال تأمل در عبارات متکلمان حله و بازبینی دقیق آنها نشانگر آن است که این برداشت درست نیست.

در بین متکلمان دوره دوم مدرسه حله، ابن میثم بحرانی صفات را اعتبارات عقل انسان در توصیف خداوند و مقایسه او با غیر می داند، نه حقایق عینی و خارجی زائد بر ذات. دیدگاه وی نظریه شیخ مفید را به ذهن متبادر می کند. وی نیز ذات الهی را در توصیف به صفات کافی و صفات را معانی معقولی می دانست که وجود عینی و خارجی ندارند. اینکه ابن میثم صفات را تنها اعتبارات عقلی می داند، مستلزم نفی وجودی صفات است که از اساس با نظریه عینیت سازگار نیست. این دیدگاه سبب خرده گیری برخی از فلاسفه مانند ملاصدرا و ملامهدی نراقی به وی نیز شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴: ۱۰۴؛ نراقی، ۱۴۲۳، ص ۲۹۶). در حقیقت، این افراد نظریه ابن میثم را جزو دیدگاه های نفی صفات قرار داده اند.





مشابه همین دیدگاه را با کمی تفاوت می توان در عبارات علامه حلی نیز مشاهده کرد. علامه نیز صفات را در خارج همان ذات می داند و تنها به تغایر اعتباری آنها باور دارد (علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۲۹۶). مسلماً مقصود وی نیز از اعتبار، همان اعتبارات عقلی است که ابن میثم به آن باور داشت. به عبارت دیگر، وی نیز هیچ گونه وجودی را زائد بر ذات خدا برای صفات نمی پذیرد و صفات را همان اعتبارات عقلی می داند. توضیح فاضل مقداد از سخنان علامه در شرح نهج المسترشدين نیز گواه همین برداشت از کلام اوست: «العلم و القدرة والحياة هي نفس حقيقته المقدسة في الخارج، ومغايرة لها بحسب الاعتبار، ومعنى ذلك أن مقتضيات هذه الصفات، أعنى التمكن من الایجاد بالنسبة الى القدرة، والظهور والكشف بالنسبة الى العلم، صادرة عن ذاته لاقتضاء ذاته إياها، لا بواسطة قيام تلك الصفات بذاته.» (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۲۱۶) تبیین فاضل مقداد کاملاً با نظریه نیابت مطابق است و نشانگر آن است که علی رغم شباهت ظاهری عبارات متکلمان حله با نظریه فلاسفه، نمی توان آنان را به نظریه عینیت معتقد دانست؛ بلکه آنان به نظریه نیابت باور داشته اند.

البته از علامه حلی عباراتی نقل شده است که گمان می شود با این مبنا سازگار نیست؛ برای مثال، می توان به دیدگاه وی در معارج الفهم فی شرح النظم اشاره کرد. بنا به عبارات علامه در کتاب نظم البراهین که علامه در معارج الفهم آنها را شرح کرده است، در بحث صفات، دو دیدگاه کلی وجود دارد. برخی مانند اشاعره و پیروان ابوهاشم صفات را وجودی می دانند و برخی مانند ابوالحسین بصری و فلاسفه، صفات را عدمی می پندارند (علامه حلی، ۱۳۸۶، ص ۳۸۷). علامه در کتاب نظم البراهین دیدگاه نخست را پذیرفته است (همان). این اظهار نظر با بسیاری از مبانی کلامی علامه سازگار نیست. به خصوص که علامه نه نظریه معنا و نه نظریه احوال را در صفات الهی نمی پذیرد (علامه حلی، ۱۴۱۵، ص ۲۸۹ - ۳۰۷). با این حال، ایشان در شرح این عبارات در کتاب معارج استدلال اشاعره و ابوهاشم مبنی بر وجودی بودن صفات و استدلال فلاسفه بر عدمی بودن صفات را تضعیف کرده و بدون جمع بندی از مسئله گذر کرده است (علامه حلی، ۱۳۸۶، ص ۳۸۷ - ۳۸۹). علامه نهایتاً در این کتاب همان دیدگاه مشهور در کتب دیگرش را پذیرفته و زیادت صفات را صرفاً در تعقل و ذهن پذیرفته است. با این حال، این دیدگاه با وجودی بودن صفات سازگار نیست. مگر آنکه مقصود علامه از وجودی بودن در این عبارت را از وجود ذهنی و عینی اعم بدانیم. علامه حلی در کتاب تسلیک النفس نیز همین بحث را مطرح کرده و دیدگاهی کاملاً متفاوت با کتاب نظم البراهین را مطرح کرده است. وی در اینجا ادله اشاعره و ابوهاشم جایی بر وجودی بودن صفات را رد کرده است؛ در حالی که دلیل معتزله مبنی بر تعدد قدما در صورت وجودی بودن صفات را بیان کرده و هیچ نقدی بر آن وارد نکرده است (علامه حلی، ۱۴۲۶،



ص ۱۴۴). البته علامه در این کتاب به استدلال فلاسفه اشاره‌ای نکرده است.

در حقیقت، بحث از وجودی یا عدمی بودن صفات در کتاب‌های اشاعره و به‌خصوص دیدگاه‌های فخر رازی مطرح شده است. وی پس از مباحث صفات الهی، این بحث را مطرح کرده که آیا صفات الهی وجودی هستند یا عدمی؟ در واقع، این بحث در نقد دیدگاه معتزله که صفات را همان ذات الهی می‌دانستند، مطرح شده بود. فخر رازی پس از بیان این دو دیدگاه (دیدگاه فلاسفه و معتزله مبنی بر عدمی بودن و دیدگاه اشاعره و برخی معتزله مبنی بر وجودی بودن صفات)، هرچند معانی زائد بر ذات و احوال را نمی‌پذیرد و صفات را تنها اضافه و نسبت بین خداوند و معلومات یا مقدورات می‌داند و از آن به عالمیت یا قادریت تعبیر می‌کند؛ ولی معتقد است که این اضافه و نسبت امری وجودی است نه عدمی (رازی، ۱۴۰۷، ص ۲۲۳ - ۲۲۵؛ همو، ۱۹۸۶، ج ۱: ۲۱۹ - ۲۳۶؛ همو، ۱۴۱۱، ص ۴۲۱ - ۴۲۷). سبک و سیاق طرح بحث و همچنین مباحث مطرح شده توسط علامه حلی در این بحث، بسیار تحت تأثیر فخر رازی است و احتمالاً همچون بسیاری از مباحث کلامی دیگر، علامه حلی ناظر به کتاب‌های فخر رازی مانند المحصل، المطالب العالیة و اربعین این مباحث را مطرح کرده است و چه‌بسا ناسازگاری‌های موجود در برخی از عبارات علامه تحت تأثیر همین باشد.

علامه در رد استدلال فلاسفه تا حد زیادی متأثر از فخر رازی است. البته ایشان در کتاب مناهج الیقین تعلقات صفات را غیرثبوتی می‌داند و معتقد است که تعلقات تنها ثبوت ذهنی دارند و این تا حدی زیادی^۱ در مقابل نظریه فخر رازی است (علامه حلی، ۱۴۱۵، ص ۳۱۰). علامه در جای دیگر از همین کتاب، نظریه اضافی بودن صفات را در مقابل دیدگاه معنا و احوال قرار داده و هرچند ثبوت آن را ذهنی می‌داند، ولی درباره ثبوت خارجی آن نیز چنین می‌گوید: «أما في الخارج فالثابت منه كون الذات بحيث يحصل لها نسبة بين المعلوم و المقدور.» (همان، ص ۲۹۰) این عبارت نشان می‌دهد که از نظر علامه، ثبوت خارجی صفات، بودن ذات به‌گونه‌ای است که بین ذات با معلوم و مقدور نسبتی حاصل شود. در حقیقت، علامه در این عبارات تا حد بسیار زیادی با فخر رازی همراهی کرده است.

بنابراین، هرچند نظریه اصلی علامه حلی در بیشتر نوشته‌هایش معلوم است و وی نیز همچون دیگر متکلمان حله معتقد است صفات در خارج همان ذات هستند و تغایر اعتباری یا ذهنی دارند، ولی ایشان نظریه فخر رازی مبنی بر اضافی بودن صفات را نیز باطل نمی‌داند و در برخی از

۱. البته از برخی تعبیّرات فخر رازی نیز این گونه استفاده می‌شود که مقصود وی از زیادت این تعلقات و اضافات بر ذات، زیادت مفهوم می‌است نه مصداقی. برای مثال، می‌توان به این عبارت اشاره کرد: «اعلم أنا لا ندعی فی هذه المسألة أزيد من أن المفهوم من كونه تعالى عالماً قادراً حياً، ليس نفس المفهوم من ذاته، بل هو أمر مغایر لذاته.» (نک: رازی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۱۹)



نوشته‌هایش با وی همراهی می‌کند (علامه حلی، ۱۳۸۷، ص ۵۶۶). به احتمال زیاد، برخی از مباحث علامه حلی در این بحث مانند عبارت کتاب نظم البراهین متأثر از فخر رازی باشد.

نتیجه‌گیری

متکلمان امامیه در مدرسه بغداد به طور جدی با نظریه اشاعره و اهل حدیث مبنی بر زیادت صفات بر ذات مخالفت کرده‌اند. شیخ مفید در این بحث نظریه معنا را انکار کرد و همچون دیدگاه رایج معتزله، صفات الهی را نفسانی دانست. این دیدگاه همان نظریه نیابت بود و در تقابل با نظریه صفات زائد بر ذات مطرح شد. شیخ مفید همچنین مخالفت خود با جریان بهشمیه و نظریه احوال را ابراز کرد و این دیدگاه را غیر معقول و غیر قابل فهم و مخالف با توحید دانست. پس از شیخ مفید، سید مرتضی مسیر دیگری را در پیش گرفت و نظریه احوال ابوهاشم را پذیرفت و شاگردانش با این نظریه همراه شدند یا اینکه مخالفتی با آن نداشتند. این نظریه تا مدرسه ری نیز در بین متکلمان امامیه امتداد یافت.

در بین معتزله ابوالحسین بصری (شاگرد قاضی عبدالجبار) با استاد خود و دیگر متکلمان بهشمی مخالفت کرد و نظریه احوال را رد کرد و همچون معتزله پیشین به نظریه نیابت معتقد شد. تنها تمایز وی با پیشینیان معتزله این بود که وی به آرامی در محافل کلامی پیروانی پیدا کرد که به معتزله متأخر مشهور شدند. جریان معتزله متأخر از اواخر مدرسه ری در بین امامیه نیز پیروانی پیدا کرد و با ظهور شخصیت‌هایی مانند سدیدالدین حمصی رازی به جریان غالب کلام امامیه تبدیل شد. سدیدالدین حمصی رازی زمینه‌ساز شکل‌گیری جریانی جدید در کلام امامیه در دوره نخست مدرسه کلامی حله شد. از جمله پیروان این جریان می‌توان به محقق حلی اشاره کرد. سدیدالدین حمصی رازی و محقق حلی همچون معتزله متأخر نظریه نیابت را پذیرفتند و همه احکام و اقتضائات صفات را به ذات نسبت دادند.

در دوره دوم مدرسه کلامی حله هرچند از برخی از مفاهیم و اصطلاحات فلسفه مشاء و همچنین برخی از مباحث فلسفی ابن سینا در این بحث استفاده شد و حتی متکلمان حله اذعان می‌کنند که نظریه فلاسفه نیز مانند متکلمان معتزلی و امامی است، ولی بررسی دقیق عبارات نشان می‌دهد که متکلمان حله را باید جزو باورمندان به نظریه نیابت دانست و ابن سینا و فلاسفه را در زمره باورمندان به نظریه عینیت.

فهرست منابع

۱. ابن سینا (۱۳۷۹ش)، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲. _____ (۱۴۰۴ق)، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن البدوی، بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.



۳. احمدوند، معروف علی (۱۳۹۰ش)، رابطه ذات و صفات الهی، قم: بوستان کتاب.
۴. اسفراینی، شاهفور بن طاهر (بی تا)، التبصیر فی الدین، تحقیق محمد زاهد کوثری، قاهره: المكتبة الازهرية للتراث.
۵. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق هلموت ریتز، آلمان، ویسبایدن: فرانس شتاينر.
۶. اعتصامی، هادی و رضا برنجکار و محمدجعفر رضایی (۱۳۹۸ش)، «وجودشناختی صفات الهی در مدرسه کلامی بغداد»، فصلنامه شیعه‌پژوهی، شماره ۱۶.
۷. اعتصامی، هادی و محمدتقی سبحانی (۱۳۹۹ش)، «وجودشناسی صفات الهی از منظر متکلمان مدرسه کوفه»، جستارهای اعتقادی اسماء و صفات، قم: مؤسسه معارف اهل بیت.
۸. آمدی، سیف الدین (۱۴۲۳ق)، ابکار الافکار، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره: دار الكتب.
۹. باقلانی، ابوبکر (۱۴۲۵ق)، الانصاف فیما يجب اعتقاده، بیروت: دار الكتب العلمیه.
۱۰. بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، تصحیح سید احمد حسینی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۱. بریدی، محمد بن صاعد (۱۳۵۱ش)، الحدود و الحقائق، در: الذکری الالفیه للشیخ الطوسی، جلد دوم، مشهد: دانشگاه مشهد و کنگره هزاره شیخ طوسی.
۱۲. حمصی رازی، سدیدالدین (۱۴۱۴ق)، المنقذ من التقليد، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۳. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق)، سیر اعلام النبلاء، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۱۴. رازی، فخرالدین (۱۴۰۷ق)، المطالب العالیة من العلم الالهی، بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۵. _____ (۱۴۱۱ق)، المحصل، تحقیق دکتر آتای، عمان: دار الرازی.
۱۶. _____ (۱۹۸۶م)، الاربعین فی اصول الدین، قاهره: المكتبة الکلیات الازهرية.
۱۷. سبحانی، محمد تقی و محمدجعفر رضایی (۱۳۹۹ش)، «جریان‌های فکری مدرسه کلامی حله»، فصلنامه تحقیقات کلامی، شماره ۲۹.
۱۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (بی تا)، الملل و النحل، تحقیق محمد بدران، قم: شریف رضی.
۱۹. شیخ مفید (۱۴۱۳ق (الف))، اوائل المقالات، قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.



۲۰. شیخ مفید (۱۴۱۳ق)، (ب)، الحکایات فی مخالفات المعتزله من العدلیه، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، الرسائل العشر، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۲. طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، تحقیق حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۳. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۴. _____ (۱۳۶۳ش)، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق نجمی زنجانی، قم: شریف رضی.
۲۵. _____ (۱۳۸۶ش)، معارج الفهم فی شرح النظم، تحقیق عبدالحلیم حلی، قم: دلیل ما.
۲۶. _____ (۱۳۸۷ش)، الاسرار الخفیه فی العلوم العقلیه، قم: بوستان کتاب، پژوهشگاه دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۷. _____ (۱۴۱۵ق)، مناهج الیقین فی اصول الدین، تحقیق یعقوب جعفری، تهران: دار الاسوه.
۲۸. _____ (۱۴۲۶ق)، تسلیک النفس الی حظیره القدس، تحقیق فاطمه رمضانی، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۹. علم الهدی، سید مرتضی (۱۳۸۱ش)، الملخص فی اصول الدین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۰. _____ (۱۴۰۵ق)، الحدود و الحقائق، در: رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، قم: دار القرآن الکریم.
۳۱. فاضل مقداد (۱۴۰۵ق)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، تحقیق سید مهدی رجایی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۳۲. _____ (۱۴۲۲ق)، اللوامع الالهیه فی المباحث الالهیه، تصحیح قاضی طباطبائی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۳. قاضی عبدالجبار (۱۹۶۲-۱۹۶۵م)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق جورج قنوتی، قاهره: الدار المصریه.
۳۴. قزوینی، عبدالجلیل (۱۳۵۸ش)، نقض، تهران: انجمن آثار ملی.
۳۵. مانکدیم، قوام الدین (۱۴۲۲ق)، شرح الاصول الخمسه، تحقیق احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۶. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۱۴ق)، المسلك فی اصول الدین، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۳۷. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد (۱۳۸۷ش)، تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة، تهران و برلین: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
۳۸. _____ (۱۳۹۰ش)، المعتمد فی اصول الدین، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
۳۹. _____ (۱۳۸۶ش)، الفائق فی اصول الدین، تحقیق و مقدمه ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران با همکاری مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
۴۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳ش)، شرح الاصول الکافی، تحقیق محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴۱. نراقی، ملامهدی (۱۴۲۳ق)، جامع الافکار و ناقد الانظار، تهران: انتشارات حکمت.





سال سوم / شماره اول / بهار و تابستان ۱۴۰۲

Biannual Journal of Kalam-e Ahle-Bayt^(a)

Vol. 3, No. 1, Spring & Summer 2022

تلقی خلافت الهی از امامت در شیعیان دوران نخست

مجتبی تارiverدی*

چکیده

کشف تلقی شیعیان از مسئله امامت در دوران نخستین، اندیشه امامتی ایشان را آشکار می‌سازد. باور ایشان به خلافت الهی به عنوان مهم‌ترین اصل امامت شیعه به تصویر کشیده شد. ابتدا اعتقاد به مفهوم عصمت با کلمات و واژگان متفاوتی در شرایط سیاسی - اجتماعی و در رویارویی با اندیشه‌های مقابل، سپس باور به نص و نصب الهی با شکل‌گیری عنوان اختصاصی «وصی» برای امام، همچنین علم ویژه و گستره علم امام به همراه باور به جایگاه معنوی خاص برای ایشان، از ارکان تلقی امامتی شیعه در آن دوران بوده است. تثبیت باورهای اصیل امامتی تشیع به عنوان نقدی بر نظریه تطور و تکامل شیعه در دوران نخست، ضرورت توجه به تلقی شیعیان از امامت در آن دوران را ایجاد کرد. در نتیجه این پژوهش با روش تاریخی - تحلیلی، برای تشریح و تبیین چنین هدفی نوشته شده است.

واژگان کلیدی: خلافت الهی، عصمت، نصب، علم ویژه، تلقی امامتی

* طلبه سطح چهار رشته امام شناسی، مرکز تخصصی امام شناسی | M.tariverdi313@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۲۰ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۲۳

مقدمه

باورهای آدمی، غالباً در منازعات سیاسی - اجتماعی چهره عینی و عملی به خود می‌گیرد (سبحانی، ۱۳۹۱، ص ۱۴). البته همین مسئله منجر شده که برخی از نویسندگان، بروز اولین منازعه سیاسی بین دو جریان شیعی و سنی را نقطه پیدایش باورهای شیعی قلمداد کنند. حال آنکه ممکن است باوری به جهاتی در مدتی ظهور و بروز نیابد که البته با این امر، اصل باور به یک مسئله انکار نمی‌شود. به نظر می‌رسد از جمله راه‌های هموار برای پیگیری باورهای اساسی شیعه در دوران نخست، پی‌جویی آنها در بستر تاریخ اجتماعی ائمه علیهم‌السلام و اصحاب ایشان باشد؛ به گونه‌ای که می‌توان در ابعاد متفاوتی از جنبه‌های زندگی روزانه آنها در اموری مانند آیین‌ها، باورها، رفتار فردی و جمعی و آداب و رسوم که ناظر بر آنهاست، اعتقادات و رفتارهای دینی ایشان را کشف نمود.

مسئله حیات سیاسی و کنش‌های جمعیتی مسلمانان، بخش قابل توجهی از زندگانی مردمان قرن اول هجری را به خود اختصاص داده است. از این رو، نظام قدرت و نقل و انتقال آن بیشترین حجم برجای مانده از گزاره‌های منتسب به این دوره را متوجه خود ساخته است. در این دوره اختلاف‌های اعتقادی هنوز در قالب فرقه‌های کلامی شکل نیافته بود، بلکه در ظاهر، تنها به صورت گروه‌بندی‌های اجتماعی و فرهنگی رخ می‌نمود. در این بازه زمانی به دلیل شرایط فرهنگی آن، اکثر منازعات به صورت شفاهی و در قالب خطابه‌ها، محاجه‌ها و مناظرات جلوه کرده است (سبحانی، ۱۳۶۱، ص ۱۴ و ۱۵).

آنچه ذهن را به خود مشغول می‌سازد، مسئله تلقی خلافت الهی از امامت، در میان شیعیان دوران نخست است. باور به امامت با چنین دیدگاهی، مؤلفه‌هایی داشته است که باید زاویه تاریخی آن در ابعاد مختلف رفتاری شیعیان دوران نخست بررسی شود. در دیدگاه مدرسی طباطبایی، مکتب تشیع در قرون اول هجری، نوعی گرایش سیاسی داشته تا اینکه در اوایل قرن دوم تا سال ۱۳۲ق. به شکل یک نظام کامل و مستقل سیاسی، فقهی و کلامی درآمده است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۳۰ و ۳۱).

باور به خلافت الهی امام در جامعه شیعی نخست، قبل از به وجود آمدن مباحث نظری - کلامی دوران‌های بعدی، در رفتار و گفتار ایشان قابل پی‌جویی و دفاع است. طبیعتاً باور به عصمت، نص و نصب الهی و علم ویژه برای شخص امام در کنار مرجعیت دینی و افتراض طاعت ایشان، از مهم‌ترین مشخصات منصب خلافت الهی بوده است. عصمت که مخصوص حجت‌های الهی (انبیا و اوصیا) بوده، حراست و نگهداری آنان را از ارتکاب به انحرافات فکری و عملی از ناحیه پروردگار، تضمین می‌کند. علم ویژه نیز برای راهبری





بشر به سوی سعادت، از علومی است که خداوند به ایشان اعطا می نماید. در نهایت نص و نصب، به انتخاب ایشان از ناحیه پروردگار و معرفی پیامبر اسلام اختصاص دارد. بنابراین، در یک نگاه تاریخی این امور در بین گزارش های موجود از رفتار و گفتار و حوادث اجتماعی - سیاسی، مورد بررسی قرار می گیرد.

۱. باورمندی به عصمت امام

جامعه شیعه نخستین در اراده مفاهیم عصمت، علم ویژه و نصب بر لغت خاصی در ادبیات کلامی شان پایبند نبوده اند. بر این اساس، باید میان واژه «عصمت» و مفهوم آن فرق گذاشت. اندیشه عصمت پیامبر اکرم و اهل بیت (علیهم السلام) در قرآن با تعبیری از قبیل «تطهیر» (احزاب / ۳۳) و امثال آن آمده است. همچنین در میان اصحاب نیز این مفهوم را با واژگان متفاوتی بیان می داشتند. چنان که خلیفه اول، در آغاز خلافت خود پیامبر را با تعبیر «عصمه من الآفات» معصوم دانسته است (طبری، ۱۳۸۷، ج ۳: ۲۲۴). دلایل فراوانی در دست است که اصحاب خاص امیر مؤمنان (علیه السلام) نیز به عصمت ایشان باور داشته که البته این اعتقاد به تدریج در جامعه شیعه شیوع یافته است.

باور عصمت امامان از همان دوران رسول خدا و با نزول آیاتی از قرآن آغاز شد. از آنجاکه پیامبر (صلی الله علیه و آله) با نزول هر آیه ای در صدد تبیین، توضیح و تطبیق آن بود، آیات خاصی که مفهوم عصمت را می رساند، در شأن و جایگاه اهل بیت (علیهم السلام) تطبیق و تبیین کرد. از جمله آیات، آیه تطهیر بود که پیامبر (صلی الله علیه و آله) در موارد متعددی با اشاره به این آیه، جایگاه خاص اهل بیت (علیهم السلام) را معرفی کردند (ترمذی، ۱۴۱۹، ج ۵: ۱۹۲ و ۱۹۳؛ نیشابوری، ۱۴۱۲، ج ۴: ۱۸۸۳؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱، ج ۲۸: ۱۹۵ و ج ۲۱: ۴۳۴ و ج ۵: ۱۸۰؛ بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۰۴؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۱۱: ۵۸۹). از گزارش های خانه ام سلمه، محل نزول این آیه و تطبیق آن با اهل بیت (علیهم السلام) استفاده می شود (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲، ج ۳: ۱۱۰۰). افزون بر ام سلمه، فرزند ایشان و همچنین برخی همسران پیامبر این واقعه و محتوای آن را بیان کرده اند؛ جالب تر آنکه درخواست ام سلمه برای حضور در جمع اهل بیت (علیهم السلام) در زمان تطبیق آیه، توسط پیامبر رد می شود (جزری، ۱۴۰۹، ج ۱: ۴۹۰؛ نیشابوری، ۱۴۱۲، ج ۴: ۱۸۸۳؛ ترمذی، ۱۴۱۹، ج ۵: ۵۱۲). افراد متعددی از اصحاب حضرت نیز همچون انس بن مالک و ابی سعید خدری، این مطلب را نقل کرده اند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۲: ۷). این امر به شهرتی رسید که برخی از اصحاب نیز با یادآوری این آیه و تطبیق آن با اهل بیت (علیهم السلام)، تلاش کردند تا از جایگاه حضرت علی (علیه السلام) دفاع کنند. ابن عباس، از صحابی مشهور، در واکنش به بدگویی عده ای از علی (علیه السلام) به ده منقبت ایشان اشاره کرده که از جمله آنها، آیه تطهیر و تطبیق آن با اهل بیت پیامبر (علیهم السلام) است (ابن حنبل، ۱۴۲۱، ج ۵: ۱۸۰).

امیرالمؤمنین (علیه السلام) خود نیز در روز شورا با کسانی که در آنجا حاضر شده بودند مناشده^۱ کرده و از جمله مطالبی که جایگاه خاص ایشان را می‌رساند، مناشده به نزول آیه تطهیر در شأن ایشان بوده است (ابن مغازی، ۱۴۲۶، ص ۱۱۹). نکته مهم آن است که چه در جلسه شورا که افراد سرشناس و منتخب برای منصب خلافت در مجلس بودند و چه در کوفه، همه این کلام را پذیرفته بودند و انکار نکردند. همچنین علی (علیه السلام) در نامه‌ای به معاویه، جایگاه خویش را این گونه بیان فرمودند: «نحن أهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا.» (تقی، ۱۳۵۳، ج ۱: ۱۹۹)

امام حسن (علیه السلام) نیز پس از شهادت پدر بر فراز منبر رفته و چنین فرمودند: «أنا من أهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا.» (اصفهانی، بی تا، ص ۶۲) همچنین ایشان در جریان صلح با معاویه نیز به جایگاه تطهیری خویش تصریح کرده که بعد از بیان چندباره آن، صدای گریه مردم بلند شد (جزری، ۱۴۰۹، ج ۱: ۴۹۲).

حضرت فاطمه (علیه السلام) نیز با تکیه بر چنین مفهومی از آیه تطهیر در خطبه فدکیه که بعد از رحلت پدر در مسجد و در میان اصحاب مهاجر و انصار برای بیان حقانیت خویش خواند، می‌فرماید: «لا اقول ما اقول غلطا ولا افعّل ما افعّل شططا.» (جوهری، ۱۴۱۳، ص ۹۹؛ ابن حیون، ۱۴۰۹، ج ۳: ۳۴) همچنین علی (علیه السلام) در خطبه قاصعه می‌فرماید: «وما وجد لی کذبة فی قول ولا خطلة فی فعل.» (خطبه ۱۹۲)^۲ این حضرات هردو با تکیه بر مصونیت از خطای زبانی و لغزش‌های رفتاری، مفهوم عصمت را یادآور شدند. جالب‌تر آنکه هردو خطبه در جمع بسیاری از صحابه ایراد شده است.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) سعی داشت با به صورت‌های مختلف و در قالب جملات و واژگانی خاص، مفهوم عصمت را در مورد علی (علیه السلام) در جامعه اسلامی نشر دهد؛ از این رو، گاهی در ترسیم رابطه معنوی علی (علیه السلام) با خداوند و پاکی اعمال ایشان می‌فرمودند: «ملائکة ثبت اعمال علی (علیه السلام) بر ملائکة دیگر، فخر کرده؛ زیرا عملی از ایشان که سبب غضب خداوند شود، بالا نبرده‌اند.» (ابن حیون، ۱۴۰۹، ج ۲: ۵۴۵؛ ابن مغازی، ۱۴۲۶، ص ۱۲۶؛ تاریخ بغداد، بی تا، ج ۱۴: ۴۹؛ مقتل الحسین، ۱۴۲۳، ج ۱: ۶۸) این بیان به خوبی مفهوم عصمت را می‌رساند (عاملی، ۱۴۲۵، ج ۳: ۲۴۱)؛ زیرا خشم الهی تنها از مخالفت اوامر و نواهی ایشان سر می‌زند. وقتی در نامه عمل علی (علیه السلام)، چیزی که خشم الهی را در پی داشته درج نشده باشد، از پاکی و عصمت عامل آن حکایت دارد.

۱. مناشده به معنای طلب یاری کردن با سوگندهایی که در بیان جایگاه خویش خورده و از دیگران اقرار بر آن گرفته می‌شود.
۲. این خطبه بنا به نقل سید بن طاووس در کتاب الیقین ص ۴۱۴، از کتابی نقل شده که در سال ۲۸۰ ق. نوشته شده است.





گاهی نیز پیامبر ایشان را هدایتگری که همیشه در مسیر هدایت بوده و انسان را به راه صحیح رهنمود می‌سازد، معرفی می‌کردند (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۳: ۱۳۹). سلمان فارسی در میان عده‌ای که نسبت خطا و انحراف به علی (علیه السلام) می‌دادند، چنین گفت: «شما گفتید که هزار پیامبر و هزار وصی آنان، همه هدایت یافته بودند و تنها وصی پیامبر ما (علی) گمراه شده؟! به خدا سوگند دروغ گفتید، بلکه ایشان هدایت یافته و هدایت کننده است.» در واقع به باور سلمان، علی (علیه السلام) نه تنها انحرافی ندارد، بلکه بدون هیچ خطایی هدایتگری می‌کند (ابن حیون، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۲۴).

تعبیر به «مهدی» و «مهدی» توسط پیامبر و سلمان و همچنین دیگران که در گزارشات پیش‌رو خواهد آمد، اشاره دارد به اینکه علی (علیه السلام) هدایت شده و ره یافته از ناحیه خداوند است؛ از این رو، واژه «هادی» را کنار واژگان «مهدی» و «مهدی» بسیار به کار می‌بردند؛ در واقع چنین استفاده می‌شود که هدایتگری ایشان مبتنی بر هدایت یافتگی و مصون از خطا بودن ایشان است.

یعقوبی در تاریخ خود بعد از پایان یافتن شورای شش نفره و انتخاب عثمان، از فردی چنین نقل می‌کند که وقتی داخل مسجد شد، ابوذر را دید که با افسوس و اندوه فراوان چنین می‌گفت: «از کار قریش بسیار تعجب می‌کنم، آنانی که این امر خلافت را از اهل بیت پیامبرشان دفع کردند... به خداوند سوگند که خلافت را از کسی که هدایتگر، هدایت شده و طاهر بوده گرفتند.» (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲: ۱۶۳)

مالک اشتر از فرماندهان لشکر علی (علیه السلام) نیز در قضایای حکمیت درباره همراهی خود با موضع گیری علی (علیه السلام) می‌گوید: «قد رضیتُ بما صنع علیُّ امیرالمؤمنین (علیه السلام) ... لا یدخل الافی هدی و صواب.» (منقری، ۱۳۸۲، ص ۵۱۲) این کلام در رویارویی تصمیمات متفاوت در مورد حکمیت صادر شده است و با اینکه مالک، خود نیز رأی دیگری داشت، ولی رأی و نظر علی (علیه السلام) را قبول می‌کند؛ زیرا ایشان را جز در راه هدایت و درستی نمی‌بیند.

عقبة بن عمرو نیز بعد از مالک اشتر، هدایتگری علی (علیه السلام) را قرین واژه «امام» کرده و همراهی ایشان را ایمنی از خوف جهالت و ستم می‌داند (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲: ۱۷۹). چنان که زهیر بن قین در میان رجزهای خویش در روز عاشورا در مقابل دشمن خطاب به امام حسین (علیه السلام) این چنین می‌سراید:

أَقْدِمُ هُدًی هَادِیاً مَهْدِیًّا فَالْیَوْمَ تَلَقَّیْ جَدَّكَ النَّبِیَّ

پابرجا باش که از جانب خداوند هدایت شده‌ای، هم هادی و هم مهدی هستی؛ امروز جدّت را ملاقات خواهی کرد (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۳: ۱۹۶؛ کوفی، ۱۴۱۱، ج ۵: ۱۰۹).

يَا رَبَّنَا سَلِّمْ لَنَا عَلِيًّا سَلِّمْ لَنَا الْمُهَذَّبَ النَّقِيًّا
 الْمُؤْمِنَ الْمُسْتَرَشِدَ الْمَرْضِيًّا وَاجْعَلْهُ هَادِي أُمَّةٍ مُهْدِيًّا
 لَا أَخْطِلَ الرَّأْيَ وَلَا غَيْبًا وَاحْفَظْهُ رَبِّي حِفْظَكَ النَّبِيَّا
 فَإِنَّهُ كَانَ لَهُ وَلِيًّا ثُمَّ ارْتَضَاهُ بَعْدَهُ وَصِيًّا^۱

افزون بر آن، حجر بن عدی نیز در جریان صفین چنین اشعاری را سروده است:
 ایشان به خوبی با تعبیری چون المهذب، النقی، هادی، مهدی، لا اخطل الرأي و لا
 غیباً و واحفظه ربی حفظک النبیا مصونیت و پاکی ایشان از معاصی و خطاها را بیان
 می دارد (منقری، ۱۳۸۲، ص ۳۸۱).

پیامبر اکرم ﷺ، همراهی علی علیه السلام با پاکی و دوری از خطا را به شیوه های دیگری نیز بیان
 فرموده است تا تردیدی در مفهوم عصمت نسبت به ایشان باقی نماند. حضرت در کلامی
 گویا درباره حضرت علی علیه السلام چنین فرمودند: «علی مع القرآن و القرآن مع علی.» (مرعشی،
 ۱۴۰۹، ج ۵: ۶۳۹) که همراهی همیشگی علی علیه السلام را با کتاب هدایت و راستی بیان می دارد.
 همچنین احادیثی مانند حدیث «ثقلین» و «سفینه» که همگی امر هدایتگری و دوری از
 ضلالت و گمراهی را برای کسی که با ایشان همراهی کند، تضمین می کنند. در حدیث
 ثقلین، تأکید پیامبر ﷺ بر واژه «لن یفترقا» (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۱۱ و ۲۰۹؛ ابن سعد، ۱۹۶۰، ج ۲:
 ۱۵۰؛ کوفی، ۱۴۱۱، ج ۴: ۳۲۵؛ فسوی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۵۳۷) از مطابقت ایشان با دستورهای قرآن و
 مصونیت رفتاری و گفتاری اهل بیت ﷺ حکایت دارد. چنان که تشبیه این حضرات به
 کشتی نوح نیز نجات و ایمنی از انحرافات فکری و عملی را مورد توجه قرار داده است
 (ابن قتیبه، ۱۹۹۲، ص ۲۵۲؛ صفار، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۹۷؛ طبری، ۱۴۱۵، ص ۵۷۸). در واقع کسی که از چنین
 شأنی برخوردار باشد، دارای عصمت خواهد بود.

افزون بر آنها، پیامبر ﷺ با اشاره به جزئیاتی از مفهوم عصمت در مورد علی علیه السلام، رابطه
 خود با ایشان را به مانند یک روح در دو بدن دانسته و ایشان را از خود و خود را از ایشان
 معرفی کرده است. روزی حضرت در میان جماعتی از اصحاب خویش در مورد علی علیه السلام
 چنین فرمود: «نقی القلب؛ نقی النفس؛ یقول صواباً، و یشی سداداً، تزول الجبال و لا یزول، هو
 منی و أنا منه ... نور الله بین عینی.» (ابن حیون، ۱۴۰۹، ج ۲: ۴۰۵) گاهی نیز پیامبر ﷺ، علی علیه السلام را
 معیار همیشگی برای حقانیت معرفی کرده تا در کشاکش اتفاقات بعد از خود، امت گمراه

۱. ترجمه: پروردگارا علی آن آراسته صفات پاکیزه خورا ایمن بدار، آن مؤمن رهیافته و ستوده را نگهدار و وی را رهبر و
 راهنمای امت قرار ده. پروردگارا، او را که از ناهنجاری رأی و بی خردی به دور است همان گونه که پیامبر ﷺ را حفظ
 کردی، نگهدار. زیرا او ولی پیامبر بود و پس از او همگان به عنوان وصی پیامبر بدو دل سپردند.





نشوند. از ایشان نقل شده است که فرمودند: «علي مع الحق والحق مع علي يدور معه حيث دار.» (کوفی، ۱۳۷۳، ص ۳۶؛ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲: ۴۹۶) عدم جدایی علی (علیه السلام) از حق، از قالب‌های زیبایی است که مفهوم عصمت را بیان می‌دارد. ابوذر از صحابی گران‌قدر پیامبر و علی (علیه السلام) در جریان وداع ابن ابی‌رافع با ایشان، به او خبر می‌دهد که به زودی فتنه‌ای رخ خواهد داد که برای نجات از آن به همراهی با علی (علیه السلام) سفارش می‌کند. سپس سخنی را که از پیامبر (صلی الله علیه و آله) در مورد علی (علیه السلام) شنیده است را برای او نقل می‌کند که در ضمن آن معیار جدایی حق از باطل را علی (علیه السلام) معرفی می‌کند (ابن حیون، ۱۴۰۹، ج ۲: ۴۷۸؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲، ج ۴: ۱۷۴۴؛ جزری، ۱۴۰۹، ج ۵: ۲۷۰).

محمد فرزند ابوبکر و عده‌ای دیگر در جریان جنگ جمل، نزد خواهر خود عایشه که بر طبل جنگ می‌کوبید، رفته و کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در مورد همراهی همیشگی علی (علیه السلام) با حق را به او یادآوری کردند. نکته آنکه عایشه بعد از بیان کلام پیامبر (صلی الله علیه و آله)، در رد و انکار آن سخنی نمی‌گوید (ابن قتیبه، بی‌تا، ج ۱: ۹۸؛ مفید، ۱۴۱۳، ص ۴۳۳). عمار نیز وقتی پافشاری زیر را در ادامه تنش‌های جنگ می‌بیند، خطاب به او می‌گوید: «به خدا سوگند اگر همه با علی (علیه السلام) مخالفت کنند من این کار را نخواهم کرد؛ زیرا ایشان از ابتدای بعثت، همیشه با حق همراه بوده است.» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۷۳۱؛ ابن عقده، ۱۴۲۴، ص ۹۳). در چنین شرایط حساسی، اتخاذ موضع با تکیه بر کلام پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله)، از باور عمیق عمار درباره عصمت علی (علیه السلام) حکایت دارد.

نکته جالب آن است که همراهی همیشگی علی (علیه السلام) با حق و قرآن، در دیدگاه اصحاب نه تنها با مفهوم عصمت ملازم بوده است، بلکه به همین جهت ایشان را در امر خلافت بر دیگران مقدم می‌دانستند. بنابراین، عمار بلافاصله گواهی می‌دهد که برای خلافت، احدی غیر از علی (علیه السلام) شایستگی ندارد (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۷۳۱؛ ابن عقده، ۱۴۲۴، ص ۹۳). چنان‌که این ارتباط در کلمات حضرت علی (علیه السلام) و دیگر ائمه (علیهم السلام) نیز به چشم می‌خورد. کلینی با دسترسی به کتاب سلیم از اصول مشهور بین اصحاب (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۱۰۱) به نقل از علی (علیه السلام) آورده است: «خداوند ما را پاکیزه و معصوم، حجت خود در روی زمین و همراه همیشگی قرآن قرار داده که نه ما از آن و نه او از ما جدا خواهد شد.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۹۱؛ سلیم، ج ۲: ۶۰۶؛ صفار، ۱۴۰۴، ج ۱: ۸۳) از امام سجاد (علیه السلام) نیز چنین مضمونی نقل شده است (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۱۳۲).

علاوه بر آن، برخی از حدیث «سفینه» نیز این ارتباط (بین عصمت و خلافت) را برداشت کرده‌اند. ابوموسی اشعری در خطابی ملامت‌آمیز به عمرو بن عاص می‌گوید: «چه شده که خلافت را در غیر علی (علیه السلام) قرار دادی؟! مگر از پیامبر حدیث سفینه را در مورد



مردم به سفارش و وصیت پیامبر ﷺ به خلافت علی علیه السلام اذعان داشتند؛ اگرچه برخی درصدد نفی آن بودند. طلحة بن مصروف به هذیل گفت: «مردم می‌گویند که پیامبر در مورد خلافت علی علیه السلام وصیت نموده است» (جوهری، ۱۴۱۳، ص ۵۲؛ ابن‌ماجه، ۱۴۱۸، ج ۴: ۲۶۶).

ابوذر در دوران خلافت عثمان، بر در مسجد ایستاد و بعد از ایراد خطبه، چنین می‌گوید: «علی وصی محمد است ... اگر آن کسی که خداوند مقدم کرده، مقدم می‌داشتید و اقرار به ولایت ایشان می‌کردید اختلافی در امت پیش نمی‌آمد.» (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲: ۱۷۱) چنین تعبیری را نیز ابن‌عباس با تفاوت اندکی بر فراز منبر در بصره خطاب به مردم بیان می‌دارد (مفید، ۱۴۱۳، ص ۴۸ و ۲۸۶)؛ چنان‌که این مطلب در بصره از خود علی علیه السلام نیز نقل شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۷۸). باتوجه به اینکه مردم، حضرت را بعد از عثمان انتخاب کرده بودند، طبیعتاً مراد از «من قدم الله» از باور عمیق‌تری حکایت دارد که به نص رسول خدا ﷺ و نصب الهی اشاره داشته که می‌فرماید: «وجعلتم الوراثة والولاية حیث جعلها الله» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۴۸).

بعد از کشته‌شدن عثمان و بیعت مردم با علی علیه السلام، مالک اشتر با اشاره به ایشان در خطاب به مردم می‌گوید: «هذا وصي الأوصياء و وارث علم الأنبياء ...» (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲: ۱۹۷) همچنین خزیمه بن ثابت در جریان بیعت با علی علیه السلام می‌گوید: «ای مردم! ما برای دین و دنیا یمان مردی انتخاب کردیم که رسول خدا ﷺ برای ما انتخاب کرده بود.» (اسکافی، ۱۴۰۲، ص ۵۱) همو در روز صفین اشعاری سروده که علی علیه السلام را با عنوان «وصی رسول الله» معرفی می‌کند (جاحظ، ۱۳۷۴، ص ۳۱۳). ام‌سنان در وصف علی علیه السلام می‌گفت (الضبی، ۲۴):

قَدْ كُنْتُ بَعْدَ مُحَمَّدٍ خَلْفًا لَنَا
أَوْصَى إِلَيْكَ بِنَا فَكُنْتَ وَفِيًّا

اشعار ام‌سنان به‌وضوح، از وصایت پیامبر ﷺ در دوران خود بر جانشینی علی علیه السلام حکایت دارد. همچنان‌که شواهد زیادی را می‌توان ارائه کرد که اهل بیت (علیهم السلام) بر طریق نص خود از ناحیه رسول خداوند تأکید کرده‌اند. یعقوبی ضمن بیان احتجاج خوارج با علی علیه السلام، اعتراف آنان بر وصی بودن ایشان را آورده که علی علیه السلام با تشبیه حالت آنان به شخص مستطیع در حج، ترک قبول خلافت علی علیه السلام را ناروا دانستند (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲: ۱۹۲). فضل بن عباس نیز در حوادث منجر به قتل عثمان، در مورد علی علیه السلام چنین سروده است (مسعودی، بی‌تا، ج ۲: ۳۴۷):

وَكَانَ وَلِيَّ الْأَمْرِ بَعْدَ مُحَمَّدٍ عَلِيٌّ، وَفِي كُلِّ الْمَوَاطِنِ صَاحِبُهُ
عَلِيٌّ وَلِيَّ اللَّهِ أَظْهَرَ دِينَهُ وَأَنْتَ مَعَ الْأَشْقَيْنِ فِيمَا تُحَارِبُهُ

در این شعر، به قرینه «ولی الامر» عبارت «ولی الله» به خلافت الهی علی علیه السلام اشاره

دارد. همچنان که بنابر نقلی عنوان «ولّی الله» در برخی مناطق اسلامی به مثابه لقبی گردیده بود. ضمن اینکه والی شهر ری (یزید بن قیس همدانی) در سال ۳۷ ق. آن را بر روی سکه‌ها حک کرده است (فیاض، ۱۳۹۷، ص ۴۱).

در جریان مخالفت معاویه با خلافت علی علیه السلام نیز منذر بن ابی حمیصه از جنگجویان و شاعران همدان، بعد از بیان تمایل برخی به معاویه (به خاطر جوایز دنیوی)، خطاب به امیرالمؤمنین علیه السلام می‌گوید: «ما آخرت را بر دنیا برگزیده و بر خلافت شما رضایت می‌دهیم». سپس اشعاری را خوانده و در ضمن آن از ولایت و وصایت امیرالمؤمنین علیه السلام سخن گفته است که بیتی از آن چنین است (منقری، ۱۳۸۲، ص ۴۳۶):

لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَكُنْ لَكَ فِي اللَّهِ وَلِيًّا يَا ذَا الْوَلَاءِ وَالْوَصِيَّةِ

محمد بن ابی بکر نیز در جریان منازعات معاویه با علی علیه السلام در صفین، خطاب به معاویه چنین می‌نگارد: «وای بر تو! آیا خود را با علی علیه السلام قیاس می‌کنی؟! در حالی که او وصی پیامبر ﷺ است.» (مسعودی، ج ۳: ۱۲؛ منقری، ۱۳۸۲، ص ۱۱۹) علاوه بر ایشان، در روز نبرد صفین، بانویی باورمند به امامت علی علیه السلام در میان سپاه حضرت برای تهییج لشکریان به حمایت از ایشان می‌گوید: «هلموا رحمکم الله إلى الامام العادل والوصی الوفی.» (الضبی، بی‌تا، ص ۲۹؛ ابن طیفور، بی‌تا، ص ۳۸) چنین بیانی از این بانو و محمد بن ابی بکر در نزاع بین معاویه با علی علیه السلام که هنوز خلافت ظاهری در تمام بلاد اسلامی استقرار نیافته بود، از اندیشه‌ای پیشین از وصایت و جانشینی علی علیه السلام حکایت دارد. مغیره بن نوفل نیز در ایام صفین خطاب به لشکر این گونه می‌سراید (منقری، ۱۳۸۲، ص ۳۸۵؛ کوفی، ۱۴۱۱، ج ۳: ۱۶۱):

فِيكُمْ وَصِيٌّ رَسُولُ اللَّهِ قَائِدُكُمْ وَصِهْرُهُ وَكِتَابُ اللَّهِ قَدْ نُشِرَا
وَلَا تَخَافُوا ضَلَالًا لَا أَبَا لَكُمْ سَيُحْفَظُ الدِّينُ وَالْدُّنْيَا لِمَنْ نَصَرَا

همچنین حجر بن عدی در جریان صفین چنین اشعاری را سروده است (منقری، ۱۳۸۲، ص ۳۸۱):

فَإِنَّهُ كَانَ لَهُ وَلِيًّا ثُمَّ ارْتَضَاهُ بَعْدَهُ وَصِيًّا

علاوه بر آن، عبدالله بن ابی سفیان در جواب ولید بن عقبه چنین گفته است (جاحظ، ۱۳۷۴، ص ۳۱۳):

وَإِنَّ وَلِيَّ الْأَمْرِ بَعْدَ مُحَمَّدٍ عَلِيٌّ، وَفِي كُلِّ الْمَوَاطِنِ صَاحِبُهُ
وَصِيٌّ رَسُولِ اللَّهِ حَقًّا وَصَنُوهُ وَأَوَّلُ مَنْ صَلَّى وَمَنْ لَانَ جَانِبُهُ

در سفری که معاویه برای حج داشت، از بانویی به نام «دارمیه حجونیه» سراغ می‌گیرد.

۱. او ولیّ پیامبر بود و پس از او همگان به‌عنوان وصی پیامبر بدو دل سپردند.





وقتی آن بانو نزد معاویه حاضر شد، از ایشان علت محبت به علی (علیه السلام) و دشمنی با معاویه را می پرسد. آن بانو بعد از گرفتن ضمانت حفظ جان، می گوید: «أَبْغَضْتُكَ عَلَى قِتَالِكَ مَنْ هُوَ أَوْلَى بِالْأَمْرِ مِنْكَ ... وَوَالَيْتُ عَلِيًّا عَلَى ... مَا عَقَّدَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنَ الْوَلَايَةِ.» (الضبی، بی تا، ص ۴۰ و ۴۱؛ ابن عبدربه، ۱۴۰۴، ج ۱: ۳۵۳) نکته مهم آنکه این بانو به صراحت از معرفی علی (علیه السلام) به عنوان «ولی» سخن می گوید که به قرینه «اولی بالأمر» معنای خلافت دارد و معاویه نیز آن را انکار نمی کند. روشنی این امر به اندازه ای است که در گفتگوی تندی که بین سعد بن ابی وقاص و معاویه صورت می گیرد، سعد به او می گوید: «ای معاویه! تو با علی (علیه السلام) جنگیدی، درحالی که خوب می دانستی او برای خلافت از توسزوارتر است. معاویه از چرایی آن می پرسد که سعد در پاسخ آن می گوید: زیرا رسول خدا ﷺ در مورد ایشان فرمود: هرکس من مولای اویم پس علی مولای اوست.» (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۲: ۸۱ و ج ۵: ۸۱)

امام حسن (علیه السلام) نیز بعد از شهادت پدر، در خطبه ای فرمودند: «أنا ابن الوصي.» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۳: ۱۸۸؛ طبری، ۱۳۵۶، ص ۱۳۸) شبیه به همین کلام را امام حسین (علیه السلام) در روز عاشورا، خطاب به سپاه عمر بن سعد فرمودند: «ألست ابن بنت نبیکم وابن وصیّه؟» (مبرد، ۱۴۰۹، ج ۱: ۲۴۰؛ ابومخنف، ۱۴۱۷، ص ۲۰۶)

بنابراین، لقب «وصی» برای حضرت علی (علیه السلام) مشهور بوده و در کتب لغت نیز انتشار یافته است؛ تاجایی که لقب ایشان قرار گرفته است. همچنان که شاعران معروفی از عرب مانند کمیت، ابوالأسود دؤلی و حمیری با این لقب از حضرت یاد کرده اند (امیرخانی، ۱۳۹۲، ص ۱۶).

۳. باورمندی به علم ویژه برای امام

بحث از باور به علم ویژه امام که از طریق وراثت، الهام، تحدیث با ملائکه و... از آن بهره مند بودند، به بیان مقدمه ای نیاز دارد. پذیرش ارتباط امامان (علیهم السلام) با فرشتگان و آگاهی از خبرهای غیبی، از مسائلی بوده که در جریان تاریخی خود با موانعی روبه رو بوده است. طبق آیات قرآن کریم، مشرکان ناتوانی انسان در ارتباط با عالم ملکوت را به جهت بشربودن آنان دانسته اند و تنها فرشتگان را به غیب متصل می دانستند. لذا نبوت انبیای الهی را انکار می کردند (مؤمنون / ۲۳ - ۲۵، ۳۳ و ۳۴، ۴۴ - ۴۸؛ فرقان / ۸ و ۹؛ شعراء / ۱۵۴ و ۱۵۵، ۱۸۵ و ۱۸۶؛ یس / ۱۵؛ قمر / ۲۳ و ۲۴). در مقابل، انبیا همیشه تأکید می کردند که بشربودن، مانع نبوت نیست (کهف / ۱۱۰؛ مؤمنون / ۲۴؛ تغابن / ۶؛ اسراء / ۹۴؛ انعام / ۹۱؛ ابراهیم / ۱۰) و لازمه رسالت نیز ملک بودن نیست. جالب آنکه بیشتر این آیات در سوره های مکی است که نشانگر رویارویی پیامبر ﷺ با این چالش ها در مکه است (ابراهیم / ۱۰ و ۱۱؛ فرقان / ۲۱ - ۲۳؛ اسراء / ۹۰ - ۹۵؛ فصلت / ۶). چالشی که با آن، پیامبر ﷺ را به سحر و ارتباط با جنیان متهم می کردند.

در مدینه و پیرامون خبرهای غیبی پیامبر ﷺ نیز همچنان در میان نزدیکان و اطرافیان، افرادی بودند که نسبت به آن حالت تعجب و انکار داشتند (تحریم / ۳؛ ابن سعد، ۱۹۶۰، ج ۸: ۱۵۰ و ۱۵۱؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۰۶؛ جزری، ۱۴۰۹، ج ۲: ۲۳۹؛ ثقفی، ۱۳۵۳، ج ۲: ۷۹۸). ابراز علنی اعجاب‌ها در حضور رسول خدا ﷺ و مردم، از فراهم بودن بسترهای فکری انکار حکایت می‌کند. همین شرایط، سبب عدم پذیرش مسئله آگاهی امام از غیب، پس از پیامبر اسلام ﷺ شد؛ مخصوصاً که ارتباط با ملائکه و بهره‌مندی از غیب را از ویژگی‌های خاص نبوت می‌دانستند. در چنین شرایطی، طبیعی است که هنوز نسبت به جایگاه علمی و معنوی امام توجه عمومی شکل نگرفته باشد؛ به گونه‌ای که فردی به دلیل اینکه ابن عباس را از علی ﷺ عالم‌تر می‌داند، از وی در مورد چرایی جنگ حضرت با برخی مسلمانان می‌پرسد (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۱۱). همچنان‌که پیرمردی کوفی با امام سجاد ﷺ بر سر جنگ‌های علی ﷺ مجادله می‌کند و چنین پرسشی از امام باقر ﷺ نیز انجام می‌شود (طبری، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۱۲). در چنین وضعیتی، توجه دادن به مسئله تحدیث (ارتباط با ملائکه) برای گذر از دشواری‌های تربیت و هدایت جامعه به سوی شناخت و پذیرش جایگاه ویژه و علوم گسترده امامان، بهترین گزینه خواهد بود (نک: ابطی، ۱۳۹۰، ص ۶۸ - ۸۷).

۳-۱. عظمت علمی و گستره دانش امیرالمؤمنین ﷺ

در صورت آشنایی با سنت و کلمات پیامبر اسلام ﷺ هیچ شکی در جایگاه بلند علمی علی ﷺ باقی نخواهد ماند. چنان‌که در مورد احادیثی مثل: «انا مدینه العلم و علی بابها» (کتوری، ۱۴۰۴، ج ۱۴: ۲) و «عَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ عَلِيًّا الْف باب يفتح من كل باب الف باب» (تستری، ۱۴۰۹، ج ۲۳: ۴۵۲)، می‌توان تواتر اجمالی آنها را ادعا کرد. همچنین کلام مشهور علی ﷺ درباره دعوت مردم به پرسش از ایشان در هر زمینه‌ای، از علوم گسترده ایشان حکایت دارد. به گونه‌ای که ایشان در شرایط گوناگونی خطاب به مردم می‌فرمودند: «فاسألوني قبل ان تفقدوني» (همان، ج ۷: ۶۱۰) گاهی نیز امام ﷺ با اشاره به سینه مبارک خویش می‌فرمود: «در وجود من علوم فراوانی نهفته است.» (ابن جنبل، ۱۴۲۶، ج ۲: ۱۵۴). حتی شخصی چون ابوسفیان در زمان بیعت با ابوبکر، اشعاری خواند که دانش فراوان علی ﷺ به دین را به تصویر می‌کشد (جاحظ، ۱۳۷۴، ص ۳۱۳):

مَا كُنْتُ أَحْسَبُ أَنَّ الْأَمْرَ مُنْصَرِفٌ
عَنْ هَاشِمٍ ثُمَّ مِنْهَا عَنْ أَبِي حَسَنِ
أَلَيْسَ أَوَّلَ مَنْ صَلَّى لِقِبْلَتِهِمْ
وَأَعْلَمُ النَّاسِ بِالْأَحْكَامِ وَالشُّنَنِ

۱. اعجاب برخی همسران پیامبر را بیان می‌کند.





هرچند عدم اطلاع برخی از یاران حضرت، مخصوصاً کسانی که بعدها به جمع آنان پیوستند، امری عادی بوده است، ولی بخش مورد توجهی از اصحاب برجسته ایشان مانند ابن عباس، خزیمه بن ثابت، سلمان، ابوذر، عمار، مالک اشتر و... به آگاهی از علوم الهی و دانش ویژه ایشان نسبت به قرآن و سنت اذعان داشتند. به باور سلمان فارسی، «رازهای پیامبر ﷺ فقط نزد علی (علیه السلام) بوده ... و با ازدست دادن ایشان، از علم محروم خواهید شد.» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۳۸ و ۱۳۹) ابوذر نیز علی (علیه السلام) را «وارث علوم رسول خدا» معرفی کرده و به مردم می فرمود: «علم تمامی مسائل دینی که مورد اختلاف قرار می گیرد نزد اهل بیت (علیهم السلام) است.» (کوفی، ۱۴۱۰، ص ۸۱). همچنین ایشان بعد از فراخواندن مردم به پیروی از اهل بیت پیامبر ﷺ، می فرمود: «آنان، خاندان وحی بوده که رسالت در بیان ایشان واقع شده و ملائکه نزدشان رفت و آمد می کنند. ایشان، تبار رحمت خدا و معدن علم هستند.» (صفار، ۱۴۰۴، ص ۵۷) همچنین عمار، خزیمه بن ثابت، زید بن صوحان و مالک اشتر، علی (علیه السلام) را آگاه ترین فرد به قرآن و سنت، وارث علم انبیا (یعقوبی، بی تا، ج ۲: ۱۷۹)، داناترین مردم به خدا و احیاکننده دین خدا می دانستند (مرزبانی، ۱۴۱۳، ص ۴۱؛ اسکافی، ۱۴۰۲، ص ۱۲۰) و به دیدگاه عمار، علی (علیه السلام) عالمی است که دیگران چیزی به او نمی آموزند (مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۵۴). مشابه این سخنان از قیس بن سعد (سلیم، ۱۴۰۵، ص ۷۷۷)، عبدالله بن حجل (ابن قتیبه، بی تا، ص ۱۴۲) و ام الخیر، دختر حریش (ابن طیفور، بی تا، ص ۵۵) نیز نقل شده است. البته در میان عموم مسلمانان چنین دیدگاهی وجود نداشت که برخی از نویسندگان به مواردی از آنها اشاره کرده اند (هاشمی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۴ - ۱۵۹).

شخصی از ابن عباس در مورد علی (علیه السلام) می پرسد و او به بیان فضایل حضرت می پردازد؛ اما آن شخص می گوید من از اینها نپرسیدم، بلکه از جنگ و کشتار او پرسیدم؟ ابن عباس می گوید: «وای بر تو، دانش من از علی (علیه السلام) بوده و دانش ایشان از پیامبر ﷺ که دانشی الهی است، دانش تمامی اصحاب در مقابل علی (علیه السلام) مانند قطره در نزد دریاهاست.» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۰۴) جایگاه علی (علیه السلام) به گونه ای بود که در سال ۳۵ ق. وقتی با حضرت برای خلافت بیعت می کردند، ثابت بن قیس از سخنوران قوم انصار، با بیانی کنایه آمیز خطاب به علی (علیه السلام) گفت: «به خدا سوگند، ای امیرالمؤمنین اگر بر تو در حکومت مقدم شدند (خلفای سه گانه) ولی در دین مقدم نبودند ... آنها به تو نیاز داشتند در وقتی که پاسخ مسائل را نمی دانستند و حال آنکه شما با علمی که داشتی به کسی نیاز نداشتی.» (یعقوبی، بی تا، ج ۲: ۱۷۹) با وجود آنکه کلام ثابت در حضور مهاجران و انصار ایراد شد، کسی به بیان او اعتراض نکرد؛ گویا همه به جایگاه علمی و دینی علی (علیه السلام) واقف بوده اند.

همچنین خزیمه، ملقب به ذوالشهادتین، بعد از ثابت برخواسته و خطاب به حضرت

گفت: «برای امر خود کسی جز شما را انتخاب نکردیم ... شما در ایمان بر همه مقدم و داناترین مردم به خداوند هستی.» (یعقوبی، بی تا، ج ۲: ۱۷۹) علی علیه السلام خود نیز ضمن نامه‌ای به معاویه می‌فرماید: «ألم تعلم يا معاوية أنَّ الائمة منا ليست منكم، وقد أخبركم الله أنَّ أولى الأمر المستنبطو العلم وأخبركم أنَّ الأمر كله الذي تختلفون فيه يردُّ الى الله والى الرسول والى أولى الأمر المستنبطي العلم ...» (نقفی، ۱۳۵۳، ج ۱: ۱۷۹)

۳-۲. علم امام به امور پنهان

آگاه بودن انبیا و اوصیای الهی به امور پنهانی، از باورهای شیعیان است (مفید، ۱۴۱۳، ص ۶۷). باتوجه به جایگاه علمی عظیم و غیرقابل انکار علی علیه السلام در میان اصحاب، آنچه بیشتر مورد بحث قرار گرفته، علم ایشان به امور پنهانی است. مراد از علم ائمه علیهم السلام به امور غیبی، هرگونه آگاهی از امور پنهانی چه به سبب آموختن از رسول خدا صلی الله علیه و آله و چه از طریق ارتباط با ملائکه و الهام است. آگاهی علی علیه السلام از امور پنهانی برای یاران برجسته ایشان همچون میثم تمار، سلمان، اصبع بن نباته، ابوذر، رشید هجری و حبیب بن مظاهر مسئله مبهم و نامعلومی نبوده است. سلمان، علی علیه السلام را عالم به اوقات مرگ و اتفاقات آینده و همچنین فصل الخطاب می‌دانست؛ چنان‌که در گزارش مذکور سلمان خود نیز از حوادث آینده خبر می‌دهد (کشی، ۱۴۰۹، ص ۲۰ - ۲۴). اصبع بن نباته و اصحاب دیگر، به تکرار امام علیه السلام را در حال خبردادن چگونگی و زمان مرگ افراد مشاهده کرده بودند (صفر، ۱۴۰۴، ص ۲۶۲). از بیان سلمان در این روایت، آگاهی و باور کامل ایشان از علم امام علیه السلام به امور غیبی استفاده می‌شود؛ بلکه خود نیز از علوم پنهانی بهره‌هایی برده است (کشی، ۱۴۰۹، ص ۱۶). در نقل دیگری، سلمان از گناه پنهانی شخصی خبر داد که جز خدا و آن فرد بر آن آگاه نبوده و او را به توبه دعوت کرد (همان، ص ۱۲). گاهی از سوی امامان علیهم السلام به ایشان عنوان «محدث» داده‌اند (همان، ص ۱۲ و ۱۴). در گزارش‌هایی از آینده، سلمان و ابوذر در مورد شهادت امام حسین و علی علیه السلام و ظلم به اهل بیت علیهم السلام خبر داده‌اند (همان، ص ۱۹ و ۲۰؛ ۲۵ و ۲۶).

رشید هجری، حبیب بن مظاهر و میثم تمار نیز از دانش علی علیه السلام از امور غیبی اطلاع داشتند و حضرت از نوع شهادتشان به آنها خبر داده بود (همان، ص ۷۸). میثم تمار و رشید هجری حتی از مرگ دیگران نیز آگاه بودند (همان، ص ۷۵ و ۸۰ و ۸۴ - ۸۷). علاوه بر ایشان، عمار نیز به آگاهی علی علیه السلام به امور پنهانی اعتقاد داشت. وی در جنگ صفین از امام علیه السلام پرسید: «آیا امروز همان روز موعود بوده؟»^۱ امام علیه السلام با تأیید آن روز، زمینه خوشحالی عمار را فراهم کرد (همان، ص ۲۹). پرسش مکرر عمار، از باور عمیق وی به آگاهی امام علیه السلام از امور

۱. همان روزی که پیامبر صلی الله علیه و آله وعده شهادت او را داده بودند.





غیبی حکایت دارد.

مزرع بن عبدالله از اصحاب علی (علیه السلام) برای ابوالعالیه پیش‌گویی‌های حضرت را بیان کرده که او با تعجب می‌پرسد: «غیب‌گویی می‌کنی؟» مزرع، بعد از تأکید بر صحت خبر، خبر شهادت خود را نیز بر آن افزود و گفت: «علی (علیه السلام) چنین خبری داده و حقیقتاً این امر، محقق خواهد شد». ابوالعالیه از روی تعجب دوباره تکرار کرد: «آیا از غیب، خبر می‌دهی؟» مزرع در برابر تردید وی، بر صداقت حضرت و اعتماد بر ایشان تأکید کرد. درنهایت کلام حضرت محقق شده و مزرع نیز به همان کیفیتی که امام فرموده بود، به شهادت رسید (مفید، ۱۴۱۳، ج ۱: ۳۲۶). از این گزارش به‌روشنی می‌توان باور مستحکم برخی از اصحاب را استفاده کرد؛ حال آنکه پذیرش آن برای برخی دشوار بود.

عمرو بن حرث که منافقانه در میان اصحاب علی (علیه السلام) قرار می‌گرفت، به امامت ایشان باور نداشت. وی در رخدادی که امام از امری غیبی خبر دادند، از آن به کهنات تعبیر کرد؛ امام نیز پس از رد سخن او فرمودند: «اینها از جمله آموزه‌هایی است که از خداوند به رسول و از پیامبر به ایشان، و از ایشان به امامان دیگر می‌رسد.» (صفا، ۱۴۰۴، ص ۳۵۴). این مطلب که بخشی از خبرهای غیبی برگرفته از آموزه‌های خصوصی پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) به امام علی (علیه السلام) بوده، در گزارش‌هایی متعددی بیان شده است (ابن‌حیون، ۱۴۰۹، ج ۲: ۲۹۴). گاهی نیز فردی در دوران حکومت امام (علیه السلام) ابراز محبت کرده که ایشان صداقت وی را تأیید نمود؛ ولی شخص دیگری محبت خود را بیان می‌کند که امام (علیه السلام) بعد از دروغ‌خواندن آن، از کشته‌شدن وی در حال ضلالت خبر می‌دهد. او بعد از گذشت ایامی در جنگ نهروان به حمایت از گروه خوارج برخاست (صفا، ۱۴۰۴، ص ۳۹۱). همچنین برخی از منافقان که در پنهانی به تسخیر منصب خلافت امام (علیه السلام) پرداخته بودند، ایشان از کار زشت آنان، خبر دادند که مایه تعجب آن جمع نیز گردید (همان، ص ۳۰۶).

در رخداد دیگری، امام (علیه السلام) از آمدن هزار نفر - نه یک نفر کم و نه یک نفر بیش - برای بیعت خبر داد. ابن عباس می‌گوید: «از چنین خبری، مضطرب شدم که مبادا تعداد افراد کمتر یا بیشتر شده و سخن امام نادرست گردد!» اما با تحقق سخن امام (علیه السلام)، نگرانی ابن عباس برطرف شد (مفید، ۱۴۱۳، ج ۱: ۳۱۵). این نگرانی‌ها، گویا علامت تردید ابن عباس نسبت به دانش امام (علیه السلام) از امور پنهانی است. اگرچه در گزارش دیگری باور ایشان به علم غیب امام حکایت شده که این مطلب مراحل باورمندی اصحاب به علم غیب را می‌رساند. بنابراین، می‌توان گفت باتوجه به خبرهای مکرر علی (علیه السلام) درباره امور پنهانی، بسیاری از اصحاب نزدیک و خاص، ایشان را از غیب آگاه می‌دانستند؛ هرچند غرابت این امر گاهی موجب تعجب یا تردید برخی از افراد می‌شد. همچنین به‌روشنی می‌توان دریافت که برخی افراد از حالت انکار به تردید رسیده و بعد از آشنایی از منابع علم امام (علیه السلام) و ارتقای سطح

معرفتی، نسبت به آن ایمان و یقین یافته‌اند.

۴. باورمندی به افتراض طاعت امام

باورمندی به مقام افتراض طاعت و تفویض امر دین به ائمه علیهم‌السلام از جمله اموری است که دیدگاه امامت اعتقادی را در میان برخی از اصحاب دوران نخستین روشن می‌سازد. دختر پیامبر اسلام علیه‌السلام در خطبه بلندی که در مهم‌ترین دوران صدر اسلام در درون مسجد و در جمع صحابه ایراد فرمودند، با اشاره به جایگاه امامت فرمودند: «فَرَضَ اللَّهُ... طَاعَتَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ نِظَامًا لِلْمِلَّةِ.» (طبری، ۱۴۱۳، ص ۱۱۴)

شیعیان امامیه لازمه اعطای این جایگاه به امامان را تفویض امر دین به ایشان می‌دانستند. امام صادق علیه‌السلام در گزاره‌ای با اشاره به خُلق عظیم پیامبر و اشاره به آیات «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» و «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ»، تفویض امر دین به پیامبر را بیان کرد و سپس فرمود پیامبر نیز چنین مقامی را به علی علیه‌السلام تفویض کرده که شما شیعیان آن را پذیرفته و دیگران انکار کردند. درنهایت امام صادق علیه‌السلام آنان را به تسلیم محض دستورات خویش سفارش کنند (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱: ۳۸۴).

جایگاه افتراض طاعت به گونه‌ای است که سلمان فارسی با اینکه هیچ تمایلی برای توضیح کیفیت اسلام آوردن خود ندارد، ولی به محض درخواست علی علیه‌السلام می‌گوید: «والله یا امیرالمؤمنین لو أنّ غَیْرَكَ سَأَلَنِي مَا أَخْبَرْتُهُ.» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۱۶۲) معاویه نیز در نامه‌ای که به محمد بن ابی‌بکر نوشته است، به افتراض طاعت علی علیه‌السلام در زمان رسول خدا اقرار می‌کند: «فَقَدْ كُنَّا وَأَبُوكَ مَعَنَا فِي حَيَاةِ مَنْ نَبِيتَانَا نَرَى حَقَّ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ لَنَا لَازِمًا وَفَضْلَهُ عَلَيْنَا مَبْرُزًا...» (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۲: ۳۹۶؛ منقری، ۱۳۸۲، ص ۱۲۰) محمد بن ابی‌بکر در نامه‌ای که به معاویه می‌نویسد، در ابتدای آن با کنایه می‌نگارد: «سَلَامٌ عَلَى أَهْلِ طَاعَةِ اللَّهِ مِمَّنْ هُوَ سَلَامٌ لِأَهْلِ وَلَايَةِ اللَّهِ...» (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۲: ۳۹۳؛ منقری، ۱۳۸۲، ص ۱۱۸) ایشان با تصریح به خلافت الهی علی علیه‌السلام، تسلیم ایشان بودن را بیان می‌کند.

باتوجه به چنین مقامی است که شیعیان باورمند به آن، در هر لحظه‌ای حاضر بودند که جان خویش را فدای امامان کنند. در واقع عنوان «تقدیه»^۱ در بیشتر گفتگوهای ایشان با امامان مرسوم شده بود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۳، ص ۲۶، ۶۷، ۴۸، ۴۶، ۴۴، ۷۵، ۷۸ و ۱۰۱؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۳، ۳۷۲ و ۳۹۰؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۱، ۲۴، ۲۷، ۳۱، ۵۳، ۵۶، ۶۵ و ۶۸). خزیمه بن ثابت (ذوالشهادتین) در بیان اشعاری می‌فرماید (مرزبانی، ۱۴۱۳، ص ۴۲):

فَدَيْتُ عَلِيًّا إِمَامَ الْوَرَى سِرَاجَ الْبَرِّيَّةِ مَأْوَى الثَّقَى

۱. تقلید کلماتی مانند: «جعلت فداک» است برای اینکه آدمی برای محبوب خویش جان و مال خویش را فدا می‌کند.





بانو امسلمه نیز در روزهای آغازین علی (علیه السلام) برای حرکت به سوی بصره، فرزندان خود را نزد علی (علیه السلام) آورده و می گوید: «علیک بهما صدقة فلو یصلح لی الخروج لخرجت معک.» (مدنی، ۱۹۸۳، ج ۱: ۱۹۷) بلاذری این قضیه را با چنین تعبیری آورده است: «قد دفعته الیک وهو اعز علی من نفسی، فلیشهد مشاهدک حتی یقضی الله ما هو قاض، فلو لا مخالفة رسول الله لخرجت معک کما خرجت عائشة مع طلحة والزبیر.» (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۱: ۴۳۰؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۴: ۴۵۱) این تقدیه در گزارش های فراوانی مخصوصاً در صحنه های نبرد بیان شد هاست. جان فشانی های اصحاب سیدالشهدا (علیه السلام) نیز به خوبی مخاطب را به جایگاه الهی امام توجه می دهد.

۵. باورمندی به مرجعیت دینی امام

گاهی در تعبیر اصحاب، از جایگاه معنوی خاص برای علی (علیه السلام) سخن گفته می شود که از مرجعیت انحصاری در امر هدایت و دین حکایت دارد. عمل به رأی و نظر ایشان در تبیین و تفسیر قرآن و همچنین احادیث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)، تبدیل شدن رفتار ایشان به سنتی در میان پیروان ایشان از نمونه های بارز آن است.

سلیم بن قیس با آموزه هایی از دین روبه رو شده که سلمان، مقداد و ابوذر از علی (علیه السلام) نقل می کردند؛ درحالی که در بستر عمومی جامعه، مخالف با آن انتشار داشت. وی با تعجب به علی (علیه السلام) مراجعه می کند و امام نیز با تأیید سلمان، ابوذر و مقداد، از باطل بودن آموزه های دیگران سخن می گوید (ابن شاذان، ج ۱۵: ۲۰۱؛ کشی، ۱۴۰۹، ۱۰۴ و ۱۰۵؛ سلیم، ۱۴۰۵، ج ۲: ۶۲۱؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۶۲). چنین به نظر می رسد که عده ای در جامعه اسلامی به رأی علی (علیه السلام) توجه داشته و بدان عمل می کردند؛ اگرچه مخالفت با تمام جامعه داشته باشد. البته فرقی نداشت که این نقطه نظرات در تفسیر یا در سنت و... باشد (فیاض، ۱۳۹۵، ص ۴۲). این اتفاق زمانی صورت می گیرد که علی (علیه السلام) هنوز منصب خلافت ظاهری ندارند. چنان که حتی در اموری چون خضاب نکردن در پیری نیز بر پیروی از روش ایشان سعی داشتند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۴۹۷). این سرسپردگی به علی (علیه السلام) از دید اجتماع پنهان نبوده و پیروان ایشان به این امر شهرت داشتند. نوبختی در توصیف آنان می گوید: «معروفون بانقطاعهم إلیه والقول بامامته.» (نوبختی، ۱۴۰۴، ص ۱۷)

نکته قابل توجه آنکه در کتاب مکتب در فرایند تکامل، آمده است که در اوائل قرن دوم، گرایش غالب، مخالفت با بحث های کلامی است زیرا: «نظر آن بود که چون امام بالاترین و عالی ترین مرجع شریعت است، همه سؤالات و استفسارات باید به او ارجاع داده شود و رهنمودهای او که از نظر شیعیان، حقیقت خالص و بیانگر واقع بود، پیروی گردد. پس جایی برای اجتهاد و استدلال عقلانی و به تبع بحث و مناظره و زور آزمایی در مباحث دینی نمی بود.» (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۵)

نتیجه‌گیری

با بررسی تاریخی در باور شیعیان دوران نخست، تلقی خلافت الهی نسبت به امامت استفاده می‌شود. از آنجاکه باور به خلافت الهی امام، مؤلفه‌های مهمی چون عصمت، نصب الهی و علم ویژه در کنار مرجعیت دینی و افتراض طاعت دارد، بایستی باور شیعیان نسبت به آنها بررسی می‌شد. با حفظ این مسئله که اصراری بر وجود اصطلاح و لفظ این سه عنصر اساسی در این پژوهش نبوده، تکیه بر مفهوم آنها در رفتار و گفتار شیعیان مشاهده شده است. با سیر تاریخی در گزارش‌های موجود در منابع تاریخ و حدیث، تشریح مؤلفه‌های خلیفه الهی توسط پیامبر و امامان علیهم‌السلام و همچنین باورمندی اصحاب برجسته ایشان مورد توجه قرار گرفت. این مطلب با ملاحظه مراحل باورمندی در میان برخی از یاران ایشان قابل تصویر نیز بود. در نهایت جایگاه مرجعیت دینی و افتراض طاعت ایشان در بین شیعه که به تفاوت برخورد آنها با امام را نسبت به دیگران نشان داده، تبیین گردید.

فهرست منابع

۱. ابطحی، سید عبدالحمید (۱۳۹۰ش)، «فرآیند آگاهی شیعیان از علم غیب امامان»، مجله امامت‌پژوهی، سال اول، شماره ۲.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغة، قم: مکتبة آية الله المرعشی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲ش)، الخصال، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول.
۴. _____ (۱۳۹۵ق)، کمال الدین، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه، چاپ دوم.
۵. _____ (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۶. ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۲۱ق)، مسند أحمد بن حنبل، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول.
۷. _____ (۱۴۲۶ق)، فضائل أهل البيت علیهم‌السلام من کتاب فضائل الصحابة، تهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، مديرية النشر و المطبوعات، چاپ دوم.
۸. _____ (۱۴۰۳ق - ۱۹۸۳م)، فضائل الصحابة، تحقیق: د. وصی الله محمد عباس، بیروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى.
۹. ابن حیون، نعمان بن محمد (۱۴۰۹ق)، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار علیهم‌السلام، محقق / مصحح: محمد حسین حسینی جلالی، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول.





۱۰. ابن سعد، محمد بن سعد (۱۹۶۰م)، الطبقات الكبرى، بیروت: دار صادر.
۱۱. ابن شاذان، فضل (۱۳۸۷ش)، اثبات الرجعة (تراثناج ۱۵)، قم: مؤسسه آل البيت.
۱۲. ابن طیفور، ابوالفضل بن ابی طاهر (بی تا)، بلاغات النساء، قم: مكتبة بصيرتی.
۱۳. ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله (۱۴۱۲ق - ۱۹۹۲م)، الاستيعاب، تحقيق: علی محمد البجاوی، بیروت: دارالجيل، چاپ اول.
۱۴. ابن عقده، احمد بن محمد (۱۴۲۴ق)، فضائل أمير المؤمنين (عليه السلام)، محقق / مصحح: محمدحسين عبدالرزاق، قم: دليل ما، چاپ اول.
۱۵. ابن قتیبہ، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۰ق)، الامامة و السياسة، محقق / مصحح: علی شیري، بیروت: دارالاضواء، چاپ اول.
۱۶. _____ (۱۹۹۲م)، المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، چاپ دوم.
۱۷. ابن ماجه، محمد بن يزيد (۱۴۱۸ق)، سنن ابن ماجه، محقق: بشار عواد معروف، بیروت: دار الجيل.
۱۸. ابن مغالزی، علی بن محمد (۱۴۲۶ق - ۱۳۸۴ش)، مناقب علی بن ابی طالب، قم: انتشارات سبط النبی، چاپ اول.
۱۹. ابومخنف، لوط بن یحیی (۱۴۱۷ق)، وقعة الطفّ، محقق / مصحح: محمدهادی یوسفی غروی، قم: جامعه مدرسين.
۲۰. اسکافی، محمد بن عبدالله (۱۴۰۲ق - ۱۹۸۱م)، المعیار و الموازنة، تحقيق: محمد باقر المحمودی، بیروت، چاپ اول.
۲۱. اصفهانی، ابوالفرج علی بن الحسین (بی تا)، مقاتل الطالبیین، تحقيق سيد احمد صقر، بیروت: دار المعرفة.
۲۲. امیرخانی، علی (۱۳۹۲ش)، «نظريه نص از دیدگاه متکلمان امامی»، فصلنامه امامت پژوهی، شماره دهم.
۲۳. بغدادی، احمد بن علی الخطیب (۱۴۱۷ق - ۱۹۹۷م)، تاریخ بغداد، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمية.
۲۴. بلاذری، أحمد بن یحیی (۱۹۹۶م - ۱۴۱۷ق)، انساب الأشراف، تحقيق سهيل زكار و رياض زركلي، بیروت: دار الفكر، چاپ اول.
۲۵. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۱۹ق)، سنن الترمذی، تحقيق و شرح: احمد محمد شاکر، مصر: دار الحديث.

۲۶. تستری، قاضی نورالله مرعشی (۱۴۰۹ق)، إحقاق الحق، قم: مكتبة آية الله المرعشي، چاپ اول.
۲۷. ثقفی، ابراهیم بن محمد (۱۳۵۳ق)، الغارات، تحقیق: جلال‌الدین ارموی، تهران: انجمن آثار ملی، چاپ اول.
۲۸. جاحظ، عمرو بن بحر (۱۳۷۴ق)، العثمانیة، تحقیق و شرح عبدالسلام محمد هارون، بیروت: دارالجلیل.
۲۹. جزری، علی بن محمد (۱۴۰۹ق - ۱۹۸۹م)، أسد الغابة، بیروت: دار الفکر.
۳۰. جوهری، احمد بن عبدالعزيز (۱۴۱۳ق - ۱۹۹۳م)، السقیفة و فذک، تحقیق الدكتور الشیخ محمد هادی الأینی، بیروت: شركة الكتب، چاپ دوم.
۳۱. خوارزمی، الموفق (۴۲۳ق)، مقتل الحسین، قم: انوار الهدی، چاپ دوم.
۳۲. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن (۱۴۲۱ق)، سنن الدارمی، محقق: حسین سلیم دارانی، ریاض: دار المغنی.
۳۳. سبزواری، سید حسن (۱۳۹۹ش)، امامت علوی در سیره نبوی: گونه‌شناسی و مصداق‌یابی، قم: مؤسسه فرهنگی هنری امامت اهل بیت (علیهم‌السلام)، چاپ اول.
۳۴. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغة، قم: هجرت، چاپ اول.
۳۵. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم: مكتبة آية الله المرعشي، چاپ دوم.
۳۶. ضبی، عباس بن بکر (بی‌تا)، اخبار الوافدات من النساء علی معاویة بن ابی سفیان، محقق: سکینه شهابی، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول.
۳۷. ضحاک شبانی، عمرو بن أبی عاصم (۱۴۰۰ق)، السنة، تحقیق: محمد ناصرالدین الألبانی، بیروت: المكتبة الإسلامية، الطبعة الأولى.
۳۸. طبرانی، سلیمان بن أحمد (۱۴۰۴ق - ۱۹۸۳م)، المعجم الكبير، تحقیق: حمدی بن عبدالمجید السلفی، الموصل: مكتبة الزهراء، الطبعة الثانية.
۳۹. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج، محقق / مصحح: محمدباقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی، چاپ اول.
۴۰. طبری، محب‌الدین احمد بن عبدالله (۱۳۵۶ش)، ذخائر العقی، قاهره: مكتبة القدسی.
۴۱. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول.
۴۲. _____ (۱۴۱۵ق)، المسترشد فی إمامة علی بن أبی طالب، محقق / مصحح: احمد محمودی، قم: کوشانپور، چاپ اول.





۴۳. _____ (۱۴۱۳ق)، دلائل الإمامة، محقق / مصحح: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، قم: بعثت، چاپ اول.
۴۴. _____ (۱۳۸۷ق - ۱۹۶۷م)، تاریخ الأمم و الملوك، تحقیق: محمد أبو الفضل ابراهيم، بيروت: دار التراث، چاپ دوم.
۴۵. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق)، الأمالي، قم: دار الثقافة، چاپ اول.
۴۶. طيالسی، سلیمان بن داود (۱۴۱۹ق - ۱۹۹۹م)، مسند أبي داود الطيالسي، تحقیق: محمد بن عبدالمحسن التركي، مصر: دار الهجر، چاپ اول.
۴۷. عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق)، إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، بيروت: اعلمی، چاپ اول.
۴۸. جمعی از نویسندگان (۱۳۶۳ش)، الأصول الستة عشر، قم: دار الشبستري للمطبوعات، چاپ اول.
۴۹. عنبری ملحمی، أحمد بن محمد (۲۰۰۴م)، مجلسان لأبي بكر العنبري، تحقیق: قسم المخطوطات بشركة أفق للبرمجيات، مصر: شركة أفق للبرمجيات، چاپ اول.
۵۰. فسوي، يعقوب بن سفيان (۱۴۱۰ق)، المعرفه والتاريخ، مدینه: مكتبة الدار، چاپ اول.
۵۱. فیاض، عبدالله (۱۳۹۵ق - ۱۹۷۵م)، تاريخ الامامية، بيروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۵۲. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، إختيار معرفة الرجال، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، چاپ اول.
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الكتب الإسلامية، چاپ چهارم.
۵۴. کوفی، ابوالقاسم (۱۳۷۳ش)، الاستغاثة فی بدع الثلاثة، تهران: مؤسسة الاعلمی، چاپ اول.
۵۵. کوفی، احمد بن أعثم (۱۹۹۱م - ۱۴۱۱ق)، الفتوح، بيروت: دارالأضواء، چاپ اول.
۵۶. کوفی، فرات بن ابراهيم (۱۴۱۰ق)، تفسیر فرات الکوفی، محقق / مصحح: محمد کاظم، تهران: مؤسسة الطبع و النشر في وزارة الإرشاد الإسلامي، چاپ اول.
۵۷. الکوفی، عبدالله بن محمد بن أبي شيبه (۱۴۰۹ق)، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقیق: کمال يوسف الحوت، ریاض: مكتبة الرشد، چاپ اول.
۵۸. مبرد، ابوعباس محمد بن يزيد (۱۴۰۹ق)، الكامل فی اللغة و الادب، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ دوم.
۵۹. مدرسی طباطبایی، سید حسین (۱۳۸۶ش)، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران: کوير، چاپ دوم.

۶۰. مدنی، سید علیخان (۱۹۸۳م)، الدرجات الرفیعة، بیروت: مؤسسه الوفاء، چاپ دوم.
۶۱. مرزبانی خراسانی، محمد بن عمران (۱۴۱۳ق - ۱۹۹۳م)، مختصر أخبار شعراء الشيعة، تحقیق: الشیخ محمد هادی الأمینی، بیروت: شركة الکتبی للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ دوم.
۶۲. مسعودی، علی بن الحسین (۱۴۰۴ق)، مروج الذهب، تحقیق: اسعد داغر، قم: دار الهجرة، چاپ دوم.
۶۳. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الامالی، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول.
۶۴. _____ (۱۴۱۳ق)، الجمل، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول.
۶۵. _____ (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ اول.
۶۶. _____ (۱۴۱۳ق)، الإرشاد، محقق / مصحح: مؤسسة آل البيت، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول.
۶۷. منقری، نصر بن مزاحم (۱۳۸۲ش)، وقعة صفین، تحقیق و شرح عبدالسلام محمد هارون، قاهره: مطبعة المدنی، چاپ دوم.
۶۸. نسائی، أحمد بن شعيب (۱۴۱۱ق - ۱۹۹۱م)، السنن الکبری، تحقیق: د. عبدالغفار سلیمان البنداری و سید کسروی حسن، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
۶۹. نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴ق)، فرق الشيعة، بیروت: دارالأضواء، چاپ دوم.
۷۰. نیشابوری، ابی عبدالله الحاکم (۱۴۱۱ق)، المستدرک، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
۷۱. نیشابوری، مسلم بن حجاج (۱۴۱۲ق)، صحیح مسلم، مصحح: محمد فؤاد عبدالباقی، مصر: دار الحديث.
۷۲. هاشمی، سید علی (۱۳۸۹ش)، «علم و عصمت از دیدگاه اصحاب امیرالمؤمنین (علیه السلام)، نشریه معرفت کلامی، سال اول، شماره ۲.
۷۳. هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵ق)، کتاب سلیم، محقق / مصحح: محمد انصاری زنجانی خوئینی، قم: الهادی، چاپ اول.
۷۴. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (بی تا)، تاریخ یعقوبی، بیروت: دار صادر.





سال سوم / شماره اول / بهار و تابستان ۱۴۰۲

Biannual Journal of Kalam-e Ahle-Bayt^(a)

Vol. 3, No. 1, Spring & Summer 2023

رابطه دین و فطرت

(مطالعه موردی؛ آیه فطرت با نگاهی بر آرای تفسیری)

علامه طباطبائی و آیت الله جوادی آملی)

طیبه باباییان*

عباس مصلائی پور یزدی**

چکیده

انسان و کمال غایی او، اصلی ترین موضوع قرآن است و فلسفه بعثت انبیا و تشریع ادیان و شرایع، راهبری او به سوی سعادت ابدی است. خالق و رب انسان برای طی طریق و سیر در مسیر سعادت، او را به جهازی مجهز کرده است که بتواند مطلوب را حاصل نماید. شاید بتوان گفت که اصلی ترین این تجهیزات، سرشتن انسان بر فطرت باشد. از سوی دیگر، خداوند با ارسال رُسل و تشریع دین، هدف غایی دین را رسیدن به کمال مطلوب معرفی می کند. آیه ۳۰ سوره مبارکه روم که به «آیه فطرت» نامیده شده است، تنها آیه از قرآن کریم می باشد که در آن، کلمه دین و فطرت باهم آمده است؛ ازاین رو، لازم است رابطه بین آنها را با یکدیگر بررسی کرد. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی، رابطه بین دین و فطرت در آیه ۳۰ سوره روم از دیدگاه دو مفسر بزرگ، علامه طباطبائی و آیت الله جوادی آملی بررسی و تحلیل شد. نتیجه آنکه فطرت نوع خاصی از خلقت بوده و دین مجموعه قوانینی است که انسان را بر سرشت مفطور خود راهنمایی می نماید و در واقع، فطرت چیزی فراتر از دین است. در واقع هدایت فطری بستری برای هدایت وحیانی، و هدایت نبوی و وحیانی بوده و مدخلی است برای بازگشت به هدایت فطری که هدایتی درونی و شهودی است و بالاتر از آن تصور نمی شود. بدیهی است که نقطه کانونی هدایت انبیا، بیداری فطرت انسان برای رسیدن به کمال و اصل خویش است.

واژگان کلیدی: فطرت، دین، آیه فطرت، آیه ۳۰ سوره روم، علامه طباطبائی، آیت الله جوادی آملی

* دانشجوی دکتری دانشگاه امام صادق علیه السلام | t.b.hoo.110@gmail.com

** استاد دانشگاه امام صادق علیه السلام | amusalai@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۱۶ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۴/۲۸

بیان مسئله

واژگانی همچون «دین» و «فطرت» واژگانی محوری در منظومه الفاظ قرآنی و مفاهیمی مهم در نظام معرفتی هستند. کاوش در مفهوم فطرت می‌تواند در اثبات اموری چون وحدت جنسی انسان و مسئله خلود و تعذیب مخلّدان^۱ مؤثر باشد؛ زیرا در رسیدن به بهشت موعود و لقای خالق ودود، آنچه مهم است حفظ نورانیت گوهر روح می‌باشد که مجرد از تذکیر و تأنیث است. همچنین بدیهی است که انسان به‌عنوان اشرف مخلوقات، برای غایتی که همان رسیدن به سعادت ابدی و خلود جاودانه در بهشت توحید و لقاءالله است خلق شده و شناخت فطری و بازگشت به فطرت، مهم‌ترین ابزار او در مسیر تکاملی است. رسیدن به این غایت همچون سایر اهداف موجود در عالم لوازمی دارد. ازاین‌رو، خودآگاهی و متذکرشدن انسان به این موهبت بی‌مانند الهی، یعنی فطرت، می‌تواند موجبات تنویر روحی را رقم زده و سلوک او به‌سوی کمال مطلوب را تسریع و تسهیل نماید. اما مهم آن است که این غایت برخلاف دیگر غایات عالم، تنها از یک مسیر که صراط مستقیم الهی باشد، حاصل می‌شود. به‌عنوان مثال، اگر انسان بخواهد از شهری به شهر دیگر سفر کند، می‌تواند از مسیرهای مختلفی به شهر مقصد برسد؛ اما درباره انسان و رسیدنش به مقصد مقصود و سعادت ابدی‌اش، تنها با صراط مستقیم الهی که همان دستورات دین و شریعت است، این مهم حاصل می‌شود. پس لازم است که ابتدا مفاهیم فطرت و دین به لحاظ معناشناسی تبیین شود و سپس رابطه آنها باهم تحلیل گردد.

یکی از آیات مهم در این باره، آیه ۳۰ سورة روم است که به «آیه فطرت» معروف می‌باشد. در این آمده است: «فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به‌سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.»

موضوع فطرت که مفهومی بدیع در دایرةالمعارف مفاهیم شناخت انسان است، مفهومی بومی در دین اسلام بوده و برخلاف سایر مفاهیم، ریشه در فلسفه یونان ندارد. این موضوع همواره از امور مورد بحث در مجامع علمی و در بین علمای علوم مختلف بوده است. محققان بسیاری در طول ادوار گذشته در این باره و درباره ابعاد گوناگون آن قلم‌فرسایی کرده‌اند که گاه این تحقیق در قالب کتاب به‌رشته تحریر درآمده است. از آن جمله می‌توان کتاب فطرت شهید مطهری را نام برد. البته اندیشمندان دیگری نیز نه

۱. نک: جوادی آملی، بررسی فطرت در قرآن.





به صورت مستقل، بلکه به فراخور به این موضوع اشاره کرده اند که از جمله آن می توان به بخش هایی از تفسیر المیزان اشاره نمود. همچنین می توان به اندیشه های دانشمندی چون «میرزا مهدی اصفهانی» در ضمن آثاری همچون ابواب الهدی اشاره کرد. او در آنجا ضمن شرح و بسط موضوع فطرت، ایرادهای فلسفه و عرفان را در شناساندن خدا به مخاطب یادآوری کرده و معتقد است که یگانه راه برون رفت از معضلات عقیدتی، نوع مراجعه انسان به فطرت و عقل است. علاوه بر این، شاگردان ایشان از جمله «ملکی میانجی» در ضمن اثر تفسیری خود، مناهج البیان فی تفسیر القرآن، موضوع فطرت را تبیین کرده است. در سال های اخیر مقالات متعددی با موضوع فطرت به رشته تحریر در آمده است؛ از جمله مقاله ای با عنوان «فطرت در احادیث»، اثر رضا برنجکار در مجله قبسات (تابستان ۱۳۸۴، شماره ۳۶)؛ مقاله «تحلیل فطرت خداخواهانه انسان از منظر آیات قرآن» نوشته بیژن منصوری در نشریه پژوهشنامه معارف قرآنی (زمستان ۱۳۹۵، شماره ۲۷)؛ مقاله ای با عنوان «مروری بر آموزه فطرت با تکیه بر آرای علامه طباطبائی» اثر فضل الله خالقیان در نشریه رشد آموزش قرآن و معارف اسلامی (پاییز ۱۳۹۷، شماره ۱۰۷) و مقاله «نفس، فطرت و اخلاق در سوره مبارکه شمس» نوشته محمدرضا بهزادپور در نشریه مطالعات قرآنی (تابستان ۱۳۹۴، شماره ۲۲).

بنابراین، آنچه این مقاله را با دیگر پژوهش ها متمایز می کند، این است که در این مقاله به طور روشن، رابطه دین و فطرت که دو ابزار مهم انسان در رسیدن به مطلوب است، بررسی شده و شبهاتی که در این باره مطرح شده است با توجه به هدف مقاله پاسخ داده شده است.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. واژه فطرت

واژه «فطره» بر وزن «فعله»، کلمه ای عربی از ریشه (ف - ط - ر) است که بر نوع دلالت دارد؛ مانند «جلسه» که بر نوع خاصی از نشستن اشاره دارد. این واژه در لغت به دو معنای شکافتن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۹۶ ذیل ماده ف - ط - ر) و ابداع و آفریدن از نیستی (ایجاد اولیه) (ابن اثیر، بی تا، ج ۳: ۴۵۷) به کار رفته است. بنابراین، فطره به نوعی از خلقت و آفرینش دلالت می نماید. در معجم مقائیس اللغة ذیل این کلمه آمده است: «فَطَرَ به معنای شکافتن - گشودن شیء و ابراز آن می باشد.» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴: ۵۱۰) این کلمه در آیات قرآن کریم به معنای آفریدن و آفرینش به کار رفته است؛ برای نمونه، آیه شریفه «وَجَعَلُوا لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ: مَنْ رَوى خود را به سوی کسی کردم که آسمان و زمین را آفرید.» (انعام / ۷۹) پس می توان گفت، از آنجاکه تصنیع و خلقت الهی به منزله شکافتن پرده تاریک عدم و

اظهار هستی امکانی است، یکی از معانی این واژه آفرینش و خلقت است؛ البته آفرینشی که ابداعی و ابتدایی باشد. در قرآن مجید، واژه‌های فطرت (روم / ۳۰)، فطرکم (اسراء / ۵۱)، فطرنا (طه / ۷۲)، فطرنی (هود / ۵۱؛ یس / ۲۲؛ زخرف / ۲۷)، فطرهن (انبیا / ۵۶)، فطور (ملک / ۳)، فطر (انعام / ۷۹؛ روم / ۳۰)، منفطر به (مزل / ۱۸)، انفطرت (انفطار / ۱) و فاطر (انعام / ۴۱؛ یوسف / ۱۰۱؛ ابراهیم / ۱۰؛ فاطر / ۱؛ زمر / ۴۶؛ شورا / ۱۱) به کار رفته است که در تمامی این موارد به معنای ابداع و آفرینش بدون سابقه است.

از ابن عباس نقل شده است که می‌گفت: «من معنای "فاطر السموات و الارض" (انعام / ۱۴) را نمی‌دانستم تا اینکه دو تن از بادیه‌نشینان که در مورد مالکیت یک چاه مخاصمه داشتند نزد من آمدند؛ یکی از آن دو گفت "أَنَا أَفْطَرْتُهَا" یعنی من ابتدا آن را شکافتم.» (ابن اثیر، بی‌تا، ج ۳: ۴۵۷)

همچنین معانی اصطلاحی مختلفی برای فطرت بیان شده و در علوم مختلفی از جمله منطق، فلسفه، کلام، عرفان و... کاربردهای متعددی یافته است. در علم منطق یکی از اقسام شش‌گانه بدیهیات، فطریات است. قضایای فطری قضایایی هستند که قیاس آنها همراهشان است (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۱۴) که به اثبات و دلیل نیازی ندارند (نک: ابن سینا، ۱۴۱۴، ج ۳: ۶۴).

علامه طباطبایی در تعریف فطرت، آن را «نوعی هدایت تکوینی انسان در دو قلمرو شناخت و احساس» می‌داند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۶: ۲۹۸). آیت الله جوادی آملی فطرت را عامل جداسدن انسان از حیوان (فصل اخیر) می‌داند که همان عقل و میل او در رسیدن به کمال مطلق است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۵ - ۲۸).

در هر صورت، واژه فطرت و امور فطری در تعاریف خود در علوم مختلف قدر مشترکی دارند که عبارتند از: معرفت یا گرایشی که مقتضای نوع آفرینش انسان است و از طریق تجربه و تعلیم به دست نمی‌آید (دانشنامه جهان اسلام، ج ۱، ص ۷۳۰۶).

۲-۱. واژه دین

واژه دین در قرآن کریم ۱۰۱ مرتبه به کار رفته است. علمای علم لغت معانی متعددی برای آن ذکر نموده‌اند؛ به عنوان مثال، فراهیدی و ابن منظور معانی قرض و دین، آیین و شریعت و اطاعت را برای آن عنوان کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸: ۷۲؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۳: ۱۶۶). فراهیدی معنای عادت را نیز برای این واژه ذکر کرده است؛ ولی تصریح می‌کند که جز در یک مورد آن را نشنیده‌ام (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸: ۷۳). دقت در کاربردهای قرآنی این ماده نشان می‌دهد که از مجموع ۱۰۱ مورد، در ۹۵ مورد «دین» - به کسر دال - و در ۶ مورد «دین»





- به فتح دال و سکون یاء - آمده است.

واژه دین - به کسر یاء - در قرآن کریم در دو معنا به کار رفته است: ۱. شریعت، آیین و مکتبی که پیروان آن در برابر آن خاضع و تسلیم هستند؛ خواه حق باشد مثل آیه: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْأِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (و هر کس جز اسلام (و تسلیم در برابر فرمان حق)، آیینی برای خود انتخاب کند، از او پذیرفته نخواهد شد؛ و او در آخرت، از زیانکاران است. (آل عمران / ۸۵)،^۱ خواه باطل مانند: ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ لِيَرُدُّوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ (همین گونه شرکای آنها [= بتها]، قتل فرزندانشان را در نظرشان جلوه دادند؛ (کودکان خود را قربانی بتها می کردند، و افتخار می نمودند!) سرانجام آنها را به هلاکت افکندند؛ و آیینشان را بر آنان مشتبّه ساختند. و اگر خدا می خواست، چنین نمی کردند؛ (زیرا می توانست جلو آنان را بگیرد؛ ولی اجبار سودی ندارد). بنابر این، آنها و تهمت هایشان را به حال خود واگذار (و به آنها اعتنا مکن!)) (انعام: ۱۳۷) و در یک مورد نیز هردو مفهوم حق و باطل کنار هم آمده اند: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (کافرون: ۶). دلیل اطلاق «دین» بر مکتب شرک و کفر آن است که هر مرام و روشی که انسان با آن زندگی کند و مجموع عقیده، اخلاق، احکام و حقوق را تشکیل دهد، دین اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۹: ۶۲۹). ۲. حساب، جزا و پاداش؛ مانند آیه ﴿أَنذَأْمَنَّا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَنِنَّا لَمَدِينُونَ﴾ (صافات / ۵۳) و ﴿إِن كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ﴾ (واقعه / ۸۶).

واژه دین در قرآن در هر شش مورد کاربرد مشتقات آن، به معنای بدهی، قرض، وام، نسبه و مانند اینهاست و وجه تسمیه اش این است که شخص مقرض با استقراض، تحت شرایط و مقررات ادای دین قرار می گیرد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۳: ۲۹۰)؛ مانند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾. (بقره / ۲۸۲)

بنابراین، به طور کلی می توان گفت که واژه «دین» و مشتقات آن در قرآن در سه معنا استعمال شده است؛ ۱. آیین و شریعت؛ ۲. جزا و پاداش؛ ۳. بدهی و قرض. به نظر می رسد که استعمال واژه «دین» و اشتراک آن با واژه دین از ان جهت است که در هردو، انسان مشمول جزا و پاداش خواهد بود. یعنی انسان به واسطه دین الهی مدیون او و در اثر عمل یا ترک عمل دستورات دینی مشمول جزا و پاداش است؛ چنان که انسان مدیون نیز مشمول جزاست و باید غرامت و تاوان دین خود را بپردازد.

۱. نک: توبه / ۲۹؛ انعام / ۱۳۹؛ غافر / ۲۶.

۲. تحلیل معنایی آیه فطرت

چنان‌که پیش‌تر بیان شد، معروف‌ترین آیه قرآن کریم که به‌طور صریح درباره فطرت صحبت کرده، آیه ۳۰ سوره روم است و از این‌رو به آیه فطرت معروف شده است. این، تنها آیه‌ای است که مسئله فطرت و دین را همراه هم بیان کرده است؛ لذا لازم است که ابتدا اجزای این آیه از دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان و آیت الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم^۱ بررسی و تحلیل می‌شود.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه، درباره «اقامه وجه» چنین می‌فرماید: «مراد از "اقامه وجه برای دین" در اینجا رو آوردن به‌سوی دین، و توجه بدان بدون غفلت از آن است، مانند کسی که به‌سوی چیزی روی می‌آورد، و همه حواس و توجهش را معطوف بدان می‌کند، به‌طوری‌که دیگر به‌هیچ طرف نه راست و نه چپ رو بر نمی‌گرداند و ظاهراً الف و لام در "الدین" الف و لام عهد است، و در نتیجه مراد از دین، اسلام خواهد بود.» (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۶: ۲۶۷)

آیت الله جوادی آملی در این باره می‌فرماید: «منظور از وجه همان حیثیت هستی است نه صورت ظاهری. مقصود این است که انسان وجهه هستی خود را به طرف دین متوجه کند.» (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۱۱) ایشان در جای دیگر و در ضمن تفسیر این آیه، درباره دستور «اقم» بیان می‌دارد: «منظور از قیام، ایستادن نیست؛ بلکه از آنجا که بهترین حالت دفاعی انسان حالتی است که ایستاده است، می‌فرماید: "قیام کنید نه یعنی بایستید، آنکه ایستاده گناه می‌کند، نشسته است آنکه نشسته فکر توحید دارد ایستاده است. ایستادن یعنی ایستادگی یعنی مقاومت؛ فرمود: ﴿إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ﴾ برای خدا قیام کنید آنها که یکجا نشستند، دارند تحقیقات علمی می‌کنند اهل قیام اند آنها که ایستاده دارند گناه می‌کنند اهل قعودند، منظور مقاومت و قیام و ایستادگی است؛ چون بهترین حال مقاومت حالت ایستادن است؛ لذا فرمود: ﴿أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ﴾ یا ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ﴾ هم وجه یعنی هویت، هم اقامه یعنی حفظ کردن این عمود را نگهداشتن حالت قیام پیدا کردن و مانند آن مواظب فطرت باش.» (جوادی آملی، ذیل تفسیر آیه ۳۰ سوره روم: <https://www.eshia.ir>)

همچنین در ادامه آیه آمده است: ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾. خدای حکیم به رسولش دستور می‌دهد که همه حقیقت وجودی‌اش را متوجه دینی نماید که هم قائم است و هم قیّم؛ یعنی هم ایستاده است و هم ایستادگی دارد، هم ایستاده است و هم دست افتاده را می‌گیرد. هم قیّم است و هم قیوم، چنان‌که در جای دیگر می‌فرماید: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ (اسراء / ۹).

۱. دیدگاه‌های آیت الله جوادی آملی در سایت «مؤسسه اسراء» و در ضمن سخنرانی‌ها و مقالات ایشان در سایت این مؤسسه منتشر شده و هنوز در تفسیر تسنیم چاپ نشده است.





علامه طباطبایی در تفسیر «دین قیّم» می‌نویسد: «دین قیّم، آن شریعتی است که تمامی حوایج زندگی بشر را برآورد و مطابق فطرتی است که خداوند بشر را بر طبق آن خلق کرده و هیچ تبدیلی در خلقت خداوند نیست.» (طباطبایی، بی‌تا، ج ۸: ۱۵)

ایشان درباره واژه «حنیف» در تفسیر المیزان ذیل آیه ۳۰ سوره روم می‌فرماید: «کلمه "حنیف" حال از فاعل "اقم" است، و ممکن هم هست حال از دین و یا حال از وجه باشد، اما اولی ظاهرتر و با سیاق مناسب‌تر است، و کلمه مذکور از ماده "حنف" است که به معنای تمایل دو پا به سوی وسط می‌باشد، و در آیه منظور اعتدال است.» (همان، ج ۱۶: ۲۶۷)

وجه حنیف بودن دین اسلام از نظر آیت الله جوادی آملی، این است که همه اصول اعم از خطوط، حقوق، توحید، وحی و نبوت که در دین اسلام گفته شده، برای آن است که انسان با صداقت و صرافت به آن توجه کند؛ بنابراین، «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا»، یعنی انسان باید حنیف باشد نه حنیف، سپس ایشان برای توضیح معنای حنیف و حنیف با کاربست یک مثال می‌فرماید: «ما حَنَفَ دَارِیْمُ وَ جَنَفَ. وقتی راننده ماهر در بزرگراه می‌رود، تلاش می‌کند از مسیر خود فاصله نگیرد و ادامه دهد؛ اما آنکه تمرکز ندارد یا با جاده آشنا نیست، مسیر را مستقیم نمی‌رود و سرانجام تصادف می‌کند. اگر سالک از مسیرش منحرف نشود و قرآن و عترت را سرلوحه قرار دهد، وسط جاده است و می‌شود حنیف. حنف یعنی به وسط تمایل دارد، مقابل آن جنف است که به حاشیه تمایل دارد... «غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِأَيِّ شَيْءٍ» (مائده / ۳) جنیفانه رفتار نکنید که از وسط جاده دین منحرف شوید. آنگاه سر از جاده خاکی و حواشی جاده در آورید.» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۴۵-۱۵۰).

۳. ویژگی‌های فطرت و رابطه آن با دین

واژه فطرت بر وزن «فَعَلْتُ» به اصطلاح اهل ادب بنای نوع را می‌رساند و در کلمه مورد بحث، به معنای نوعی از خلقت است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۶: ۲۶۷). آیت الله جوادی آملی در توضیح معنای فطرت و ویژگی‌های آن در تشبیهی حکیمانه، آن را به دریا تشبیه کرده که در آن، انسان همچون دریاست. وجه تشابه آن دو در آن است که سرمایه‌اش درونی است و از بیرون به او تزریق نشده است. در واقع دریا همچون موزه یا بانک نیست که سرمایه وجودی‌اش و امدار مصالح خارجی باشد، بلکه ذات دریا در خودش نهفته است؛ لذا انسان نیز سرمایه وجودی‌اش در ذات او موجود است (نک: خلیلی، ۱۳۹۵). به عنوان مثال، کسی از بیرون حقیقت‌خواهی و عدالت‌طلبی را به انسان تعلیم نداد، بلکه این گرایش‌ها در ذات او نهفته است و سرمایه بزرگی می‌باشد که سرشت او به آن مفعول است. ویژگی‌های فطرت که نحوه خاص هستی انسان و صفتی سرشتی و ذاتی است، از

تحلیل خود فطرت به دست می‌آید؛ لذا اثبات آنها به «واسطه در اثبات» نیاز ندارد. این ویژگی‌ها عبارتند از: ۱. تحقق بینش فطری به علتی غیر از علت وجود انسان نیازمند نیست؛ ۲. انسان نسبت به این امور، درک حضوری و معرفت ویژه‌ای دارد؛ ۳. ثابت و تغییرناپذیر و پایدار و جاودانه‌اند؛ ۴. همگانی و فراگیرند و کلیت و عمومیت دارند؛ ۵. با درک و معرفت فکری و عقلی همراه هستند؛ ۶. از ویژگی قداست و ارزش حقیقی برخوردارند (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۲۴۱).

باتوجه به تعریف فطرت و ویژگی‌های آن و اینکه سرشت بنی نوع انسان بر آن مفطور است، باید دید امور فطری کدام امور هستند و رابطه دین و فطرت چگونه است؟ لذا باید دانست که فطریات دو مقوله برجسته دارند که می‌توان از آنها به «فطرت ادراکی» و «فطرت احساسی» نام برد. از فطرت ادراکی به فطرت شناختی یا فطرت در مقوله آگاهی و بینش نیز نام برده می‌شود و فطرت احساسی را فطرت گرایشی و یا فطرت در مقوله خواهرش میل نامیده‌اند.

در فطرت ادراکی از سلسله علوم غیراکتسابی و آمیخته با سرشت انسان سخن گفته می‌شود و در فطرت احساسی، از سلسله تمایلات و خواهرش‌های طبیعی و ذاتی. فطرت ادراکی دو قالب حضوری و حصولی دارد. منظور از «فطرت ادراکی حضوری» آگاهی بی‌واسطه به معلوماتی است که با طبیعیات و سرشت انسان آمیخته شده‌اند و مراد از «فطرت ادراکی حصولی»، دریافت با واسطه معلوماتی است که ذاتاً مورد تصدیق ساختمان ذهن انسانند؛ یعنی انسان با اتکای به ساختار ذهن و دستگاه ادراکی خود، به محض دریافت تصور روشن از ظرفیات قضیه، آنها را تصدیق می‌کند. فطرت احساسی یا همان گرایش‌های فطری، مربوط به خواست و تمایل انسان می‌باشد که از آن می‌توان به «فطرت تمایلی» نیز نام برد که دو شکل «جسمانی» و «روحانی» دارد. یعنی انسان به حکم ناسوتی و زمینی بودن، تمایلات و خواهرش‌های مادی و دنیایی و حیوانی دارد و به سبب ملکوتی و جبروتی بودن، تمایلات و گرایش‌های ملکوتی و انسانی در نهادش تعبیه شده است. تمایلات مادی او را به سوی دنیا و زندگی حیوانی سوق می‌دهد و تمایلات ملکوتی او را به عالم بالا و برتر متصل می‌کند (نک: مطهری، ۱۳۷۳، ص ۳۶ - ۳۸). بنابراین، از این نوع تمایلات ملکوتی تعبیر به هدایت تکوینی می‌شود.

علامه طباطبایی ضمن تأیید اینکه برخی از فطریات از نوع میل و گرایش انسانی هستند، از طریق همین گرایش انسانی یعنی گرایش به خداجویی، وجود خدا را اثبات کرده است (نک: طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۳۸). آیت الله جوادی آملی گرایش‌های فطری را از حوزه





مسائل عملی دانسته است و ملاک در فطری بودن را ادراک باید و نبایدها به بدیهیات حکمت عملی، یعنی حسن عدل و قبح ظلم بیان کرده است؛ به عبارت دیگر، در حکمت عملی نیز اصل بدیهی داریم که حسن عدل و قبح ظلم است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۳۰).

چنان که پیش تر بیان شد، انسان علاوه بر گرایشات فطری، به بینش های فطری نیز مفتطور است. مراد از بینش های فطری، فطریاتی است که به حوزه شناخت مربوط می باشد. علامه طباطبایی برخی از شناخت های انسان را فطری (بدیهی) می داند که صرف توجه به آنها موجب پذیرش آنها می شود و منشأ علوم نظری را همین فطریات می داند (نک: طباطبایی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۷ و ۱۷۸). بینش های فطری شامل هردو قلمرو علم - حصولی و حضوری - می شود. در علم حضوری معلوم نزد عالم است و به واسطه قرارگرفتن صورت در ذهن نیازی نیست و در علم حصولی، صورتش نزد ذهن حاضر می شود (همان، ص ۱۶۲ - ۱۶۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۶۴). امور فطری در علم حصولی را بدیهیات اولیه (تصور و تصدیقی) می داند که به تحصیل و کسب در آنان نیازی نیست و همچنین زیربنای تمام علوم نظری هستند (نک: همان، ص ۱۷۸ - ۱۸۹).

آیت الله جوادی آملی در این باره می گوید: «ادراک فطری، اختصاص به تصدیق (در علم حصولی) ندارد، بلکه تصور نیز می تواند، فطری باشد. یعنی فطریات معرفتی جامع هردو قسم از معرفت (تصور و تصدیق) است. تصدیق هایی که در اثر شدت وضوح برهان پذیر نیست، مانند قضیه امتناع اجتماع یا ارتفاع دو نقیض، و تصدیق هایی که گرچه برهان پذیرند، لیکن در اثر وضوح نیازی به اقامه برهان آن نیست، مانند قضیه کل بزرگ تر از جزء است و تصور اطراف قضایای فطری هم می تواند فطری باشد. نظیر تصور مفهوم وجود. بنابراین، معرفت های فطری اختصاص به قضیه یا تصدیق ندارد، بلکه تصورات بدیهی و روشن را نیز شامل می شود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۷ و ۵۸) ایشان در مجموع هردو بینش های فطری را از مقوله آگاهی و شناخت می دانند که ویژگی اصلی این بینش های فطری چه در علوم حصولی و علم حضوری، بدیهی بودنشان و بی نیازی آنها از فکر و نظر است و صرف توجه به آنها موجب شناخت و آگاهی از این امور می شود و زیربنای تمام علوم نظری را همین بینش های فطری انسان شکل می دهد.

در جمع بندی این موضوع می توان گفت که از دیدگاه علامه طباطبایی، هماهنگی دستگاه تکوین و تشریع، یعنی وحدت و همراهی عقل و وحی و هم سویی سرشت و شریعت، راهنماجویی و فرجام طلبی، همه و همه برخاسته از فطرت است (طباطبایی، بی تا، ج ۸: ۳۴۹). با مطالعه دیدگاه های علامه طباطبایی در باب فطرت، برآیند آن چنین است که ایشان خداجویی و خداشناسی را در همه ابعادش فطری می داند؛ یعنی هم فطرت احساسی و گرایشی و هم فطرت

ادارکی. به عنوان نمونه، ایشان در المیزان می فرماید: «اسلام دلپذیر است (گرایشی)، به شرط آنکه انسان از مسیر فطرت سلیمه خارج نشود.» (نک: همان، ج ۲: ۲۳۲) زیرا خداوند متعال هر چیزی را براساس آنچه در خلقتش (فطرت) قرار داده است، هدایت می کند: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه / ۵۰) مقصود از این آیه، هدایت تکوینی یا هدایت احساسی و تمایلی است. «اصل توحید فطری است و احتیاجی به بیان پیامبران ندارد.» (البته پیامبران نقش تذکیری دارند) (نک: همان، ج ۱۵: ۲۳۶؛ ج ۱۱: ۱۷)

ایشان همچنین در جای دیگری از تفسیر المیزان چنین آورده است: «انسان فطرتاً به دنبال حق و خیر و سعادتش است، اما در موارد متعددی در تطبیق مفهوم با مصداق اشتباه می کند، مثلاً به جای آنکه "الله" را معبود خویش قرار دهد، رو به هواپرستی می آورد.» (همان، ج ۸: ۷۷؛ ج ۹: ۴۳) این موارد حاکی از فطرت احساسی و گرایشی توحیدی در انسان است. زیرا انسان ابتدا در خود میل به خداجویی دارد و اگر فطرتش بر استقامت خود باقی باشد پس از آن با فطرت ادراکی خدا را می یابد. ایشان پس از گرایش و میل به خداجویی، خداشناسی را نیز فطری می داند. نگاهی به آرای تفسیری و فلسفی ایشان حاکی از این مدعاست. به عنوان نمونه، نظر ایشان درباره حضرت ابراهیم علیه السلام مؤید خداشناسی فطری ادراکی - حضوری است؛ آنجا که در المیزان آورده است: «حضرت ابراهیم علیه السلام نماد فطرت پاک و صاف و طاهر است که به توحید دعوت می کند. وی حقیقت توحید و سایر معارف حقه را با صفای فطرت و نور بصیرت درک کرد؛ بدون آنکه به تعلیم و تذکر کسی محتاج باشد.» (همان، ج ۱۴: ۲۹۷؛ ج ۷: ۲۱۵) ایشان در جای دیگری می گوید: «انسان فطرتاً پروردگارش را می شناسد و هنگام اضطراب به او مراجعه می کند.» (همان، ج ۷: ۱۳۵) پس وی فطرتاً خداشناس است؛ حتی اگر به این شناخت توجه نداشته و شاعر نباشد (همان، ج ۸: ۱۹۹). «انسان با غریزه خدادادی خود هر پدیده ای را که مشاهده کند از علت و سبب پیدایش آن می پرسد و این پرسش فطری همان خداجویی فطری در نهاد انسانی است... غریزه و فطرت واقع بین انسان درک می کند که این اشیا خودبه خود به وجود نیامده و جهان حتماً تکیه گاهی دارد که این عالم از او سرچشمه می گیرد.» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۶۳ - ۶۵)

از نظر آیت الله جوادی آملی، توحید که سنگ بنای دین و گرایش به دین است هم فطری گرایشی می باشد و هم فطری ادراکی. ایشان در تأیید گرایش فطری احساسی به دین و توحید می فرماید: «معنای اخذ دین خدا آن است که فطرتان را رها نکنید؛ پس اگر قرآن فرموده ملازم دین خدا باشید، یعنی فطرت خویش را رها نکنید. ... آنچه در سورة مائده آمده ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ﴾ ای کسانی که ایمان آورده اید مراقب خود باشید» (مائده / ۱۰۵) مشابه است با آنچه در سورة روم آمده که





فرمود: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾. ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ﴾ یعنی "الزموا انفسكم" که انفسکم منصوب است به اسم فعل در آیه سورة روم که آمده ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾؛ یعنی "خدا فطره الله الزم فطره الله" یعنی دین الاهی خواسته درون شما است (فطرت تمایلی) نه آنکه از بیرون ذاتان بر شما تحمیل شده باشد؛ بلکه آنچه را که فطرتتان خواست به شما دادند؛ مثلاً اگر به گیاه عطشان بگویند آب زلال را جذب کن، این دستور طبیعی بر او تحمیلی نیست. اگر به انسان تشنه بگویند آب گوارا را بنوش، تحمیلی بر او نیست؛ زیرا آب گوارا خواسته نهایی انسان تشنه است و با نوشیدن آن هرگونه رنجی که از تشنگی می برد، برطرف می شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۰ (الف)، ج ۵: ۱۲۳ - ۱۲۷) در دیدگاه ایشان، «امور فطری در همه انسان ها به ودیعت نهاده شده است.» (همو، ۱۳۹۰ (ب)، ص ۲۷) ریشه این عمومیت در این واقعیت نهفته است که فطرت، نحوه خاص خلقت و آفرینش است (همو، ۱۳۹۰ (ج)، ص ۲۶) و هیچ انسانی بدون فطرت خلق نشده است (همان، ص ۵۴). بنابراین، از آنجاکه همه انسان ها در نوع آفرینش مشترک اند، هرچه فطری باشد، اصل آن در همه انسان ها وجود دارد. از دیگر سو، «تذکر و یادآوری یک موضوع، تنها در مواردی است که شخص از آن موضوع شناخت قبلی داشته باشد. از سوی دیگر، در آیات پیش گفته (آیات تذکر)، تذکر تنها وظیفه پیامبر شمرده شده است. باتوجه به اینکه این حضرت وظیفه ابلاغ وحی و رسالت را برعهده داشت، می توان نتیجه گرفت که هیچ بخشی از پیام وحی و رسالت پیامبر از اموری نبوده است که افراد، پیش تر از آنها شناخت نداشته باشند (شناختی). بر اساس این تبیین، همه اجزای رسالت مانند توحید، امامت و معاد اموری فطری هستند (جوادی آملی، ۱۳۹۰ (ج)، ص ۷۷ و ۷۸). تذکر و یادآوری تنها در موردی به کار می رود که سابقه آگاهی و شناسایی وجود داشته باشد و مطلب تکرار می شود تا از یاد نرود (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۷۱). «عمومی و جهانی بودن دعوت پیامبر اسلام ﷺ حاکی از آن است که پیام وحی و رسالت، برای همه افراد «تذکر» شمرده می شود و در این زمینه میان موحد و غیر موحد تفاوتی وجود ندارد.» (همان، ص ۷۲) از بررسی آیات قرآن کریم به دست می آید که هدف از تذکر، بیدارشدن افراد است؛ چراکه به مرور زمان و در اثر اعمال سوء، پرده های غفلت بر مشاعر افراد کشیده می شود و آیات قرآن از راه تذکر، درصدد کنارزدن این پرده های غفلت بر می آیند.» (همو، ۱۳۹۰ (ج)، ص ۸۰) بنابراین، باتوجه به آنچه تا کنون بیان شد، خداجویی به فطرت احساسی و خداشناسی به فطرت ادراکی وابسته است و انسان فطرتاً خداجو و خداشناس می باشد.

از آنجاکه از یک سو پیروی از فطرت، ضامن سعادت انسان و تخطی از آن مخالف نظام آفرینش است و عکس العمل نظام وجود را در پی دارد (طباطبایی، بی تا، ج ۱۵: ۳۰۶) و از سوی دیگر، دین اسلام طریقه یسری و مطابق با فطرت است (هماهنگی و تطابق دین و فطرت یا تکوین و تشریع) (همان، ج ۲۰: ۲۶۷) و هر حکم الزامی و غیر متغیری در اسلام ریشه در تکوین دارد (همان، ج ۴: ۲۱۰)، لذا نهال بالنده ای در وجود انسان ها وجود دارد و انبیای الهی با ابلاغ دین، ضمن پاسبانی و

آیاری این نهال تا استحصال کمال نهایی انسان را همراهی می‌کنند. در واقع، هدایت تکوینی انسان از طریق فطرت و هدایت تشریعی از راه وحی و نبوت محقق می‌شود. وصال مجدد به هدایت تکوینی، مخصوص کسانی است که حجاب‌های نفسانی را یکی پس از دیگری پاره کرده و به آن دست یافته‌اند. بنابراین، به‌طور کلی می‌توان گفت هدایت و حیانی و شرایع انبیا مرسل، مکمل و منتج به هدایت فطری و تکوینی است. بنابراین، رسولان الهی، کتب و شرایع آسمانی مصادیق هدایت تشریعی خداوند هستند. شریعت و فطرت با یکدیگر به‌طور کمال منسجم و هم‌سو هستند و هیچ نوع فطور و تعارضی در بین آنها دیده نمی‌شود.^۱

نتیجه آنکه اسلام (دین فطری و هماهنگ با آفرینش) مطلوب و غایت انسان است که خلقتش او را به‌سوی آن هدایت می‌کند؛ به‌شرط آنکه فطرتش بر استقامت خود باشد. معارف احکام و اخلاق اسلامی براساس فطرت و توحید است؛ به‌گونه‌ای که تفاسیل با تحلیل به اصل توحید برمی‌گردد و اصل توحید با ترکیب به تفاسیل منتهی می‌شود (همان، ج: ۱، ۶۲).

حال با توجه به آنچه گفته شد، سؤال این است که اگر عموم انسان‌ها فطرتاً خداجو هستند، پس وجود کفار چگونه توجیه می‌شود و نقش دین در این رابطه چیست؟ در پاسخ باید گفت که خالق حکیم و رحمان در بدو خلقت، انسان را بر سرشتی پاک خلق کرده است و انسان فطرتاً به دنبال حق و خیر و سعادتش است؛ اما در موارد متعددی در تطبیق مفهوم با مصداق اشتباه می‌کند. مثلاً به جای آنکه «الله» را معبود خویش قرار دهد، به هواپرستی رو می‌آورد (طباطبایی، بی تا، ج: ۸، ۷۷؛ ج: ۹، ۴۳). همچنین انسان در بدو تولد براساس اوصافی که از پدر و مادر خویش به ارث می‌برد، رفته‌رفته از اراده الهی قطع تعلق کرده و با غرق شدن و همراهی با امور مادی و تجلیات دنیایی، به این امور انس می‌گیرد. لذا با توجه به امور دنیوی و بی‌اعتنایی به امور معنوی و اخروی، این سرشت سترپذیر خواهد بود و انسان در قوس این صعود و نزول امور مادی و معنوی، هرچقدر به سمت عالم حیوانی تنزل یابد، زنگار غفلت بر این امانت الهی بیشتر می‌نشیند و ممکن است تا ستر کامل و نزول به اسفل السافلین پیش برود. پس آنچه مسلم است، این است که این گنجینه و ودیعه الهی به مراقبت و زنگارروبی نیاز دارد. پس چون خداوند می‌دانست که عده‌ای آن را چرک‌آلود می‌کنند، انبیا را همچون کارشناسان قلب فرستاد تا دفینه‌های الهی همچون خداخواهی، حقیقت‌جویی، کمال‌طلبی و... را که در زیر غبار غفلت مدفون هستند، شکوفا کنند: «یثیروا لهم دفائن العقول» (خطبه ۱) و این سرمایه را به ما نشان دهند تا ما با این

۱. لازم به ذکر است که رابطه نبوت و فطرت در طول هم هستند و نه در عرض هم؛ یعنی از قبیل مانعة الخلو است و نه مانعة الجمع.





سرمایه تجارت کنیم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾.
(صف / ۱۰) (نک: جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۷۸)

«دیگر آنکه انسان فطرتاً اجتماعی (مدنی بالطبع) است، ولی همین فطرت باعث اختلاف می‌شود. لذا نیاز به قانونی می‌افتد که رافع اختلاف باشد و خداوند به اقتضای حکمت و عنایتش، دین را برای رفع این اختلافات می‌فرستد.» (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۱) اینجاست که دین با قوانین خود - که منطبق و هم‌سو با فطرت انسان است - به یاری او می‌آید تا ضمن معرفی مصداق صحیح، راه رسیدن به آن را به او نشان دهد. در واقع، احکام شریعت همان به‌فعلیت رساندن قوای انسانی بر اثر ممارست و مجاهدت در افعال و اعمال است که سرسلسله احوالات مختلف برای قلب و دل انسان می‌شود که این اعمال، خود موجبات تنویر و صفای قلب شده و مقدمات پذیرش الهامات الهی را برای او به ارمغان می‌آورد (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۷).

علامه طباطبایی در تکمیل این بحث، معتقد است که اسلام دینی است که به نص کتاب و سنت براساس فطرت استوار است (و از دور هرکس ببیند این را می‌فهمد).» در تفسیر المیزان هم آمده که انسان‌ها دارای دو گونه هدایت هستند: هدایت فطری و هدایت اکتسابی و قرآن قصد دارد روشن کند که تا کسی چراغ هدایت فطرتش روشن نباشد، هدایت اکتسابی برای او فایده ندارد. این، در واقع همان مطلبی است که تا انسان انسانیت فطری خودش را حفظ نکرده باشد [تعلیمات انبیا برای او] فایده ندارد؛ یعنی تعلیمات انبیا برای اشخاص مسخ شده و انسانیت را از دست داده، مفید نیست (طباطبایی، بی‌تا ب)، ص ۲۴۵. پس باعنایت به اقسام فطرت و براساس آیات قرآن، انسان فطرتاً خداجوست و پروردگارش را می‌شناسد و حتی اگر نسبت به این شناخت توجه نداشته و شاعر نباشد، هنگام اضطراب به او مراجعه می‌کند (نک: طباطبایی، بی‌تا، ج ۷: ۱۳۵)؛ چنان‌که در آیه ۱۰ سوره یونس می‌فرماید: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَهًُا فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا﴾ و هنگامی که در دریا ناراحتی به شما برسد، جز او، تمام کسانی را که (برای حل مشکلات خود) می‌خوانید، فراموش می‌کنید؛ اما هنگامی که شما را به خشکی نجات دهد، روی می‌گردانید؛ و انسان، بسیار ناسپاس است! ﴿

۴. وحدت فطرت و ادیان و کثرت شرایع

پیش‌تر درباره فطرت و ویژگی‌های آن بیان شد که سرشتی واحد و مشترک در همه بنی‌نوع انسان است که نه مختلف می‌شود و نه تخلف می‌پذیرد (طباطبایی، ج ۱۶: ۲۶۷). از سوی دیگر، مشخص شد که دین احکامی منطبق بر فطرت و هادی به سوی آن است و گفته شد که تنها صراط مستقیم و مختم و منتج به سعادت و شناخت فطری خواهد شد، احکام

دین است. حال این سؤال پیش می‌آید که چگونه باوجود وحدت فطرت، کثرت ادیان و شرایع توجیه‌پذیر خواهد بود؟

چنان‌که گفته شد، نوع انسان در ذات خود و در گوهر وجودی‌اش با انسان‌های دیگر بر سرشت واحدی خلق شده است. علامه طباطبایی در این باره چنین می‌فرماید: «پس انسان دارای فطرتی خاص به خود است که او را به سنت خاص زندگی و راه معینی که منتهی به هدف و غایتی خاص می‌شود، هدایت می‌کند. راهی که جز آن راه را نمی‌تواند پیش گیرد، ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ و انسان که در این نشانه زندگی می‌کند، نوع واحدی است که سودها و زیان‌هایش نسبت به بنیه و ساختمانی که از روح و بدن دارد، سود و زیان مشترکی است که در افراد مختلف اختلاف پیدا نمی‌کند. پس انسان از این جهت که انسان است، بیش از یک سعادت و یک شقاوت ندارد، و چون چنین است، لازم است که در مرحله عمل تنها یک سنت ثابت برایش مقرر شود، و هادی واحد او را به آن هدف ثابت هدایت فرماید.» (همان، ج ۱۶: ۲۶۸) از این رو، روح همهٔ ادیان در برابر حق تسلیم است و اصل جداناپذیر همهٔ آنها، همین اصل اخیر است؛ چیزی که هست آن است که به فراخور زمان و قدر تعقل مخاطب در اقطار زمین و ساکن در زمان، شرایع پدید آمدند تا درنهایت اصل اصیل اسلام باور شده و در زمان حضرت خاتم الانبیاء ﷺ این نهال به درختی بالغ بلوغ یافت. در واقع شرایع آسمانی در حکم نه‌رهایی هستند که درنهایت به دریا می‌ریزند.

آیت الله جوادی آملی در این باره می‌فرماید: «اسلام، دین همهٔ انبیاست و نباید اسلام به اصطلاح قرآن کریم که همهٔ ادیان الهی را دربر می‌گیرد را با اسلام رایج به معنای دین خاتم یکی دانست.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۱۴: ۷۳۱) ایشان در جای دیگری می‌فرماید: «این دین واحد برحسب استعدادهای انسانی به تدریج به جامعهٔ انسانی عرضه شد تا آنجایی که به کمال مناسب خود رسید و به صورت مکتب نهایی کامل و جامع عرضه گردید.» (همان، ۲۱۸)

در همین راستا، علامه طباطبایی مراتب چهارگانه‌ای را برای اسلام و ایمان بیان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۵۴ - ۴۵۷). نتیجه آنکه موضوع وحدت ادیان بسیار مهم است و روح مشترک ادیان الهی است که عبارتند از: ۱. اسلام ظاهری؛ ۲. تسلیم و انقیاد عملی؛ ۳. تسلیم بدون مخالفت قلبی؛ ۴. تسلیم مطلق. پس ساختار روحی انسان و نیازهای او امری ثابت است و با گذر زمان و تعدد مکان دگرگون نخواهد شد.

علامه در تبیین کثرت شرایع و سنت ثابت دین می‌فرماید: «البته منظور ما از این حرف، این نیست که اختلاف افراد و مکان‌ها و زمان‌ها هیچ تأثیری در برقراری سنت دینی ندارد، بلکه ما فی الجملة و تا حدی آن را قبول داریم؛ چیزی که هست می‌خواهیم اثبات کنیم که





اساس سنت دینی عبارت است از ساختمان و بنیه انسانیت، آن بنیه‌ای که حقیقتی است واحد و مشترک بین همه افراد و اقوام، و ثابت در همه. می‌خواهیم بگوییم برای انسانیت سنتی است واحد، و ثابت به ثبات اساسش که همان انسان است، و همین سنت است که آسیای انسانیت بر محور آن می‌گردد، و همچنین سنت‌های جزئی که به اختلاف افراد و مکان‌ها و زمان‌ها مختلف می‌شود، پیرامون آن دور می‌زند.» (همان، ص ۲۶۸)

پس اگر فطرت نوعی از خلقت است که نه مختلف می‌شود و نه تخلف می‌پذیرد، به تبع آن دین الهی نیز دستخوش تغییر و تکثر نمی‌شود. در حقیقت آنچه که هست وحدت ادیان و کثرت شرایع است که بسته به اقتضائات زمان و ادراکات مردم در برهه‌های مختلف ظهورات و تجلیاتی متفاوت دارد. پس از یک‌سو، بزرگ‌ترین سرمایه درونی انسان برای نیل به سعادت ابدی و کمال مطلق او گوهر فطرت است که از اصلی‌ترین خصیصه‌های آن همگانی بودن آن است؛ و از سوی دیگر، «لازمه فطرت (دین حنیف) اعتدال و اجتناب از افراط و تفریط است» (نک: طباطبایی، بی‌تا، ج ۲۰: ۳۳۹) و دین همان دستوراتی است که راه اعتدال را رهنماست و انسان را از هرگونه افراط و تفریط مصون می‌دارد.

۵. تفاوت تربیت انسان در نظام فطرت توحیدی و سایر مکاتب بشری

ماهیت همه اجزای عالم، همان چیزی است که هست؛ به جز انسان که ماهیتی بالقوه دارد و باید ساخته شود. به عبارت دیگر، انسان قابلیت آن را دارد که طیفی از پست‌تربودن از حیوان تا فراتر از فرشته‌بودن را تجربه کند. انسان به‌شدت بالقوه است و شکل‌گیری ابتدایی او بسی ساده‌تر از تغییر شکل بعدی اوست. پس انتخاب نوع تربیت و مربی بسیار مهم است؛ زیرا پس از شکل‌گیری، تغییر او بسیار دشوار است. با توجه به این مهم، باید دید تفاوت تربیت انسان براساس فطرت و مکاتب بشری و ایسم‌های نوظهور چیست و بهترین مربی برای تربیت او کیست؟ در تربیت براساس فطرت و از راه ادیان توحیدی، رشد از طریق صراط باریک تکوین و تشریع عقلانی است و انسان را به غایت سعادت می‌رساند و انسان را از مرتبه طبیعت تا فوق روحانیت پرواز می‌دهد. در این مکتب، انسان به‌مثابه غنچه‌ای است که استعداد گل‌شدن را در خود و در ذاتش داراست و باغبان باید لوازم لازم برای شکوفاشدن او را مهیا سازد و این شکوفایی با زور و ایده و فرضیه امکان‌پذیر نیست. به تعبیر روشن‌تر، راهی برای شکوفاشدن غنچه جز آنچه در ذات او نهفته است، وجود ندارد. انسان هم برای شکوفاشدنش، در ذات خود به فطرت مجهز است و صراط ظریف تکوین و تشریع، همان یگانه جهاز او برای سعادت است و هر عاملی غیر از آن، موجبات مسخ و ازخودبیگانگی او را فراهم می‌سازد.

در توضیح تفاوت تربیت انسان و محصول دستگاه تربیت توحیدی و صنعت

انسان‌سازی مکاتب غیرتوحیدی و مکاتب بشری باید گفت که در مکاتب غیرتوحیدی، قانون‌دانان و قانون‌گذاران درصدد پی‌ریزی انسانی هستند که نظم اجتماع مطلوب آنها را برهم نزنند. از نظر آنها انسان مطلوب انسانی است که در قلمرو سلطنت آنان هرج و مرج پیا نکند. آنها با طبیعت انسان کار دارند و روحانیت و معنویت آنان را عقیم می‌سازند تا باروری آن، تهدیدی برای ثروت‌اندوزی، قدرت‌طلبی و جاه‌طلبی آنها نباشد. در حالت خوشبینانه، آنانی که داعیه روان‌شناسی و شناخت انسان را دارند، با نادیده‌انگاری روحانیت و حقیقت انسان، سعی دارند مطالبی را از بیرون به ذهن او وارد سازند. آنها انسان را میدان آزمون و خطای اندیشه‌های خود می‌پندارند و هرچند وقت یکبار او را در وادی ایسم‌هایی نو می‌آزمایند. غافل از آنکه حیات کوتاه بشر، تاب این آزمون و خطا را ندارد و تا چشم باز می‌کند، خود را رحیل سفر ابدیت می‌یابد. اما در تربیت فطری، استعدادهای فطری و بالقوه انسان بالفعل می‌شوند و تکامل می‌یابند و چیزی به ذات او تحمیل نمی‌شود. در واقع خصایص نهفته انسانی را در وجود او بیدار می‌کنند نه آنکه یک‌سری رفتارها را به او بیاموزند؛ بلکه سرچشمه را در او فعال می‌کنند تا همه خوبی‌ها در او به بار بنشینند و هرچقدر مربی قابل، و مربی لایق باشد، این بیداری بیشتر و نیل به کمال میسرتر است. درست به همین منظور است که مکاتب الهی و در رأس آنها، دین مبین اسلام در ابتدای تکوّن خلقت بشر، دستور تطهیر اصلاّب و ارحام را داده و تا نزول قبر با اعمال و افعال انسان کار دارند. درست به همین خاطر است که در قرآن، حتی آنجا که از علوم طبیعی و تجربی سخن می‌گوید، با جنبه معنوی و روحانی آن سروکار دارد. در واقع در مکاتب توحیدی و خاصه دین اسلام، هستی، جهان و طبیعت را برای خدمت به تعالی انسان می‌خواهند؛ اما در مکاتب غیرتوحیدی همه چیز را در طبیعت حیوانی انسان محصور می‌دانند و همه زندگی او را وقف آهن و آجر می‌نمایند. آن یکی در پی ساخت انسان است و این یکی درصدد ساخت حیوانی عیاش؛ به شرطی که عیش دیگری را به خطر نیندازد. محصول مکتب نخست انسان به ما هو انسان است و محصول آن دیگری، حیوانی ناطق که قابلیت پیشرفت در طبیعت را دارد. محصول مکتب نخست، صلح و صفاست و نتیجه آن دیگری، خونریزی و قتل و غارت، و دویدن برای زودتر رسیدن از دیگری به عیش و نوش.

۶. نتیجه

۱. نتایج حاصل از بررسی‌ها نشان می‌دهد که فطرت بر نوع خاصی از خلقت دلالت دارد که از آن به هدایت تکوینی نیز تعبیر می‌شود و بهترین و بالاترین نوع هدایت است؛ زیرا ماهیت آن شهودی است.





۲. فطرت از مهم‌ترین جهاز همگانی و جاودانی بشر برای نیل به سعادت و غایت مطلوب است؛ اما در اثر تمایلات مادی و غفلت، مغفول مانده و دین ابزاری است که ضمن تطابق با فطرت، انسان را به‌سوی آن راهنمایی می‌کند.
۳. هدایت جویی تکوینی و فطری بشر زمینه و بستر هدایتگری انبیای مرسل است و ضرورت هدایت فطری از اینجا مشخص می‌شود. در واقع اگر انسان در سرشت خود گرایشی به خدا نداشته باشد، ندای آسمانی رسولان الهی نمی‌تواند ناقوس بیداری را در او به صدا درآورد. پس می‌توان گفت که هدایت فطری مدخلی برای هدایت وحیانی و آیین ابلاغی رسولان الهی می‌باشد و در یک کلام، دیانت نتیجه حیات فطرت است.
۴. زمانی هدایت تشریعی می‌تواند راهگشای حیات معنوی و رشد بشر باشد که با هدایت تکوینی او هماهنگ باشد و عقل و وحی نیز بر این امر دلالت می‌کنند.
۵. مطالعه آثار و دیدگاه‌های علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی نشان می‌دهد که این دو اندیشمند، مفسر و فیلسوف بزرگ، خداجویی و خداشناسی را در همه ابعاد فطری می‌دانند؛ به‌گونه‌ای که انسان براساس فطرت گرایشی به خداجویی تمایل دارد و براساس فطرت ادراکی خدا را می‌شناسد.
۶. همه انسان‌ها به فطرت واحدی مفلطح هستند و ما توحید ادیان و کثرت شرایع داریم که به فراخور مخاطب و اقطار زمین و ارکان زمان، ضروری است.
۷. در مکتب توحید، همه ارکان عالم در خدمت حقیقت انسان است و در سایر مکاتب، برای زندگی عیاشانه تلاش می‌شود و حقیقت انسان مستور و مغفول باقی می‌ماند.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن اثیر، علی بن محمد (بی‌تا)، نهایة فی الغریب و الاثر، بیروت: مکتبة الاسلامیة.
۲. ابن سینا (۱۴۰۳ق)، الاشارات و التنبیها، با شرح خواجه نصیر، تهران: دفتر نشر کتاب.
۳. _____ (۱۴۱۴ق)، الشفاء، قم: مکتبة آیة الله العظمی مرعشی نجفی.
۴. ابن فارس، احمد (۱۴۰۰ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، قم: نشر ادب حوزه.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ش)، معاد در قرآن، قم: اسراء.
۷. _____ (۱۳۹۵ش)، «بررسی فطرت در قرآن»، دوفصلنامه تخصصی علوم قرآن و تفسیر، سال اول، .

۸. _____ (۱۳۸۹ش)، «فطرت در آئینه قرآن»، انسان پژوهی دینی، سال هفتم، شماره ۲۳.
۹. _____ (۱۳۹۰ش الف)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، تحقیق: سعید بندعلی، قم: اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۹۰ش ب)، معرفت شناسی در قرآن، قم: اسراء.
۱۱. _____ (۱۳۹۰ش ج)، فطرت در قرآن، قم: اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۸۶ش)، فطرت در قرآن، ویرایش: محمدرضا مصطفی پور، قم: اسراء.
۱۳. خلیلی، مصطفی (۱۳۹۵ش)، «دیدگاه آیت الله جوادی آملی درباره نهاد انسان در قرآن»، دوفصلنامه تخصصی علوم قرآن و تفسیر، سال اول، شماره دوم، پیاپی ۲.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: محمدباقر موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. _____ (۱۳۹۲ش)، بداية الحکمة، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه های علمیه.
۱۶. _____ (۱۳۸۷ش)، تعالیم اسلام، قم: بوستان کتاب.
۱۷. _____ (بی تا)، شیعه در اسلام، بی جا: بی نا.
۱۸. _____ (۱۳۷۲ش)، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، قم: انتشارات الزهراء.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن (بی تا)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مصحح: فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، بی جا: ناصر خسرو.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن الکریم، دمشق: دارالعلم الدار الشامیة.
۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، العین، تحقیق دکتر مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، بی جا: دار الهجرة.
۲۲. شیرازی، صدرالمآلهین (۱۳۶۳ش)، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳ش)، فطرت، تهران: صدرا.
۲۴. _____ (۱۳۸۰ش)، مجموعه آثار، قم: صدرا.
۲۵. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹ش)، معارف قرآن، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سایت اسراء: <https://www.eshia.ir>
۲۷. بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، «دانشنامه جهان اسلام»، کتابخانه مدرسه فقاها: <http://lib.eshia.ir>





السنة الثالثة / العدد الأول / الربيع والصيف ١٤٤٤ق

Biannual Journal of Kalam-e Ahle-Bayt^(a)

Vol. 3, No. 1, Spring & Summer 2023

ملخص المقالات

**إمكانية معرفة الله ﷻ العقلية و دائرتها
من وجهة نظر التيار الفكري لمحدث متكلمي مدرسة الكوفة
على اميرخاني^١**

الملخص

يتناول هذا المقال إمكانية ونطاق معرفة الله ﷻ العقلية من وجهة نظر محدث متكلمي مدرسة الكوفة استناداً إلى الأحاديث والروايات التاريخية. بناءً على ما وصل إلينا من الأدلة الروائية، فإن أغلب الإمامية في مدرسة الكوفة الكلامية (مجموعة كبيرة من المتكلمين) كانوا يعتقدون بإمكانية المعرفة العقلية الخارجة عن الحدين، التي تقتضي نفي التعطيل والتشبيه. وكثرة نقل الأخبار التي تشير بشكل ما إلى إمكانية معرفة الله ﷻ على نحو بين الحدين، تدل على قبوله وعدم الخلاف في أصل إمكانية المعرفة العقلية. ومن أجل تفسير نفي حد التشبيه، كانوا ينكرون – من جهة معرفة الوجود – اتصاف ذات الله ﷻ إلى الصفات الإيجابية، إذ يقتضي الحصر والتعدد ونفي الأزلية، وبكلمة واحدة كانت مقارنة بين الخالق والمخلوقات. لكن من جهة معرفة المعنى كانوا يعتقدون بالصفات الذاتية الأبدية (بالمعنى السلبي)، وفي الواقع كانوا يقبلون أن ذات الخالق تنسب سلباً إلى الصفات المتأصلة مثل المعرفة والقدرة منذ الأزل وقبل الخلق. وقد انعكست وجهة نظرهم بشكل غير كامل وغير متسق في التقارير التاريخية لمؤلفي المقالات. لكن ورد في بعض الروايات أن بعض أصحاب الإمامية أنكروا الصفات الأزلية؛ ولأنهم ظنوا أن الصفات الأبدية الكامنة في أي صورة تقتضي تحقيق الأشياء من الأزل، فقد عارضت فكرتهم الأئمة ومعظم الإمامية، ولم تنم وتتطور بين هيكلية الأصلية للإمامية.

الكلمات المفتاحية: المعرفة الفكرية بالله، المعرفة بين الحدود، مدرسة الكوفة، المتكلمون، نفي الصفات.

حدوث العالم من منظر الامامية الاوائل

سيد جمال الدين موسى^١

الملخص

إنّ مسألة خلق العالم لها خلفية تاريخية طويلة وكانت موجودة على الأقل في اليونان القديمة. ونقل هذا التراث أيضاً إلى متكلمي الإمامية، وكتب تيار المتكلمين المنظرين ردوداً على الأفكار اليونانية في حدوث الأجسام. قد وردت أحاديث عن أهل البيت في هذه المسألة وتطرق إلى حدوث العالم بالاستدلال العقلي أثناء المناظرة مع الزنادقة. واستُدل في هذه الروايات على حدوث العالم عن طريق اصل التغيير في الأجسام وزوالها وانتقالها، وظهور الشيء بعد عدمه، ويعبر عن الحدوث بالوجود بعد العدم. يمكن اعتبار هذا النوع من التفكير حول حدوث العالم بمثابة جوهر للاكوان الاربعة. وقد ساد هذا الفكر في فكر الإمامية الاوائل ولم تتحداه إلا الغلاة. قد يفرض في بعض تراث الغلاة معية وجود أهل البيت مع الله ﷻ. ويمكن اعتبار روايات خلق أهل البيت النوري، وكذلك روايات تدل على الخلقة التقديرية، من ارضيات فكر الغلاة والانحراف عن المسار الصحيح والأصيل للإمامية.

الكلمات المفتاحية: الحدوث، مدرسة الكوفة الكلامية، مدرسة قم الكلامية، هشام بن حكم.

انطولوجيا ومعرفة معنى اسماء الله و صفاته تعالى عند أبي هاشم الجعفري

حسن وكيلي^٢

الملخص

إنّ دراسة وتحليل افكار متكلمي الإمامية في العصر الاول تقودنا إلى مناقشتين مهمتين حول أسماء الله و صفاته؛ انطولوجيا ومعرفة معنى اسماء الله و صفاته تعالى. ومن المفكرين الإماميين الذين نقلوا رواية طويلة ودققوا في هذا الامر هو أبو هاشم الجعفري. موضوع تحقيقنا هنا هو فكر أبي هاشم حول انطولوجيا ومعرفة معنى اسماء الله و صفاته

١. عضو لجنة التعليم في معهد القرآن و الحديث | Mousavi.j@righ.ac.ir

٢. طالب في حوزة قم المقدسة | hassanvakili71@gmail.com





١٢٢

السنة الثالثة | العدد الأول | الربيع والصيف | ١٤٣٤ ق

تعالى. فالله في فكره خالٍ من أي صفات في جوهره، وجميع الصفات خلقت للدعاء و تكون واسطة بين الله وعباده. وفي بحث معرفة المعنى، قبل الصفات بشكل سلبي (الالهيات التنزيهي) وفي الحقيقة كان ينفي نقيض صفات الذات عن الله تعالى. و إضافة إلى ذلك فقد عبّر عن صفات ذات الحق على نحو الإثبات الفعلي. وفسّر الصفات على أنها أفعال وعلامات على ذات الحق في المخلوقات. طريقتنا في هذا البحث هي الوصفية التحليلية وجمع المعلومات من النوع المكتبي.

الكلمة المفتاحية: الأفكار الكلامية، أبوهاشم الجعفري، أنطولوجيا الأسماء و الصفات، معرفة المعاني

أنطولوجيا الصفات الإلهية من مدرسة بغداد إلى مدرسة حله

محمد جعفر رضايي^١

الملخص

أحد المواضيع المثيرة للجدل بين المتكلمين هو معرفة وجود الصفات الإلهية و على وجه التحديد العلاقة بين الذات و الصفات الإلهية. أما الإمامية و المعتزلة، بخلاف أهل الحديث و الأشعرية، فقد أنكروا الصفات الزائدة عن الذات لاعتقادهم بتوحيد الصفات. وكان أغلب المعتزلة يؤمنون بنظرية النيابة، و يعتبرون الذات الإلهية نائبة عن الصفات في تحقق أحكام الصفات. كما اتبع علماء الإمامية في الفترة الأولى من مدرسة حلة (مثل الحمصي الرازي و المحقق الحلي) منهج المعتزلة المتأخرين و قبلوا نظرية النيابة و انتقدوا نظرية الاحوال. ولم يكتف علماء الفترة الثانية من مدرسة الحلة، مثل الخواجة الطوسي، وابن ميثم البحراني، و العلامة حالي، و فضل مقداد، بنقد نظرية الاحوال، بل استخدموا أيضًا بعض المصطلحات و الحجج الفلسفية لشرح آرائهم. و طبعًا كان هذا الاستخدام انتقائيًا، و قد انتقد علماء الحلة و رفضوا كلام ابن سينا في هذه المناقشة في حالات مهمة. و هناك عبارات لبعض المتكلمين تشبه نظرية الموضوعية الفلسفية. غير أنّ الفحص الدقيق يبين أن النظرية الرسمية عند المتكلمين الإماميين في الفترة الثانية من مدرسة حلة هي أيضًا نظرية النيابة.

الكلمات المفتاحية: مدرسة بغداد، مدرسة حله، الصفات الإلهية، العلاقة بين الذات و الصفات

١. استاذ مساعد في معهد القرآن و الحديث | Rezae.mj@righ.ac.ir

فهم الخلافة الإلهية من الإمامة عند الشيعة الأوائل

مجتبى تارى وردى^١

الملخص

إنّ اكتشاف فهم الشيعة عن مسألة الإمامة في العصر الأول يُظهر فكرتهم عن الإمامة. وقد تم تصوير إيمانهم بالخلافة الإلهية كالأصل الأهم للمعتقدات الشيعية. الإيمان بمفهوم العصمة باختلاف الألفاظ والكلمات في الظروف السياسية والاجتماعية وفي مواجهة الأفكار المتعارضة، ثم الإيمان بالنص والنصب الإلهيين مع تكوّن العنوان المختص "الوصي" للإمام، وعلمه الخاص ودائرة علمه مع الإيمان بمكانته الروحية، كل هذه كانت من أركان إمامة الشيعة في ذلك العصر. إنّ ترسيخ المعتقدات الأصلية الامامية للشيعة كنقد نظرية تطور الشيعة في العصر الأول، أحدث ضرورة الاهتمام بفهم الشيعة من الامامة في ذلك العصر. ونتيجة لذلك، فقد تم بذل الجهد الحالي باستخدام المنهج التاريخي التحليلي لوصف وتفسير هذا الهدف.

الكلمات المفتاحية: الخلافة الإلهية، العصمة، النصب، العلم الخاص، الفهم الإمامي



١٢٣

ملخص المقالات

العلاقة بين الدين والفطرة

مع التركيز على الآراء التفسيرية للعلامة الطباطبائي وآية الله الجوادى الأملى

طبيه بابايان^٢

عباس مصلاي پور يزدى^٣

الملخص

الإنسان و كماله الغائى هو الموضوع الرئيسى للقرآن، وفلسفة إرسال الأنبياء و سنّ الأديان

١. طالب دكتوراة فى فرع معرفة الامام، المركز التخصصى لمعرفة الامام.

٢. طالبة دكتوراة بجامعة الامام الصادق (ع) | t.b.hoo.110@gmail.com

٣. استاذ فى جامعة الامام الصادق (ع) | amusallai@gmail.com

والشرائع هي دليله إلى السعادة الأبدية. لقد زود الإنسان خالقه ورّبه بالجهاز الذي يمكنه تحقيق المطلوب حتى يسير على طريق السعادة. ويمكن القول بأن أهم هذه المعدّات هو خلق الإنسان على الفطرة. ومن ناحية أخرى، فإنّ الله بإرسال الرسل و تشريع الدين، يجعل الهدف الأسمى للدين وهو تحقيق الكمال المنشود. الآية ٣٠ من سورة الروم والتي تُعرف بآية الفطرة هي الآية الوحيدة في القرآن التي تجتمع فيها كلمتي الدين والفطرة، ولا بد أن نعرف العلاقة بين هاتين الكلمتين؟ في هذا المقال الذي كتب بطريقة وصفية تحليلية دققنا في العلاقة بين الدين والفطرة في الآية ٣٠ من سورة الروم من وجهة نظر المفسرين الكبيرين العلامة الطباطبائي وآية الله الجواديّ الآملي، وقد تبين أن الفطرة هي نوع خاص من الخلق، والدين هو مجموعة من القواعد التي تُوجه الإنسان على الفطرة التي أُنظر عليها، وفي الحقيقة الفطرة وراء الدين. فإنّ الهداية الفطرية هي مجال للهداية الوحيانية، والهداية النبوية والوحيانية هما مدخلان للعودة إلى الهداية الفطرية، وهي هداية داخلية وشهودية ولا يمكن تصور شيء فوقها. ومن الواضح أنّ النقطة الأصلية لهداية الأنبياء هي إيقاظ الفطرة الإنسانية لتصل إلى كمالها وأصالتها.

الكلمات المفتاحية: الفطرة، الدين، آية الفطرة، الآية ٣٠ من سورة الروم، العلامة الطباطبائي، آية الله الجواديّ الآملي.





كلام اهل بيت (مجلة تخصصية نصف سنوية)

السنة الثالثة / العدد الاول / الربيع والصيف ١٤٤٤ق

أعضاء هيئة التحرير (بالترتيب الأبجدي)

علي أفضلي

(أستاذ في مركز دراسات الحكمة والفلسفة)

رضا برنجكار

(أستاذ في برديس فارابي - جامعة طهران)

رسول رضوي

(أستاذ في جامعة القرآن والحديث)

محمد تقى سبجاني

(أستاذ مساعد في مركز دراسات العلوم والثقافة الإسلامية)

هادي صادقي

(أستاذ في جامعة القرآن والحديث)

حسن طارمي

(أستاذ مشارك في مؤسسة دائرة المعارف الإسلامية)

علي رضا قائمي نيا

(أستاذ مشارك في مركز دراسات الثقافة والفكر)

Exploring the Interplay of Religion and *Fiṭrat* (Innate Human Disposition): A Study on the Exegetical Perspectives of Allamah Tabatabaei and Ayatollah Javadi Amuli

Tayyebeh Babaeiyan¹

Abbas Mosallaei-Poor Yazdi²

Abstracts

The Qur'an extensively discusses the concept of human beings and their potential for ultimate perfection. The underlying philosophy of the prophets' missions and the revelations of religions and divine laws is to guide humanity towards eternal bliss. To facilitate this journey towards eternal happiness and true perfection, humans have been endowed with certain capabilities by the Creator. Among these capabilities, the *fiṭrat* (innate human disposition) is arguably the most significant. Simultaneously, through the dispatch of messengers and the establishment of religion, God introduces the ultimate goal of religion as the attainment of human perfection. Verse 30 of Surah al-Rūm, also known as the verse of *fiṭrat*, is the only Qur'ānic verse where the words '*dīn*' (religion) and '*fiṭrat*' (innate disposition) co-occur, necessitating an exploration of their relationship. This article, employing a descriptive-analytical method, scrutinizes the relationship between religion and *fiṭrat* in verse 30 of Sūrah al-Rūm from the perspectives of two eminent exegetes, Allamah Tabatabaei and Ayatollah Javadi Amuli. The study concludes that '*fiṭrat*' represents a unique form of creation, while religion provides a framework of laws guiding humans towards their innate disposition. This innate guidance forms the basis for revelatory guidance, with the ultimate goal being a return to an internal, intuitive guidance – the highest form imaginable. The central aim of prophetic guidance is to awaken this innate nature in humans, enabling them to achieve their full potential and return to their true selves.

Keywords: Innate Human Disposition, Religion, Verse of *Fiṭrat*, Verse 30 of Sūrah al-Rūm, Allamah Tabatabaei, Ayatollah Javadi Amuli

1. Imam Sadiq^(a) University | t.b.hoo.110@gmail.com

2. Abbas Mosallaei-Poor Yazdi, Imam Sadiq^(a) University | amusallai@gmail.com

Imam as a Vicegerent of God: Early Shi'i Conception of Imamate

Mujtaba Tari-wardi¹

Abstracts

An exploration of the early Shi'i concepts concerning Imamate helps reveal the doctrine of Imamate as perceived in its totality by the early Shi'i community. By employing a historical-analytical approach, this study aims to elucidate the idea of the vicegerency of God (*khilāfat Allah*) as a fundamental component of Shi'i conception of Imamate. Their belief in the doctrine of infallibility – embodied in a variety of words and expressions – is articulated in the backdrop of socio-political context and in relation to competing ideas on Islamic leadership and authority. Subsequently, other ideas indispensable to the concept of imamate are discussed, this include: Divine appointment (*nasb*) and designation (*naṣṣ*), the distinct title of '*waṣī*' (legatee), Imam's unique, extensive knowledge, in addition to a special spiritual stature reserved for the Imam. The findings demonstrate a stability of authentic Shi'i beliefs concerning Imamate since the very early days of Shi'ism, thus challenging the theory of evolution of Shi'i conception of Imamate through the early period.

Keywords: Vicegerency of God, Infallibility, Divine appointment (*nasb*), Imam's unique knowledge, Conception of Imamate.



127

Abstract

Ontological Analysis of Divine Attributes Among Imami Theologians: From the School of Baghdad to the School of Hilla

Muhammad Ja'far Rezaei¹

Abstract

The ontology of Divine attributes, particularly the relationship between the essence and attributes of God, has been a contentious issue among Muslim theologians. The Imamiyya and Mu'tazila, in contrast to the *Ahl al-Ḥadīth* and Ash'arites, denied the attributes as being distinct from the Divine essence, adhering to their belief in the unity of attributes (*tawḥīd al-ṣifāt*). The majority of Mu'tazilites subscribed to the theory of representation (*niyāba*), viewing the Divine essence as representative of Divine attributes in manifesting the predicates of these attributes. Scholars from the initial period of the Hilla theological school – such as al-Ḥimmaṣī al-Rāzī and al-Muḥaqqiq al-Hillī – who adopted the methodology of the later Mu'tazilites also critiqued the theory of states and embraced the theory of representation. Theologians from the second period of the Hilla school, including Khwāja al-Ṭusi, Ibn Maytham al-Baḥrānī, Allamah al-Ḥilli and Fazil Miqdād, not only continued their critique of the theory of states, but also incorporated philosophical terminology and arguments to elucidate their perspectives. However, this usage was selective, and the Hilla theologians critiqued and dismissed Ibn Sina's positions on this topic in several significant instances. Some expressions by these theologians superficially resemble the philosophical theory of identity (*'ayniyyat*). Nonetheless, a more detailed examination reveals that the official theory of Imami theologians during the second period of the Hilla School remained the theory of representation.

Keywords: School of Baghdad, School of Hilla, Divine Attributes, Relationship Between Divine Essence and Attributes



Ontological and Semantic Examination of Divine Names and Attributes: Insights from Abu Hashim al-Ja'fari

Hasan Vakili¹

Abstract

The exploration of early Imami theological thought leads us to two significant discourses concerning the names and attributes of God: ontological and semantic analysis. Among Imami thinkers, Abu Hashim al-Ja'fari stands out for transmitting a detailed narration on this subject that demonstrates remarkable precision. Our research delves into the perspective of Abu Hashim on the ontological and semantic analysis of God's names and attributes. According to him, God is devoid of any attribute at the level of essence. All attributes have been created to serve as a medium between God and His servants, facilitating prayer and supplication. On the semantic level, he acknowledges Divine attributes through the lens of negative theology, negating terms contradictory to Divine essential attributes. Furthermore, he acknowledges the positive attributes of Divine essence by attributing them to Divine actions, signifying that Divine attributes are manifestations of the Divine essence within creation. Our research methodology is analytical-descriptive, and the information gathering process is library-based.

Keywords: Imami Theology, Abu Hashim al-Ja'fari, Ontological Analysis of Names and Attributes, Semantic Analysis of Names and Attributes



129

Abstract

1. Al-Zahra Research Center for Economics | Hasan vakili71@gmail.com

Origination of the Cosmos (*Hudūth al- 'Ālam*) in Early Imami Thought

Sayyid Jamal al-Din Mousavi¹

Abstract

The debate concerning the origination of the cosmos (*hudūth al- 'ālam*) boasts a deep historical lineage, with roots extending back to at least the era of ancient Greece. This intellectual heritage was inherited by Imami theologians, of whom, the 'theorizing theologians' (*mutakallimīn-i naẓariyyih pardāz*) critically examined the Greek notions concerning the origination of physical bodies. The traditions narrated from the *Ahl al-Bayt* ^(a) also delve into this subject, articulating the origination of the universe through logical arguments during their debates with the heretics (*al-zandiqa*). These narrations argue for the universe's origination based on the principles of bodily transformation, decay and transference, as well as the emergence of an entity ex nihilo. This line of reasoning forms the crux of an argument known as the argument of the four states of being (*al-akwān al-arba 'a*). Origination of the cosmos was a dominant perspective among early Imami thinkers, contested only by the *ghulāt*. A number of *ghulāt* traditions assume the pre-eternal existence of the *Ahl al-Bayt* ^(a), alongside the Divine essence. Narrations discussing the luminous pre-existential entity of the *Ahl al-Bayt* ^(a) and preordained creation (*khilqa taqdīriyya*) may be viewed as the basis of *ghulāt* theorization and departure from the authentic Imami doctrine.

Keywords: Origination of the cosmos (*hudūth al- 'ālam*), Theological School of Kūfa, Theological School of Qom, Hishām ibn al-Ḥakam.



130

The Possibility and Scope of Rational Knowledge of God: A Perspective from the Traditionist-Theologians of Kūfa

Ali Amir-Khani¹

Abstract

This paper, employing a historical approach in the study of Islamic theology and based on the narrated traditions and historical reports, investigates the possibility and scope of rational knowledge of God from the viewpoint of the intellectual current of traditionist-theologians (*muḥaddith-mutakallimūn*) in the school of Kūfa. According to extant evidence, the majority of Imamis within the theological school of Kūfa (comprising a vast spectrum of traditionist-theologians) believed in the possibility of rational knowledge of God given that it did not entail transgressing either of the two limits; *ta'īl* (the negation of any meaningful cognition of the Divine) and *tashbīh* (anthropomorphism). The abundance of reports implying the possibility of rational knowledge within the confines of the two limits, suggests that the possibility of rational knowledge of God, was in itself a given and beyond dispute. To avoid anthropomorphism, these theologians refrained from ontologically ascribing positive attributes to the Divine essence. They believed that such ascriptions limits the Divine essence, enumerates it, and contradicts its pre-eternity. Yet, from a semantic perspective, they recognized pre-eternal essential attributes such as knowledge and power, attributing these —through negative theology— to the essence of the Creator even prior to the act of creation. Their viewpoint, as depicted in heresiographical sources, appears to be somewhat incomplete and inconsistent. Nevertheless, based on several transmitted traditions, a number of Imamis dismissed the notion of essential pre-eternal attributes. They held the belief that the ascription of eternal essential attributes in any form implies the existence of entities from eternity. This position was refuted by the Imams^(a) and the majority of the Imamiyyah, and thus, it failed to gain traction among the Imamiyyah mainstream.

Keywords: Rational knowledge of God, Knowledge within the two limits, School of Kūfa, Traditionist-theologians (*muḥaddith-mutakallimūn*), Negation of attributes



131

Abstract



**Biannual Journal of
Kalam-e Ahle-Bayt^(a)**

Vol. 3, No. 1, Spring & Summer 2023

table of content

The Possibility And Scope Of Rational Knowledge Of God: A Perspective From...	5
ALI AMIRKHANI	
Origination Of The Cosmos (<i>Hudūth Al- 'ālam</i>) In Early Imami Thought	24
SAYYID JAMAL AL-DIN MOUSAVI	
Ontological And Semantic Examination Of Divine Names And Attributes:...	38
HASAN VAKILI	
Ontological Analysis Of Divine Attributes Among Imami Theologians: ...	58
MUHAMMAD JA'FAR REZAEI	
Imam As A Vicegerent Of God: Early Shi'i Conception Of Imamate	80
MUJTABA TARI-WARDI	
Exploring the Interplay of Religion and <i>Fīrat</i> (Innate Human Disposition)...	102
TAYYEBEH BABAEIYAN	
ABBAS MOSALLAEI-POOR YAZDI	



**Biannual Journal of
Kalam-e Ahle-Bayt^(a)**

Vol. 3, No. 1, Spring & Summer 2023



Research Institute of the Quran and Hadith

**Manager in Charge:
Reza berenjkär**

**Editor in Chief:
Mohammad Taqi Sobhani**

**Manager:
Sayed Hasan Taleghani**

Editorial Board

Ali Afzali (professor of Iranian Institute of Philosophy), Reza Berenjkär (Professor of University of Tehran, College of Farabi), Rasoul Razavi (professor of Quran and Hadith University), Muhammad Taqi Sobhani (Assistant professor of Islamic Sciences and Culture Academy), Hadi Sadeqi (professor of Quran and Hadith University), Hassan Taromi-Rad (Associate professor at the Institute of Encyclopedia of Islam), Alireza Qaemini (Associate professor of Islamic Research Institute for Culture and Thought)

Tel.: + 98 25 37176502 • fax: + 98 25 37176502 • P. O. Box. 37185/3418

<http://kalam.riqh.ac.ir>