



Resolving the Differences of the Shiites about the Divine Names and Attributes based on the Narrations of Al-Kafi

Esmail Esbati* 

Assistant Professor of Islamic Philosophy and Theology,
Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Abstract


Sheikh Kulayni lived during “minor occultation”, when the opposition and doubts against the Imami Shiites had reached their peak, he wrote the book “Al-Kafi”. most of these doubts were related to divine names and attributes. Sheikh Kulayni selected narrations among the many traditions and wrote them in the book “Al-Kafi”. He provided a summary of Shiite beliefs in “Al-Kafi”. He tried to end the differences among the Imami Shiites and respond to the suspicions of the opposition. He has proposed a way to distinguish "attributes of the essence" from "attributes of action". In his view, the will is one of the "attributes of the divine act". He opposes the theory of "comparison and corporeality of God". In his view, "divine attributes" have the same meaning as the attributes of creatures, but the application of these attributes to God and creatures is not the same. In his view, some divine attributes, such as news attributes, must be interpreted.

Keywords: Divine Names and Attributes, Sheikh Kulayni, Al-Kafi.

* Corresponding Author: ssbati1350@gmail.com

How to Cite: Esbati, E. (2020). Resolving the Differences of the Shiites about the Divine Names and Attributes based on the Narrations of Al-Kafi. *Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology*. 2 (3). 233-313.

حل اختلافات شیعیان درباره اسماء و صفات الهی بر پایه روایات الکافی

اسماعیل اثباتی*  استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

چکیده

شیخ کلینی در عصر غیبت صغری و همزمان با اوج گیری شبهات علیه امامیه به نگارش کتاب کافی اقدام کرد. بسیاری از شبهات مطرح شده علیه امامیه مربوط به اسماء و صفات الهی بود. شیخ کلینی با گزینش روایات و درج آنها در کتاب کافی علاوه بر ارائه تصویری از باورهای شیعیان تلاش کرد به اختلافات موجود در بین امامیه پایان داده و شبهات مخالفان را نیز پاسخ گوید. بررسی روایات کافی نشان می‌دهد شیخ کلینی قائل به تفکیک بین اسم و مسمی، توقیفی بودن اسماء الهی و جواز شیء نامیدن خدا است. او معیاری برای تفکیک صفات ذات از فعل ارائه کرده و اراده را در زمره صفات فعل الهی جای داده است. به شدت با نظریه تشبیه و تجسیم مخالفت ورزیده و همزمان با تأکید بر اشتراک معنوی صفات الهی و صفات مخلوقین به تفاوت‌های کاربرد این صفات در باره خدا و مخلوقات توجه کرده است. در پاره‌ای از صفات الهی مانند صفات خبری نیز از نظریه تأویل حمایت کرده و معنای ظاهری آیات را رد کرده است.

کلیدواژه‌ها: اسماء و صفات الهی، شیخ کلینی، الکافی.

۱. مقدمه

دوران زندگی شیخ کلینی (د. ۳۲۹) مصادف با دوره غیبت صغری و دوران حیرت شیعیان است. در این دوره امامیه با بحران فقدان امام مواجه شده بودند. بحرانی که باعث ایجاد تفرقه بین شیعیان شد تا حدی که برخی آراء و نظریات مطرح شده درباره امامت پس از امام عسکری (علیه السلام) را تا ۱۴ قول برشمرده‌اند، (ر.ک؛ نویختی، ص ۱۰۵-۱۱۵) هرچند بسیاری از این اقوال، پیروان زیادی نداشت و با فاصله اندکی از میان رفت، اما تثبیت موقعیت شیعه و حفظ کیان تشیع در این روزگار مرهون تلاش‌های عالمانی برجسته چون شیخ کلینی بود. از سوی دیگر شبهات مخالفان رو به فزونی نهاده بود. علاوه بر آن در میان احادیث و کتاب‌های شیعیان در موضوعات مختلف نیز روایات متفاوت و گاه متناقض دیده می‌شد. شیعیان و اصحاب امامان نیز گاه در موضوعات مختلف فقهی و اعتقادی اختلافاتی با هم داشتند.

این اختلافات با بزرگ‌نمایی از سوی مخالفان به عنوان نشانه بی اعتباری و تشکیک فکری امامیه ارائه می‌شد. برخی از این قضاوت‌ها در آثار برجای مانده از آن روزگار مانند کتاب مقالات الاسلامیین، ابوالحسن اشعری (۳۲۴ق)، کتاب الانتصار خیاط معتزلی (د. ۳۱۱ق)، کتاب الاشهاد ابوزید علوی (زنده در ۳۲۲ ق در ری)،^۱ قابل مشاهده است. در این روزگار شیخ کلینی که بنا به درخواست فردی از شیعیان و با توجه به نیاز جامعه مشغول تدوین کتاب کافی بود (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۸) بر خود لازم می‌دید این شبهات را پاسخ گوید از این رو در مواردی گزارش‌های مربوط به اختلافات شیعیان را مطرح کرده و پاسخ امامان در باره این اختلافات را بیان کرده است.

یکی از مهم‌ترین موضوعات اختلافی، موضوع توحید و اسماء و صفات الهی است که شبهات و اتهامات بسیاری در این زمینه متوجه امامیه شده است. در این نوشتار با اشاره به این شبهات، موضع‌گیری شیخ کلینی و پاسخ ایشان را به این اتهامات بررسی می‌کنیم.

شیخ کلینی چهره سرشناس و عالم نامدار شیعه در ری بود، شهری که نحله‌های فکری متعدد در آن حضور داشتند و ناگزیر وی با آنها آشنا شده بود. ردیه او بر قرامطه (ر.ک؛ نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۷۷) که تنها نامی از آن باقی مانده در این راستا باید تحلیل شود. او ۲۰ سال از عمر خود را صرف تدوین کتاب کافی کرد و در این مسیر پس از جمع‌آوری روایات به

۱. شیخ صدوق بخش‌هایی از پاسخ‌های ابن قبه رازی به شبهات ابوزید را گزارش کرده است. (صدوق، ۱۳۸۰، ج ۲۱۳: ۱)

پالایش آنها اقدام کرد و سپس آنها را به شیوه‌ای نیکو تبویب کرد. با دقت در نام‌گذاری ابواب، نوع چینش ابواب و کتاب‌ها، دقت در مضمون روایات نقل شده و احیانا مقایسه آن با دسته‌ای از روایاتی که کنار گذاشته شده‌است و توجه به مضمون کلی روایات یک باب می‌توان به نظرات و آرای شیخ کلینی دست یافت. علاوه بر این شیخ کلینی در مقدمه کافی و گاه در لابه‌لای روایات اظهار نظرهایی دارد که هرچند اندک، ولی بسیار مغتنم است.

۲. پیشینه پژوهش

در زمینه معنانشناسی اسماء و صفات الهی مقالات ارزشمندی منتشر شده‌است که به عنوان نمونه می‌توان به مقاله آقای محمد تقی سبحانی در جلد دوم دانشنامه امام علی (ع) و مقاله آقای رضا برنجکار و ابوذر نوروزی در مجله پژوهشنامه علوی (شماره ۱۳) اشاره کرد که این موضوع را با تأکید بر روایات امام علی علیه السلام بررسی کرده‌اند. آقای محمد رضا کاشفی نیز این مساله را از نگاه علامه طباطبائی در مجله کلام اسلامی (شماره ۴۸) به بحث گذاشته‌است. غلامحسین احمدی در مجله نامه مفید (شماره ۲۸) و امیر عباس علی زمانی در مجله پژوهش‌های فلسفی کلامی (شماره ۱۱) دیدگاه ملا صدرا در این باره را بررسی کرده‌اند. منصور پهلوان مساله تمایز صفات ذات و فعل از دیدگاه شیخ کلینی را در مجله سفینه (شماره ۱۸) و احمد بهشتی صفت اراده را از نگاه شیخ کلینی (شماره ۱۸ مجله سفینه) بررسی کرده‌است. معنانشناسی اسماء و صفات الهی در روایات الکافی موضوعی است که تاکنون به صورت مستقل مورد بررسی قرار نگرفته‌است از این رو شایسته است به آن پرداخته شود.

مهم‌ترین مباحث مربوط به اسماء و صفات الهی را می‌توان در سه محور بررسی کرد. مباحث لفظ شناختی، مباحث وجود شناختی و مباحث معنانشناختی اسماء و صفات الهی. مباحث لفظ شناختی و وجودشناختی را با اختصار بررسی می‌کنیم و سپس مباحث معنی-شناسی را با توضیحات بیشتر ارائه خواهیم کرد.

۳. مباحث لفظ شناختی

یکی از مباحثی که در تاریخ بحث‌های کلامی در سده‌های نخستین وجود دارد بحث درباره الفاظ اسماء و صفات الهی است در این مباحث به سوالاتی مانند اینکه آیا الفاظی که بر

صفات خداوند اطلاق می‌شود، از آغاز به او اختصاص داشته و بعد بر مخلوقات اطلاق شده- است یا برعکس؟ آیا اسم عین مسمّا است یا غیر آن؟ و مسائلی از این دست پرداخته شده- است. گفتنی این که این گونه مباحث به مرور رنگ صوری خود را از دست داده و به مباحث وجود شناختی و معناشناختی تبدیل شد (ر.ک؛ سبحانی، ۱۳۸۰: ۷۲). در ادامه به برخی از مباحث لفظ شناختی که در احادیث کافی به آنها پرداخته شده می‌پردازیم.

۳-۱. اسم و مسمی

بر اساس آنچه شیخ مفید نقل کرده است درباره رابطه اسم و مسمی اختلافاتی در بین گروه‌های مختلف مسلمانان وجود داشته است. از نظر شیخ مفید اسم غیر از مسمی است، مانند صفت که غیر از موصوف است. او این باور را به همه شیعه و معتزله نسبت می‌دهد و در برابر بر این باور است که عامه و جبریون از مشبهه مخالف این نظر هستند (ر.ک؛ مفید، ۱۴۱۴ الف: ص ۵۵-۵۶).

از میان اهل حدیث احمد بن حنبل، ابو ذرعه و ابو حاتم و از بین متکلمان اشعری مسلک ابن فورک بر این باور بودند که اسم عین مسمی است. احمد بن حنبل می‌پنداشت اگر بگوئیم اسم چیزی غیر از مسمی است در این صورت باید اسم خدا را مخلوق خدا بدانیم. این دیدگاه به نوعی باور آنها درباره قدیم بودن کلام الهی را تحت الشعاع قرار می‌داد از این رو گفتند اسم عین مسمی و قدیم و غیر مخلوق است (ر.ک؛ واعظ چرندابی، حواشی، ۱۴۱۳ق: ۱۴۷). بر اساس روایتی که شیخ کلینی آورده است اسم غیر از مسمی است. مثلاً «نان» اسمی است، برای چیزی که خورده می‌شود. خدا نود و نه اسم دارد، اگر اسم همان مسمی بود، باید نود و نه خدا وجود داشته باشد. کسی که اسم را عبادت کند بدون معنی، کافر شده است. کسی که هم اسم را عبادت می‌کند هم معنی را، مشرک است، چون دو چیز را عبادت کرده است. کسی که خدا را از روی توهم عبادت کند، کافر است. کسی که معنایی را که با اسم‌ها به آن دلالت می‌شود عبادت کند، به توحید واقعی رسیده است (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۸۷-۸۸؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸: ۲۰۷) منظور از عبادت «اسم»، عبادت «حروف و لفظ»، یا عبادت «مفهوم» است، در این صورت شخص به جای عبادت مصداق خارجی به عبادت لفظ یا مفهوم ذهنی پرداخته است (ر.ک؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۱۶۶).

۲-۳. توقیفی بودن اسماء خدا

جبائی بر این باور بود که وقتی عقل دلالت می‌کند که خدا عالم است، واجب است که ما او را عالم بنامیم هرچند خودش را به این نام نخوانده باشد. سایر اسماء هم به همین شکل است. اما معتزلیان بغداد با این نظر مخالفند و می‌گویند اسمی را که خدا خودش را به آن نخوانده باشد و فقط از طریق عقل به آن پی ببریم جایز نیست درباره خدا به کار ببریم. عالم و عارف به یک معناست ولی ما خدا را عارف نمی‌نامیم چون خودش را عالم نامیده و نه عارف. البته برخی از معتزله مانند «صالحی» نظرات شاذی دارند و می‌گویند حتی جایز است خدا خودش را «انسان» بنامد (ر.ک؛ اشعری، ۱۴۰۰: ص ۵۲۵-۵۲۶) بنا بر گزارش شیخ مفید همه امامیه، بسیاری از زیدیان، معتزله بغداد، مرجئه و اصحاب حدیث بر این باورند که نامیدن خدا، جز آنچه خودش در قرآن یا به زبان پیامبرش به کار برده است، یا آنچه اجماع امت بر آن اعتقاد دارند، جایز نیست (ر.ک؛ مفید، ۱۴۱۴ الف: ۱۳).

موضع‌گیری شیخ کلینی در این زمینه به وضوح از عنوان باب «النهی عن الصفه بغیر ما وصف به نفسه تعالی» مشخص است. در برخی روایات این باب اشاره شده که چون امکان شناخت دقیق و کامل خدا وجود ندارد از این رو باید از توصیف خدا برحذر بود، جز آنچه که خودش را به آن موصوف کرده است و نباید از قرآن تجاوز کرد (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ص ۱۰۰-۱۰۴؛ همان: ۱۳۸).

۳-۳. شیء نامیدن خدا

بیشتر مسلمانان بر این باورند که درباره خدا می‌توان گفت، او شیء است. عده‌ای از معتزله مانند جعفر بن حرب و جعفر بن مبشر می‌گویند: نمی‌شود به خدا «شیء» گفت ولی در این حال نمی‌گویند که خدا «شیء» نیست (ر.ک؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۷۰) جهم بن صفوان کلمه «شیء» را درباره خدا به کار نمی‌برد، چون از نظر او «شیء» به مخلوقی گفته می‌شود که مثل و شبیه داشته باشد. او همچنین استدلال می‌کرد که خدا فرموده ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (انعام/ ۱۰۲؛ رعد/ ۱۶) پس نمی‌توان شیء را درباره او به کار برد (ر.ک؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۱۸۱، ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۴: ۹۴) مشبّه بر این باورند که «او شیء است»، یعنی «او جسم است». و عده‌ای بر این باورند که یعنی: «او موجود است». برخی بر این باورند که «أَنَّهُ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ» یعنی او قدیم است، مانند این که می‌گوئیم او عالم است نه مانند دیگر عالمان.

جباتی بر این باور است که هرچه معلوم باشد و بتوان از او خبر داد می‌توان به آن «شیء» گفت پس درباره خدا هم می‌توان «شیء» را به کار برد (ر.ک؛ اشعری، ۱۴۰۰، ص ۵۱۸-۵۲۰ و ص ۱۸۱-۱۸۲) جمهور زیدیه نیز بر این باورند که خدا شیء است، اما نه مانند سایر اشیاء. (همان، ص ۷۰) عده‌ای برای اثبات جواز به کار بردن شیء برای خدا به آیه ﴿قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ﴾ (انعام/ ۱۹) استناد می‌کردند که در این آیه شیء برای خدا به کار رفته است (ر.ک؛ نسفی، بی‌تا، ج ۱، ۳۱۶؛ ابوحنیفه اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۴: ۹۴).

شیخ کلینی نیز بر این باور است که، خداوند «شیء» است، اما چیزی است که در حیطه عقل و وهم قرار نمی‌گیرد. در صورتی که او را از حد تعطیل و تشبیه خارج کنیم، می‌توانیم درباره خدا کلمه «شیء» را به کار ببریم (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ص ۸۲-۸۵) حد تعطیل، یعنی اینکه وجود خدا یا صفات او را نفی کنیم و حد تشبیه، یعنی او را شبیه مخلوقاتش بدانیم و صفات او را به گونه‌ای معنی کنیم که شبیه مخلوقات شود (همان: ۵۸) با توجه به اینکه از دیدگاه شیخ کلینی نامیدن خدا جز به آنچه خودش را به آن نامیده جایز نیست در این صورت خدا را «شیء» دانستن می‌تواند علاوه بر دلیل روایی، به آیه پیش گفته نیز مستند شود.

۴. مباحث وجودشناختی صفات

این مباحث ناظر به ماهیت وجودی و تکوینی صفات و رابطه آن با ذات الهی است مانند آن‌که: آیا صفات خداوند عین ذاتند یا زاید بر ذات و در صورت زاید بودن حادث‌اند یا قدیم؟ رابطه اسماء و صفات الهی با یکدیگر و با ذات الهی چگونه است؟ این محور برخلاف مباحث لفظ شناختی هنوز در کلام و فلسفه‌ی اسلامی و حتی در میان ادیان مورد بحث و گفت و گو است (ر.ک؛ سبحانی، ۱۳۸۰: ۷۲).

به موازات اوج‌گیری مباحثات کلامی، گروه‌های مختلف مسلمان درباره صفات ذاتی و فعلی خدا عقاید گوناگونی داشتند (ر.ک؛ مفید، ۱۴۱۴ الف: ۱۲؛ خیاط، ۱۴۱۳: ۶۰) ابوالحسن اشعری (۳۲۴ق) گزارشی از اختلافات شیعیان درباره صفات خدا ارائه می‌کند و مدعی است که برخی از گروه‌های شیعیان از جمله زراره، مؤمن الطاق، هشام بن حکم و پیروانشان، علم و سایر صفات ذاتی خدا را حادث دانسته و برخی علم به معدوم و علم به اشیاء قبل از خلق آنها را انکار کرده‌اند و برخی مدعی شده‌اند «خدا چیزی را می‌داند»، یعنی «خدا آن را انجام می‌دهد». او معتقد است تنها یک گروه از شیعیان صفات علم، قدرت و حیات را ازلی می‌

دانند) معنی *إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَفْعَلُ*. اشعری، ۱۴۰۰، ص ۳۶-۳۹ و همچنین نک: همان، ص ۴۸۹-۴۹۱ (خیاط معتزلی هم برخی از این ادعاها را تکرار می‌کند (ر.ک؛ خیاط، ۱۴۱۳: ۶۰).
شیخ مفید بر این باور است که با توجه به دلایل عقلی، قرآن و روایات متواتر اهل بیت علیهم السلام خداوند از ازل نسبت به همه اشیاء علم داشته است و این نظر همه امامیه است. او اقوال منتسب به هشام بن حکم را نادرست، بی پایه و مخالف باورهای هشام بن حکم می‌داند. (به عنوان نمونه مراجعه شود به مطالبی که خیاط از زبان ابن راوندی درباره هشام نقل کرده و سپس به نقد آن پرداخته است (ر.ک؛ خیاط، ۱۴۱۳: صص ۱۰۷-۱۲۳، مفید، ۱۴۱۴ الف: صص ۱۳-۱۴).

چنان که شیخ مفید نیز تصریح می‌کند نمی‌توان تمام ادعاهای معتزله و اشاعره درباره اختلافات شیعیان را پذیرفت؛ اما از آنجا که گزارش‌هایی درباره این اختلافات در منابع شیعی نیز وارد شده، نمی‌توان به کلی منکر وجود اختلافاتی بین شیعیان درباره صفات الهی شد. به عنوان نمونه حسین بن خالد گوید: از امام رضا (علیه السلام) شنیدم که صفات علم، قدرت، حیات، سمع و بصر را ذاتی و همیشگی می‌دانستند. از ایشان راجع به عده‌ای که قائل به زیادت صفات بر ذات هستند سؤال کردم، امام این نظر را مرادف شرک دانستند (ر.ک؛ صدوق، بی تا: ۱۴۰، ح ۳) جعفر بن محمد بن حمزه می‌گوید: نامه‌ای به امام نوشتم و گفتم: شیعیان شما درباره علم خداوند اختلاف دارند، برخی می‌گویند خداوند قبل از ایجاد اشیاء عالم بوده است و برخی می‌گویند ما نمی‌گوییم خدا از ازل عالم بوده است چون «یَعْلَمُ» به معنی «یَفْعَلُ» است و اگر علم را برای او اثبات کنیم (علم ازلی) در حقیقت چیزی را در ازل همراه خدا اثبات کرده‌ایم (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰۷-۱۰۸) فضیل بن سکره در روایتی مشابه از این اختلافات سخن رانده و نظر امام باقر علیه السلام را جویا شده است (ر.ک؛ همان، ج ۱: ص ۱۰۸، ح ۶) برخی نیز سؤالاتی در باره صفات ذات و فعل از امامان پرسیده‌اند (ر.ک؛ همان، ج ۱: ۱۰۷ و ۱۰۹).

شیخ کلینی با توجه به این اختلافات سعی کرده نظریه اصلی امامان شیعه را بیان کند. منظومه‌ای که شیخ کلینی درباره صفات خدا ارائه می‌کند به شکل زیر است.
الف. صفات خدا دو دسته هستند: صفات ذات و صفات فعل. این مطلب از ظاهر عناوین ابواب به راحتی قابل استنباط است. شیخ کلینی یک باب را با عنوان «باب صفات الذات» و بابتی دیگر را با عنوان «الاراده آنها من صفات الفعل و سائر صفات الفعل» اختصاص داده است

و در بابی جداگانه توضیحات خودش را درباره صفات ذات و فعل ذکر کرده است و آن را «باب جمله القول فی صفات الذات و صفات الفعل» نامیده است (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰۷-۱۱۲).

ب. صفات ذاتی خدا ازلی هستند و از این رو علم خدا به اشیاء قبل از خلق آنها و بعد از خلق آنها یکسان است (ر.ک؛ همان، ج ۱: ص ۱۰۷) صفات فعل خدا ازلی و قدیم نیستند، چون فعل خدا ازلی و قدیم نیست. امام صادق علیه السلام در جواب کسی که پرسید آیا خدا از ازل مرید بود فرمود: «إِنَّ الْمُرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِإِمْرَادٍ مَعَهُ، لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا قَادِرًا ثُمَّ أَرَادَ». خدا پیوسته عالم و قادر بود سپس اراده کرد، یعنی اراده بر خلاف علم و قدرت ازلی نیست (ر.ک؛ همان، ج ۱: ۱۰۹).

ج. صفاتی مانند: عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر، رب، قدیم، عزیز، حکیم، مالک، غنی، ملک، حلیم، عدل و کریم جزء صفات ذات خدا هستند، چون نمی توانیم مخالف این صفات را به خدا نسبت دهیم (همان، ج ۱، ص ۱۰۷ و ۱۱۱-۱۱۲). اراده، مشیت، رضا و غضب از صفات فعل خدا هستند و ذاتی نیستند (همان، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۱۲).

د. هرگاه توصیفی که در باره خدا به کار می بریم، آن صفت و مخالف آن هر دو در خارج وجود داشتند، این صفت جزء صفات فعل خداست. در جهان خارج چیزهایی وجود دارد که خدا آنها را اراده کرده است و چیزهایی که خدا آنها را اراده نکرده است و آنچه خدا از آن راضی است و آنچه راضی نیست. اگر اراده مانند علم و قدرت از صفات ذات خدا بود، آنچه را که خدا اراده نکرده ناقض این صفت خدا خواهد بود و اگر آنچه را دوست دارد از صفات ذات بود، آنچه را دوست ندارد ناقض این صفات خواهد بود، چون در جهان چیزی که خدا نداند یا بر آن قادر باشد نیست ولی چیزی که خدا آن را دوست نداشته باشد یا اراده نکرده باشد، وجود دارد. (همان، ج ۱، ص ۱۱۲) شیخ صدوق و شیخ مفید هم صفاتی را که ضد آنها را نمی توان به خدا منسوب کرد صفات ذاتی و بقیه را صفات فعل می دانند (ر.ک؛ صدوق، بی تا، ص ۱۴۸. مفید، ۱۴۱۴، ص ۴۰-۴۱).

ه. مشیت و اراده خدا با علم خدا یکسان نیست. از این رو ما می گوئیم فلان کار را انجام می دهیم «اگر خدا بخواهد» و نمی گوئیم «اگر خدا بداند». همین سخن نشان می دهد که خداوند چیزی را نمی خواهد و هرگاه بخواهد محقق می شود. پس مشیت خدا ازلی نیست و علم خدا که ازلی است، مسبوق بر مشیت اوست (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ص ۱۰۹، ح ۲).

شیخ مفید تقسیم دوگانه صفات ذات الهی و صفات فعل الهی را پذیرفته و علاوه بر تعریف صفات ذات و فعل، معیاری برای تفکیک آنها هم ارائه می‌کند. از نظر او هر صفتی که ذات مستحق آن باشد و به چیز دیگری برای اثبات این صفت برای خدا احتیاج نباشد، صفت ذات است. معنی صفت فعل این است که پس از به وجود آمدن این فعل می‌توان آن صفت خاص را به خدا نسبت داد. ایشان سپس اشاره می‌کنند که قبل از آفرینش مخلوقات نمی‌توان به خدا صفت خالق را اطلاق کرد در ادامه ایشان به فرق بین این دو صفات پرداخته و بیان می‌کنند ذات از صفات ذاتی هرگز خالی نیست و نمی‌توان معنای مخالف آن را به ذات منتسب کرد اما در صفات فعل این مساله مشکلی ایجاد نمی‌کند (ر.ک؛ مفید، ۱۴۱۴ ب، ص ۴۱) شیخ کلینی در تعریف صفات ذات و فعل و تفکیک آنها از هم تنها به معیاری که برای تفکیک این صفات از هم وجود دارد اشاره کرده است. بر اساس معیاری که شیخ کلینی برای تفکیک صفات ذات و فعل ارائه کرده است صفت عدل از صفات ذات الهی است چون نمی‌توان گفت خدا عادل نیست، اما بیشتر متکلمان عدل را جزء صفات فعل خدا دانسته و مباحث مربوط به عدل الهی را تحت عنوان افعال الهی مطرح کرده‌اند. معیاری که متکلمانی مانند شیخ مفید برای تفکیک صفات ذات و فعل به کار برده‌اند معیار دقیق تری است.

بر این اساس وقتی خدا ظالم را عقاب می‌کند و از مظلومی که حقش از بین رفته احقاق حق می‌کند این کار خدا عدالت نام دارد و وقتی به خدا منتسب می‌شود می‌گوئیم خدا عادل است. پس در حقیقت عدالت صفت و ویژگی این «کار» بوده است که به فاعل منتسب می‌شود. بر این اساس تا خداوند موجودی را خلق نکرده باشد نمی‌توان به او گفت خالق هر چند از ابتدا قدرت بر خلق دارد. اما زنده بودن خدا ارتباطی به فعل الهی ندارد. اگر خدا هیچ آفریده و مخلوقی نداشت باز هم «حی» بود و باز هم «عالم» بود چون هم به خودش علم داشت و هم به آنچه در آینده قرار است خلق شود.

۵. مباحث معناشناختی صفات

این مباحث که از دو محور پیشین مهم تر بوده و تاکنون یکی از داغ‌ترین و بحث‌انگیزترین مباحث فلسفه دین، زبان دین و الهیات جدید است تلاش می‌کند به پرسش‌هایی نظیر سؤالات زیر پاسخ دهد.

صفات الهی را چگونه باید فهمید؟ صفات خدا با صفات مخلوقات چه نسبتی دارد؟ چگونه می‌توان به معانی اسماء الهی پی برد؟ مرز میان تشبیه و تنزیه چیست؟ در این عرصه

نیز نظریات متعددی در بین مسلمانان مطرح شده است. نظریه تشبیه و تجسیم حشویه و کرامیه، نظریه اثبات بلا تأویل اهل حدیث، نظریه اثبات بلا کیف ابوالحسن اشعری، نظریه ی اثبات با تأویل معتزلیان و برخی فیلسوفان مسلمان، نظریه سلبی صفات نظام، نظریه نفی وصف جهم بن صفوان و نظریه تشبیه و تنزیه ابن عربی تنها معدود نظریاتی است که در ذیل معناساختی صفات در حوزه اندیشه اسلامی مطرح شده است (ر.ک؛ سبحانی، ۱۳۸۰: ص ۷۳-۷۴).

در زیر برخی از مهم ترین نظریات مطرح شده در باب معنی شناسی صفات الهی را بیان کرده و سپس مواجهه شیخ کلینی را با این نظریه بر پایه روایات کافی ارائه می کنیم.

۵-۱. نظریه تشبیه و تجسیم

برخی از اهل حدیث هر چه در کتاب و سنت درباره خدا گفته شده را به معنای حقیقی و ظاهری بر خدا حمل می کنند. نتیجه این نوع برداشت از صفات خدا درباره صفات خبری چیزی جز شبیه دانستن خدا به انسان و جسم انگاری خدا نیست (ر.ک؛ شهرستانی، ج ۱: ص ۹۲-۹۳).

خیاط معتزلی (د. ۳۱۱ق) که همروزگار شیخ کلینی می زیسته، شیعیان را به تشبیه و تجسیم متهم می کند. او می گوید شیعیان بر این باورند که خداوند دارای قد و صورت و خدای است، حرکت و سکون، دوری و نزدیکی و سبکی و سنگینی دارد (ر.ک؛ خیاط، ۱۴۱۳: ص ۴ و ۶).

اشعری اصحاب هشام بن حکم را اهل تشبیه و تجسیم می داند او در ادامه می نویسد: اصحاب هشام بن سالم جوایقی بر این باورند که خدا صورتی است که نوری سفید و درخشان دارد و حواس پنجگانه دارد، ولی گوشت و خون ندارد. گروهی هم بر این باورند که خدا جسم و صورت نیست و شبیه اشیاء نیست، حرکت و سکون و تماس ندارد. اقوال اینان در توحید مانند معتزله و خوارج است، اینها گروهی از متاخرین امامیه هستند و متقدمین امامیه قائل به تشبیه بودند (ر.ک؛ اشعری، ۱۴۰۰: ص ۳۴-۳۵).

ابوزید علوی زیدی (ر.ک؛ صدوق، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۱۳) جاحظ و خیاط معتزلی نیز این اتهامات را متوجه شیعیان کرده اند (ر.ک؛ خیاط، ۱۴۱۳: ۶) ابن راوندی در رد ادعاهای جاحظ می گوید: قول به صورت را در شیعه کسی نمی شناسد و در بین شیعه کسی قائل به این قول نیست جز یک نفر که البته او هم نمی گوید خدا دارای صورت است، بلکه می گوید خداوند با خلق با صورتی خطاب می کند، همانگونه که با حضرت موسی از درختی سخن گفت (ر.ک؛ همان ص ۱۴۴-۱۴۵ و ۱۴۶) شهرستانی بر این باور است که غالیان شیعه امامان

را شبیه خدا می دانستند و اوصاف الهی به آنان می دادند، در برابر آنها شیعیان مقصره خداوند را شبیه مخلوقات می دانستند (ر.ک؛ شهرستانی، بی تا، ج ۱: ۹۳).

در کتاب های شیعیان نیز مطالبی وجود دارد که تمایل برخی شیعیان به تشبیه و تجسیم را نشان می دهد (ن ک: صدوق، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۳۰ و ۱۳۱. فتال نیشابوری، بی تا، ص ۳۵، صدوق، بی تا، ص ۱۷-۱۸ و ۳۶۴، مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۹۴، ح ۱۸. کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰۲، ح ۵ و ص ۱۰۳، ح ۹). نجاشی در نام بردن از برخی شیعیان و کتاب های آنها از اتهام تشبیه به آنها یا کتابشان گزارش می دهد (ر.ک؛ نجاشی، ۱۴۱۶: ص ۳۲۸، ۴۳۸).

یعقوب سراج به امام صادق (ع) گفت: بعضی اصحاب ما می پندارند که خداوند صورتی مانند انسان دارد و بعضی دیگر می گویند: او به شکل جوانی نارس با موهای مجعد و کوتاه است! (صدوق، بی تا، باب ۶، ح ۱۹، ص ۱۰۳ و ۱۰۴) بزندی از امام رضا علیه السلام نقل کرده که امام فرمود: «یا احمد! ما الخلاف بینکم و بین اصحاب هشام بن الحکم فی التوحید؟» او سپس اختلافات بین خودشان و اصحاب هشام در مباحثی مانند جسم و صورت و ... را بیان می کند (ر.ک؛ قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۰ و ۲۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳: ۳۰۷، ح ۴۵) سهل بن زیاد هم در سال ۲۵۵ به امام حسن عسکری (علیه السلام) نامه ای نوشته و در آن بیان کرده بود که شیعیان در باب جسم و صورت و ... با هم اختلاف پیدا کرده اند (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۱۰۳) محمد بن عون اسدی (۳۱۲هـ) استاد شیخ کلینی از سوی برخی به تشبیه متهم شده است (ر.ک؛ نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۷۳).

با استناد به این گزارش ها برخی از دو جریان فکری در بین شیعیان نام برده اند جریان هشام بن حکم و طرفدارانش که به تشبیه و تجسیم متهم شده بودند و جریان هشام بن سالم و هوادارانش که به نظریه صورت متهم شده اند (ر.ک؛ گرامی، ۱۳۹۱، ص ۷۲-۹۲).

شیخ کلینی با توجه به انحرافات برخی از شیعیان و اتهامات مخالفان بابتی جداگانه در کتاب التوحید گنجانده و در نام گذاری باب به صورت آشکار نظریه رسمی شیعه را به صورت «باب النهی عن الجسم و الصورة» بیان کرده است. گزارش هایی که اختلافات بین امامیه در این باره را بیان می کنند، در احادیث این باب هم نمایان است بر این اساس با مطالعه روایات این باب ضمن اطلاع از انحراف برخی شیعیان درباره تشبیه و تجسیم، نظریه رسمی شیعه نیز تبیین شده است. در این باب جسم، صورت، محدودیت، شباهت به مخلوقات، اعضا و جوارح از خدا نفی شده است (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ص ۱۰۴-۱۰۶). شیخ کلینی در

باب «جوامع التوحید» نیز در توضیح بخش‌هایی از خطبه حضرت علی علیه‌السلام آنها را از دلایل مهم برای نفی اقوال مشبهه و مجسمه دانسته است (همان، ج ۱: ۱۳۷). برای آشنایی دقیق‌تر با رویکرد شیخ کلینی به این مسأله به بررسی معنای صمد از نگاه شیخ کلینی می‌پردازیم.

۵-۲. معنای صمد

داوود جواری معتقد بود خدا از سر تا سینه‌اش اجوف (توخالی) و از سینه به پایین مصمت (توپر) است. بسیاری از مردم در سده‌های نخستین صمد را به معنای «الْمُصَمَّتُ الَّذِي لَا جَوْفَ لَهُ، توپری که میان تهی نیست» معنا می‌کردند (ر.ک؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۲۰۹. شهرستانی، ج ۱: ۱۰۵) برخی از بزرگان شیعه مانند هشام بن سالم نیز به داشتن این نظریه متهم شده‌اند) قال هشامُ بن سالم أَنَّهُ تَعَالَى عَلَيَّ صُورُهُ انْصَانَ، أَعْلَاهُ أَجْوَفٌ وَ أَسْفَلُهُ مُصَمِّتٌ وَ... (ر.ک؛ شهرستانی، بی‌تا، ج ۱: ۱۸۵) برخی از بزرگان شیعه در دوره‌های بعد صمد را به معنای «الْمُصَمَّتُ الَّذِي لَا جَوْفَ لَهُ» دانسته‌اند (ر.ک؛ فرات بن ابراهیم کوفی، ۱۴۱۰: ۶۱۷؛ طباطبائی، بی‌تا، ج ۶: ۹۰؛ سید علیخان مدنی، بی‌تا، ج ۴: ۳۰۱).

مفسران نیز درباره معنای صمد دچار اختلاف شده‌اند (ر.ک؛ طبری، ۱۴۱۵، ج ۳۰: ۴۴۹-۴۵۲). در روایات شیعه نیز معانی گوناگونی ارائه شده‌است (ر.ک؛ حویزی، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۷۱۰-۷۱۴).

شیخ کلینی با توجه به این اختلافات بابی مجزا با عنوان «باب تأویل صمد» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ص ۱۲۳-۱۲۴) گشوده‌است. از نظر شیخ کلینی حداقل دو دسته از این روایات از جانب معصومین صادر شده‌است. یک دسته صمد را به معنای «الْمُصَمَّتُ الَّذِي لَا جَوْفَ لَهُ»، معنی کرده‌اند و دسته دیگر به معنای «السيدُ المصمود اليه». از نظر وی معنای دسته اول روایات مستلزم نوعی تشبیه و مخالف آیه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (شوری / ۱۱) است. چون توپر بودن از صفات اجسام است، مانند سنگ و آهن و سایر اشیای توپری که دارای خلل نیستند و خدا از این گونه صفات برتر است. شیخ کلینی این دسته از روایات را جعلی نمی‌داند. از نظر او روایاتی که این معنا را تأیید می‌کند از جانب معصومین صادر شده‌است و باید علم آن را به معصومین واگذار کرد. او می‌نویسد: «فَأَمَّا مَا جَاءَ فِي الْأَخْبَارِ مِنْ ذَلِكَ فَالْعَالِمُ (ع) أَعْلَمُ بِمَا قَالَ». شاید از این روست که شیخ کلینی عنوان باب را «معنای الصمد»، قرار نداده بلکه «تأویل

الصمد» قرار داده‌است، چون معنای مخالف نظر او که حتی در روایات هم به آن اشاره شده‌است، نیاز به نوعی تأویل دارد.

معنایی که شیخ کلینی از صمد ارائه می‌دهد این صفت را در ردیف یکی از صفات فعل خدا قرار می‌دهد. او می‌نویسد: خدا سید صمدی است که جمیع مخلوقات از جن و انس به سوی او پناه می‌برند و حوائج و نیازهای خود را از او می‌خواهند و در گرفتاری‌ها به او پناه می‌برند و از او طلب آسانی و دوام نعمت می‌کنند تا سختی‌ها را از آنها برطرف کند. شیخ کلینی برای اثبات نظر خود درباره معنای صمد به اشعار برخی شاعران عرب و از جمله حضرت ابوطالب (ع) استناد می‌کند (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۲۴).

۳-۵. نظریه اثبات صفات، بدون تأویل و بیان کیفیت

بیشتر اهل حدیث بر این باور بودند که چاره‌ای جز پذیرش صفات مشترک میان انسان و خدا نیست، چون این صفات در نصوص دینی وارد شده اما؛ از آنجا که پذیرش آنها به معنای تشبیه و تجسیم است، باید درباره معنی و کیفیات آنها توقف کرد (ر.ک؛ شهرستانی، ج ۱، ص ۹۲-۹۳). برخی حتی سؤال درباره معنا و کیفیات این صفات را بدعت تلقی می‌کردند. برخی گفته‌اند اگر کسی هنگام قرائت عبارت قرآنی «خَلَقْتُ بِيَدِي» دستش را تکان دهد یا هنگام نقل روایت نبوی «ان قلوب بني آدم بين اصبع الرحمن» انگشتانش را تکان دهد باید دستش را قطع و انگشتش را کند. عده‌ای حتی این صفات را ترجمه نمی‌کردند مثلاً نمی‌گفتند خدا دست دارد بلکه در این موارد عین عبارت قرآنی و روایی را به کار می‌بردند (ر.ک؛ همان، ج ۱، ص ۱۰۲-۱۰۳) آنها با استناد به ظاهر برخی آیات بر این باورند که خدا نور است و بر عرش استوار است. صورت، دو دست، دو چشم دارد و در قیامت همراه ملائکه خواهد آمد و در شب جمعه به آسمان دنیا می‌آید آنها درباره کیفیت این صفات توضیحی نمی‌دهند و سؤال از کیفیت این امور را بدعت می‌شمارند (ر.ک؛ اشعری، ۱۴۰۰، ص ۲۱۱، شهرستانی، بی‌تا، ج ۱: ۹۱-۱۱۴، ذهبی، بی‌تا، ج ۱: ۲۰۶؛ مالک بن انس، ۱۳۲۳، ج ۶: ۴۶۵. ابن حجر، بی‌تا، ج ۱۳: ۳۴۳).

دیدگاه شیعیان درباره صفات خبریه در ادامه همین نوشته مورد بررسی قرار خواهد گرفت. اما در این بخش در صدد پاسخ به این سؤال هستیم که آیا نهی از بررسی کیفیات صفات الهی به طور کلی در معارف امامیه پذیرفته است یا نه؟

در روایتی که شیخ کلینی از امام جواد(ع) نقل کرده امام پس از بیان اینکه با عالم دانستن خدا او را از جهل میرا دانسته‌ایم به تفاوت‌های بین صفات خدا و بندگان اشاره کرده و می‌فرماید: همچنین او را بینا مینامیم از آن جهت که آنچه با چشم درک شود، مانند رنگ و شخص و غیر اینها بر او پوشیده نیست. ولی او را به بینائی نگاه چشم توصیف نکنیم و همچنین او را لطیف نامیم برای آنکه به هر لطیفی (چیز کوچک و دقیق) داناست مانند پشه و کوچک‌تر از آن از اینجا دانستیم که خالق پشه لطیف است بدون کیفیت، کیفیت تنها برای مخلوقست که چگونگی دارد. امام در ادامه به تفاوت قدرت خدا و بندگان اشاره کرده است و تصویر تشبیهی و تجسیمی از قدرت خدا را نفی کرده‌اند(ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ص ۱۱۶-۱۱۷).

در روایات متعددی هم کیفیت از خدا نفی شده است به عنوان نمونه یکی از زنادقه از امام رضا علیه‌السلام پرسید: خدا چگونه است و کجاست؟ امام فرمود: این سخن تو اشتباه است خدا مکان را به وجود آورده و خودش در مکان نیست، او کیفیت و چگونگی اجسام را ایجاد کرده است و خودش کیفیت ندارد و با کیفیت و مکان شناخته نمی‌شود و با حواس قابل درک نیست و قابل مقایسه با چیزی نیست. زندیق گفت: در صورتی که با حواس درک نمی‌شود، پس چیزی نیست؟ امام فرمود: وای بر تو! چون حواس از درک او ناتوان هستند، منکر ربوبیت او شدی؟ درحالی که ما وقتی حواسمان از درک او عاجز شود، یقین می‌کنیم که او پروردگار ما و متفاوت از سایر اشیاء است(ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۷۸، همچنین گزارشی شبیه این را در ص ۸۸ بنگرید. همچنین نک: همان صص ۸۹ و ۹۰ و ۹۴، ۱۰۳، ۱۳۸) بر این اساس نمی‌توان با حربه نفی کیفیت هر صفتی را برای خدا اثبات کرد به عنوان نمونه در همین روایت همزمان به نفی کیفیت از ذات خدا و نفی مکان پرداخته شده است. به عبارت دیگر نفی کیفیت از صفات الهی تنها درباره صفاتی جایز است که پذیرش اصل آنها مسلم باشد، در این صورت درباره کیفیت آنها می‌توان توقف کرد. چنان که در روایت دیگر اصل صفت «لطیف» برای خدا اثبات شده است و درباره کیفیت این صفت توقف شده است، اما صفاتی مانند «ید» و «عین» را نمی‌توان با این روش توجیه کرد چون پذیرش اصل آنها به معنای قائل شدن به تجسیم است. به عبارت دیگر اگر پیروان نظریه اثبات بدون تأویل و بلاکیف بر این باورند که از عبارت «ید الله» هیچ معنایی برداشت نمی‌شود در این صورت آیات بسیاری از قرآن بدون معنا و مفهوم خواهد بود و باید با آنها مانند حروف مقطعه

برخورد کرد. در حالی که این آیات در متن قرآن و در لابلای آیات دیگر بیان شده و نامفهوم دانستن آنها مانع فهم معنای آیات دیگر هم می‌شود. از سویی اگر معنای ظاهری این آیات را بپذیریم و در کیفیت آنها توقف کنیم. یعنی بپذیریم که خدا چشم دارد اما کیفیت چشم خدا مشخص نیست. در این صورت تشبیه و تجسیم را پذیرفته‌ایم.

۵-۴. نظریه تأویل در صفات خبریه

بر اساس دیدگاه تأویل، صفات خبری خدا در معنای حقیقی به کار نرفته و در معنای مجازی استعمال شده‌اند و از این رو باید تأویل شوند. از این رو استوای خدا بر عرش را به معنای استیلا و ید را به معنی قدرت و نعمت معنی کرده‌اند. بیشتر معتزله این نظریه را پذیرفته‌اند (ر.ک؛ اشعری، ص ۱۹۵، ۲۱۷-۲۱۸، سبحانی: ۹۴).

*برای بررسی دقیق‌تر این مساله چند مورد از صفات خبریه را بررسی می‌کنیم.

الف. استوا بر عرش

اشعری می‌گوید: مسلمانان درباره مکان خدا، عرش او و حاملان عرش با هم اختلاف دارند. (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۱۰) معتزله منکر مکانی برای خدا هستند و «استوای بر عرش» را به معنای «استیلا» تفسیر می‌کنند (ر.ک؛ همان، ص ۱۵۵، ۱۵۷ و ۲۱۲) مجسمه قائل به مکانی برای خدا هستند (ر.ک؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۲۰۸) اصحاب الحدیث می‌گویند: خداوند بر عرش است و به آسمان دنیا می‌آید (ر.ک؛ اشعری، ۱۴۰۰: صص ۲۹۰، ۲۹۵، ۲۹۷ و ۲۱۰-۲۱۱). در این باره همچنین نک: ابن خزیمه، ۱۴۲۴، ص ۴۲-۸۹ و ۱۰۴-۱۴۶) برخی می‌گویند حاملان، خدا را حمل می‌کنند و هرگاه او خشمگین می‌شود بر پشت آنان سنگینی می‌کند و هرگاه او خوشحال می‌شود سبک می‌شود و از این طریق آنان خشم و خوشنودی خدا را متوجه می‌شوند. برخی می‌گویند عرش، سبک و سنگین می‌شود و نه خدا (ر.ک؛ اشعری، ۱۴۰۰: صص ۲۱۱-۲۱۲). ابوقره این روایات اهل سنت را بر امام رضا علیه‌السلام عرضه کرد و ایشان آنها را نقد و طرد کردند (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۲۹-۱۳۲).

اشعری می‌نویسد: هشام می‌پنداشت حرکت خدا همان کاری است که انجام می‌دهد (ر.ک؛ همان: ص ۲۱۲-۲۱۳) هشام بن حکم بر این باور است که خدا در مکانی است و در مکانی دیگر نیست. مکان خدا عرش است و او عرش را در بر گرفته است (ر.ک؛

همان: ۲۱۰). با توجه به این اختلافات در بین مسلمانان و اتهاماتی که متوجه شیعیان شده بود شیخ کلینی خود را ملزم می‌بیند نظریه رسمی شیعه که از احادیث امامان علیهم‌السلام ناشی شده است، را به صورت کاملاً واضح بیان کند.

بر اساس آنچه شیخ کلینی در «باب ال‌کون و المکان» آورده است، خداوند خالق مکان و زمان است و خودش در زمان و مکان محصور نیست (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ص ۸۸-۹۰) و چندین باب بعد از آن، «باب الحركة و الانتقال» را آورده و چند بخش به آن ملحق کرده- است که مربوط به بحث حرکت، انتقال و مکان داشتن است.

یک بخش «فی قوله تعالی ما ی‌کون من نجوی ثلاثة الا هو رابعهم» که روایتی در تفسیر این آیه است. این آیه به نوعی بیانگر این است که خدا در هر مکانی است، اما حدیثی که در تفسیر این آیه نقل شده به صراحت به نفی مکان از خدا پرداخته است. این حدیث به روشنی با استناد به دو آیه دیگر قرآن و استناد به وحدانیت و بسیط بودن خدا، از علم خدا و احاطه علمی او به هر مکانی سخن گفته و همزمان محال بودن حضور ذات او در مکان و لزوم محدودیت او در این صورت را بیان می‌کند (ر.ک؛ همان، ج ۱: ۱۲۷).

شیخ کلینی پس از آن به تفسیر ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه / ۵) پرداخته است. در سه روایت معنی این آیه به صورت ﴿اسْتَوَى مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، فَلَيْسَ شَيْءٌ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ﴾، آمده است. یعنی نسبت خدا به همه اشیاء یکسان است (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: صص ۱۲۷ و ۱۲۸) در نهایت حدیثی نقل کرده که هر که گمان کند خدا از چیزیست، او را پدید آمده قرار داده و هر که گمان کند در چیزیست، او را در حصار قرار داده و هر که گمان کند بر چیزیست، او را قابل حمل قرار داده (همان).

تفسیر آیه ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ (زخرف / ۸۴) که از طرف ابوشاکر دیصانی به عنوان دلیلی از قرآن برای اثبات ثنویت به کار رفته بود، بخش سومی است که به بحث حرکت و انتقال ملحق شده است. امام اشاره می‌کند که شخصی ممکن است در یک شهر به نامی مشهور باشد و در شهر دیگر به نامی دیگر این دلیل بر دو نفر بودن او نیست. خدا نیز هم در آسمان و هم در زمین اله است و این دلیل بر دو تا بودن خدا نیست. این استدلال هم بر نفی ثنویت دلالت دارد و هم بطلان استدلال بر مکان داشتن خدا در آسمان و زمین را آشکار می‌کند (ر.ک؛ همان، ج ۱: صص ۱۲۸ - ۱۲۹) برخی از غلات از این آیه سوء

استفاده کرده و می‌گفتند: منظور از خدای آسمان، الله، و منظور از خدای زمین، امام صادق علیه‌السلام است (ر.ک؛ طوسی، ۱۴۰۴، ج ۲: ص ۵۸۹، همچنین نک: همان: ۵۹۲).

ب. حرکت و انتقال

شیخ کلینی در روایات «باب الحركة و الانتقال»، روایت اهل سنت در باب نزول خدا به آسمان دنیا (ر.ک؛ ابن خزیمه، ۱۴۲۴، ص ۲۲۷-۲۴۸) را به شدت طرد کرده است. در روایات این باب اشاره شده است که نسبت خدا به همه اشیاء یکسان است. هیچ چیزی از او دور نیست و نیازی به حرکت و نزول ندارد و هر متحرکی نیاز به چیزی دارد که آن را به حرکت در آورد یا وسیله‌ای که با آن حرکت کند و این موارد باعث نقص و از خداوند به دور است (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۲۶) در نامه محمد بن عیسی به امام هادی علیه السلام اشاره شده که روایاتی درباره نزول خدا به آسمان دنیا برای ما نقل شده است. این مسئله نشان می‌دهد که روایات این مضمون در بین روایات شیعیان نیز وارد شده است (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۴۱۴) و یکی از شیعیان^۱ این روایات را نقد کرده و علت محال بودن نزول خدا و مکان داشتن او بیان شده است.^۲ (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۲۶).

ج. رؤیت

مجمعه، مشبهه، کرامیه و برخی از اهل حدیث با استناد به ظواهر قرآن و برخی احادیث، رؤیت خدا را در دنیا و آخرت جایز می‌دانند (ر.ک؛ اشعری، ۱۴۰۰، ص ۲۱۷، شهرستانی، ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۶) بیشتر اصحاب حدیث از اهل سنت بر این باورند که خداوند در دنیا دیده نمی‌شود ولی در آخرت دیده می‌شود (ر.ک؛ اشعری، ۱۴۰۰، ص ۲۹۲-۲۹۳) معتزله و خوارج و گروه‌هایی از مرجئه و گروه‌هایی از زیدیه منکر رؤیت خدا در دنیا و آخرت هستند (همان: ۱۷۵) در عصر غیبت صغری ابو زید علوی زیدی برخی از شیعیان را به قول به رؤیت متهم می‌کند (ر.ک؛ صدوق، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۱۳) شیخ مفید بر این باور است که همه امامیه قائل به نفی رؤیت شده‌اند، جز عده‌ای اندک که به خاطر بدفهمی و تأویل نادرست روایت‌ها دچار شبهه شده‌اند (ر.ک؛ مفید، ۱۴۱۴ الف، ص ۱۵) شیخ صدوق در کتاب التوحید می‌نویسد:

۱. اگر محمد بن عیسی که در روایت آمده است محمد بن عیسی عبیدی باشد، منظور از «بعض الموالیک»، یکی از شیعیان در این روایت، احتمالاً فضل بن شاذان، یونس یا هشام بن حکم است.

۲. به نظر می‌رسد امام این دلیل را نپسندیده است. ن ک پانوش شماره ۲ همین صفحه.

احادیث صحیحی در این باره (رؤیت) وارد شده‌اند که در نوادر احمد بن محمد بن عیسی و جامع محمد بن احمد بن یحیی موجودند، ولی چون عده‌ای ممکن است به عمق معانی آنها پی نبرند و برداشت‌های اشتباه داشته باشند، آنها را نقل نکردم (صدوق، بی تا: ۱۲۰). بر اساس آنچه گذشت دو دسته روایت در منابع شیعی وجود داشته است دسته‌ای که به صراحت منکر رؤیت خداوند بوده‌اند و دسته‌ای که نیازمند نوعی تأویل بوده‌اند و برخی با تأویل اشتباه این روایات دچار کج فهمی شده‌اند.

شیخ کلینی دسته دوم این روایات را نقل نمی‌کند و عنوان باب را «باب فی ابطال الرؤیه» قرار داده است تا به صراحت هرگونه نظر مخالف را رد کند و نظر شیعه را با کمال وضوح بیان کند.

* شیخ کلینی سعی کرده است با انتخاب و گزینش روایات به چند هدف زیر دسترسی پیدا کند.

الف. اثبات امکان مشاهده قلبی خدا (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۹۸، ح ۱، ۵، ۶ این باب همچنین نک: ج ۱، ص ۱۳۸-۱۳۹).

ب. نفی رؤیت، و ارائه استدلال عقلانی از سوی ائمه برای نفی رؤیت. (ر.ک؛ همان، ح ۳، ۴ و احتمالاً ح ۷).

ج. استدلال عقلی - عملی برای نفی رؤیت (همان، ح ۷).

د. پاسخ به شبهات اهل سنت درباره تفسیر و تأویل برخی آیات درباره رؤیت و نفی و رد برخی روایات ساختگی درباره رؤیت (ر.ک؛ همان، ح ۲).

هـ. بیان تفسیر صحیح آیه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (انعام، ۱۰۳. کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: صص ۹۸-۱۰۰)

و. شیخ کلینی در آخر این باب استدلالی از هشام بن حکم درباره نفی رؤیت نقل کرده است. این سخنان هشام به امام منسوب نشده است و شاید از آن جهت ذکر شده است که علاوه بر احادیث معصومین (ع)، شیخ کلینی قصد داشته با ذکر اقوال مربوط به مهم‌ترین متکلم متقدم شیعی با صراحت بیشتری نظرات متکلمین و علمای شیعه درباره رؤیت را نقل کند. چون برخی از معاصران شیخ کلینی هم چون اشعری و ابوزید علوی (زنده در ۳۲۲ ق در ری) در مواردی شیعیان را متهم به تشبیه و تجسم و اقوالی نزدیک به آن می‌کنند. آنها برای توجیه باورهای شیعیانی که در همان عصر منکر رؤیت هستند، بیان می‌کنند که متقدمین شیعه قائل

به رؤیت بوده‌اند، اما متاخرین شیعه با توجه به اختلاطی که با معتزله داشته‌اند، به تقلید از معتزله این باورها را ندارند. از این رو نقل قول هشام در باب رؤیت که علاوه بر نفی رؤیت به نفی تشبیه و تجسیم پرداخته است هم دفاع از هشام است و هم دفاع از متقدمین شیعه امامیه (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ص ۹۹-۱۰۰).

۵-۵. نظریه تفسیر سلبی صفات

ابراهیم بن سيار نظام و ضرار بن عمرو بر این باور بودند که صفات ذاتی مانند علم، قدرت و حیات به آن معنایی که در ذهن ماست، نمی‌توان بر خدا اطلاق کرد از این رو باید آنها را به صورت نفی جهل، عجز و موت تفسیر کرد (ر.ک؛ شهرستانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۰، اشعری، ۱۴۰۰: صص ۴۸۶-۴۸۷).

شیخ صدوق بر این باور است که منظور از صفات ذاتی خدا نفی معنای مخالف آن صفات از خداست (ر.ک؛ صدوق، ۱۴۱۴: ۲۷) علت این نوع تفسیر صفات الهی از نظر شیخ صدوق این است که اگر معنای ایجابی از صفات الهی ارائه شود به معنای اثبات وجود مستقل برای صفات الهی و تعدد قدما است او در کتاب التوحید در این باره می‌نویسد: إِذَا وَصَفْنَا اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِصِفَاتِ الذَّاتِ فَإِنَّمَا نَنفِي عَنْهُ بِكُلِّ صِفَةٍ مِنْهَا ضِدَّهَا ، فَمَتَى قُلْنَا : إِنَّهُ حَيٌّ نَفَيْنَا عَنْهُ ضِدَّ الْحَيَاةِ وَهُوَ الْمَوْتُ ، ... ، وَكَلِمَةٌ نَفَعَلْنَا ذَلِكَ أَثْبَتْنَا مَعَهُ أَشْيَاءَ لَمْ تَرَلْ مَعَهُ ، وَمَتَى قُلْنَا : لَمْ يَزَلْ حَيًّا عَلِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا عَزِيزًا حَكِيمًا غَنِيًّا مُلْكًا حَلِيمًا عَدْلًا كَرِيمًا ، فَلَمَّا جَعَلْنَا مَعْنَى كُلِّ صِفَةٍ مِنْ هَذِهِ الصِّفَاتِ الَّتِي هِيَ صِفَاتُ ذَاتِهِ نَفِيَّ ضِدَّهَا أَثْبَتْنَا أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَزَلْ وَاحِدًا لَا شَيْءَ مَعَهُ (ر.ک؛ صدوق، بی‌تا: ۱۴۸). آیا روایات کافی هم چنین معنایی از صفات الهی ارائه می‌کنند؟

شیخ کلینی در باب «معانی الاسماء و اشتقاقها» روایتی از امام جواد نقل کرده است که در ضمن پاسخ به سوالی درباره صفات الهی می‌فرماید: ... فَقَوْلُكَ إِنَّ اللَّهَ قَدِيرٌ خَيْرٌ أَنَّهُ لَا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ فَتَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْعَجْزَ وَجَعَلْتَ الْعَجْزَ سِوَاهُ وَكَذَلِكَ قَوْلُكَ عَالِمٌ إِنَّمَا نَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْجَهْلَ وَجَعَلْتَ الْجَهْلَ سِوَاهُ وَإِذَا أَفْنَى اللَّهُ الْأَشْيَاءَ أَفْنَى الصُّورَةَ وَالْهَجَاءَ وَالتَّقْطِيعَ وَلَا يَزَالُ مَنْ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا فَقَالَ الرَّجُلُ فَكَيْفَ سَمِينًا رَبَّنَا سَمِيعًا فَقَالَ لِأَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا يُدْرِكُ بِالْأَسْمَاعِ وَلَمْ نَصِفْهُ بِالسَّمْعِ الْمَعْقُولِ فِي الرَّأْسِ... اینکه گوئی خدا تواناست خیر داده‌ای که چیزی او را

ناتوان نکند و با این کلمه ناتوانی را از او برداشته ای و ناتوانی را غیر او قرار داده‌ای و نیز اینکه گوئی خدا عالمست، با این کلمه جهل را از او برداشته‌ای و جهل را غیر او قرار داده‌ای و چون خدا همه چیز را نابود کند، صورت تلفظ و مفردات حروف را هم نابود کند و همیشه باشد آنکه علمش همیشگی است. آن مرد عرض کرد (اگر الفاظ از بین رود) پس چگونه پروردگار خود را شنوا مینامیم؟ فرمود: از آن جهت که آنچه با گوش درک شود بر خدا پوشیده نیست ولی او را بگوشی که در سر فهمیده می‌شود توصیف نمی‌کنیم (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: صص ۱۱۶-۱۱۷).

در این روایت امام اشاره می‌کند که وقتی درباره خدا کلمه عالم را به کار می‌بریم با این کار جهل را از او دور ساخته‌ایم. اما این کار برای دور بودن از تشبیه است و به معنای این نیست که از معنای عالم بودن خدا چیزی را نمی‌فهمیم. چون امام در ادامه اشاره می‌کنند که کیفیات این صفات ناشناخته است و آنچه مسلم است اینکه این صفات در خدا مانند مخلوقات نیست که همراه با عجز و نیاز به ابزار و اعضا باشد. استدلالی که شیخ صدوق برای معنای علم به صورت نفی جهل ارائه کرده است از این روایات فهمیده نمی‌شود. شیخ صدوق پنداشته است که اگر بگوئیم خدا عالم است و از ازل عالم بوده است، به این معنی است که همراه خدا چیزی دیگر به نام علم وجود داشته است چنان که اشاعره پنداشته‌اند. او برای رهایی از دام تعدد قدما، علم را به صورت نفی جهل معنا کرده است. اما آنچه در این روایت آمده با برداشت شیخ صدوق متفاوت است در این روایت اشاره شده که وقتی ما می‌گوئیم خدا عالم است، جهل را از او نفی کرده ایم یعنی اثبات علم برای خدا ملازم نفی جهل است؛ در مباحث آتی بیشتر به این بحث پرداخته می‌شود.

۵-۶. اشتراک معنوی و اختلاف مصداقی و کیفی صفات

در صفات مشترک میان خدا و مخلوقات مانند علم و قدرت برخی از متکلمین بر این باورند که معنای مشترکی باید برای این صفات در نظر گرفت که این معنا هم بر خدا قابل انطباق است و هم بر انسان‌ها، اما برای به دست آوردن این معنای مشترک باید صفات را از لوازم مادی تجرید کنیم. به عنوان نمونه سمیع بودن به معنای علم به شنیدنی‌ها است. این علم در مخلوقات با ابزار محقق می‌شود ولی در خدا بدون ابزار محقق می‌شود. یعنی انسان‌ها برای دریافت اطلاعات صوتی به گوش نیازمند هستند ولی خدا این اطلاعات را بدون استفاده از گوش در اختیار دارد. در صفات خبری معنای حقیقی اراده نشده ولی در این صفات معنای

حقیقی اراده شده، ولی در مصداق و کیفیت این صفات متفاوت هستند (ر.ک؛ سبحانی، ص ۹۴ و ربانی گلپایگانی، ص ۲۴ و ۳۷-۳۸).

شیخ کلینی پس از باب «معانی الاسماء و اشتقاقها»، باب جداگانه‌ای با نام «بَابُ آخِرُ وَهُوَ مِنَ الْبَابِ الْأَوَّلِ إِلَّا أَنْ فِيهِ زِيَادَةٌ وَهُوَ الْفَرْقُ مَا بَيْنَ الْمَعْنَى الَّتِي تَحْتَ أَسْمَاءِ اللَّهِ وَأَسْمَاءِ الْمَخْلُوقِينَ» آورده است (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: صص ۱۱۸ - ۱۲۳) در این باب دو روایت طولانی نقل شده است. فتح بن یزید جرجانی پس از اینکه شنید امام نظر مشبهه را رد کرد. از امام پرسید خدا واحد است و انسان هم واحد، آیا در وحدانیت شبیه هم نیستند؟ امام اشاره کردند که درست است که اسماء یکسان است اما در معانی متفاوتند و منظور از نفی تشبیه، تشبیه در معانی است. در ادامه امام تفاوت معنای واحد در انسان و خدا را بیان کردند که از جمله آنها می‌توان به مرکب بودن انسان و بسیط بودن خدا اشاره کرد.

پس از آن فتح از امام خواست معنای لطیف و خبیر را بیان کند (ر.ک؛ همان، ج ۱، ص ۱۱۹) در روایت دوم امام رضا علیه السلام اشاره می‌کنند که با وجود اینکه اسامی خدا و مخلوقات یکسان است ولی معانی آنها متفاوت است. مردم در مکالمات روزمره خودشان به همین نحو عمل می‌کنند مثلاً اسم اشخاص را اسد یا کلب یا ... می‌گذارند. در حالی که آن شخص واقعا شیر یا سگ نیست. امام در ادامه به بررسی اسامی عالم، سمیع، بصیر، قائم، لطیف، خبیر، ظاهر، باطن و قاهر می‌پردازند و ضمن بیان تفاوت معنای این اسامی در خدا و انسان در پایان بررسی هر یک از این اسامی اشاره می‌کنند که خدا و مخلوق هر دو به این نام خوانده شده‌اند، اما معنی آنها متفاوت است (ر.ک؛ همان، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۲۳)

*برای پی بردن به نحوه مواجهه شیخ کلینی با این مسئله برخی از صفات مشترک بین خدا و مخلوقات را بررسی می‌کنیم.

الف. اراده

ابوالحسین بصری معتزلی (د. ۴۳۶ق) می‌گوید: اراده همان نفس داعی است و چیزی زائد بر آن نیست. علمی که خدا نسبت به مصلحت موجود در فعل دارد باعث اراده آن فعل می‌شود. اشاعره و جبائی‌ها (ابوعلی و ابوهاشم) بر این باورند که اراده صفتی زاید بر علم است و اشاعره اراده را امری زاید بر ذات خدا و قدیم می‌دانند (ر.ک؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۶: ۴۰) این اختلاف ظاهراً به جامعه شیعه نیز کشیده شده بود. اشعری گزارشی از این اختلافات ارائه می‌

دهد (ر.ک؛ اشعری، ۱۴۰۰، ص ۴۱-۴۲) شیخ مفید می‌گوید: اراده خدا نسبت به کارهای خودش همان کارها است، اراده او نسبت به کارهای بندگان دستور به انجام آن کارها است (ر.ک؛ مفید، ۱۴۱۴ الف: صص ۱۲-۱۳).

بر اساس روایاتی که شیخ کلینی نقل کرده است اراده بندگان شامل دو مرحله است. مرحله اول در فکر اتفاق می‌افتد و مرحله دوم در عمل آشکار می‌شود. اما اراده خدا همان ایجاد شیء است، چون خدا فکر نمی‌کند و اهتمام به کاری نمی‌کند، چون این از صفات مخلوقین است پس اراده خدا همان فعل خدا است (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۱۰، ح ۳). در این روایت منظور از اراده همان اراده تکوینی خداست. اما آنچه شیخ مفید به آن اشاره کرده شامل اراده تکوینی و تشریحی است.

ب. سمع و بصر

برخی سمیع بودن خدا را غیر از بصیر بودن او می‌دانند ولی برخی دیگر همه این صفات را به ذات خدا بر می‌گردانند. اکثر معتزله، خوارج، بسیاری از مرجئه و برخی از زیدیه بر این باورند که خداوند بنفسه عالم، قادر و حی است (ر.ک؛ اشعری، ۱۴۰۰، ص ۱۶۴، مفید، ۱۴۱۴ الف: ۱۲).

شیخ کلینی نظر امامان و جامعه شیعه درباره این اختلاف را بیان کرده است. محمد بن مسلم که از اهالی کوفه است گزارشی از وضعیت مردم عراق به امام باقر علیه السلام ارائه می‌کند وی می‌گوید: عده‌ای بر این باورند که خدا با چیزی غیر از آنچه که می‌بیند، می‌شنود و با چیزی غیر از آنچه می‌شنود، می‌بیند. آنها صفات الهی را مانند صفات مخلوقات تصور کرده‌اند. امام این نظر را رد کرده و آن را منجر به الحاد و تشبیه دانسته و فرمودند: «أَنَّ سَمِيعٌ بَصِيرٌ يَسْمَعُ بِمَا يُبْصِرُ وَيُبْصِرُ بِمَا يَسْمَعُ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۰۸؛ صدوق، توحید، ص ۱۴۳-۱۴۴ ح ۸ و ۹) در روایت دیگر اشاره شده که خدا بنفسه شنوا و بیناست و برای نفی هر گونه برداشت اشتباه می‌فرماید اینکه می‌گوییم او بنفسه شنواست به این معنی نیست که او چیزی است و نفس چیز دیگری بلکه برای تفهیم مطلب از این تعبیر استفاده می‌کنم. سپس اشاره می‌کنند که «يَسْمَعُ بِكُلِّهِ» البته نه به این معنی که او کل و بعض دارد مانند ما بلکه قصد تفهیم مطلب است در نهایت امام اشاره می‌فرماید «أَنَّ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الْعَالِمُ الْخَبِيرُ بِلَا اخْتِلَافِ الذَّاتِ وَلَا اخْتِلَافِ الْمَعْنَى» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰۹). اسما و صفات خدا هر چند در ظاهر و

لفظ با برخی اسماء و صفات مخلوقات یکسان است. اما وقتی این الفاظ را به عنوان صفات الهی به کار می‌بریم معنایی متفاوت از آنچه درباره مخلوقات است منظور نظر است. مثلاً سمیع بودن خدا برخلاف سمیع بودن انسان، محتاج به ابزار و وسیله نیست (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ص ۱۱۹-۱۲۰).

ج. خشم و رضایت خدا

بر اساس روایاتی که شیخ کلینی گزارش کرده از آنجا که خدا تغییر و تبدیل پذیر نیست و ازلی و ابدی است، پس اسماء و صفات او هم باید به گونه‌ای تفسیر شود که با این مسئله سازگار باشد. در پاسخ امام باقر (ع) به عمرو بن عبید و پاسخ امام صادق (ع) به زندیقی که با او بحث می‌کرد پس از اشاره به این نکته بیان شده که منظور از خشم خدا، همان عقاب او و خشنودی خدا، همان ثواب او است. چون خدا مانند مخلوقات نیست که از حالی به حال دیگر تغییر پیدا کند (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۱۰، ح ۵ و ۶).

۵-۷. نظریه تجلی

بر اساس این نظریه که درباره برخی از صفات الهی کار برد دارد چنین بیان شده که اولیای خدا از نظر کمالات وجودی در مراتب بالایی قرار دارند به گونه‌ای که هر چه در اندیشه و عمل آنان ظهور می‌کند جز به مشیت و خواست خدا نیست. آنان در حقیقت به مقام «فنا فی الله» رسیده‌اند و برترین مصداق تجلی صفات الهی اند (ر.ک؛ ربانی گلیپایگانی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۳۵).

در این باره هم جای این پرسش باقی است که وقتی از خشم خدا سخن می‌گوییم آیا خدا واقعا خشمگین نشده و فقط اولیای او خشمگین شده‌اند؟ یا اینکه خدا خشمگین شده است و نشانه خشم خدا این است که اولیای او نیز خشمگین شده‌اند؟ در حالت اول تعبیر خشم الهی یک تعبیر مجازی است در حقیقت عبارت به صورت «خشم اولیای خدا» بوده است و از این عبارت کلمه «اولیا» حذف شده است و این مانند عبارت «جاء امر ربك» بوده که کلمه «امر» از آن حذف شده است. به نظر می‌رسد این همان نظریه تأویل است که در پاره‌ای از موارد صفات الهی به صفات اولیای خدا تأویل می‌شود.

در حالت دوم که معنای خشم خدا این است که خدا واقعا خشمگین شده و نشانه خشم خدا خشمگین شدن اولیای او است؛ باید پرسید اینکه واقعا خدا خشمگین شده است چه

معنایی دارد؟ در حقیقت بحث بر سر معنای خشم الهی است نه روش تشخیص خشم و خشنودی الهی؟ آیا معنای خشم الهی به همان صورت است که در بندگان وجود دارد؟ اگر پاسخ منفی است چه تفاوتی بین خشم الهی و خشم مخلوقات وجود دارد؟

در برخی از روایت‌های «باب النوادر» برخی از صفات خدا به صفات اولیای خدا تأویل شده است (ر.ک؛ همان، ج ۱: ص ۱۴۳ - ۱۴۶) به عنوان نمونه امام صادق علیه السلام درباره آیه ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ (و چون ما را به خشم درآوردند، از آنان انتقام گرفتیم، زخرف، ۵۵) فرمود: خداوند مانند ما متأسف نمی‌شود، ولی او دوستان و اولیایی برای خود خلق کرده است که متاثر و ناراحت می‌شوند و یا خوشحال می‌شوند و رضایت و خشم آنها را خشنودی و خشم خود قرار داده است، چون آنها به سوی او دعوت می‌کنند و راهنمایی به سوی او هستند (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۴۴).

در این روایت خشم (حد اقل به صورتی که در بندگان وجود دارد) از خدا نفی شده و منظور از خشم و رضایت خدا همان خشم و رضایت اولیای خداست. در این صورت باید گفت تعبیر به کار رفته از باب مجاز بوده است.

در روایات متعددی ائمه خود را عین‌الله، یدالله و وجه‌الله دانسته‌اند (ر.ک؛ همان، ج ۱، ص ۱۴۳ - ۱۴۶) در متن این روایات ائمه استدلال کرده‌اند که در آیه «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اطاع الله» و «ان الذين يُبايعونك إنما يُبايعون الله، يدُ الله فوق ايديهم» خداوند اطاعت از پیامبر و بیعت با او را همان اطاعت از خدا و بیعت با او دانسته است بر این اساس خشم و رضایت پیامبر خشم و رضایت خدا تلقی می‌شود (ر.ک؛ همان: ۱۴۴) امام باقر علیه السلام در پاسخ به زراره که از آیه «وَ مَا ظَلَمْنَا وَلَكِنْ كَانُوا اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» سؤال کرد فرمود: خداوند بلند-مرتبه تر از آن است که کسی به او ظلم کند. خداوند ظلم به ما را ظلم به خود و ولایت ما را ولایت خود قرار داده است و فرموده ﴿اِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا﴾ (۵۵/ مائده) «همان: ۱۴۶».

در این روایات نیز خشم و خشنودی اولیای خدا مساوی با خشم و خشنودی خدا دانسته شده است، اما به نظر می‌رسد آنچه باعث این مطلب است این است که اولیای الهی با دیدن طاعت الهی خشنود و با مشاهده معصیت خدا ناراحت می‌شوند از این رو یکی از ملاک‌های پی بردن به خشم یا خشنودی خدا، خشم و رضایت اولیای الهی است. به عبارت دیگر آنچه باعث شده خشم و رضایت پیامبر یا امام منتسب به خدا شود این است که پیامبر از اراده

تشریحی خدا آگاه است و بر اساس آن عمل می‌کند و هرچه مخالف اراده تشریحی خدا باشد باعث ناراحتی او می‌شود. اما اینکه از نظر تکوینی اولیای الهی در مرتبه‌ای هستند که مشیت و اراده آنها همان مشیت و اراده خداست، روایات این باب آن را انکار نمی‌کنند اما صراحتی در این موضوع ندارند.

پیش از این گذشت که صادقین (ع) خشم و رضایت الهی را به معنای عقاب و ثواب دانسته‌اند (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۱۰، ح ۵ و ۶). بر این اساس می‌توان گفت در روایات درباره خشم و رضایت الهی به دو گونه عمل شده است. یکی راه تشخیص و نشانه خشم و غضب الهی که خشم و غضب اولیای الهی است و دیگری معنای خشم و غضب خدا که همان عقاب و ثواب است.

بحث و نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت می‌توان گفت: اسماء الهی با ذات الهی متفاوت است و اسماء برای این وضع شده که با آنها از ذات الهی تعبیر شود. برای نام بردن از خدا تنها مجاز به استفاده از اسماء و صفاتی هستیم که در قرآن و روایات وارد شده است. صفات ذات الهی ازلی هستند و نمی‌توان مخالف آن صفات را به خدا نسبت داد مانند علم. اما صفات فعل الهی ازلی نیستند و مخالف آنها را می‌توان به خدا نسبت داد مانند رضایت و خشم. هر برداشتی از صفات الهی که مستلزم تشبیه و تجسیم باشد از سوی ائمه به شدت رد شده است. پی بردن به کیفیت و کنه معنای صفات الهی ممکن نیست، اما با این حربه نمی‌توان معنای ظاهری صفات خبری مانند «ید» و «عین» را اثبات کرد و در کیفیت آنها توقف کرد. چون یا باید گفت از معنای «ید الله» هیچ معنایی برداشت نمی‌شود یا اینکه «ید الله» یعنی دست خدا، اما اینکه دست خدا چگونه است مشخص نیست. صورت اول به تعطیل و صورت دوم به تشبیه منتهی می‌شود. نظریه تأویل در صفات خبری بر اساس روایات کافی پذیرفته شده است، از این رو مکان، حرکت و انتقال از خدا نفی شده و همزمان با نفی امکان رویت بصری خدا در دنیا و آخرت، مشاهده قلبی اثبات شده است. ازلی بودن صفات ذاتی لزوماً به معنای تعدد قدما نیست، از این رو نیازی نیست صفات ذاتی را به معنای نفی ضد صفات، معنی کنیم. هر چند به عنوان نمونه اثبات علم ملازم نفی جهل است. درباره بیشتر صفات الهی می‌توان قائل به اشتراک معنوی صفات شد، ولی باید آنها را از لوازمی که در مخلوقات وجود دارد و قابل انطباق بر خدا

نیست جدا کرد و مثلاً «شنوا بودن» را به «علم به شنیدن»ها بدون نیاز به وسیله و بدون محدودیت» معنا کرد.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Esmail Esbati



<http://orcid.org/0000-0002-5610-1252>

منابع

- قرآن کریم. ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (بی تا). *فتح الباری*. بیروت: دار المعرفه.
- ابن حنبل، احمد. (بی تا). *مسند احمد*. بیروت: دار صادر.
- ابن خزیمه، ابو بکر محمد بن اسحاق. (۱۴۲۴ق) *کتاب التوحید و اثبات صفات الرب عزوجل*. تحقیق: ابو مالک احمد بن علی بن مثنی الریاشی الرداعی. یمن: صنعاء. دار الاثار.
- ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف. (۱۴۲۲ق)؛ *تفسیر البحر المحیط*. تحقیق: عادل أحمد. عبد الموجود و علی محمد معوض. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- اشعری، ابو الحسن علی بن اسماعیل (۱۴۰۰ق). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*. تصحیح: هلموت ریتز. چاپ سوم. ویسبادان: النشرات الاسلامیه.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۲۵ق). *شرح المواقف*. مصر: مطبعه السعاده.
- حمیری، عبدالله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). *قرب الاسناد*. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۳۷۰ش). *نور الثقلین*. تحقیق: رسولی محلاتی. سید هاشم. چاپ چهارم. قم: موسسه اسماعیلیان.
- خیاط معتزلی، ابوالحسین عبدالرحیم بن محمد. (۱۴۱۳ق). *الانتصار والرد علی ابن راوندی الملحد*. تحقیق: نیرگ. هنریک سامونل؛ قاهره: مکتبه الدار العربیه للکتاب.
- ذهبی، شمس الدین. (بی تا)؛ *تذکره الحفاظ*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۹۸). *کلام تطبیقی (۱)*. قم: جامعه المصطفی (ص).
- سبحانی، محمد تقی؛ ۱۳۸۰. «اسماء و صفات خداوند». *دانشنامه امام علی (ع)*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. ج ۲. ص ۶۵-۱۲۶.

- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم بن ابی بکر. (بی تا). *الملل والنحل*. به تحقیق محمد سید گیلانی. بیروت: دارالمعرفه.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۴). *الاعتقادات فی دین الامامیه*. به تحقیق عصام عبد السید. چاپ دوم. بیروت: دارالمفید.
- _____ . (بی تا). *التوحید*. به تصحیح و تعلیق حسینی تهرانی. سید هاشم؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- _____ . (۱۴۰۴). *عیون اخبار الرضا علیه السلام*. به تصحیح اعلمی. حسین. بیروت: اعلمی.
- _____ . (۱۳۸۰). *کمال الدین و تمام النعمه*. به ترجمه پهلوان. منصور. قم: دارالحديث.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۴۰۲ق)؛ بی تا. *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۵ق - ۱۹۹۵م). *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*. به تحقیق صدقی جمیل العطار؛ بیروت: دارالفکر.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). *اختیار معرفه الرجال*. به تصحیح و تعلیق میر داماد استرآبادی. به تحقیق سید مهدی رجائی. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
- العینی، ابو محمد. محمود بن احمد (بی تا). *عمده القاری*. بیروت: داراحیاء التراث.
- فاضل مقداد. مقداد بن عبدالله سیوری حلی (۱۹۸۹م - ۱۴۰۶ق). *النافع یوم الحشر فی شرح باب حادی عشر*. بیروت: دارالاضواء.
- فرات بن ابراهیم کوفی (۱۴۱۰ - ۱۹۹۰م). *تفسیر فرات کوفی*. تحقیق: محمد الکاظم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فتال نیشابوری. (بی تا). *روضه الواعظین*. تقدیم؛ سید حسن موسوی خراسان. قم: منشورات الشریف الرضی.
- قمی. علی بن ابراهیم (۱۴۰۴). *تفسیر القمی*. تحقیق: موسوی جزائری. سید طیب. چاپ سوم. قم: دار الكتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ش). *الکافی*. به تصحیح غفاری. علی اکبر. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گرامی، سید محمد هادی (۱۳۹۱). *نخستین مناسبات فکری تشیع*. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- مالک بن انس. (۱۳۲۳ق). *المدونه الکبری*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۰۳). *بحار الانوار*. چاپ دوم. بیروت: الوفاء.

مدنی، سید علیخان. (بی تا). *ریاض السالکین*. به تحقیق حسینی امینی. سیدمحسن. قم: انتشارات اسلامی.

مسلم بن حجاج نیشابوری. (بی تا). *الجامع الصحیح*. بیروت: دارالفکر.
مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۴ق). الف. *اوائل المقالات*. به تحقیق الشیخ ابراهیم الأنصاری.
چاپ دوم. بیروت: دار المفید..

_____ . (۱۴۱۴ق). ب. *تصحیح الاعتقادات*. به تحقیق درگاهی. حسین.
چاپ دوم. بیروت: دارالمفید.

نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی. (۱۴۱۶). *رجال النجاشی*. قم: انتشارات اسلامی. چاپ پنجم.
نسفی، ابوالبرکات عبدالله بن محمود. (بی تا). *تفسیر النسفی*. بی تا: بی جا.
واعظ چرندابی، عباسقلی صادقپور. (۱۴۱۳ق). *حواشی و تعلیقات اوائل المقالات*. چاپ شده به همراه
کتاب اوائل المقالات شیخ مفید. تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی.

استناد به این مقاله: اثباتی، اسماعیل. (۱۳۹۹). حلّ اختلافات شیعیان درباره اسماء و صفات الهی بر پایه روایات
الکافی. *پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه*، ۲ (۳)، ۲۳۳-۲۶۱.



Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.

