



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 (ابن‌ندیم، 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 دقیق‌تری در این رابطه دارد، ابوهاشم داود بن قاسم جعفری می‌باشد که از اصحاب پنج امام معصوم (امام رضا تا امام زمان علیهم‌السلام) 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؟ به‌همین 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 وجوشناسی صفات، به خاطر پرهیز از تشبیه و شرک بر خداوند، هرگونه صفتی را از ذات حق نفی می‌کردند و ابوهاشم نیز هم‌سو با آنان بر نفی صفات از ذات عقیده داشت. عقیده به نفی صفات باعث می‌شود تا صفات در معناشناسی نیز به‌گونه‌ای اطلاق شود که بر ذات حق شبیهی لازم نیاید و لذا باید صفات را به مقام فعل بازگرداند و یا به‌صورت سلبی بر ذات حق اطلاق نمود.

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

۲. شخصیت‌شناسی 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: ۸۴۱؛ 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) می‌باشد (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 (طبری، ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۵۹). از ابتدای زندگی او گزارش دقیقی در دست نیست؛ اما زمان وفات او را سال ۲۶۱ ق. ذکر کرده‌اند و محل دفن او بنا بر برخی گزارش‌ها در جوار امامین عسکریین علیهم السلام است (سمای، ۱۴۳۵، ص ۴۰۸؛ محلاتی، ۱۴۲۶، ج ۱: ۲۹۱؛ فقیه بحر العلوم و خامه‌یار، ۱۳۹۵، ج ۱: ۵۰۲).

ابوهاشم از جمله اشخاصی بود که در عرصه‌های 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 باعنوان اخبار ابی هاشم و شعر ابی 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 اسما 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 (عالمٌ لنفسه یا عالمٌ 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 وصفِ واصف نمی‌دانستند (اعتصامی و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۲۳ و ۲۴).

د) نظریه حال (احوال)؛ مبتکر این نظریه، ابوهاشم جیایی بوده است که درصدد بود با اشکال مربوط به دیدگاه‌های پیشین مواجه نشود؛ پس صفات را حالاتی دانست که موجود نیستند تا اشکال تعدد قداما 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 ورای 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 زراره (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 زراره 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 الإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ ابتدای دین شناخت خداوند است و کمال شناخت خداوند تصدیق اوست و کمال تصدیقش توحید و یگانه‌شمردن 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 می‌فرماید 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. «لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ نَتَأَهُ وَ مَنْ نَتَأَهُ فَقَدْ جَزَأَهُ وَ مَنْ جَزَأَهُ فَقَدْ جَهَلَهُ.» (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۳۹)





در پی دارد.^۱ از این رو، وجود صفت برای خداوند نفی می‌شود؛ چون مستلزم مخلوق بودن و حدوث بر ذات حق می‌باشد. گذشته از این، هر صفتی در وجود خود محدودیتی دارد؛ پس اثبات وصفی که محدود است بر خداوند نامحدود درست نیست. بنابراین، بر اساس دلایل پیشین ثابت می‌شود که اثبات صفت بر خداوند مستلزم تعدد، مخلوقیت و محدودیت است که باتوجه به این سه جهت، تشبیه ذات حق به مخلوقات لازم می‌آید. 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 برهان‌های عقلی از اصحاب امامیه که به صراحت هرگونه صفتی را از ذات حق نفی کرده است، آشکار می‌شود 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 می‌کنند و همچنین در آیات و ادعیه نقل شده از امامان معصوم علیهم السلام برخی از صفات بر خداوند اطلاق می‌گردد که به نظر می‌رسد، باید خداوند را در بحث وجودشناسی متمصف به این صفات بدانیم. در حالی که باتوجه به تحلیل‌های 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 می‌شود که شواهد بسیاری در روایات و اندیشه‌های اندیشمندان امامیه دارد. در این صورت از طریق الهیات تنزیهی و سلبی در معناشناسی صفات، منافات ظاهری بین این دو دسته از روایات حل می‌شود.

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 می‌شود. در این میان، احادیثی وجود دارد که می‌توان 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 قسمت‌های نخستین این روایت از مباحث وجودشناسی بحث می‌شود که می‌تواند بیانگر دیدگاه

۱. «نظام توحید الله نفي الصفات عنه لشيء من العقول أن كل صفة ومؤصوف مخلوق وشهادة كل مخلوق أن له خالقاً ليس بصفة ولا مؤصوف وشهادة كل صفة ومؤصوف بالافتزان وشهادة الأفتزان 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 عَنِ 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 تَصْوِيرُهَا وَهَجَاؤُهَا وَتَقْطِيعُ حُرُوفِهَا فَمَعَادَ 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 مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرَانَ الدَّقَائِقِ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشِيرٍ 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 مانندی 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 الْبُطْخِ الْمَعْرُوفِ مِنَ الْمَخْلُوقِ لَوَقَعَ التَّشْبِيهُ وَلَا حَتْمَلُ الزِّيَادَةِ وَمَا احْتَمَلُ الزِّيَادَةَ احْتَمَلُ النُّقْصَانِ وَمَا كَانَ نَاقِصاً كَانَ غَيْرَ قَدِيمٍ وَمَا كَانَ غَيْرَ قَدِيمٍ كَانَ عَاجِزاً فَرَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا شِبْهَ لَهُ وَلَا ضِدَّ وَلَا نِدَّ وَلَا كَيْفَ وَلَا نِهَائَةَ وَلَا تَبْصَارَ بَصَرٍ وَمُحَرِّمٌ عَلَى الْقُلُوبِ أَنْ تُنَمِّئَهُ وَعَلَى الْأَوْهَامِ أَنْ تَخْذَهُ وَعَلَى الصَّمَائِرِ أَنْ تُكْوِئَهُ جَلٌّ وَعَزٌّ عَنْ أَدَاةِ خَلْقِهِ وَسَمَاتٌ بَرِّيَّتِهِ وَتَعَالَى عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا؛ 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 هر چیزی غیر قدیم 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 ضمائر و نفوس حرام است ذات حق را تصور کنند؛ خداوند بزرگ و عزیز است از آلات و اسباب [فهم 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 وَ لَا خَلْقٌ ثُمَّ خَلَقَهَا وَسَيَلَّةً بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ يَتَضَرَّعُونَ بِهَا إِلَيْهِ وَ يُعْبُدُونَهُ وَ هِيَ ذِكْرُهُ وَ كَانَ اللَّهُ وَ لَا ذِكْرٌ وَ الْمَذْكُورُ بِالذِّكْرِ هُوَ اللَّهُ الْقَدِيمُ الَّذِي لَمْ يَزَلْ وَ الْأَسْمَاءُ وَ الصِّفَاتُ مَخْلُوقَاتٌ وَ الْمَعْنَى وَ الْمَعْنِيَّ بِهَا هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا يَلِيْقُ بِهِ الْإِخْتِلَافُ وَ الْإِتْيَافُ وَ إِنَّمَا يَخْتَلِفُ وَ يَأْتِلِفُ الْمُتَجَزِّئُ فَلَا يَقَالُ اللَّهُ مُؤْتَلِفٌ وَ لَا اللَّهُ كَثِيرٌ وَ لَا قَلِيلٌ وَ لِكِنَّهُ الْقَدِيمُ فِي ذَاتِهِ لِأَنَّ مَا سِوَى الْوَاحِدِ مُتَجَزِّئٌ وَ اللَّهُ وَاحِدٌ لَا مُتَجَزِّئٌ وَ لَا مُتَوَهَّمٌ بِالْقَلْبَةِ وَ الْكَثْرَةِ وَ كُلُّ مُتَجَزِّئٍ وَ مُتَوَهَّمٍ بِالْقَلْبَةِ هُوَ 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 وَ الصِّفَاتُ مَخْلُوقَاتٌ وَ الْمَعْنَى وَ الْمَعْنِيَّ بِهَا هُوَ اللَّهُ» به خاطر اینکه واژه «الْمَعْنَى» با او 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 وَ الصِّفَاتُ» 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 او 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 «الْمَعْنَى بِهَا» عطف بیان آن بوده و خبر «الله» بوده باشد. برخی از شارحان نیز گفته اند اگر مراد از «اسماء» را الفاظ بدانییم 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 وَ الصِّفَاتُ مَخْلُوقَاتٌ الْمَعْنَى وَ الْمَعْنِيَّ 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 تضرع 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، مشابهت 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 این‌گونه 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 دمٌ 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 (سبحانی، ۱۳۸۰، ص ۹۵).

ه) نظریه سلبی (الهیات تنزیهی)؛ این گروه از اندیشمندان معتقد بودند که اثبات صفات بر خداوند صحیح نیست و نمی توان 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 می دانستند. بر این اساس، اگر بر خداوند وصف عالم را اطلاق می کنیم، به معنای اثباتی آن نیست، بلکه اطلاق عالم بر ذات حق به معنای «لیس بجاهل» می باشد؛ یعنی خداوند ذاتی است که جهل از او نفی می شود و همین طور در باقی صفات نیز وصف مقابل صفات را از خداوند نفی می کنیم. 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 اندیشه های 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 به خاطر فعلش بر خداوند اثبات می کنیم و چیزی بر ذات حق لازم نمی آید و در واقع، مخلوقات خداوند به عنوان اسم و صفت و نشانه برای معرفی خداوند قرار داده می شوند؛ پس از هرگونه تشبیه به خلق مبرا خواهد بود (بنی هاشمی و روشن بین، ۱۳۹۳، ص ۱۶۵). به بیان دیگر، وجه اطلاق وصف قدرت بر خداوند، آفریده های قدرتمند اوست و همچنین اطلاق علم به ذات حق به خاطر مخلوقات عالم می باشد (سبحانی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۱). این دیدگاه از دیدگاه های اصحاب امامیه بوده است.^۱ با این بیان، ایرادی بر اثبات صفت بر ذات حق باقی نمی ماند؛ زیرا در این نوع اثبات، صفت بر افعال خداوند رجوع می کند و به ذات الهی نسبت داده نمی شود.

۱-۴. 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 می باشد. همچنین بیان شد که صفات خداوند، مخلوقاتی هستند که خداوند آنها را وسیله ای 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 الْعَظِيمِ وَالْكَبِيرِ... إِنَّمَا سَمَّيْنَاهُ لَطِيفًا لِخَلْقِ اللَّطِيفِ وَلِعَلَّوْهُ بِاللَّسِيِّءِ 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 نام گذاری کردیم به خاطر خلق لطیف و به خاطر 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 ضدِ 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، صورتِ 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 قدیم‌نبودن ذات حق باشد.^۲
افزون بر این، اثبات و اطلاق صفات بر خداوند با همان کیفیت مخلوقات اشکالات دیگری چون تشبیه و تمثیل، و محدودکردن 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 علیه السلام نقل می‌کند و در آن به نکته‌ای اشاره دارد که وسیله‌ای برای شناخت حق بوده و از هرگونه تشبیه‌عاری می‌باشد. در نقل او، امام علیه السلام 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 علیه السلام در ادامه همین دعا عرضه می‌دارند در آفرینش تو برای رسیدن

۱. «... فَقَوْلِكَ إِنَّ اللَّهَ قَدِيرٌ خَبِيرٌ أَنَّهُ لَا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ فَتَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْعَجْزَ وَ جَعَلْتَ الْعَجْزَ سِوَاهُ وَ كَذَلِكَ قَوْلِكَ عَالِمٌ إِنَّمَا تَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْجَهْلُ وَ جَعَلْتَ الْجَهْلَ سِوَاهُ وَإِذَا أَفْتَى اللَّهُ الْأَشْيَاءَ أَفْتَى الصُّورَةَ وَ الْهَجَاءَ وَ التَّقْطِيعَ وَ لَا يَزَالُ مَنْ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا فَقَالَ الرَّجُلُ فَكَيْفَ سَمَّيْنَا رَبَّنَا سَمِيحًا فَقَالَ لِأَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا يُدْرِكُ بِالْأَسْمَاعِ وَ لَمْ نَصْفَهُ بِالسَّمْعِ الْمَعْقُولِ فِي الرَّأْسِ وَ كَذَلِكَ سَمَّيْنَاهُ بَصِيرًا لِأَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا يُدْرِكُ بِالْبَصَارِ مِنْ لَوْنٍ أَوْ شَخْصٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ وَ لَمْ نَصْفَهُ بِبَصَرِ لِحْظَةِ الْعَيْنِ...»

۲. «... وَ كَذَلِكَ سَمَّيْنَا رَبَّنَا قَوِيًّا لَا يَقْوَاهُ الْبَطْشُ الْمَعْرُوفُ مِنَ الْمَخْلُوقِ وَ لَوْ كَانَتْ قُوَّتُهُ قُوَّةَ الْبَطْشِ الْمَعْرُوفِ مِنَ الْمَخْلُوقِ لَوَقَعَ التَّشْبِيهُ وَ لَا حَتْمَلُ الزِّيَادَةِ وَ مَا حَتْمَلُ الزِّيَادَةَ حَتْمَلُ التَّقْصَانِ وَ مَا كَانَ نَاقِصًا كَانَ غَيْرَ قَدِيمٍ وَ مَا 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 هرچیزی غیر قدیم بود، عاجز خواهد بود.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۱۷)

به تو و شناختت راه وسیعی وجود دارد (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۶۰۹). افزون بر این نقل، در همان روایت مفصلی که از امام جواد علیه السلام نقل شد نیز اشاره‌ای بر این مطلب وجود دارد: «... كَذَلِكَ سَمَّيْنَاهُ لَطِيفًا لِعِلْمِهِ بِالشَّيْءِ اللّطِيفِ مِثْلَ البُعْضَةِ وَأَخْفَى مِنْ ذَلِكَ ... فَعَلِمْنَا أَنَّ خَالِقَهَا لَطِيفٌ بِلاَ كَيْفٍ وَإِنَّمَا الكَيْفِيَّةُ 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 علیه السلام 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 تضرع کنند و خداوند را بخوانند.





در باب معناشناسی صفات نیز در میان دیدگاه‌های مطرح (تشبیه و تجسیم، اثبات بلاتأویل، اثبات بلاکیف، 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 شتاينر، 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. حلّی، 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.





٢٨. _____ (١٤٢٠ق)، فهرست كتب الشيعة و اصولهم و اصحاب المصنّفين و اصحاب الاصول، قم: ستاره، چاپ اول.
٢٩. _____ (١٤١١ق)، الغيبة (كتاب الغيبة للحجة)، تحقيق عبادالله تهراني و على احمد ناصح، قم: دار المعارف الإسلامية، چاپ اول.
٣٠. علامه حلي، حسن بن يوسف (١٤١١ق)، خلاصة الأقوال في معرفة أحوال الرجال، نجف: دارالذخائر، چاپ دوم.
٣١. فقيه بحرالعلومه، محمد مهدي و خامه يار، احمد (١٣٩٥ش)، زيارتگاه های عراق، تهران: مؤسسه مشعر وابسته به سازمان حج و زيارت، چاپ اول.
٣٢. قطب الدين راوندي، سعيد بن هبة الله (١٤٠٩ق)، الخرائج و الجرائح، قم: مؤسسة امام مهدي عليه السلام، چاپ اول.
٣٣. كشي، محمد بن عمر (١٣٦٣ش)، اختيار معرفة الرجال، تصحيح مهدي رجايي، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، چاپ اول.
٣٤. كليني، محمد بن يعقوب (١٤٠٧ق)، الكافي، تحقيق على اكبر غفاري و محمد آخوندي، تهران: دارالكتب الاسلامية، چاپ چهارم.
٣٥. مازندراني، محمد بن صالح بن أحمد (١٣٨٢ق)، شرح الكافي - الأصول و الروضة، تحقيق ابوالحسن شعراني، تهران: المكتبة الإسلامية، چاپ اول.
٣٦. مجلسي، محمدباقر (١٤٠٣ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تحقيق جمعي از محققان، بيروت: دار أحياء التراث العربي، چاپ دوم.
٣٧. _____ (١٤٠٤ق)، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، تحقيق هاشم رسولي محلاتي، تهران: دارالكتب الإسلامية، چاپ دوم.
٣٨. محلاتي، ذبيح الله (١٣٨٤ش - ١٤٢٦ق)، مآثر الكبراء في تاريخ سامراء، قم: المكتبة الحيدرية، چاپ اول.
٣٩. مسعودي، على بن الحسين (١٣٨٤ش - ١٤٢٦ق)، إثبات الوصية، قم: انتشارات انصاريان، چاپ سوم.
٤٠. مفيد، محمد بن محمد (١٤١٣ق)، أوائل المقالات في المذاهب و المختارات، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، چاپ اول.
٤١. _____ (١٤١٣ق)، تصحيح إعتقادات الإمامية، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، چاپ اول.
٤٢. ميرداماد، محمدباقر بن محمد (١٤٠٣ق)، التعليقة على أصول الكافي، تحقيق مهدي رجايي، قم: خيام، چاپ اول.

٤٣. نجاشى، احمد بن على (١٣٦٥ش)، رجال النجاشى، قم: مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسة، چاپ ششم.
٤٤. يوسفى غروى، محمدهادى (١٤١٧ق)، موسوعة التاريخ الإسلامى، قم: مجمع الفكر الإسلامى، چاپ اول.

