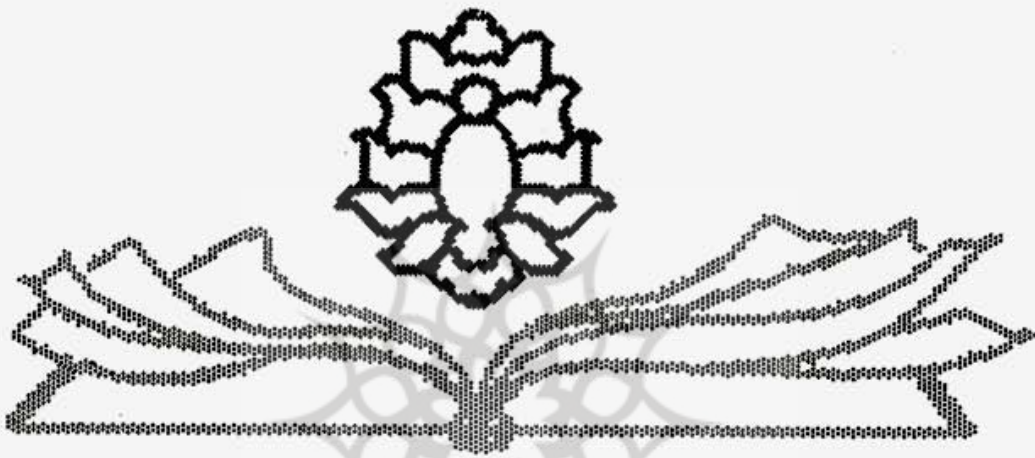


گذری بر

آراء شیخ مفید

پیرامون صفات خداوند



علی ربانی گلپایگانی

مسئله صفات خداوند یکی از محورهای مهم بحثهای کلامی به شمار می‌رود و در طول تاریخ کلام - که با تاریخ ادیان آسمانی همراه است - پیوسته مورد بحث و گفتگوی متکلمان بوده و منشأ پیدایش آراء و حتی فرقه‌های مختلف کلامی گردیده است.

این مسئله در فرهنگ دینی و کلامی مسلمانان جایگاه ویژه‌ای دارد، نخست قرآن کریم که اصیلترین مرجع عقاید اسلامی است مباحث عمیق و گسترده‌ای را در این باره مطرح نموده و پس از آن در احادیث نبوی و در خطبه‌ها و بیانات توحیدی حضرت علی(ع) تحلیلهایی بسیار عمیق و دقیق پیرامون صفات الهی انجام گرفته است، همان گونه که دیگر امامان معصوم(ع) نیز هر يك با توجه به

شرایط خاص خود و امکانات و زمینه‌های موجود، دقایق و لطایف این بحث را بر حقیقت جویان بازگو نموده‌اند که اوج آن را می‌توان در عصر امام صادق و امام رضا(ع) مشاهده نمود.

اصحاب و شاگردان ائمه معصومین(ع) در عصر حضور، و نیز متکلمان امامیه در عصر غیبت، با الهام از تعالیم روشنگر پیشوایان خود، گامهای بلندی را در تبیین عقاید دینی و از آن جمله صفات الهی برداشته و میراث‌های کلامی ارزشمندی را از خود برجای گذاشته‌اند. بزرگ متکلم شیعه ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان، معروف به شیخ مفید(م ۴۱۳) یکی از شاخصترین و بارزترین آنان به شمار می‌رود و اکنون که توفیق الهی نگارنده را از این سعادت بزرگ بهره‌مند ساخت تا جرعه‌ای از سرچشمه زلال و گواری اندیشه‌های آن فرزانه را به تشنگان معارف الهی تقدیم دارد، به نظر آمد که به تحقیق پیرامون صفات خداوند که جایگاه ویژه‌ای در عرصه عقاید و کلام دارد پرداخته و آرای شیخ را در این باره منعکس نماییم. واللّه هو الموفق.

مجموع آراء و اندیشه‌های شیخ را در باره صفات خداوند می‌توان در محورهای سه گانه خلاصه کرد:

- \* ۱- تعریف صفات و اقسام آن؛
- \* ۲- بحث کلی پیرامون صفات؛
- \* ۳- بحث جزئی پیرامون صفات.

و اینک به بررسی محورهای یاد شده می‌پردازیم:

#### تعریف صفت

شیخ مفید(ره) گوید:

إِنَّ الصِّفَةَ فِي الْحَقِيقَةِ مَا أَنْبَأَتْ عَنْ مَعْنَى مُسْتَفَادٍ يَخْصُ الْمَوْصُوفَ وَ مَا شَارَكَهُ وَ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ حَتَّى يَكُونَ قَوْلًا أَوْ كِتَابَةً يَدُلُّ عَلَى مَا يَدُلُّ النَّطْقُ عَلَيْهِ وَ يَنُوبُ مَنَابَهُ وَ هَذَا مَذْهَبُ أَهْلِ التَّوْحِيدِ وَ قَدْ خَالَفَ فِيهِ جَمَاعَةٌ مِنْ أَهْلِ التَّشْبِيهِ.

۱- اوائل المقالات، ط دوم، ص ۶۱.

حقیقت صفت عبارت است از آنچه از معنایی استفاده شده که به موصوف و آنچه با موصوف در آن معنا شریک است، اختصاص دارد، خبر می‌دهد. و چنین نخواهد بود مگر آنکه گفتار یا نوشتاری باشد که بر آنچه نطق بر آن دلالت می‌کند، رهنمون بوده و جانشین آن گردد و این مذهب اهل توحید است و گروهی از اهل تشبیه با آن مخالفت نموده‌اند.

از ظاهر عبارتهای فوق به دست می‌آید که مقصود از نطق، عقل، اندیشه و مفاهیم ذهنی است که بر مصادیق خارجی دلالت می‌کنند و قول و کتابت در این جهت نمایندۀ آنهاست.

بنابراین در مورد صفت و توصیف، این امور تحقق می‌یابد:

- \* ۱ - موصوف که از آن به ذات و مسمی نیز تعبیر می‌شود؛
- \* ۲ - خواص و ویژگی‌های موصوف؛
- \* ۳ - معانی ذهنی (نطق) که بر خواص و ویژگی‌های موصوف دلالت می‌کنند؛

\* ۴ - الفاظ و کلماتی که بیانگر آن خواص و ویژگیها می‌باشند.

از امور یاد شده امر چهارم صفت نامیده می‌شود بنابراین علم، قدرت، حیات و... صفت نیستند، بلکه آنها معانی ذهنی یا عینی می‌باشند. صفت عبارت است از: عالم، قادر، حی و... و این بر خلاف اصطلاح فلاسفه است که علم، قدرت و مانند آن را صفت، و عالم، قادر و... را اسم می‌نامند.<sup>۲</sup>

در اصطلاح متکلمان، اسم و صفت تفاوتی ندارند و هر دو از الفاظ مشتق می‌باشند. چنانکه محقق جرجانی گوید:

الصِّفَةُ هِيَ الْأَسْمُ الدَّالُّ عَلَى بَعْضِ أحوالِ الذَّاتِ وَذَلِكَ نَحْوُ طَوِيلٍ وَقَصِيرٍ، وَعَاقِلٍ وَاحْمَقٍ وَغَيْرِهَا.<sup>۳</sup>

صفت عبارت است از اسمی که بر برخی از حالات ذات دلالت می‌کند، مانند بلند، کوتاه، خردمند، احمق و... .

.....

۲ - اسرار الحکم، حکیم سبزواری، ط اسلامی، ص ۵۵.

۳ - التمریفات، باب الصاد.

مرحوم آیت الله شعرانی نیز این مطلب را یاد آوری کرده و گفته است:  
متکلمان، علم و قدرت و حیات را معنی و عالمیت و قدرت (عالم و قادر)  
و حی را صفت نامند.<sup>۲</sup>

کلمه صفت، مصدر وَصَفَ، يَصِفُ و به معنای ذکر نمودن خصوصیات اشیاء و ذوات است.<sup>۵</sup> بنا بر این اصطلاح کلامی صفت با معنای لغوی آن هماهنگ می باشد که هر دو، از مقوله ذکر و بیان به وسیله لفظ یا کتابت می باشد ولی از آنجا که حالات و خواص اشیاء نیز به صورت تکوینی اماره ذوات و بیانگر آنها می باشند واژه صفت بر آنها نیز اطلاق می گردد و در اصطلاح کلام نیز گاهی در همین معنی به کار می رود. محقق شریف جرجانی در این باره گفته است:

الصِّفَةُ هي الأمانة اللازمة بذات الموصوف الذي يعرف بها.<sup>۶</sup>

صفات، اماره و نشانه ای ملازم با ذات موصوف است که به واسطه آن شناخته می شود.

### صفات ذات و صفات افعال

شیخ مفید می فرماید:

صفات خداوند دو گونه اند:

۱ - صفات منسوب به ذات که به آنها صفات ذات گفته می شود.

۲ - صفات منسوب به افعال که به آنها صفات افعال گفته می شود.

مقصود از صفات ذات صفاتی است که ذات بدون در نظر گرفتن چیز دیگری شایستگی لازم برای اتصاف به آنها را دارد و مقصود از صفات افعال صفاتی است که با توجه به وجود فعل برای ذات لازم می گردد و قبل از وجود فعل، لازم نیست. وصف نمودن خداوند به اینکه او زنده، توانا و داناست صفات ذات می باشد و وصف کردن الله به اینکه او آفریننده، روزی دهنده، زنده کننده، میراننده، و... است صفات فعل او می باشد.

.....

۲ - ترجمه و شرح فارسی تجرید الاعتقاد، ط دوم، ص ۴۱۳.

۵ - المصباح المنیر، ج ۲، ص ۳۸۲.

۶ - التریفات، باب الصاد.

فرق میان صفات افعال و صفات ذات این است که در مورد صفات ذات، اتصاف ذات به اضداد آنها و نیز خالی بودن ذات از آنها ممکن نیست، ولی اتصاف ذات به اضداد صفات افعال و نیز خالی بودن ذات از آن صفات ممکن است؛ مثلاً اتصاف خداوند به جهل و عجز و نیز فاقد علم و قدرت بودن او محال است، ولی صحیح است که بگوییم خداوند در مورد فلان شیء و در فلان وقت رازق زید نیست، و یا نسبت به فلان شیء در فلان وقت محیی یا ممیت نمی‌باشد.<sup>۷</sup>

همان گونه که ملاحظه می‌فرمایید در عبارتهای فوق اصطلاح مزبور در مورد صفت کاملاً رعایت شده است و الفاظی مانند: حی، قادر، عالم، محیی، ممیت، رازق، خالق و... به عنوان صفات الهی به شمار آمده‌اند که ذات، مستحق معانی آنها می‌باشد.

### چگونگی اتصاف ذات به صفات

از مباحث مهم در باره صفات الهی، بحث در باره نحوه اتصاف ذات به صفات ذاتی است، متکلمان اسلامی در این باره آرائی دارند که شیخ آنها را چنین یاد آور شده است:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حَيٌّ لِنَفْسِهِ لَا لِحَيَوَاتِهِ وَإِنَّهُ قَادِرٌ لِنَفْسِهِ، وَعَالَمٌ لِنَفْسِهِ لَا بِمَعْنَى كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمَشْبَهَةُ مِنْ أَصْحَابِ الصِّفَاتِ وَالْأَحْوَالِ الْمُبْتَدَعَاتِ كَمَا أَبْدَعَهُ أَبُو هَاشِمٍ الْجَبَّانِيُّ وَفَارِقُ بِهِ سَائِرَ أَهْلِ التَّوْحِيدِ... وَهَذَا مَذْهَبُ الْإِمَامِيَّةِ كَافَّةً وَالْمُعْتَزَلَةُ إِلَّا مِنْ سَمِينَاهُ، وَأَكْثَرُ الْمَرْجَّةِ وَجُمْهُورِ الزَّيْدِيَّةِ وَجَمَاعَةً مِنْ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ وَالْحِكْمَةِ [المحكمة].<sup>۸</sup>

خداوند عز و جل به خاطر ذات خود زنده است نه به واسطه حیات (زاید بر ذات) و به لحاظ ذات خود، توانا و داناست نه به لحاظ معنایی (زاید بر ذات) آن گونه که تشبیه گرایان از اصحاب صفات معتقدند و نه به واسطه احوال بدعت گذاری شده‌ای که ابو هاشم جبایی آنها را ابداع کرده و با این عقیده از همه موحدان جدا گشته و مرتکب خطایی بدتر از خطای اهل صفات گردیده است و این نظریه مذهب همه امامیه و معتزله جز ابو هاشم و اکثر مرجئه و زیدیه

.....

۷ - تصحیح الاعتقاد، منشورات الرضی، ص ۲۵.

۸ - اوائل المقالات، ص ۵۷.

و گروهی از اصحاب حدیث و حکما [با محکمۀ خوارج] می‌باشد.  
در کلام شیخ به سه نظریه کلامی در باره صفات اشاره شده است.

### ۱ - عینیت صفات باذات

این نظریه مورد قبول اکثریت متکلمان اسلامی است و حاصل آن این است که صفات خداوند اگر چه در مرحله لفظ و مفهوم ذهنی متعدّد و مختلف می‌باشد لیکن در مرحله تحقق خارجی هیچ گونه کثرت و اختلافی وجود ندارد؛ همه آنها عین ذات و عین یکدیگرند از این نظریه گاهی به عینیت صفات با ذات و گاهی به نفی زیادت صفات بر ذات تعبیر می‌شود.

نکته قابل توجه در کلام شیخ این است که وی عقیده عمومی معتزله را در این باره با عقیده امامیه که همان عینیت صفات با ذات است، هماهنگ دانسته است و این بر خلاف سخن مشهور است که معتزله را نافیان صفات و قائلان به نیابت ذات از صفات می‌شناسند ولی کلام شیخ در این باره واقع بینانه‌تر است و عبارتهایی که از اکثر مشایخ معتزله در این باره نقل شده است ناظر به نفی صفات و معانی زاید بر ذات است که صفاتی بدان معتقد بودند نه نفی حقیقت‌دار بودن آنها و اینکه مثلاً صفت عالم بر هیچ واقعیت کمالی در خداوند دلالت نمی‌کند و ذات، واجد کمال علمی نیست و تنها نایب‌مناب آن است. اصولاً نیابت ذات از صفات معنای معقول و صحیحی جز عینیت صفات با ذات نمی‌تواند داشته باشد؛ زیرا در توضیح نیابت گفته‌اند ذات گرچه واجد صفات نیست ولی آثار آنها را در مقام فعل داراست در حالی که فاقد کمال، هرگز ممکن نیست که معطی کمال باشد. بنابراین، مقصود معتزله از نفی صفات، نفی صفات زاید بر ذات است همان گونه که محققان جمله «و کمال الإخلاص نفی الصّفات عنه» در کلام امام علی (ع) را همین گونه معنی کرده‌اند. از کسانی که به این نکته توجه نموده مؤلفان «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی» می‌باشند که گفته‌اند:

با توجه به اینکه قرآن به صراحت در باره صفات خداوند سخن گفته و نصّ قرآنی قابل انکار نیست چگونه ممکن است معتزله منکر صفات باشند. آنان

قدیم و زاید بودن صفات را منکرند.<sup>۹</sup>

اشعری نیز در مقالات الإسلامیین گفته است:

بسیاری از معتزله و خوارج و مرجئه و گروهی از زیدیه گویند: خدا ذاتاً دانا، توانا و زنده است. دانایی، توانایی و زندگی برای او صفتی جداگانه نیست...<sup>۱۰</sup>  
شهرستانی نیز آنجا که عقاید عمومی معتزله را نقل کرده گفته است:  
آنان صفات قدیمه را نفی کرده و گفتند: خداوند ذاتاً عالم، قادر و حی است  
نه به سبب علم و قدرت و حیات به عنوان صفات قدیم و معانی قائم به ذات.<sup>۱۱</sup>  
بنابراین باید گفت رأی اکثریت معتزله در مسئله صفات، همان رأی متکلمان امامیه است. اگر چه در پاره‌ای از تعابیر آنان نارسایی‌هایی به چشم می‌خورد که سبب شده است آنان را منکران صفات بشناسند.

#### دلایل عینیت صفات با ذات

معروفترین دلیل منکران صفات و معانی زاید بر ذات این است که اعتقاد به وجود آنها با توحید ذاتی بمعنای بی‌مانندی خداوند در قِلم و ازلت و الإهیت منافات دارد. شیخ در این باره چنین گفته است:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَاحِدٌ فِي الْإِلَهِيَّةِ وَالْأَزَلِيَّةِ لَا يَشْبَهُ شَيْءٌ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَمِثْلَهُ شَيْءٌ... وَ عَلَى هَذَا إِجْمَاعُ أَهْلِ التَّوْحِيدِ إِلَّا فِي شَدِّ مِنْ أَهْلِ التَّشْبِيهِ فَإِنَّهُمْ أَطْلَقُوا أَلْفَاظَهُ وَ خَالَفُوا فِي مَعْنَاهُ<sup>۱۲</sup>

خداوند عز و جل در الاهیت و ازلت یکتاست و هیچ چیز شبیه و مانند او نیست. اهل توحید بر این مطلب اجماع دارند، مگر تشبیه‌گرایان که الفاظ توحید را به کار برده و بامعنای آن مخالفت ورزیده‌اند.

واصل بن عطاء (م ۱۳۱م) که مؤسس مکتب معتزله به شمار می‌رود نیز همین

.....

۹ - تاریخ فلسفه، ترجمه آینی، ج ۱، ص ۱۱۹.

۱۰ - مقالات، ترجمه مؤیدی، ص ۸۵.

۱۱ - ملل و نحل، ط بیروت، ج ۱، ص ۲۴.

۱۲ - اوائل، ص ۵۶.

استدلال را به کار برده و گفته است:

محال بودن دو خدای قدیم و ازلی مورد اتفاق همه موحدان است و هر کس به وجود معنای صفتی قدیم معتقد گردد به دو خدای قدیم معتقد می‌باشد.<sup>۱۳</sup> در روایات ائمه معصومین (ع) نیز استدلال مزبور آمده است. امام رضا (ع) در ردّ نظریه قائلان به صفات و معانی زاید بر ذات خداوند فرمود:

هر کس به آن معتقد باشد به خدایانی جز خدا معتقد گردیده... خداوند ذاتاً و از ازل دانا، توانا، زنده، قدیم و شنوا بوده است.<sup>۱۴</sup>

دلیل دیگر بر ردّ نظریه مزبور این است که این نظریه با توحید ذاتی به معنای وحدت و بساطت ذات خداوند که از آن به وحدت حقّه تعبیر می‌شود منافات دارد؛ زیرا لازمه زیادت صفات بر ذات این است که وجود خداوند دارای حیثیت‌ها و جهات گوناگونی باشد مانند: حیثیت ذات، قدرت، علم، حیات، اراده و... و لازمه آن محدودیت و متناهی بودن خداوند است و محدودیت و تناهی وجود، شأن وجود امکانی و ناقص است، نه وجود واجب و کمال مطلق.

این برهان که بسیار عمیق و لطیف است در عبارات متکلمان چندان مورد توجه قرار نگرفته است، ولی در روایات ائمه معصومین (ع) مطرح گردیده و پس از آن توجّه پیروان حکمت متعالیه صدرایی را نیز به خود جلب کرده است. محمد بن مسلم از امام محمد باقر (ع) نقل کرده که فرمود:

من صفة القدیم آنه واحد، أحد، صمدٌ أحدی المعنی و لیس بمعانی کثیرة مختلفة... إنه سمیع بصیر، یسمع بما یبصر، و یبصر بما یسمع.<sup>۱۵</sup> ظالعات فریبگی

از صفات قدیم (خدا) این است که او یکتا و بی نیاز و احدی المعنی است، یعنی معانی متعدّد و مختلف در او تحقق ندارد. (و با وصف وحدت مصداق همه کمالات است)... او شنوا و بیناست، می‌شنود با آنچه می‌بیند و می‌بیند با آنچه می‌شنود.

روایات در این باره بسیار است که نقل آنها در گنجایش مقاله ما نیست.

.....

۱۳ - ملل و نحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۴۶.

۱۴ - توحید صدوق، باب صفات الذات، روایت ۳ و به همین مضمون است، روایت ۸.

۱۵ - مدرک قبل، روایت ۹، جهت آگاهی بر نظریه حکمت متعالیه صدرایی به اسفار، ج ۶، ص ۱۳۳ رجوع شود.



## \* ۲ - قائلان به صفات زاید بر ذات

تا اینجا به طور اجمال با طرفداران عینیت صفات باذات و دلایل آنان آشنا شدیم. اینک به توضیح مختصری پیرامون قائلان به زیادت و دلایل آنان می‌پردازیم. دانستیم که شیخ طرفداران این نظریه را گروهی از صفاتیه یعنی تشبیه گرایان معرفی کرد. به کار بردن واژه تشبیه گرا در مورد این گروه در حقیقت بیانگر انگیزه، و عامل گرایش آنان به نظریه مزبور است، یعنی آنان نحوه اتصاف خداوند به صفات کمال را به نحوه اتصاف انسان به آنها قیاس نموده‌اند چنانکه در روایات ائمه معصومین علیهم السلام نیز از گروه مزبور به عنوان مشبهه یاد شده است، چنانکه در بخش دیگری از روایتی که قبلاً از امام باقر (ع) نقل گردید چنین آمده است. محمد بن مسلم به امام (ع) گفت: گروهی از مردم عراق بر این عقیده‌اند که خداوند به غیر آنچه می‌بیند، می‌شنود، و به غیر آنچه می‌شنود می‌بیند. امام (ع) فرمود:

### كذبوا و ألدوا و شبَّهوا

آنان با چنین اعتقادی دروغ گفته، ملحد شدند و راه تشبیه را پیموده‌اند. اندیشه تشبیه گرایی در میان مسلمانان سابقه‌ای دیرینه دارد و از مراجعه به روایات و کتب ملل و نحل به دست می‌آید که این اندیشه در صدر اسلام نیز وجود داشته است. اگر چه به خاطر شرایط خاص آن زمان زمینه‌ای برای نشر و گسترش آن به وجود نیامده است ولی در عصر امویان که شرایط سیاسی و اجتماعی جامعه اسلامی وضع دیگری به خود گرفت و زمینه مناسب برای ظهور آراء و فرق کلامی پدید آمد، تشبیه گرایی نیز نشر و گسترش یافت و افرادی به طور علنی از آن دفاع می‌کردند، چنانکه امام حسین (ع) در یکی از بیانات توحیدی خود فرموده‌اند:

از این جماعت که از جرگه موحدان بیرون رفته و خدا را به خود تشبیه می‌کنند بهره‌یزید.<sup>۱۶</sup>

۱۶ - اتقوا هؤلاء المارقة الذين شبهون الله بانفسهم... تحف العقول، طبع پنجم، ص ۱۷۳.

ابن خلدون نیز در مقدمه تاریخ خود به سابقه دیرینه تشبیه گرایی در تاریخ اسلام اشاره نموده است.<sup>۱۷</sup>

در هر حال با توجه به روایاتی که از ائمه معصومین (ع) در ردّ نظریه زیادت صفات بر ذات نقل شده است به دست می‌آید که این نظریه در اوایل قرن دوم هجری و پس از آن در میان مسلمانان طرفدارانی داشته است، ولی در کتب ملل و نحل به نام ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴) شهرت یافته و یکی از معرفها و مشخصات اشاعره به شمار می‌آید (و الأشعری بازديادِ قائله) چنانکه شیخ مفید در این باره گفته است:

و أحدث رجلٌ من أهل البصرة يعرف بالأشعري قولاً يخالف فيه ألفاظ جميع الموحدين و معانيهم فيما وصفناه و زعم أن لله عزّ و جلّ صفاتٌ قديمةً و أنه لم يزل بمعانٍ لاهي هو و لا غيره من أجلها كان مستحقاً للوصف بأنّه عالم، حيّ، قادر، سمیع، بصیر، متكلمٌ مرید.<sup>۱۸</sup>

مردی از اهل بصره که به نام اشعری معروف است نظریه‌ای را مطرح نموده که با الفاظ و معانی (معتقدات) همه موحدان در آنچه بیان نمودیم مخالف است و گمان کرده که برای خداوند صفاتی قدیم است و از ازل با خداوند، معانیی همراه بوده است که نه او می‌باشند و نه غیر او، و خداوند به واسطه همین معانی شایسته این است که به صفات عالم، حی، قادر، سمیع، بصیر، متكلم، و مرید توصیف گردد.

آنچه در توضیح کلام شیخ می‌توان گفت این است که گرچه نظریه صفات زاید بر ذات قبل از ظهور اشعری در میان مسلمانان مطرح بوده و طرفدارانی داشته، ولی اشعری نخستین فردی است که به روش منطقی و قیاسی به اثبات آن و ردّ اعتراضات پرداخت. همان گونه که نظریه «کسب» نیز با اینکه قبل از ظهور اشعری مطرح شده بود، ولی به همان جهت که یاد آور شدیم به نام او و پیروانش شهرت یافت و نکته قابل توجه در کلام اشعری فرمول «لا هی هو و لا غیره» است

.....  
۱۷ - مقدمه، ط دارالقلم، بیروت، ص ۴۶۵.

۱۸ - اوائل، ص ۵۶.

یعنی صفات، زاید بر ذات نه عین ذات و نه غیر آن می‌باشند.<sup>۱۹</sup> هدف از طرح این فرمول دفع اشکال «تعدّد قدما» است که بر قائلان به صفات زاید بر ذات وارد می‌شد ولی این فرمول نیز به هیچ وجه پاسخگوی اشکال نمی‌باشد؛ زیرا معانی و صفات یاد شده بنا بر اینکه واقعیت‌هایی زاید بر ذات خداوند هستند از دو حالت بیرون نیستند: یا واجب الوجود بوده و هستی مستقل دارند و یا ممکن الوجودند و هستی آنها وابسته به غیر است. در صورت اول تعدّد واجب الوجود بالذات لازم می‌آید که با اصل توحید ذاتی مخالف است و در صورت دوم این واقعیت‌های ممکن الوجود یا معلول و وابسته به ذات خداوند می‌باشند و یا وابسته و معلول غیر خداوند! اگر معلول ذات خداوندی باشند لازمه‌اش این است که ذات که علت و موجد آنها است فاقد آنها باشد و محال است که معطی کمال فاقد آن باشد و اگر معلول غیر خدا باشند دو حالت دارد:

۱ - غیر خدا، هستی مستقل دارد، که با اصل توحید ذاتی و بی‌همتایی خداوند در وجوب ذاتی و استقلال وجودی منافات دارد.

۲ - غیر خدا، موجودی ممکن و محتاج است که بدون واسطه یا با واسطه، معلول و آفریده خداست. در این صورت همان اشکال پیشین (فاقد کمال ممکن نیست که معطی کمال باشد) باز می‌گردد.

علاوه بر این، وجود خداوند، صرف وجود و هستی غیر متناهی است و وجود صرف و غیر متناهی فاقد هیچ کمال وجودی نمی‌باشد، بنابراین، فرض اینکه ذات الهی در مرتبه ذات، فاقد کمالات وجودی است، مستلزم تناقض است.<sup>۲۰</sup>

پاسخ به يك اشكال

در اینجا ممکن است اشکالی مطرح شود و آن اینکه عبارتی که قبلاً از شیخ نقل شد بر عینیت صفات باذات دلالت داشت چنانکه گفت: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حَيٌّ

.....

۱۹ - این فرمول را نیز قبل از اشعری عبدالله بن کلاب مطرح کرده بود.

۲۰ - بداية الحکمه، مرحله ۱۲، فصل ۴.

لنفسه لا بحیوة و إنه قادرٌ لنفسه...» و خال آنکه وی در جای دیگر چنین گفته است:

إن وصف الباری تعالیٰ بآنه حی، قادر، عالم یفید معانی معقولات لیست الذات...<sup>۲۱</sup>  
وصف کردن خداوند به اینکه او زنده، توانا و داناست معانی معقولی را افاده می‌کند که عین ذات نمی‌باشند.

پاسخ این اشکال با توجه به آنچه قبلاً در توضیح صفت و معنی در اصطلاح متکلمان بیان گردید روشن است. این اشکال از خلط ذهن به خارج و مفهوم به مصداق ناشی گردیده است. مدّعی عینیت مربوط به مصداق و خارج است و مدّعی غیریت مربوط به مفهوم و ذهن. حکم صفات از نظر ذهن و مفهوم در مورد خدا و انسان یکسان است، و آن اینکه صفات عبارتند از مفاهیم مشتق و مختلفی مانند عالم، قادر که بر معانی مختلف ذهنی دلالت دارند و جایگاه این معانی ذهنی، ذهن و اندیشه توصیف کننده است نه وجود خارجی موصوف، و آن معانی ذهنی نیز بر خواص و ویژگیهای موجود در موصوف دلالت می‌کنند. اما اینکه این ویژگیها و خواص، عین موصوف می‌باشند یا زاید و عارض بر آن، اینجاست که حکم صفات در مورد خداوند با غیر او تفاوت دارد و قیاس خداوند به غیر او (انسان) منشأ تشبیه و الحاد می‌گردد و شیخ و همه قائلان به عینیت صفات با ذات بر این اعتقادند که به حکم توحید ذاتی خداوند باید گفت:

معانی عینی صفات، عین ذات خدا می‌باشند، و کثرت و مغایرت، به معانی ذهنی و صفات لفظی اختصاص دارد.

آری عدم تفکیک میان مفهوم و مصداق و ذهن و خارج موجب آن گردیده که نویسندگان کتاب «اندیشه‌های کلامی شیخ مفید» در فهم مراد و مقصود شیخ گرفتار تردید شده و سرانجام وی را از پیروان مذهب تصویری بدانند.<sup>۲۲</sup> با آنکه شیخ خود در ذیل کلامی که قبلاً از او نقل شده چنین آورده است:

.....

۲۱ - اوائل المقالات، ص ۶۱.

۲۲ - مدرک این سخن قبلاً نقل گردید.

و قولی فی المعنی، المراد به المعقول فی الخطاب دون الأعیان الموجودات.<sup>۲۳</sup>  
سخنی که در مورد معنی گفتم که عین ذات خداوند نیستند مقصودم معنای معقول در مقام  
گفتار است نه به معنای واقعیت عینی موجودات (که در این مقام معانی صفات عین ذات خداوند  
می‌باشند).

### \* ۳ - ابو هاشم جبائی و نظریهٔ احوال

از جمله آراء مطرح شده در زمینه صفات ذاتی خداوند نظریهٔ احوال است. کلمهٔ  
احوال جمع حال است و در اصطلاح کلام به معنی صفت شیء موجود است که  
خود آن صفت نه موجود است و نه معدوم، و در نتیجه، وجود و عدم متناقضین نبوده  
و رفع آن دو ممکن خواهد بود، ولی نفی و اثبات، متناقضین بوده و رفع آن دو محال  
می‌باشد.

مبتکر این نظریه ابو هاشم جبائی (م ۳۲۱) است که از چهره‌های سرشناس  
متکلمان معتزلی به شمار می‌رود و اکثر متأخران آنان و از آن جمله قاضی عبدالجبار  
(م ۴۱۴ یا ۴۱۵) پیروان او می‌باشند، اگر چه ابو الحسین بصری (م ۴۳۶) با او به  
مخالفت برخاست و آراء و دلایل مشایخ معتزله را تقویت نمود.<sup>۲۴</sup>

از کلمات ارباب ملل و نحل به دست می‌آید که وی این نظریه را به عنوان  
راه وسط میان نظریهٔ نافیان صفات زاید بر ذات و مثبتان آنها برگزید؛ زیرا از طرفی  
در نادرستی نظریهٔ مثبتان، با مشایخ معتزله هم رأی بود و از طرف دیگر از جانب  
مثبتان بر نظریهٔ نافیان اشکالاتی مطرح می‌شد که وی آنها را وارد می‌دانست و در  
نتیجه برای رهایی از این تنگنا نظریهٔ «حال» را ابداع کرد.

بغدادی در مورد انگیزهٔ گرایش ابو هاشم به نظریهٔ حال کلامی دارد که  
حاصل آن چنین است:

صفاتیه بر معتزله اشکال کرده می‌گفتند شکی نیست که عالم با جاهل  
تفاوت دارد. اکنون باید دید ملاک تفاوت آن دو چیست؟ ملاک این تفاوت، ذات عالم

.....  
۲۳ - اوائل المقالات، ص ۶۲.

۲۴ - ملل و نحل، ط بیروت، ج ۱، ص ۱۲.

و جاهل نیست؛ زیرا آن دو از نظر ذات یکسانند، پس ملاك تفاوت چیزی جز معنی و صفت زاید بر ذات عالم نیست و با توجه به اینکه خداوند نیز عالم است و چیزهایی را می‌داند که دیگران نمی‌دانند، باید گفت ملاك تفاوت خدا که عالم است و دیگران که جاهلند معنی و صفتی زاید بر ذات اوست.<sup>۲۵</sup>

در اینجا ابو هاشم اصل یاد شده را در مورد تفاوت خدا و دیگران پذیرفته و در پاسخ صفاتی گفته است:

ملاك تفاوت خدا و دیگران، صفات زاید بر ذات که مصداق موجود می‌باشند نیست، بلکه امر دیگری است که نه مصداق موجود است و نه مصداق معدوم و آن را حال نامیده است.

پاسخ صحیح از استدلال صفاتی این است که درست است که ملاك تفاوت میان عالم و جاهل صفت یا معنای علم است، ولی این مطلب الزاماً بر زاید بودن صفت یا معنای علم بر ذات دلالت ندارد، بلکه در مواردی (علم حصولی) زاید بر ذات و در مواردی دیگر (علم حضوری) متحد یا عین ذات می‌باشد. خطای صفاتی این است که چگونگی اتصاف انسان را به صفات کمالی خود، مقیاس داوری در باره صفات خداوند قرار داده و در دام تشبیه شرك آمیز گرفتار آمده‌اند.

از کلمات شیخ مفید وجه دیگری نیز در مورد گرایش ابوهاشم به نظریه «احوال» به دست می‌آید و آن اینکه وی خواست بدین وسیله اختلاف صفات خداوند را توجیه نماید،<sup>۲۶</sup> ولی نادرستی این اندیشه کاملاً روشن است؛ زیرا هیچ گونه ملازمه‌ای میان کثرت و اختلاف صفات (الفاظ و مفاهیم) با کثرت و اختلاف مصداق وجود ندارد. و انتزاع مفاهیم متعدد از يك مصداق به لحاظ جهات مختلف، هیچ گونه محذور منطقی ندارد. همان گونه که مصداق مفاهیم علم، عالم و معلوم در علم حضوری نفس انسان به خود، يك چیز است، و نیز هر يك از موجودات مصداق مفاهیم: مقدور، مخلوق، موجود، حادث، شیء و... می‌باشد.

.....  
۲۵ - الفرق بین الفرق، ط دار المعرفه، ص ۱۹۵.

۲۶ - الفصول المختارة، طبع چهارم، ص ۲۸۰.

## نقدهای مفید بر ابو هاشم

اکنون که به طور اجمال با نظریهٔ حال و انگیزهٔ طرح آن آشنا شدیم به بررسی نقدهای شیخ مفید بر ابو هاشم در این باره می‌پردازیم:

\* ۱ - اندیشه‌ای نا مفهوم: سید مرتضی از استاد خود ابو عبدالله مفید نقل کرده است که سه اندیشهٔ کلامی نا مفهوم است، یکی اندیشهٔ تثلیث و اتحاد نصارا و دیگری اندیشهٔ کسب نجار و سوّم احوال ابو هاشم.<sup>۲۷</sup>

\* ۲ - لفظ حال در لغت به معنای تغییر و دگرگونی چیزی از معنایی به معنای دیگر است، و به کار بردن لفظ حال در معنایی مخالف آن (ثبات و جاودانگی) مانند این است که کسی لفظ تحوّل و تغییر را در معنای مخالف آن دو به کار برد و اگر کسی این لفظ را به همان معنای حقیقی در مورد خداوند به کار برد باید ملتزم شود که در ذات و صفات الهی تغییر و تحوّل رخ می‌دهد، که اعتقادی کفر آمیز است.<sup>۲۸</sup> حاصل این اشکال این است که به کار بردن کلمهٔ حال به معنای حقیقی آن در مورد خداوند صحیح نیست، بلکه باید آن را در معنای مخالف آن به کار برد که در میان اهل لسان رایج نمی‌باشد. و گر چه وضع اصطلاح مجوّز عرفی و لغوی نمی‌خواهد، ولی مخالفت با اهل لسان نیز کاری راجح و زیبنده به شمار نمی‌رود. برخی در دفاع از ابو هاشم گفته‌اند: وی این اصطلاح را برای فرار از تصوّر هر گونه جنبهٔ هیولانی و مادی در ذات خدا وضع کرده بود، در حالی که مفید، حال را به معنی «شیئیت یافته» تلقی می‌کند.<sup>۲۹</sup>

ولی از مطالب یاد شده، نادرستی این پاسخ روشن گردید؛ زیرا اشکال شیخ در این جا متوجه شیئیت داشتن حال نیست، بلکه متوجه نارسایی واژهٔ حال و بد آموزی آن در مورد خداوند است.

.....

۲۷ - الفصول المختارة، ص ۲۷۹.

۲۸ - همان.

۲۹ - اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، نوشته مارتین مکدموت، ترجمه احمد آرام، ص ۱۸۹.

\* ۳ - به کار بردن واژهٔ حال در مورد صفات الهی نه تأییدی از قرآن دارد و نه در اصطلاح علمای دین و مسلمانان به کار رفته است، بلکه آنان به کار بردن آن را در مورد صفات الهی تخطئه نموده‌اند.<sup>۳۰</sup>

حاصل اشکال یاد شده این است که به کار بردن واژهٔ حال در مورد صفات الهی هیچ گونه مجوز شرعی ندارد. حتی اگر به توقیفی بودن اَسْمَاء و صفات خداوند نیز قائل نباشیم، تنها آن صفاتی را می‌توانیم به کار بریم که مستلزم نقصان نباشند، و چون لفظ حال بر تغییر و دگرگونی دلالت دارد، به کار بردن آن در مورد خداوند روا نیست.

\* ۴ - تا اینجا اشکالات متوجه لفظ و اصطلاح حال بود، اکنون شیخ اشکالات جدی‌تری را بر ابو هاشم وارد می‌کند، از آن جمله اینکه: سخن وی باز گشت به کلام صفاتی است؛ زیرا وی نیز بر این عقیده است که خداوند بذاته، به صفاتی چون عالم و قادر و حیّ توصیف نمی‌گردد، بلکه به واسطه احوال، به آنها توصیف می‌گردد، چنانکه صفاتی نیز ملاک اتصاف ذات به صفات یاد شده را وجود معانی زاید بر ذات می‌دانستند.

ابن کلاب و اشعری فرمول «لا هی هو و لا غیره» را ابداع کردند، ابو هاشم نیز سر انجام به همین فرمول روی آورده و در پاسخ به اینکه آیا احوال، خدا هستند یا غیر خدا؟ گفته است، من نمی‌گویم که آنها خدا هستند، و نمی‌گویم که غیر خدا هستند؛ زیرا هر دو محال است. و این در حالی است که او قائلان به این فرمول را به جنون و هذیان گویی متهم می‌ساخت.

آری وی در این باره گفته است: صفاتی، صفات و معانی زاید بر ذات را اموری واقعیت دار و موجود می‌دانند، ولی من احوال را از قبیل موجودات نمی‌دانم. ولی او با این سخن خود را در معرض اشکالی بدتر از آنچه بر صفاتی وارد است قرار داده؛ زیرا آنان می‌گفتند صفاتی چون عالم، قادر و... که به موجودات اختصاص دارد باید دارای مصادیقی واقعیت دار و موجود باشند، (و این سخن آنان

.....  
۳۰ - الفصول المختارة، ص ۲۸۰.



درست است تنها اشکال وارد بر آنان این است که این اصل بر تغایر مصادیق یا اتحاد آنها هیچ گونه دلالتی ندارد و آن را باید از طریق دیگر به دست آورد. ولی ابو هاشم صفاتی را که بر مصادیق واقعیت دار دلالت دارد بر مصادیقی (احوال) اطلاق می کند که به اعتراف خود او واقعیت دار و موجود نیستند، و این سخن به مراتب از سخن صفاتی بی پایه تر است.<sup>۳۱</sup>

\* ۵- ابو هاشم و پدرش ابو علی بر این اعتقادند که شیء آن است که متعلق آگاهی و اخبار واقع شود. و ابو هاشم بر این باور است که احوال، معلوم خداوند بوده و او خود از آنان خبر می دهد و دیگران را به اعتقاد به آنها دعوت می کند، ولی در عین حال برای آنها قائل به شیئیت نیست، و این تناقضی آشکار است.

و به گمان من (شیخ مفید) آنچه موجب گردید که وی برای احوال قائل به شیئیت نگردد این است که آنچه دارای شیئیت است یا موجود است و یا معدوم، و در صورت اول یا قدیم است و یا حادث و او نمی توانست به هیچیک از این صور ملتزم گردد؛ زیرا فرض معدوم بودن احوال، مستلزم تعطیل و نفی صفات کمال است، و فرض موجود و قدیم بودن، با اصل توحید ذاتی منافات دارد. و فرض حادث بودن با ازلیت و قدیم بودن صفات الهی متناقض است. بدین جهت وی بر آن شد که احوال هیچ گونه شیئیتی ندارند، ولی همان گونه که یاد آور شدیم این سخن با اصل مورد قبول او که شیء آن است که معلوم بوده و بتوان از آن خبر داد، تناقض آشکار دارد.<sup>۳۲</sup>

تا این جا با آراء شیخ مفید در باره صفات ذاتی به عنوان يك بحث کلی آشنا شدیم. اینک به بررسی نمونه هایی از آراء او در باره مصادیق صفات می پردازیم:  
علم ازلی و گسترده خداوند

شیخ مفید گوید:

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَالَمٌ بِكُلِّ مَا يَكُونُ قَبْلَ كَوْنِهِ وَ أَنَّهُ لَا حَادِثٌ إِلَّا وَ قَدْ عَلِمَهُ قَبْلَ حُدُوثِهِ،

.....

۳۱ - مدرک قبل، ص ۲۷۹ - ۲۸۰.

۳۲ - همان مدرک، ص ۲۸۰ - ۲۸۱.

و لا معلومٌ و ممكنٌ أن يكون معلوماً ألا و هو عالمٌ بحقيقته، و إنه سبحانه لا يخفى عليه شيءٌ في الأرض و لا في السماء، و بهذا اقتضت دلائل العقول و الكتاب المسطور و الأخبار المتواترة عن آل الرسول، و هو مذهب جميع الامامية.<sup>۳۳</sup>

خداوند متعال به همه موجودات قبل از پیدایش آنها عالم است، و هیچ پدیده ای نیست مگر اینکه خداوند قبل از پیدایش، به آن علم دارد، و او به حقیقت آنچه امکان معلوم شدن را دارد عالم است، و چیزی در آسمان و زمین بر خدای سبحان پوشیده نیست. این مطلب مقتضای دلائل عقلی و قرآن و روایات متواتر از اهل بیت پیامبر(ص) می باشد و مذهب همه امامیه است. در مسئله علم پیشین، دو نفر از متکلمان اسلامی مخالفت کرده اند، یکی هشام بن عمرو فوطی (م ۲۲۶) معتزلی و دیگری جهم بن صفوان (م ۱۲۸)<sup>۳۴</sup> چنانکه شیخ مفید در ادامه گفتار پیشین خود چنین آورده است:

و مَعَنَا فِيمَا ذَهَبْنَا إِلَيْهِ فِي هَذَا الْبَابِ جَمِيعُ الْمُتَسَبِّبِينَ إِلَى التَّوْحِيدِ سِوَى الْجَهْمِ بْنِ صَفْوَانَ مِنَ الْمُجْبِرَةِ وَ هِشَامِ بْنِ عَمْرٍو الْفَوْطِيِّ مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ فَإِنَّهُمَا كَانَا يَزْعُمَانِ أَنَّ الْعِلْمَ لَا يَتَعَلَّقُ بِالْمَعْدُومِ وَ لَا يَقَعُ إِلَّا عَلَى مَوْجُودٍ، وَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَوْ عَلِمَ الْأَشْيَاءَ قَبْلَ كَوْنِهَا لَمَا حَسَنَ مِنْهُ الْإِمْتِحَانُ.<sup>۳۵</sup>

همه موحدان در این نظریه با ما هماهنگ می باشند، غیر از جهم بن صفوان از جبر گرایان، و هشام بن عمرو فوطی از معتزله، که گمان داشتند علم به معدوم تعلق پیدا نمی کند، و فقط به موجود متعلق می شود، و اگر خداوند قبل از پیدایش اشیاء به آنها عالم باشد، امتحان (تکلیف) پسندیده نخواهد بود.

دفع اتهام از هشام بن حکم

در کتب ملل و نحل به هشام بن حکم نیز نسبت داده شده است که وی منکر علم پیشین خداوند به موجودات بود.<sup>۳۶</sup> این نسبت نه تنها در کتب اهل سنت بلکه در کتب برخی از علمای امامیه نیز نقل شده است<sup>۳۷</sup> شیخ مفید این نسبت را اتهامی

.....

۳۳ - اوائل المقالات، ص ۶۰.

۳۴ - ملل و نحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۱۸۵.

۳۷ - انوار الملکوت، طبع دوم، ص ۱۶۰.

۳۴ - ملل و نحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۷۴ و ۸۷.

۳۵ - اوائل، ص ۶۱.

بی اساس دانسته و گفته است:

و لسنا نعرف ما حکاه المعتزلة عن هشام بن الحكم فی خلافه، و عندنا أنه تخرص منهم علیه و غلط ممن قلدهم فيه فحکاه من الشيعة عنه، و لم نجد له کتاباً مصنفاً و لا مجلساً ثابتاً، و کلامه فی اصول الامامة و مسائل الامتحان يدلّ علی ضدّ ما حکاه الخصوم عنه.<sup>۳۸</sup>

ما از آنچه معتزله از هشام بن حکم در مخالفت با نظریه مورد اتفاق امامیه نقل کرده‌اند آگاهی نداریم و به نظر ما این نسبت اتهامی بی اساس از جانب معتزله و خطایی است از افرادی که از آنان پیروی کرده و آنرا نقل نموده‌اند و بعضی شیعه هم از آنان حکایت نموده‌اند و ما این مطلب را در کتابی از هشام و مجلسی (از مجالس کلامی) او نیافته‌ایم، و سخنان او در زمینه اصول امامت و مسائل امتحان (تکلیف) بر خلاف نسبت مزبور دلالت می‌کند.

#### قدرت فراگیر و شامل خداوند

در باره عمومیت قدرت خداوند، متکلمان اسلامی، آراء مختلفی دارند، اکثریت آنان بر این عقیده‌اند که خداوند بر هر امر ممکنی تواناست، و در این جهت میان آنچه خداوند به وجود یافتن آن آگاه است، و آنچه می‌داند که موجود نخواهد شد تفاوتی وجود ندارد، و نیز فرقی میان کارهای عادلانه و ظالمانه نیست، اگر چه جز عدل از او صادر نمی‌گردد ولی گروهی از متکلمان آراء مخالفی دارند، چنانکه نظام و پیروان او خداوند را بر افعال قبیح توانا نمی‌دانستند. و ابوالقاسم بلخی و پیروانش بر این عقیده بودند که خداوند بر مثل فعل انسان قادر نیست، و جبرائیه به قدرت خداوند بر عین آنچه متعلق قدرت انسان است قائل نبوده‌اند،<sup>۳۹</sup> شیخ در این باره چنین گفته است:

إِنَّ اللَّهَ جَلَّ جَلَالُهُ قَادِرٌ عَلَىٰ خِلَافِ الْعَدْلِ كَمَا أَنَّهُ قَادِرٌ عَلَىٰ الْعَدْلِ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَفْعَلُ جَوْرًا وَلَا ظُلْمًا وَلَا قَبِيحًا، وَعَلَىٰ هَذَا جَمَاعَةُ الْإِمَامِيَّةِ وَالْمُعْتَزَلَةُ كَأَكْثَرِ سُوَى النَّظَامِ وَجَمَاعَةُ مِنَ الْمَرْجَنَةِ وَالزُّيْدِيَّةِ وَأَصْحَابِ الْحَدِيثِ وَالْمُحْكِمَةِ، وَيُخَالِفُنَا فِيهِ الْمَجْبِرَةُ بِأَسْرَاهَا وَالنَّظَامِ

.....

۳۹ - المواقف، ط بیروت، ص ۲۸۴.

۳۸ - اوائل المقالات، ص ۶۰ - ۶۱.

و من وافقهم فی خلاف العدل و التّوحد.

و اقول: انه سبحانه قادرٌ علی ما علم انه لا یكون، مما لا یتحیل كاجتماع الاضداد و نحو ذلك من المعال، و علی هذا اجماع أهل التّوحد الا النّظام و شذاذ من اصحاب المخلوق.<sup>۴۰</sup>

خداوند همانگونه که بر عدل تواناست، بر خلاف آن نیز تواناست، لیکن جور، ظلم و قبیح از او صادر نمی‌گردد، همه امامیه و معتزله جز نظام، و گروهی از مرجئه و زیدیه و اصحاب حدیث و محکمه بر این اعتقادند، و همه جبر گرایان و نظام و کسانی که بر خلاف عدل و توحید با آنان هم عقیده‌اند با ما مخالفند.

همچنین خداوند بر آنچه می‌داند که تحقق نخواهد یافت، و از محالات مانند اجتماع اضداد و مانند آن نیست تواناست، همه موحدان جز نظام و عده کمی از اصحاب مخلوق بر این عقیده اتفاق دارند.

آیا اراده از صفات ذات است؟

شیخ مفید(قده) می‌فرماید:

إِنَّ ارادةَ اللَّهِ تَعَالَى لِأَفْعَالِهِ هِيَ نَفْسُ أَفْعَالِهِ وَ ارادته لِأَفْعَالِهِ خَلْقُهُ أَمْرُهُ بِالْأَفْعَالِ، وَ بِهَذَا جَانَّتِ الْآثَارُ عَنْ أئِمَّةِ الْهُدَى مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ (ص) وَ هُوَ مَذْهَبُ سَائِرِ الْإِمَامِيَّةِ إِلَّا مِنْ شَذِّ مِنْهَا عَنْ قَرَبٍ وَ فَارِقٍ مَا كَانَ عَلَيْهِ الْأَسْلَافُ وَ إِلَيْهِ يَذْهَبُ جَمْهُورُ الْبَغْدَادِيِّينَ مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ وَ ابِوَالْقَاسِمِ الْبَلْخِيِّ خَاصَّةً وَ جَمَاعَةٌ مِنَ الْمَرْجئةِ، يَخَالِفُ فِيهِ مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ الْبَصْرِيُّونَ، وَ يُوَافِقُهُمْ عَلَى الْخِلَافِ فِيهِ الْمَشْبُهَةُ وَ اصحابُ الصِّفَاتِ.<sup>۴۱</sup>

اراده خداوند نسبت به افعال خود، نفس افعال اوست، و اراده او نسبت به افعال بندگان، امر او به افعال است. روایات ائمه اهل بیت بر این مطلب دلالت دارد، و مذهب امامیه جز عده قلیلی از متأخران که با پیشینیان مخالفت کرده‌اند. همین است، و نیز معتزله بغدادی و ابوالقاسم بلخی خصوصاً و گروهی از مرجئه بر همین عقیده‌اند، ولی معتزله بصره مخالفت نموده‌اند و تشبیه گرایان و اصحاب صفات نیز با آنان موافقتند.

.....  
۴۰ - اوائل المقالات، ص ۶۲.

۴۱ - همان، ص ۵۸.

## یاد آوری و توضیح

در توضیح مطلب فوق نکاتی را یاد آور می‌شویم:

۱ - متکلمان معتزله به دو گروه معتزله بصره و بغداد تقسیم می‌شوند. متکلمان بصره در حقیقت پایه گذاران مکتب اعتزال به شمار می‌روند که در رأس آنان و اصل بن عطاء (م ۱۳۱)، عمرو بن عبید (م ۱۴۳) قرار دارد و ابو الهذیل علاف (م ۲۳۵)، ابراهیم بن نظام (م ۲۳۱)، معمر بن عباد (م ۲۲۰)، عباد بن سلیمان (م ۲۲۰)، هشام بن عمرو فوطی (م ۲۴۶)، ابو علی جبائی (م ۳۰۳)، ابو هاشم جبائی (م ۳۲۱)، قاضی عبدالجبار (م ۴۱۵)، ابوالحسین بصری (م ۴۳۶)، از چهره‌های معروف معتزله بصره می‌باشند.

در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری در بغداد شاخه‌ای از مکتب اعتزال پدید آمد که مؤسس آن بشر بن معتمر (م ۲۱۰) می‌باشد و ثمامه بن اشرس (م ۲۳۴)، جعفر بن مبشر (م ۲۳۴)، جعفر بن حرب (م ۲۳۶)، احمد بن ابی ذؤاد (م ۲۴۰)، ابو جعفر اسکافی (م ۲۴۰)، ابو الحسین خیاط (م ۳۱۱)، و ابوالقاسم بلخی کعبی (م ۳۱۷)، از مشاهیر معتزله بصره به شمار می‌روند.<sup>۲۲</sup>

طرفداران این دو مدرسه کلامی گر چه در اصول کلی مکتب معتزله توافق نظر دارند، ولی در پاره‌ای از مسائل فرعی کلام، دارای آراء مختلف می‌باشند، و دیدگاه‌های معتزله بغداد غالباً با اصول اعتقادی امامیه مطابقت دارد شیخ مفید نمونه‌هایی از آن را در اوایل المقالات یاد آور شده و علاوه بر آن رساله‌ای به نام المقنعة را به این موضوع اختصاص داده و در آن نظر گاه‌های معتزله بغداد را که با روایات اهل بیت (ع) هم آهنگ می‌باشد، بیان نموده است.<sup>۲۳</sup>

۱ - در مورد اینکه آیا اراده فقط از صفات فعل است یا از صفات ذات نیز می‌باشد، از جانب صاحب نظران اسلامی دو نظریه مطرح گردیده است، اکثریت آنان به اراده ذاتی نیز معتقدند، ولی برخی که از آن جمله شیخ مفید است، تنها به

۲۲ - به ملل و نحل استاد سبحانی، ج ۳، ص ۲۵۰ - ۲۵۲ رجوع شود.

۲۳ - اوائل المقالات، باورقی ص ۶۴.

اراده به عنوان صفت فعل عقیده دارند. از میان فلاسفه اسلامی علامه طباطبایی طرفدار همین نظریه است<sup>۲۴</sup> و آنان که اراده را از صفات ذات خداوند دانسته‌اند برخی آنرا به علم و برخی به ابتهاج یا رضای الهی تفسیر نموده‌اند.<sup>۲۵</sup> لازم به ذکر است که در روایات اهل بیت (ع) که پیرامون اراده الهی آمده است اراده از صفات فعل شناخته شده و حتی صفت ذات بودن آن نفی گردیده است و کسانی که آن را از صفات ذات می‌دانند در توجیه این روایات وجوهی را گفته‌اند.<sup>۲۶</sup>

۳- مقصود از اراده الهی نسبت به افعال بندگان، همان اراده تشریحی است، که جز به افعال نیک و پسندیده تعلق نمی‌گیرد. و نمودار آن، اوامر و فرامین الهی است. شیخ در تصحیح الاعتقاد در این باره چنین آورده است:

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَرِيدُ إِلَّا مَا حَسَنَ مِنَ الْأَفْعَالِ وَلَا يَشَاءُ إِلَّا الْجَمِيلَ مِنَ الْأَعْمَالِ وَلَا يَرِيدُ الْقَبَائِحَ وَلَا يَشَاءُ الْفَوَاحِشَ تَعَالَى اللَّهُ عَمَا يَقُولُ الْمَبْطُلُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا.<sup>۲۷</sup>

کلام الهی حادث است .

در اینکه تکلم از صفات و متکلم از نامهای خداوند است میان متکلمان اسلامی اختلافی وجود ندارد. ولی در اینکه حقیقت کلام الهی چیست، و آیا تکلم از صفات ذات است یا از صفات فعل، قدیم است یا حادث؟ آراء آنان مختلف است. شیخ در این باره چنین گفته است:

إِنَّ كَلَامَ اللَّهِ مُحَدَّثٌ وَبِذَلِكَ جَاءَتْ الْأَثَارُ عَنْ آلِ مُحَمَّدٍ (ص) وَ عَلَيْهِ اجْمَاعُ الْأِمَامِيَّةِ وَ الْمَعْتَزِلَةِ بِأَسْرَافِهَا وَ الْمَرْجُوَّةِ إِلَّا مَنْ شَدَّ عَنْهَا وَ جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ وَ أَكْثَرُ الزَّيْدِيَّةِ وَ الْخَوَارِجِ.<sup>۲۸</sup>

کلام خداوند حادث است و روایات اهل بیت پیامبر بر این مطلب دلالت دارد، و مورد

.....

۲۴ - بداية الحكمة، مرحله ۱۲، فصل ۸؛ نهاية الحكمة، مرحله ۱۲، فصل ۱۶.  
۲۵ - در این باره به جبر و اختیار، بحثهای استاد سبحانی، نگارش علی ربانی گلپایگانی، ص ۶۲ - ۷۶ رجوع شود.

۲۶ - به شرح اصول کافی، صدر المتألهین، ص ۲۷۸ و شرح ملا صالح، ج ۳، ص ۳۲۵ رجوع شود.

۲۷ - تصحیح الاعتقاد، ص ۳۵ - ۳۸.

۲۸ - اوائل المقالات، ص ۵۷.

اجماع امامیه است، و معتزله نیز همگی بر این عقیده‌اند، مرجئه نیز جز گروه اندکی طرفدار همین نظریه می‌باشند، ولی گروهی از آنان و جماعتی از اهل حدیث و اکثر زیدیه و خوارج نظر مخالف دارند و کلام خداوند را قدیم می‌دانند.

بحث در باره حدوث و قدم کلام الهی، بحث دیگری را به دنبال داشت و آن بحث در باره قرآن بود. در این باره دو مطلب مورد بحث قرار گرفت، یکی اینکه قرآن حادث است یا قدیم که این عین همان بحث پیشین است، و دیگری اینکه آیا مخلوق خواندن قرآن جایز است یا نه، شیخ مفید در مورد مطلب نخست چنین گفته است:

إِنَّ الْقُرْآنَ كَلَامَ اللَّهِ وَ وَحِيَهُ وَ أَنَّهُ مُحَدَّثٌ كَمَا وَصَفَهُ اللَّهُ تَعَالَى.

قرآن کلام و وحی الهی بوده و حادث است. همان گونه که خود آن را چنین توصیف کرده است.

و در مورد مطلب دوم گفته است:

وَأَمْنَعُ مِنْ إِطْلَاقِ الْقَوْلِ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ مَخْلُوقٌ، وَ بِهَذَا جَانَتْ الْأَثَارُ عَنِ الصَّادِقِينَ (ع) وَ عَلَيْهِ كَافَةُ الْإِمَامِيَةِ إِلَّا مِنْ شَدِّ مِنْهُمْ وَ هُوَ قَوْلُ جُمْهُورِ الْبَغْدَادِيِّينَ مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ وَ كَثِيرٌ مِنَ الْمَرْجئه وَ الزَّيْدِيَةِ وَ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ.<sup>۴۹</sup>

من مخلوق خواندن قرآن را جایز نمی‌شمارم و از امام باقر و صادق علیهما السلام روایاتی در این باره نقل شده است. و متکلمان امامیه جز عده اندکی بر این عقیده‌اند، چنانکه این نظریه مورد قبول اکثریت معتزله بغداد و بسیاری از مرجئه و زیدیه و اصحاب حدیث می‌باشد.

کلمه مخلوق همان گونه که بر شیء پدید آمده و حادث دلالت دارد، به معنای سخن دروغ و بی اساس نیز به کار می‌رود چنانکه حضرت ابراهیم خطاب به بت پرستان می‌گفت:

إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَ تَخْلُقُونَ إِفْكًا.<sup>۵۰</sup>

.....

۴۹ - همان، ص ۵۷ - ۵۸.

۵۰ - سوره عنکبوت (۲۹): ۱۷.

جز این نیست که شما غیر از خدا بتها را پرستش کرده و دروغ پردازی می‌کنید. و از طرفی مشرکان عصر پیامبر اکرم (ص) گفتار او را مختلق می‌خواندند و می‌گفتند:

مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ<sup>۵۱</sup>

بدین جهت از اطلاق کلمه مخلوق بر قرآن کریم نهی گردیده است.

تاریخ مسئله حدوث و قدم کلام الهی در جهان اسلام به قرن دوم هجری باز می‌گردد، این مسئله در اواخر دوران حکومت مأمون عباسی (م ۲۱۸) و دوران معتصم (م ۲۲۷) مشاجره‌های سختی را برانگیخت و از شکل يك بحث کلامی بیرون رفت و رنگ سیاسی بخود گرفت و در نتیجه منشأ بروز حوادث تلخ و ناگواری در تاریخ اسلام گردید که از آن به دوران محنت یاد می‌شود.

اشاعره در رابطه با حدوث و قدم کلام الهی از همان عقیده اهل حدیث و حنابله، جانبداری نمودند با این تفاوت که گفتند کلام دو گونه است، یکی کلام لفظی و مسموع و دیگری کلام نفسانی، و کلام لفظی را حادث و کلام نفسانی را قدیم دانستند، و گفتند صفت تکلم و اسم متکلم مشتق از کلام نفسانی است یعنی صفتی که قائم به ذات الهی است و نه مشتق از کلام لفظی که خداوند آن را در جسمی مثل درخت و مانند آن ایجاد می‌کند. و بدین طریق خواستند خود را از شناعت و نادرستی نظریه حنابله که کلام به معنای حروف و اصوات را قدیم می‌دانستند تبرئه نمایند. و برای اثبات قدیم بودن کلام الهی، فرضیه کلام نفسانی را مطرح نمودند، ولی این فرضیه خود مباحث دیگری را به دنبال آورد و مبدأ مباحثات کلامی فزاینده‌ای گردید که در کتب کلامی مسطور است.<sup>۵۲</sup>

آیا اطلاق لفظ خالق بر غیر خداوند جایز است؟

اشاعره بر این عقیده‌اند که افعال انسان، مخلوق خداست و قدرت انسان در

.....

۵۱ - سورة ص (۳۸): ۷.

۵۲ - به المواقف، ایچی، ص ۲۹۳ - ۲۹۵؛ کشف المراد، ط مصطفوی، ص ۲۲۴؛ دلائل الصدق، ط مکتبه النجاج طهران، ج ۱، ص ۲۵۵ - ۲۷۵؛ الالهیات، ج ۱، ص ۱۸۹ - ۲۲۰ و... مراجعه نمایید.



پیدایش افعال خود هیچ گونه تأثیری ندارد و رابطه قدرت انسان با فعل او از مقوله تقارن است نه از مقوله سببیت و تأثیر، و نام این تقارن را کسب نهاده‌اند، مهمترین انگیزه آنان در این عقیده کلامی، دفاع از اصل عمومیت قدرت و حصر خالقیت الهی است.

متکلمان معتزلی در عین اینکه قدرت انسان را فعل و فیض الهی می‌دانند ولی بر این عقیده‌اند، که کارهای انسان به او تفویض شده و قدرت او پس از اعطاء، مستقل و خود کفاست، و در نتیجه افعال انسان فقط مخلوق اوست. مهمترین انگیزه آنان بر گرایش به این رأی کلامی، دفاع از اصل تنزیه و عدل الهی است.

متکلمان امامیه به پیروی از ائمه معصومین (ع) هر دو نظریه یاد شده را نادرست دانسته و گفته‌اند:

هر يك از آن دو، يك يا چند اصل از اصول اعتقادی اسلام را خدشه دار می‌سازد. از نظر آنان یگانه راه تحفظ و دفاع از همه آن اصول و تحکیم اصل عمومیت قدرت و حصر خالقیت و نیز اصل تنزیه و عدل الهی، راه امر بین الامرین است. این نظریه در عین اینکه انسان را فاعل و پدید آورنده حقیقی افعال خویش می‌داند، افعال او را متعلق قدرت و مخلوق خداوند می‌شناسد.

تا این جا بحث مربوط به تحلیل واقعیت افعال انسان و رابطه آن با قدرت قدیم و قدرت حادث (قدرت خدا و انسان) بود که نظر امامیه را به اجمال یاد آور شدیم، ولی در این باره بحث دیگری مطرح است و آن اینکه آیا اطلاق لفظ خالق و آفریننده بر انسان رواست، و یا اینکه این واژه به خداوند اختصاص دارد و در مورد انسان باید از الفاظ دیگری مانند: فاعل، صانع، مخترع، مکتسب و مانند آن بهره گرفت، اینک کلام شیخ را در این باره از نظر می‌گذرانیم:

من در مورد انسانها می‌گویم که آنان انجام می‌دهند، پدید می‌آورند، اختراع می‌کنند، می‌سازند، اکتساب می‌نمایند، ولی نمی‌گویم که آنان می‌آفرینند و آنان را آفریننده نمی‌نامم، و در این مورد از مواردی که در قرآن آمده است پا فراتر نمی‌نهم (مانند حضرت مسیح که کلمه «تخلق» و «اخلق» در مورد او به کار رفته است).

این مطلب مورد اجماع امامیه و زیدیه و معتزله بغداد و اکثر مرجئه و اصحاب حدیث می باشد، ولی معتزله بصره با آن مخالفت نموده و به کار بردن لفظ خالق را در مورد انسانها جایز دانسته، و بدین طریق از اجماع مسلمانان بیرون رفته اند.<sup>۵۳</sup>

توصیف خداوند به سمیع و بصیر و...

شیخ مفید(قده) می فرماید:

استحقاق اُتصاف خداوند به این صفات از طریق سمع (قرآن و روایات) است، نه قیاس و دلایل عقلی، و معنای همه آنها به علم باز می گردد، نه چیزی زاید بر آن، زیرا معنای زاید بر علم در مورد این صفات که ما تصور می کنیم حس (ادراک حسی) است که بر خداوند محال می باشد... و من از متکلمان امامیه کسی را مخالف در این مسئله نمی شناسم و این نظریه مذهب معتزله بغداد و گروهی از مرجئه و زیدیه است، و مشبهه و برادرانشان از اصحاب صفات و معتزله بصره از مخالفان می باشند.<sup>۵۴</sup>

آیا اسماء و صفات خداوند توفیقی است؟

لا يجوز تسمية الباري تعالى إلا بما سمي به نفسه في كتابه او على لسان نبيه(ص) او سماء به حجة من خلفاء نبيه و كذلك اقول في الصفات، و بهذا تطابقت الأخبار عن آل محمد(ص) و هو مذهب جماعة من الإمامية و كثير من الزيدية و البغداديين من المعتزلة كافة، و جمهور المرجئة و اصحاب الحديث إلا أن هؤلاء الفرق يجعلون بدل الامام الحجة في ذلك الاجماع.<sup>۵۵</sup>

نامیدن خداوند جز به آنچه در قرآن و احادیث پیامبر(ص) و جانشینان او آمده است جایز نیست، صفات نیز همین حکم را دارند، اخبار اهل بیت پیامبر(ص) بر این مطلب تطابق دارند، و مذهب جماعتی از امامیه و بسیاری از زیدیه و همه معتزله بغداد و اکثریت مرجئه و اصحاب حدیث همین است، لیکن آنان بجای احتجاج به سخن امام، به اجماع تمسک می نمایند.

.....  
۵۳ - اوائل المقالات، ص ۶۴.

۵۴ - همان، ص ۵۹ - ۶۰.

از کلام شیخ به دست می‌آید که همه متکلمان امامیه قائل به توقیفی بودن اسماء و صفات خداوند نبوده‌اند، در اینجا باید توجه داشت که مخالفان توقیفی بودن اسماء الهی، در مورد اسماء و صفاتی که ملازم با نقص و احتیاج است، با طرفداران توقیفی بودن هم عقیده‌اند، تنها مورد اختلاف آنان اسماء و صفاتی است که ملازم با نقص و احتیاج نمی‌باشد، و در عین حال در منابع دینی نیز وارد نشده است. تحقیق در این باره و بررسی دلایل دو گروه، مجال دیگری را طلب می‌کند. و ما در این جا به نقل کلامی آموزنده از علامه طباطبایی بسنده می‌کنیم:

از آیات قرآن دلیلی بر توقیفی بودن نامهای نیکوی خداوند در دست نیست، بلکه از آیاتی مانند:

اَللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ لَهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی (طه/۸) و لِلّٰهِ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوْهُ بِهَا (اعراف/۱۸۰) و... به دست می‌آید که از میان همه نامها، آنچه از نظر مفاد و معنا نیکوترین به شمار می‌رود از آن خداست و روایتی که شیعه و سنی از پیامبر (ص) نقل کرده‌اند که خداوند نود و نه اسم دارد، بر توقیفی بودن نامهای نیکوی خداوند دلالت نمی‌کند.

آنچه گفتیم مقتضای يك بحث تفسیری است، لیکن بحث فقهی در این باره مربوط به علم فقه است، و مقتضای احتیاط در دین این است که در تسمیه خداوند به نامها و به آنچه از طریق سمع وارد شده است اکتفا گردد ولی اگر مقصود تسمیه (نامیدن خدا در مقام دعا و عبادت) نباشد، بلکه صرف اطلاق و اجراء آنها بر خداوند باشد (مانند آنچه در مقام مذاکرات و مباحثات کلامی و فلسفی گفته می‌شود) هیچ گونه اشکالی ندارد.<sup>۵۶</sup>



.....

۵۵ - همان، ص ۵۸.

۵۶ - میزان، ج ۸، ص ۳۵۶ - ۳۵۹.