



شورای عالی حوزه ی علمیه قم
مرکز مدیریت حوزه های علمیه خاوران

حوزه حضرت نرجس خاتون - سلام الله عليها -
شهرستان: برخوار

تحقیق پایانی سطح دو (کارشناسی)

موضوع

اسماء و صفات ثبوتیه الهی از دیدگاه معتزله و نقد آن

استاد راهنما
خانم ملکوتی خواه

استاد داور
جناب آقای محسن برقی کار

محقق
ام البنین نظری

بهار ۱۳۹۲

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



شورای عالی حوزه ی علمیه قم
مرکز مدیریت حوزه های علمیه خاوران

حوزه حضرت نرجس خاتون – سلام الله علیها –
شهرستان: برخوار

تحقیق پایانی سطح دو (کارشناسی)

موضوع

اسماء و صفات ثبوتیه الهی از دیدگاه معتزله و نقد آن

استاد راهنما
خانم ملکوتی خواه

استاد داور
جناب آقای محسن برقی کار

محقق
ام البنین نظری

بهار ۱۳۹۲

تحقیق پایانی با موضوع: اسماء و صفات ثبوتیه الهی از دیدگاه معتزله و نقد آن که توسط پژوهشگر محترم سرکارخانم: ام البنین نظری برای دریافت دانشنامه سطح ۲ (کارشناسی) تدوین شده است، توسط هیأت داوران مورد ارزیابی قرار گرفته و در تاریخ ۱۳۹۲/۴/۲۴، با کسب رتبه‌ی عالی پذیرفته شده است.

استاد راهنما: خانم ملکوتی خواه

استاد داور: جناب آقای محسن برقی کار

حوزه حضرت نرجس خاتون (علیهاالسلام)

شهرستان: برخوار

امضاء مدیر و مهر مدرسه

تقدیم

به آن هایی که با مشقّت فراوان توانستند از لحظه لحظه های زندگی خویش استفاده کنند و
برای ترویج اسلام و تشیّع گام بردارند.
به امید آن که ما نیز بتوانیم جایای آن ها بگذاریم.

تقدیر و تشکر

با سپاس فراوان از همه ی افرادی که مرا در انجام هرچه بهتر این امر یاری نمودند و متحمل زحمات زیادی شدند.

چکیده مطالب

توحید مهم ترین مبحث کلامی است که مورد قبول همه ی مسلمین می باشد که خود دارای اقسامی چون توحید ذاتی، صفاتی و افعالی است. توحید صفاتی یکی از مباحث مهم از اقسام توحید می باشد که از دیرباز مورد توجه متکلمین قرار گرفته است. متکلمین اسلامی که به سه گروه اشاعره، معتزله و شیعه (یا امامیه) تقسیم می شوند. در این زمینه عقاید متفاوتی دارند اشاعره معتقدند که صفات الهی مانند ذات او قدیم می باشند که این نظر با توجه به محال بودن تعدد قدما- واجب الموجد- مردود است. در این زمینه معتزلین کلامی با توجه به روششان که منحصر در عقل بوده و به دور از هر بهره گیری از سنت می باشد معتقدند که ذات الهی متصف به صفات شده و ذات نایب صفات می گردد.

در مقابل این دو گروه فرقه ی سوم قرار دارد که هم از سنت و هم از عقل بهره جسته و در این زمینه معتقد است که ذات الهی عین صفات است. سعی این نوشتار بر این است که به تبیین و تحلیل نظر معتزله درباره ی توحید صفاتی پرداخته و معایب آن را مطرح نماید که لازمه ی آن تبیین صفات ثبوتیه خداوند به طور خاص می باشد و در نهایت معلوم می گردد که صرف عقل پاسخگویی سؤالات در این زمینه نخواهد بود و دیدگاه فرقه ی امامیه از صفات ثبوتیه با توجه به عقل و نقل، به ثواب نزدیکتر است.

واژگاہ کلیدی: اسم، صفت، صفات ثبوتیه، معتزله.

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
کلیات	
مقدمه.....	۲
تعریف و تبیین موضوع.....	۴
ضرورت و اهمیت موضوع.....	۴
اهداف و فواید تحقیق.....	۵
بررسی پیشینه و سابقه‌ی موضوع.....	۵
طرح مسأله و پرسشهای تحقیق.....	۵
فرضیه تحقیق.....	۶
روش تحقیق.....	۶
ساختار و محدوده‌ی تحقیق.....	۶
واژگان کلیدی.....	۷
محدودیت‌ها، مشکلات و موانع تحقیق.....	۷

فصل اول: آشنایی با معتزله

۱- تاریخچه.....	۹
۲- وجه تسمیه.....	۱۰
۳- زادگاه افکار معتزله.....	۱۱
۴- معتزله و خلفا.....	۱۲

- ۵- القاب معتزله..... ۱۲
- ۶- علل پیدایش معتزله..... ۱۴
- ۷- کلام در مکتب اعتزال..... ۱۵
- ۸- فرق معتزله..... ۱۶
- ۹- اصول اتفاقی معتزله..... ۲۰
- ۱۰- علل شکست معتزله..... ۲۲

فصل دوم: اسماء و صفات

- ۱- مفهوم شناسی اسم و صفت..... ۲۷
- ۲- اسماء و صفات الهی..... ۲۸
- ۳- تفاوت اسم و صفت..... ۲۸
- ۴- ادله ی وجود صفات الهی..... ۳۰
- ۵- اقسام صفات الهی..... ۳۳
- الف- صفات ذاتیه و صفات فعلیه..... ۳۳
- ب- صفات جمال و جلال..... ۳۴
- ج- صفات ذاتی و خبری..... ۳۶
- ۶- نحوه ی اتصاف خداوند به صفات..... ۳۶
- ۷- توقیفی بودن یا نبودن اسماء الهی..... ۴۰
- ۸- شناخت و ابزار شناخت..... ۴۲
- ۹- شناخت صفات راهی برای شناخت خدا..... ۴۳

فصل سوم: نقد و بررسی دیدگاه معتزله نسبت به اسماء و صفات ثبوتیه الهی

- ۱- معرفت پروردگار..... ۴۷
- ۲- نحوه ی اتصاف ذات الهی به صفات الهی..... ۴۸
- ۳- تبیین و نقد دیدگاه معتزله در نحوه ی اتصاف باری تعالی به صفات..... ۴۹
- ۴- اعتقاد فرق معتزله در ارتباط با صفات..... ۵۰

۵۳.....	۵- بررسی صفات ثبوتیه ذاتیه.....
۵۴.....	- صفت ۱: قدرت.....
۶۱.....	- صفت ۲: عالم بودن ذات باری تعالی.....
۶۷.....	- صفت ۳: حی.....
۶۸.....	- صفت ۴: مرید و کاره.....
۷۲.....	- صفت ۵: ازلی و ابدی.....
۷۴.....	- صفت ۶: تکلم.....
۷۷.....	- صفت ۷: صدق.....

۷۸.....	نتیجه گیری.....
---------	-----------------

۸۰.....	پیشنهادهات.....
---------	-----------------

۸۱.....	منابع و مآخذ.....
---------	-------------------

مقاله تحقیق

کلیات تحقیق

مقدمه

همان طور که پیامبر اکرم (ﷺ) پیش بینی نموده بودند. پس از رحلت ایشان، مسلمین به بهانه های مختلف از ائمه ی اطهار (علیهم السلام) و مسلک آن ها جدا شدند و فرقه های مختلف پدید آوردند. یکی از زمینه های اختلاف فرقه ها، کلام، اندیشه های کلامی و روش آنهاست. افراد مختلف عقاید باطلی را وارد دین می کردند و برای خود ملاک و مبنایی برای اثبات این عقاید در نظر می گرفتند و شروع به اثبات ادعاهای خود و ابطال سایرین می نمودند. سه گروه بزرگ و مشهور در این زمینه، اشاعره معتزله و شیعه هستند. کلام در میان اشاعره بر مبنای سنت بود و در هیچ زمینه ای از عقل استفاده نمی کردند و به همین دلیل اشکالات زیادی بر آن ها وارد است مثلاً در بحث صفات الهی، صفات را قدیم می دانند در حالی که فرض چند قدیم محال است. مبنای فکری بر اساس عقل است و هرگز از سنت مدد نجستند در حالی که همه یقین دارند عقل محدود است و برای درک مفاهیم نامحدود و غیر مادی نیاز به آموزش های الهی و وحیانی وجود دارد این سنت است که بن بست های عقلانی را می گشاید. به عنوان مثال: معتزله بر طبق برهان های عقلانی دانستند نظریه ی اشاعره باطل است اما خود در نحوه ی اتصاف ذات الهی به صفات درماندند از یک طرف ذات الهی را بسیط می دانستند و معتقد به یک موجود قدیم بودند و از طرفی، صفات الهی را پذیرفته بودند و عقل آن ها نتوانست موجود بسیط را متصف به صفات متعدد کند. بنابراین گفتند ذات الهی نیابت از صفات می کند. و برخی از آن ها گفتند صفات حالاتی هستند برای ذات الهی. شیعه چون هم از سنت بهره مند است و هم از عقل مدد می گیرد قائل است صفات الهی عین ذات او هستند و این مدعا را اثبات می کند.

این تحقیق که به روش عقل و با کمک جمع آوری متون روایی در این زمینه می باشد شامل

سه فصل می باشد که در فصل اول به شناساندن متکلمین معتزلی می پردازد. تاریخ معتزله، نحوه ی پیدایش این فرقه. علل گسترش و انحلال آن ها و موقعیتشان در جامعه بیان شده و فرق معتزله و متکلمین آن ها معرفی خواهند شد. در فصل دوم به طور کلی اسماء و صفات الهی، اقسام آن، ادله ی وجود صفات الهی، توقیفی بودن یا نبودن اسماء و این که آیا امکان شناخت خدا از این طریق ممکن است یا خیر بیان شده است و فصل سوم به تبیین اسماء و صفات ثبوتیه الهی از دیدگاه معتزله و نقد و بررسی آن می پردازد که در نهایت نقاط ضعف این نظریه مطرح شده و روشن می شود که تبیین شیعیان از صفات الهی با توجه به آیات و روایات با رویکرد عقلانی مقارن خواهد بود.

تعریف و تبیین موضوع

اسم: کلمه‌هایی که دلالت بر ذات چیزی دارند خواه بر صفت و فعل خاصی دلالت کنند یا نه، اسم نامیده می‌شوند.

صفت: کلماتی هستند که بر حالت یا فعل خاص دلالت دارند بدون آن که به ذات توجه داشته باشند.

معتزله: فرقه‌ای از فرق اسلامی هستند که در اواخر سده ی نخست هجری به دست و اصل بن عطا این فرقه تأسیس شد. این گروه به خاطر اعتقادشان راجع به مرتکب گناهان کبیره از سایر فرق اسلامی جدا شدند. و اصل بن عطا معتقد بود چنین شخصی نه مؤمن است و نه کافر، پیروان او نیز این نظریه را پذیرفتند و کم کم متکلمین معتزله در زمینه‌های مختلف نظریاتی مطرح نمودند و با آوردن دلیل به اثبات آن‌ها پرداختند. یکی از آن مباحث، بحث توحید صفاتی و نحوه‌ی اتصاف حضرت حق به صفات است. می‌توان نظریات آن‌ها را در این باره به دو دسته‌ی کلی تقسیم کرد. عده‌ی کثیری از معتزله قائل به نیابت ذات از صفات هستند و عده‌ی دیگر قائل اند صفات، حالاتی است که برای ذات الهی در نظر گرفته می‌شود در این جا بعد از شناخت کلی از معتزله و فرق آن و اسماء و صفات الیه نظریات آن‌ها راجع به صفات ثبوتیه بحث و بررسی خواهد شد.

ضرورت و اهمیت موضوع

یکی از بهترین راه‌های شناخت خداوند، شناخت اسماء و صفات الهی است. برای اینکه شناخت درستی در این زمینه حاصل شود لازم است. نظریات سایر مکاتب را درباره‌ی توحید و مهمترین قسم آن یعنی توحید صفاتی بیان شده و بررسی گردد. در این زمینه سه نظریه‌ی کلی مطرح است: ۱- برخی قائلند صفات الهی مانند ذات او قدیم اند. ۲- برخی قائل اند ذات الهی نیابت از صفات او می‌کند که بعضی تعبیر حال را نیز بر آن افزوده اند. ۳- نظریه‌ی عینیت ذات و صفات الهی است. نظریه‌ی اول منسوب به اشاعره است که به علت محذور تعدد قدما مردود است. نظریه‌ی دوم منسوب به معتزله است و نظریه‌ی سوم منسوب به شیعه. در طی این تحقیق خواهید دانست که چرا نظریه‌ی معتزله نیز مردود است و چه اشکالاتی بر آن‌ها وارد است و با

نقد این نظریه، حق بودن نظر سوم اثبات خواهد شد.

اهداف و فواید تحقیق

در این تحقیق علاوه بر شناخت معتزلیان و متکلمین آن ها و مبانی اعتقادی و کلامی آن ها، نظریاتش پیرامون چگونگی توصیف الهی به صفات متعدد و توحید صفاتی روشن می گردد سپس دلایل آن ها را درباره ی صفات ثبوتیه ی الهی آورده و بررسی می شود و چنانچه اشکالی مشاهده شود بررسی و نقد می شود و هر کس خود با دیدن ادله ی شیعه و معتزله حق را در این باره خواهد یافت.

بررسی پیشینه و سابقه ی موضوع

بخشی از کتب کلامی شیعه به بیان و اثبات مطالب پرداخته اند و در کنار آن اشاره ای به نظریات دیگر فرق نیز داشته اند. بخشی به طور مختصر به اشکالات وارده بر آن ها نیز پرداخته اند. از جمله در کتاب بدایة الحکمة ، طباطبایی در ضمن مطرح کردن عقاید حقه و اثبات آن ها اشاره ای به نظریات دیگر فرق کلامی نموده و به طور کلی مختصر به آن ها پاسخ داده است. آیت الله طیب در کتاب کلم الطیب نیز به همین سبک عمل نموده است البته همان طور که گفته شد، این کتاب ها شامل تمام مسائل اعتقادی می شوند و محدود به مبحث خاص نیستند. کتاب مناہج الیقین کتابی است از علامه ی حلی پیرامون اصول اعتقادی شیعه که به تبیین نظریات مختلف نیز پرداخته است اما این کتاب به زبان عربی است. در خصوص اعتقادات معتزله کتاب مستقل زیادی نبوده و به خصوص کتابی که خاص مباحث توحیدی باشد وجود نداشت در این تحقیق سعی شده پیرامون توحید صفاتی و صفات ثبوتیه ی حضرت حق از دیدگاه معتزله بحث شود و هر جا لغزشی دیده شود به اصلاح آن پرداخته می شود.

طرح مسأله و پرسشهای تحقیق

سؤال اصلی:

از دیدگاه معتزله خداوند چگونه با اسماء و صفات متعدد وصف می شود؟

سؤالات فرعی:

- ۱- معتزلیان چه گروهی هستند و مبنای فکری آن‌ها چیست؟
- ۲- اسماء و صفات الهی چیستند و به چند قسمت تقسیم می‌شوند؟
- ۳- چگونه نقاط انحراف معتزله در تعریف از صفات الهی رد می‌شود؟

فرضیه تحقیق

به نظر می‌رسد از میان نظریاتی که درباره‌ی نحوه‌ی اتصاف ذات الهی به صفات وجود دارد عینیت ذات با صفات است و معتزله چون در فهم این مطلب به غلط افتاده‌اند ناچار نیابت ذات از صفات را پذیرفته و گاهی مجبور به آوردن ادله‌ی غیر متقن شده‌اند و درباره‌ی بعضی صفات این اشتباه بسیار روشن و واضح است.

روش تحقیق

موضوع این تحقیق از جمله موضوعات کلامی به شمار می‌آید و به لحاظ هدف این موضوع، روش بنیادی محسوب می‌گردد و تمام مطالب از دو حیطه‌ی عقلی و نقلی فراتر نرفته است. روش تبیین مطالب نیز یا توصیفی است مثل مبحث شناخت معتزله، اسماء و صفات یا تحلیلی است که به اثبات مطالب و آوردن ادله و نقد نظریه‌ی مخالفان می‌پردازد. این تحقیقی به لحاظ جمع‌آوری محدود به روش کتابخانه‌ای می‌باشد.

ساختار و محدوده‌ی تحقیق

این ساختار دارای سه فصل است.

فصل اول؛ شامل تاریخچه‌ی معتزله، وجه تسمیه‌ی این فرقه، زادگاه افکارشان، معتزله و خلفاء القاب معتزله، علل پیدایش آن‌ها، کلام در این مکتب، فرقه‌های معتزله و اصول اتفاقی آن‌ها و علل شکست معتزله می‌باشد. به طور کلی در این فصل معتزله شناسانده می‌شود.

فصل دوم؛ پیرامون اسماء و صفات الهی است که شامل مفهوم شناسی اسم و صفت. اسماء و صفات الهی، تفاوت اسم و صفت، ادله‌ی وجود صفات الهی اقسام صفات الهی، توقیف بودن یا نبودن

اسماء و صفات و شناخت و ابزار آن است.

فصل سوم؛ در این فصل به بیان و نقد افکار معتزله در مورد صفات ثبوتی ذاتی الهی پرداخته شده و شامل معرفت پروردگار نحوه ی اتصاف ذات الهی به صفات و اسماء متعدد، تبیین و نقد دیدگاه معتزله پیرامون نحوه ی اتصاف باری تعالی به صفات و اعتقاد فرق معتزله در ارتباط با صفات ثبوتیه و بررسی ادله ی آن ها می باشد.

واژگان کلیدی

اسم: اسم کلمه ای است که بیانگر ذات می باشد که گاهی از صفات اراده ی ذات به تنهایی نیز می شود. (جعفر سبحانی، منشور جاوید، قم مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۶)

صفت: صفت کلمه ای است که از ذات در حالت خاص حکایت می کند. (سیدحسین همدانی درودآبادی، ترجمه الاسماء الحسنی، ترجمه لطیف راشدی، قم، انتشارات صبح پیروزی، ۱۳۸۷، ص ۲۶)

صفات ثبوتیه: دسته ای از صفات خدا هستند که بر کمالات ذات الهی دلالت می کنند مانند سمیع و بصیر. (علی محمدی، شرح کشف المراد، قم، انتشارات دارالفکر، ۱۳۷۰، ص ۷۳)

معتزله: از جمله ی فرق مهم جامعه ی مسلمین است. این گروه در اواخر سده ی اول و ابتدای سده ی دوم هجری به وجود آمد. اصلی که آن ها را از سایر فرق جدا ساخت اعتقادشان در مورد مرتکب گناهان کبیره بود که نه حکم کفر به او می دادند و نه اسلام. کم کم در سایر عقاید هم نظریه پردازی کردند و به حدود ۲۰ گروه تقسیم شدند. این فرقه نزدیکترین نظریات به شیعه را دارد. (جعفر سبحانی، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، قم، مؤسسه تعلیماتی امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۴۰- عبدالقاهر بغدادی ابومنصور، ترجمه الفرق بین الفرق، تاریخ مذاهب اسلام، مترجم محمدجواد مشکور، تهران، انتشارات اشراقی، ۱۳۵۸، ص ۷۲)

محدودیت ها، مشکلات و موانع تحقیق

تشتت و پراکندگی مطالب پیرامون معتزلیان و نظریات آن ها در مورد اسماء و صفات الهی و کمبود کتاب های مستقل در این زمینه از جمله مهمترین موانع در مقابل این تحقیق محسوب می شود.

فصل اول:

رویکرد آشنایی با معتزله

- ۱- تاریخچه
- ۲- وجه تسمیه
- ۳- زادگاه افکار معتزله
- ۴- معتزله و خلفا
- ۵- القاب معتزله
- ۶- علل پیدایش معتزله
- ۷- کلام در مکتب اعتزال
- ۸- فرق معتزله
- ۹- اصول اتفاقی معتزله
- ۱۰- علل شکست معتزله

آشنایی با معتزله

مسلمانان همان طور که از نظر فقهی و مسائل مربوط به فروع دین به فرقه های مختلف مثل جعفری، حنفی، شافعی و مالکی تقسیم شدند و هر فرقه ایی فقه مخصوص خود را دارد از نظر مسائل عقیدتی نیز به گروه های مختلف تقسیم شدند و هر فرقه ای مبانی و اصول اعتقادی خاص خود را دارد.

مجموع مذاهب اسلامی به دو ریشه بازگشت دارند: ۱- شیعه ۲- اهل سنت
اهل سنت شامل گروه هایی می باشد که در مسأله ی خلافت و ولایت راه شورا را انتخاب کرده اند و از مسأله ی نصب امام توسط پیامبر امتناع ورزیدند و آن ها عبارتند از اهل حدیث، معتزله، اشاعره، خوارج.^۱
شهید مطهری مهم ترین فرق کلامی اسلامی^۲ را شیعه، معتزله، اشاعره و مرجئه می داند.^۳

۱- تاریخچه

بدون تردید باید گفت که از لحاظ تاریخی، شیعه بر دیگر مکاتب تقدم دارد.^۴ مرجئه پس از شهادت حضرت علی (علیه السلام) بوجود آمدند.^۵ و اما معتزله و اشاعره؛ در اواخر قرن نخست هجری و ابتدای قرن دوم بود که دو جریان فکری در میان مسلمانان پدید آمد یکی جریان تعبد به ظواهر قرآن و سنت و پیروی از آن بدون اینکه پیرامون محتویات آن تفکری صورت بگیرد و جریان دوم

^۱ - جعفر سبحانی، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۱، قم، مؤسسه تعلیماتی امام صادق (علیه السلام)، زمستان ۱۳۸۳، ص ۱۴۹

^۲ - علم کلام اسلامی علمی است که درباره ی دین اسلام بحث می کند. آن ها را برشمرده و اثبات می نماید و هرگونه شبهه ای وارد شود را پاسخ می دهد.

^۳ - مرتضی مطهری، کلیات علوم اسلامی، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۶۵

^۴ - رسول جعفریان، مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، تابستان ۱۳۷۲، ص ۱۵

^۵ - محمدجواد مشکور، فرق الشیعه نویختی، بی جا، بنیاد فرهنگیان ایران، ۱۳۵۳، ص ۱۳

مسئله ی عقل گرایی و هم سو قرار دادن عقل با شرع و بهره گیری از قرآن و حدیث به کمک داوری هایی که عقل دارد.^۱ بدین معنا که اگر عقل آن عقیده را نمی پذیرفت، آن ها نیز آن را رد می نمودند.^۲

طرفداران جریان نخست که اهل حدیث نامیده می شدند بیشتر نبض جامعه را بدست داشتند و مورد حمایت امویان بودند در حالی که مروّجان گروه دوم افراد زبده و اهل فکر و دانش بودند که به خود اجازه ی نقل بدون تعقل و تفسیر را نمی دادند در این کشمکش مکتب هایی پدید آمدند. قسمت اعظم این مکاتب دچار نوعی واپس گرایی بودند و به همین خاطر محکوم به فنا و نابودی شدند مانند مرجئه ، جهمیه، کرامیه و..... اما جریان عقل گرایی و هم سویی او با شرع یک مکتب اصیل فکری بود که حتی گذشت زمان آن را نابود نکرد بلکه او را درخشان تر از سایر مکاتب گرداند.^۳ هرچند بعدها به خاطر اشتباهاتی که کردند از صحنه خارج شدند.

۲- وجه تسمیه

کلمه ی اعتزال به معنای «کناره گیری» است که دو گروه در فرهنگ اسلام به این نام خوانده اند: ۱- پیشینیان از معتزله ۲- معتزله ی واصلی.^۴

پیشینیان از معتزله: آن ها مسلمانانی بودند که هنوز با رومیان، ایرانیان و ادیان دیگر ارتباط نداشتند و به مطالعه ی علمی آثار بیگانگان نپرداخته بودند. این ها همان فرقه ایی بودند که از طرفداری حضرت علی (علیه السلام) و معاویه کناره گیری کردند و به همین علت به «معتزله» شهرت یافتند. سیدمرتضی (رحمته الله) در امالی می نویسد: اصول اعتقادی معتزله برگرفته از خطبه های حضرت علی (علیه السلام) است و احمد امین می گوید: ظهور معتزله از زمانی است که بین حضرت علی (علیه السلام) و معاویه راجع به خلافت اختلاف شد. در این میان جمعی دچار تردید گشته و به هیچ طرفی تمایل نیافتند و به خاطر این کناره گیری آن ها را معتزله نامیدند.

^۱ - جعفر سبحانی، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۴، ص ۳

^۲ - محمود فاضل، کلام معتزله، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، ص ۱۳

^۳ - جعفر سبحانی، همان، ج ۴، ص ۲۹

^۴ - رضا برنجکار، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، پنجم ۱۳۷۸، ص ۱۰۹

معتزله ی واصلی: این گروه بر خلاف گروه اول در ابتدا رنگ سیاسی نداشتند کارشان فقط تحقیق و بررسی های علمی و هدفشان پاسخ گویی به شبهات بود.^۱ مشهور است در زمان حسن بصری در بصره مشغول به درس و خطابه بود، مردی وارد شد و گفت: ای پیشوای من، در زمان ما گروهی پیدا شده اند که مرتکبان گناهان کبیره را کافر می دانند- خوارج- در حالی که گروه دیگری، ارتکاب گناهان کبیره را منافی با ایمان نمی دانند و در اصل می توان گفت به عقیده ی آن ها عمل، رکن ایمان نیست و گناه ضرری به ایمان نمی رساند- مرجئه- حسن بصری سر به زیر انداخت تا در پاسخ این پرسش بیندیشد، ناگهان واصل بن عطا شاگرد او به استاد مهلت نداد و گفت: «من می گویم مرتکب کبیره نه مؤمن است نه کافر، بلکه او در مرحله ای میان این دو است.» سپس از محضر استاد برخاست و به ستونی در مسجد تکیه زد و به بیان و تشریح پاسخ خود پرداخت. استاد با ناراحتی به او نگاهی کرد و گفت: «اعْتَزَلَ عَنَّا وَاصِل» و از آن موقع به او و یارانش لقب معتزله دادند. شیخ مفید(رحمته الله) در اوایل المقالات آورده است که: اسم اعتزال لقب پیروان واصل است. هنگامی که واصل بن عطا در مورد مرتکب کبیره قائل به منزلة بین المنزلتین شد و گفت مرتکب کبیره نه کافر است نه مؤمن بلکه در مقامی میان آن هاست و برای آن دلیل آورد این گروه بوجود آمدند.^۲ ابوالقاسم بلخی نیز علت این نامگذاری را دوری جستن آن ها از عقیده ی فرق اسلام پیرامون مرتکب کبیره می داند. نظریه ی شیخ مفید(رحمته الله) به اعتبار نزدیکتر است. زیرا اساس هر مکتبی به طور غالبی بیانگر نکته ی اصلی آن مکتب می باشد.^۳ چون آن ها در مورد مرتکب کبیره خلاف عقیده ی حق، نظریه داده اند و از اسلام دور افتاده اند، مشهور به معتزله شدند. یا [اعتقادشان در مورد مرتکب کبیره آن ها را از دیگران متمایز ساخته است].

۳- زادگاه افکار معتزله

افکار معتزله در عراق همان بابل باستانی بوجود آمد. در واقع محل تکوین و مهد پرورش معتزله

^۱ - محمود فاضل، کلام معتزله، ص ۴

^۲ - ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی (شیخ مفید)، اوایل المقالات، تحقیق شیخ ابراهیم انصاری، بی جا، بی نا، ۱۴۱۳، ص ۳۷

^۳ - جعفر سبحانی، همان، ج ۴، ص ۴۰، دکتر احمد امین در کتاب فجر الاسلام می نویسد: در میان فرق یهود گروهی به نام «پروشم» یا «فریسیان» بودند که به گفته ی او این لغت به معنی معتزله می باشد و برخی گفته اند شاید علت این نامگذاری شباهت عقیده ی آن ها به قدر بوده باشد.

عراق بود. اصطلاح مکتب معتزلی بصره و مکتب معتزلی بغداد، خاستگاه این دو مکتب بوده است. معتزله در آغاز از شهر بصره و به دست واصل بن عطا ظهور پیدا کرد و بعد از او عمرو بن عبید برادر زن او رهبری مکتب را به عهده گرفت. مکتب بصره با تعلیمات ابوعلی جبایی و فرزندش ابوهاشم زرنگ و شکل معین پیدا کرد. بشر بن معتمر مؤسس مکتب معتزله در بغداد بود. تعلیمات بصری توسط ابوعمرسعید بن محمد باهلی یکی از شاگردان ابوعلی جبایی به بغداد رسید که سبب غلبه ی تعلیم بصری بر تعلیم بغدادی شد معتزلیان بصری دیگر نیز پس از آن به بغداد رفتند.^۱

۴- معتزله و خلفا

معتزله در زمان بنی امیه و در دوران حکومت عبدالملک مروان بوجود آمد.^۲ در آن زمان معتزله قدرت چندانی نداشتند و خلفای بنی امیه متعرض معتزلیان نمی شدند و بیشتر با خوارج و مرجئه درگیر بودند اما در زمان حکومت عباسیان معتزله مورد حمایت قرار گرفتند- البته معتزله و عقایدش دستاویز سیاست های آن ها بودند- از میان خلفا مأمون به شدت از آن ها حمایت کرد و مخالفانشان را سرکوب نمود، معتصم و واثق نیز راه او را ادامه دادند اما متوکل و قادر با معتزله مخالفت کردند و با تحت فشار قرار دادن جریان عقل گرایی، معتزله را به انزوا کشاندند.^۳ در قسمت علل شکست معتزله به طور مفصل تر از حمایت ها و مبارزات خلفا بحث خواهد شد.

۵- القاب معتزله

موافقین و مخالفین معتزله برای آن ها القاب و نام هایی قرار داده اند که به برخی از آن ها اشاره خواهد شد.

۱- عدلیه: به دلیل اینکه معتزله خدا را متصف به عدل و حکمت می دانند معروف به عدلیه اند. البته این لقب برای هر مکتبی که این عقیده را داشته باشد به کار می رود.

^۱- مارتین مکدورت، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل،

۱۳۶۳، ص ۷

^۲- محمدجواد مشکور، فرق الشیعه نویختی، ص ۱۷

^۳- رضا برنجکار، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، ص ۱۱۱

۲- الموحدة: معتزله قائل به توحید صفاتی اند و قدیمی جز ذات خدای یگانه نمی شناسند در حالی که اشاعره قائل به قدیم بودن صفات و جدایی صفات از ذات اند به همین خاطر معتزله «موحده» نامیده شده است.

۳- اهل الحق: به این جهت که این فرقه خود را فرقه ی ناجیه معرفی نموده معروف به «اهل الحق» شده است.^۱

۴- القدرية^۲: معتزله طرفدار قدرت و اختیار انسان بودند بر خلاف آن ها جبریه نسبت خیر و شر را به خداوند می دادند. به همین دلیل معروف به قدریه شدند.^۳ برخی هم می گویند این لقب را مخالفان معتزله به آن ها داده اند تا آن ها را مشمول حدیث پیامبر اکرم (ﷺ) که فرمودند: «الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ» باشند - قدریه یهود امت من هستند، گرداند.

۵- ثنویه: این لقب را نیز مخالفان معتزله به آن ها داده اند و در بیان علت آن دو احتمال است. یا به خاطر این است که چون معتزله می گویند خیر از خداست و شر از بندگان به این نام ملقب شده اند یا بدین علت است که آنان بندگان خدا را در افعال خود مستقل می دانند و ارتباط آنان را با خدا قطع می کنند گویا معتقدند در جهان دو فاعل مستقل هست.

۶- معطله: چون معتزله صفات را عین ذات الهی می دانستند گویی ذات را از توصیف به صفات تعطیل می کردند اما باید گفت این صفت در حقیقت از اوصاف جهمیه است که هیچ نوع واقعیتهای برای صفات الهی قائل نیستند.

۷- وعیدیه: چون معتزله معتقد است خداوند صادق است و همان طور که به وعده های خود عمل می کند به وعیدهای خود - خبر از عذاب کردن - نیز عمل می کند و چنانچه بنده ای بدون توبه بمیرد قطعاً معذب خواهد بود، به این نام خوانده شده اند.^۴

^۱ - جعفر سبحانی، همان، ج ۴، ص ۴۲

^۲ - مرتضی مطهری در کتاب مجموعه آثار، ج ۱، ص ۳۷۲ در مورد معنای «قدر» می نویسد: «مکتب اشعری پیرو جبر و مکتب معتزله پیرو قدر بودند و قدر در این گونه تعابیر به معنی طرفداران آزادی و اختیار بشر است که غالب آیات و روایات اسلامی نیز به همین معنا به کار رفته اند. اما برخی اوقات «قدر» دربارهی طرفداران جبر که قائل به تقدیرند نیز به کار رفته اسن. به هر حال به معنای اول ملقب معتزله و به معنای دوم لقب اشاعره است.

^۳ - محمد جواد مشکور، فرق الشیعه نویختی، ص ۱۸

^۴ - جعفر سبحانی، همان، ج ۴، ص ۴۲

- ۸- جهیمیه: احمد بن حنبل معتزله را به این نام خوانده است البته در زبان اهل حدیث، حنبله، اشاعره و معتزله نیز معروف به جهیمیه است چون در برخی موارد از جمله زیادت صفات بر ذات الهی با جهیم بن صفوان اتفاق نظر دارد.^۱
- ۹- اهل التوحید: معتزله خود را «اصحاب عدل و توحید» می دانند زیرا به وجوب اصلح و نفی صفات- زاید بر ذات- قائل است.^۲

۶- علل پیدایش معتزله

اسباب ظهور معتزله بسیار است ولی می توان آن ها را به دو دسته ی کلی علل ذهنی و علل خارجی تقسیم نمود:

۱- علل ذهنی: علت های ذهنی به چند دسته اند:

الف) حب علم و عشق به دانش از جمله عللی است که زمینه را برای ظهور خردگرایان معتزلی پدید آورد، زیرا آئین اسلام پیوسته پیروان خود را به تحصیل علم تشویق می کرد تا این که این روح در میان امت اسلامی زنده گردید و چون در آغاز اسلام بزرگترین منبع علمی، قرآن و احادیث نبوی بود و مسلمانان در هر موردی مشکل داشتند از شخص پیامبر (ﷺ) می پرسیدند و اطاعت می کردند، هیچ اختلافی بین مسلمین نبود. اما هنگامی که اسلام از مرزهای جزیره العرب گذشت و مسلمین با اجتماع جدیدی ارتباط پیدا کردند، اوضاع فکری و اجتماعی آن ها عوض شد و در مفاهیم و الفاظ دقت بیشتری کردند و اظهار نظرهایی نمودند در نتیجه تحول فکری پدید آمد. این تحول فکری با یک زندگی سیاسی توأم شد و این باعث شد بسیاری از احزاب سیاسی روی اغراض شخصی متوجه نظریات خاص کلامی شدند.

ب) علت دیگر، حوادثی بود که در صدر اسلام روی داد و موجب شد که طبیعت فکری مسلمین تا حدی تغییر کند. به تدریج مسائلی پیش آمد که مسلمانان دانش دوست را وادار کرد تا پیرامون آن بحث بیشتری کنند در این میان گروهی پیدا شدند که عقاید و افکارشان را در قالب هایی ریختند تا با منطق و استدلال پاسخگوی پرسش ها باشند. این گروه بعدها «معتزله» نامیده شدند.

^۱ - همان، ج ۱، ص ۱۴۵

^۲ - سعد بن عبدالله ابی خلف اشعری قمی، تاریخ عقاید و مذاهب شیعه، ترجمه یوسف فضایی، بی جا، بی نا، بی تا، ص ۲۲۸

ج) روح تحرک و کوشش و حمایت از دین علت دیگری بود که مسلمین را بر آن داشت که مقابل دشمن صف آرایی کنند و با این هدف خود را مسلح به سلاح عقل، منطق و فلسفه و حکمت نمودند. علاوه بر این ها طبع نقاد مسلمین هم مسائلی را مطرح می کرد که پاسخ گفتن به آن ها ضروری بود.

۲- علل خارجی: از جمله مهم ترین این عوامل:

الف) زندگی و تمدن مسلمین بود؛ زیرا ضرورت اقتصادی، اجتماعی، سیاسی ایجاب می کرد که مسلمین به تفکرات فلسفی و علمی بپردازند و در علوم مختلف نمو کنند و با نظریات غیرعرب آشنا گردند.

ب) عامل مهم دیگر، مسائل سیاسی و حکومتی آن دوران بود.^۱ در زمان حکومت بنی امیه هیچ مخالفتی با معتزله نشد زیرا هیچ فتنه ای علیه امویان به راه نینداختند، چون فرقه ای بودند که جز با اندیشه و طرح استدلال و ارزیابی مسائل با معیارهای درستش کار دیگری نداشتند هنگامی که عصر دولت عباسی فرا رسید، الحاد و دهریگری فراگیر شد. خلفای عباسی معتزله را شمشیری آخته بر ضد دهریان یافتند و آن ها را برای مبارزه تحریک کردند این مبارزه ها ابتدا در قالب مناظرات علمی بود که کم کم جای خود را به تهدید و آزارهای سخت دادند.^۲

۷- کلام در مکتب اعتزال

در اندیشه ی معتزله، عقل و احکام عقلی نقش اساسی و تعیین کننده ای در کشف و استنباط عقاید دینی و نیز اثبات و دفاع از این عقاید را بر عهده دارد. چیزی که معتزله را بر آن داشت تا این روش را انتخاب کنند این بود که: قضایای دینی را بوسیله ی عقل محکم نمایند تا زنادقه و مخالفین نتوانند قوانین اسلام را تغییر دهند و همچنین افراد سست عقیده را در برخورد به زانو درآورند.^۳ این خطر که عوام مردم را تهدید می کرد باعث شد معتزله میان دین و فلسفه را جمع کنند و اصول اسلامی را به صورت دلیل و برهانی عقلی و منطقی درآورند و آن ها را طوری بیان نمایند که مورد

^۱ - رسول جعفریان، مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه، ص ۶۹ و محمود فاضل، کلام معتزله، صص ۱۰-۶

^۲ - محمد ابوزهره، تاریخ مذاهب اسلامی، ص ۲۲۵

^۳ - رضابرنجکار، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، ترجمه علی ایمانی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۸۴، صص ۱۱۳-۱۱۲

پسند عموم قرار گرفته و قابل پذیرش باشد و به اشکالاتی که در دین بیان شده بود منطقی و صحیح پاسخ گویند.^۱ معتزله با استفاده از استدلال های عقلانی با ادله ی در باب توحید پاسخگوی فرقه مشبهه، مجسمه بود و اعتقاد آنان به عدل برای رد فرقه ی جهمیه و با مسأله ی وعد و وعید به ابطال عقیده ی مرجئه پرداختند و با موضوع منزله بین المنزلتین دو منزلت کلام مرجئه و خوارج را تخطئه می کردند.

دانشمندان معتزله به دو دسته ی کلی تقسیم می شوند:

۱- پیشوایان صاحب نظر ۲- دانشمندان مبین مکتب

پیشوایان کسانی اند که هم معتقد به اصول پنجگانه ی معتزله اند و هم در برخی موارد یک یا چند اصل را در مذهب وارد کرده اند.

اما گروه دوم تنها به نشر مکتب اعتزال پرداختند.

پیشوایان معتزله عبارتند از:

واصل بن عطا، عمرو بن عبید، ابوالهذیل علاّف، ابراهیم بن سیّار معروف به نظام، ابوعلی جبایی، ابوهاشم جبایی، قاضی عبدالجبار.

و از جمله اندیشمندان معتزله

بشر بن معتمر، معمر بن عماد، ثماقه بن اشرس، عمرو بن بحر جاحظ، ابوالحسین خیّاط، ابوالقاسم بلخی کعبی می باشند.^۲

۸- فرق معتزله

فرقه های مختلف معتزله بر خلاف شیعه و خوارج بیشتر از جهت کلامی از هم جدا شده اند، نه از جهت سیاسی و اجتماعی. برخی مورخین آن ها را ۱۲ فرقه شمرده اند و برخی ۲۲ فرق معروف مکتب معتزله ی بصره:

۱- واصلیه ۲- عمریه ۳- هذلیه ۴- نظامیه ۵- جاحظیه ۶- خابطیه (یا حدیثه) ۷- شحامیه ۸- هشامیه ۹- جبائیه ۱۰- بهشمیه

^۱ - محمود فاضل، کلام معتزله، ص ۱۳

^۲ - هاشم معروف الحسینی، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ترجمه سیدمحمدصادق عارف، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۹

فرق معروف مکتب معتزله ی بغداد:

۱۱- بشریه ۱۲- مرداریه ۱۳- جعفریه ۱۴- اسواریه ۱۵- ثامیه ۱۶- اسکافیه ۱۷- معمریه

۱۸- خیاطیه (یا کعبیه).^۱

۱- **واصلیه:** پیروان ابوحنیفه واصل بی عطا «غزال» متوفی به ۱۳۱ قمری را واصلیه می نامند.

نظریه ی اصول خمسّه ی معتزله به وی نسبت داده شد که عموم معتزله نیز به این اصول اعتقاد دارند. از کارهای مهم او گسیل کردن افراد به تمام نقاط جهان بود تا مردم را دعوت به توحید کرده و از تشبیه و تجسیم پروا دهند.

۲- **عمریه:** یکی دیگر از رجالی که در نهضت عقلی معتزله موقعیت خاصی داشت ابوعثمان عمرو

بن عبید بن باب متوفی به سال ۴۴ هجری قمری است او از بندگان آزادشده ی بنی تمیم و جد او از اسیران کابل بوده است.^۲ بعد از واصل ریاست معتزلیان را به عهده گرفت و پیشوای فرقه ی عمریه بود.

۳- **هذیلیه:** پیروان محمد (حمران) بن هذیل بن عبدالله بن مکحول عبدی معروف به «علاّف»

متوفی به سال حدود ۲۲۵ هجری قمری بودند. برخی معتقدند او ایرانی الاصل^۳ و از بندگان آزادشده ی عبدقیس بوده است که اعتزال را از عثمان بن خالد الطویل گرفته است. او با بیان ده نظریه ی خاص، از سایر معتزله جدا شد.^۴

۴- **نظامیه:** پیروان ابواسحاق ابراهیم بن سیّار بن هانی النظام بصری، متوفی با سال ۲۳۱ هجری

قمری را گویند.^۵ نظام شاگرد ابوالهذیل علاّف و از مشایخ معتزله به شمار می رفت. او را دومین پیشوای معتزلی بعد از واصل دانسته اند. وی بسیاری از کتب فلاسفه را مطالعه نموده بود و سخن معتزله را با سخن فلاسفه درآمیخته بود. او به خاطر مخالفت در چند مسأله از سایر معتزله جدا شد.

۵- **جاحظیه:** پیروان ابوعثمان عمرو بن بحر بن محبوب جاحظ بصری متوفی به سال ۲۵۵ هجری

قمری معروف به جاحظیه اند. او را از بزرگترین شاگردان نظام بوده است.

^۱ - عبدالقاهر بغدادی ابومنصور، ترجمه الفرق بین الفرق، تاریخ مذاهب اسلام، مترجم محمدجواد مشکور، تهران، انتشارات اشراقی،

چاپ سوم، ۱۳۵۸، ص ۷۲

^۲ - همان، ص ۷۷

^۳ - محمود فاضل، کلام معتزله، ص ۴۲

^۴ - محمدجواد مشکور، تاریخ مذاهب اسلام، ص ۷۸

^۵ - همو، فرق الشیعه نویختی، ص ۲۳

۶- **خابطیه(حدثیه):** پیروان احمد بن خابط متوفی به سال ۲۳۲ هجری قمری و فضل حدثی متوفی به سال ۲۵۷ هجری قمری می باشند. مؤلفین اسلامی نام این دو را به اختلاف نوشته اند. سیدمرتضی احمد حایط و سمعانی احمد بن خابط نوشته اند.

۷- **شحامیه:** پیروان ابی یعقوب یوسف بن اسحاق شحام را گویند که متوفی به سال ۲۶۶ هجری قمری می باشد. او شاگردی ابوالهذیل علاّف و استاد جبایی را نموده و در عهد و زمان خود ریاست معتزله ی از بصری را به عهده داشت.

۸- **هشامیه:** پیروان ابومحمد هشام بن عمرو بن فوطی شیبانی متوفی به سال ۲۶۶ هجری قمری را هشامیه گویند هشام با مأمون عباسی معاصر بود و از اصحاب ابوالهذیل به شمار می آمد. او چون اهل بصره بود به چندین شهر کنار دریا سفر کرد و مردم را به اعتزال دعوت کرد. عده ای دعوت او را پذیرفته و او را پیروی نمودند.

۹- **جبائیه:** پیروان ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبایی متوفی به سال ۳۳ هجری قمری بوده اند. او از مردم «جبّاء» از نواحی خطه ی خوزستان و از شاگردان ابایعقوب شحام و استاد ابوالحسن اشعری بوده است او در زمان خود ریاست معتزله را به عهده داشته است.

۱۰- **بهشمیه:** اتباع ابوهاشم عبدالاسلام بن ابی علی محمد بن عبدالوهاب جبایی متوفی به سال ۳۲ هجری قمری را به این نام می خواندند. او در بصره به دنیا آمد و از حدود ۴۰ سالگی به بعد در بغداد زیست کرد. او علم نحو را نزد ابی العباس مبرد و کلام را نزد پدرش آموخت و بعد از پدرش عهده دار ریاست معتزله ی بصره گردید. بغدادی و اسفراینی می گویند بیشتر معتزله ی عصر ما پیرو او بودند زیرا صاحب بن عباد وزیر آل بویه مردم را به پیروی از ابوهاشم دعوت می نموده است.

۱۱- **بشریه:** یکی دیگر از فرق معتزله فرقه ی بشریه است. این فرقه پیروان بشر بن معتمر هلالی متوفی به سال ۲۱۰ هجری قمری بودند. بشر بن معتمر رئیس معتزله ی بغداد بود و در اصل از مردم کوفه بود که به بصره رفت، اعتزال را از بشر بن رمید و ابی سفیان زعفرانی اخذ کرده و سپس به بغداد آمد و حوزه ای تشکیل داد و به اشاعه ی افکار خود مشغول شد. پس از مدتی به شهرت فوق العاده ای رسید و از اساتید مسلم و ادبای مشهور و از متکلمین بزرگ عصر خویش گردید

او توانست در دستگاه بنی عباس نفوذ کند و دارای موقعیت گردد.^۱ برخی گفته اند او به دلیل داشتن تمایلات شیعی به دست هارون الرشید به زندان افکنده شد.^۲ سرانجام با سرودن اشعاری توجه او را جلب کرد و آزاد شد.^۳

۱۲- مرداریه: پیروان ابوموسی عیسی بن صبیح المراد متوفی به سال ۲۲۹ هجری قمری بودند. مؤلفین اسلامی در ضبط نام او اختلاف کرده اند. او از شاگردان بشر بن معتمر و معروف به راهب معتزله بوده است.^۴

۱۳- جعفریه: پیروان ابوالفضل جعفر بن حرب همدانی، متوفی به سال ۲۳۶ هجری قمری و ابومحمد جعفر بن محمد مبشر ثقفی متوفای سال ۲۳۴ هجری قمری را جعفریه می نامیدند. وی یگانه ی عصر خویش به حساب می آمد و ریاست معتزله ی بغداد را بر عهده داشت.

۱۴- اسواریه: پیروان ابوعلی عمرو بن فائد اسواری که کمی بعد از سال ۲۰۰ هجری قمری درگذشت را، اسواریه می نامند.^۵ او از یاران ابوالهذیل بود و سپس به کیش نظام درآمد و خود نیز بر گمراهی های آن ها افزود.^۶

۱۵- ثمامیه: پیروان ابومعن ثمامه بن اشرس نمیری متوفای سال ۲۱۳ هجری قمری بوده اند وی از مشایخ معتزله ی بغداد به شمار می آمد. او از معتزله بصره بود که علم کلام را از ابوسهل بن معتمر که از معتزله ی بغداد بود فرا گرفت. در زمان خلافت هارون الرشید و مأمون به دربار خلافت راه پیدا نمود.

۱۶- اسکافیه: ابوجعفر محمد بن عبدالله اسکافی متوفای سال ۲۴۰ هجری قمری رهبری این گروه را به عهده داشت او شاگرد ابوجعفر همدانی و استاد ابی دؤاد بوده است برخی او را منتسب به شیعه می دانند.

^۱ - محمود فاضل، کلام معتزله، صص ۴۵-۷۸

^۲ - رسول جعفریان، مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه، ص ۵۲

^۳ - جعفر سبحانی، همان، ج ۴، ص ۲۷۴

^۴ - ابوالفتح عبدالکریم شهرستانی، ترجمه الملل و النحل، ترجمه مطصفی خالقدادهاشمی، بی جا، شرکت افست، چاپ دوم، مقدمه ی

حواشی تصحیح و تعلیقات سیدمحمد رضا جلالی نایینی، ۱۳۵۸، ص ۹۳

^۵ - محمود فاضل، کلام معتزله، صص ۸۶-۹۸

^۶ - عبدالقاهر بغدادی ابومنصور، ترجمه الفرق بین الفرق، ص ۱۰۳

۱۷- **معمریه:** ابوالمعتمر (ابوعمر) معمر بن عباد سلمی متوفی به سال ۲۱۵ هجری قمری را معمریه خوانند. او از فارغ التحصیلان مکتب بصره بوده است.

۱۸- **خیاطیه و کعبیه:** اصحاب ابوالحسین بن عمرو خیاط و استاد ابوالقاسم بن محمد کعبی است.^۱ ابوالحسین خیاط، از دانشمندان معتزله است که در سال ۳۱۱ هجری قمری درگذشت وی از فارغ التحصیلان مکتب عتزال بغداد بود.

۹- اصول اتفاقی معتزله

به نظر می رسد که در زمان پایه گذاری مکتب اعتزال به دست واصل بن عطاء ملاک معتزلی بودن صرف اعتقاد به «منزلة بین المنزلتين» بود اما به تدریج و در طول زمان اعتقاد به چهار اصل دیگر یعنی توحید، عدل، وعد و وعید، امر به معروف و نهی از منکر نیز بر فهرست عقاید مشترک فرق معتزله افزوده گشته و از ویژگی های این مکتب به شمار می آید.^۲ به دلیل اهمیت این اصول شرح مختصری از آن ها بیان می شود:

۱- **توحید:** توحید مغز مذهب و پایه ی مسلک معتزله می باشد. توحید دارای مراتبی است که از همه مهم تر توحید ذاتی، صفاتی و افعالی است. توحید ذاتی یعنی ذات پروردگار یگانه است، قابل قیاس با غیر نیست «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۳ و مانندی ندارد «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»^۴ این قسم از توحید مورد اتفاق همه ی فرق اسلامی می باشد.

توحید افعالی: به این معناست که سراسر جهان فعل خداست و هیچ فاعل مستقلی وجود ندارد. این معنا منافی قانون علیت نمی باشد. موجودات همان گونه که در اصل وجود خود وابسته به ذات او هستند در انجام کارها نیز وابسته به او می باشند.^۵ معتزله به خاطر تعریفی که از عدل دارند منکر توحید افعالی اند.^۶

^۱ - محمود فاضل، همان، صص ۱۰۱-۱۱۲

^۲ - رضا برنجکار، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، ص ۱۱۴

^۳ - سوره شوری (۴۲)، آیه ۱۱

^۴ - سوره اخلاص (۱۱۲)، آیه ۴

^۵ - ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۳، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ هفتم، ۱۳۸۶، ص ۳۰۶

^۶ - مرتضی مطهری، کلیات علوم اسلامی، ص ۱۷۱

توحید صفاتی: این قسم از توحید مورد توجه اکید معتزله است. توحید صفاتی دو معنا دارد

۱- بی همتا بودن خداوند در صفات ۲- صفات الهی عین ذات او می باشند.^۱ معتزله اصل توحید صفاتی را پذیرفته است و زیادت صفات بر ذات را نفی می کند البته متکلمین معتزله در جزئیات و فروع این مسأله اختلاف کرده اند. شیخ مفید می گوید: «اکثر معتزله همین عقیده را دارند جز ابوهاشم جبایی که نظریه ی حال را مطرح کرد.» دیگران نیز قائل به نظریه ی نیابت شده اند و....^۲

۲- **عدل:** معتزله معتقدند خداوند عادل است و ذات مقدس او از ارتکاب هر گونه ظلمی به دور است و روا نیست که از مردم خلاف آنچه دستور داده بخواهد بنابراین انسان ها به مقتضای آزادی که خداوند به آن ها داده هر کاری را به اراده ی خود انجام می دهند. به عبارتی هر کس مسئول رفتار خویش است و خداوند افعال بندگان را به خودشان واگذاشته است.^۳

کعبی پیشوای معتزله در قرن چهارم هجری قمری معتقد است معتزله توحید و عدل را از علی (علیه السلام) گرفته است و می گوید سند معتزله به رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) می رسد زیرا مؤسس این مذهب واصل بن عطاءست و او اصول مذهبش را از ابوهاشم فرزند محمد حنفیه گرفته است و او از علی (علیه السلام) و او از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) آموخته است.^۴

عدل از اصول اتفاقی فرق مسلمین است اما در تفسیر آن اختلاف هست. معتزله ملازماتی هم برای این معنا از عدل قائل اند از جمله انکار جبر، عذاب اطفال و تکلیف ما لایطاق.

۳- **منزلة بین المنزلتين:** این تعبیر برای مرتکبان کبیره به کار می رود. معتزله معتقد است مرتکب کبیره نه کافر محسوب می شود نه مؤمن و در میان ایمان و کفر مرتبه ای وجود دارد که مخصوص مرتکب کبیره است و با این اعتقاد کلام مرجئه و خوارج را در این باره باطل نمودند.

۴- **وعد و وعید:** وعد به معنای نوید و مژده ی پاداش و وعید به معنای تهدید به کیفر و عذاب است. معتزله معتقدند خداوند نه خلف وعده می کند و نه خلف وعید خواهد کرد و کیفرهای وعده داده

^۱ - سید محمد حسینی همدانی، تفسیر انوار درخشان، ج ۷، تهران، کتابفروشی لطفی، ۱۳۸۰ ق، صص ۱۶۹ تا ۱۴۹

^۲ - علی ربانی گلپایگانی، فرق و مذاهب کلامی، قم، دفتر تحقیقات و تدوین کتب درسی مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۷، ص ۲۶۱

^۳ - محمود فاضل، کلام معتزله، ص ۳۸

^۴ - جعفر سبحانی، همان، ج ۱، ص ۳۵

شده برای فاسقان و کافران تحقق یافت چنانکه وعده ی او در پذیرش توبه ی نصوص قطعی است.^۱

۵- امر به معروف و نهی از منکر: این اصل نیز مورد اتفاق مسلمین است و اختلاف ها تنها در

زمینه ی مراتب و شرایط آن است. معتزله برای آن شروطی مانند احتمال تأثیر و عدم مفسده قائل اند و آن را محدود به زبان و قلب نمی دانند.^۲ در میان این اصول پنجگانه، دو اصل توحید و عدل از اصول اعتقادی به شمار می آیند و سه اصل دیگر معرّف و مشخص مکتب اعتزال می باشند.^۳ معتزله این وظیفه را برای تمام مؤمنین مقرر و واجب می داند تا بدین وسیله ندای اسلام را منتشر کرده و گمراهان را هدایت کنند و همجوم دشمنان دین را سرکوب نمایند.^۴

۱۰- علل شکست معتزله

همان گونه که پیشتر گفته شد معتزله به عنوان یک فرقه ی عقل گرا در اوایل قرن دوم بوجود آمد. کم کم رشد کرد و توانست در دستگاه خلافت نفوذ کند و حتی در زمان مأمون عهده دار مناصب حکومتی نیز شدند اما این وضعیت زیاد ادامه نیافت و ستاره ی معتزله از زمان متوکل عباسی روبه افول رفت و دوران درخشش اهل حدیث آغاز گردید. این موضوع دارای علل و عوامل متعددی بود که می توان آن ها را به دو دسته ی عوامل سیاسی و دشمنی محدثین و فقها با آن ها تقسیم کرد.

الف) عوامل سیاسی: بنابر آنچه در تاریخ آمده معلوم می شود که حاکمان اموی پیرو مسلک جبر بودند چون از این طریق می توانستند زورگویی و بدرفتاری های خود را توجیه کنند، اما سیاست عباسیان با امویان متفاوت بود و گروهی بخصوص مأمون و معتصم از معتزله و نظریه ی اختیار بشر حمایت کردند اما از زمان متوکل ورق برگشت و مذهب اشعری مذهب رایج جهان اسلام گشت. عقاید حدیث به حفظ قدرت و سیطره ی خلفای عباسی کمک می کرد زیرا آنان مخالفت با سلطان جائز را حرام می دانستند و اطاعت از حاکم هر چند جائز را واجب می شمردند. به همین دلیل متوکل

^۱ - محمد ابوزهره، تاریخ مذاهب اسلامی، ص ۲۲۰

^۲ - محمود فاضل، کلام معتزله، صص ۱۱۹-۱۱۶

^۳ - مرتضی مطهری، کلیات علوم اسلامی، ص ۱۷۰

^۴ - محمد ابوزهره، همان، ص ۲۲۱

و قادر به طرفداری از آن‌ها و تضعیف معتزله پرداختند.^۱

اما از آن جایی که از قدرت معتزله و نفوذ آن‌ها می‌ترسیدند که به طور علنی مخالفت خود را اظهار کنند برای فقها و اهل حدیث - دشمنان معتزله - هدایایی می‌فرستادند تا بر ضد معتزله در مجامع عمومی بر منبر بروند و موقعیت آن‌ها را تخریب نمایند.

ب) عوامل دشمنی فقیهان و محدثان با معتزله: معتزله در میان دو دسته از دشمنان نیرومند قرار داشتند. یک دسته زنادقه، مشبهه و مجسمه و دسته‌ی دیگر فقها و محدثین؛ که در مسائل کلامی و اعتقادی معتزله بیشتر با فقها و محدثین در ستیز بودند.

۱- مخالفت معتزله با گذشتگان: پیش از معتزله هر کس برای شناخت صفات الهی و عقاید به آیات روشن قرآن و سنت پناه می‌برد و اگر چیزی بر آن‌ها مشتبّه بود با روش‌های مختلف لغوی سعی در رفع آن می‌کردند و اگر مشکل حل نمی‌شد در آن مسأله توقف می‌کردند. اما با گسترش فلسفه، معتزله عقل را مبنای بحث و بررسی مسائل معرفی نمودند این روش چون برای محدثین نامأنوس بود باعث شد شمشیرهای انتقاد بر ضد معتزله بیرون کشیده شود.

۲- مشغول شدن به بحث با مخالفان: علت دیگر مؤثر در سقوط معتزله نفوذ آراء بیگانگان در افکار معتزله بود. معتزله به خاطر اینکه تمام همت خود را صرف مجادله با دیگر مذاهب کرده بودند باید مسلح به سلاح فلسفه و منطق یونان و سایر کشورها می‌شدند چون برای پیروزی در جدال مجادله کننده باید مسلح به سلاح طرف مقابل باشد و از همان طریق با او گفتگو کند. در میان این جریان‌ها، برخی از افکار بیگانگان در تعلیماتشان دیده می‌شد. این موارد هر چند جزء موارد اصیل اعتقادی نبود ولی دشمنی فقها را بر خود برانگیختند و مورد تکفیر محدثین قرار گرفتند.

۳- دشمنی با بزرگان: معتزله با بسیاری از کسانی که نزد مردم دارای منزلت و احترام بودند به دشمنی برخاستند و از جمله بزرگان اهل حدیث مانند احمد بن حنبل، حتی نزاکت کلام را در این دشمنی‌ها رعایت نکردند این گونه برخوردهای معتزله باعث شد توده‌ی مردم از آن‌ها منزجر شوند.^۲

۴- افراط در عقل‌گرایی: چنانچه بیان شد روش معتزله در شناخت عقاید، راه عقلی صرف بود.

^۱ - مرتضی مطهری، کلیات علوم اسلامی، ج ۱، ص ۳۷۵

^۲ - محمود فاضل، کلام معتزله، صص ۲۰-۱۵

غافل از اینکه عقل به تنهایی گاهی جهش دارد و گاهی تحرک. گاه دچار خطا و لغزش می شود و گاه متوقف می گردد، و به همین دلیل گرفتار بسیاری از امور ناپسند شدند. اموری که جهت گیری های عقلانی محض، آنان را به پذیرشش وا می داشت. مانند پافشاری جبایی - که از پیشوایان معتزله بود - بر این عقیده که وقتی خدای متعال دعای بنده را مستجاب نماید او را اطاعت کرده است. زیرا او در تعریف اطاعت می گوید: اطاعت یعنی موافقت با خواسته ی طرف مقابل، وقتی خداوند درخواست بنده را اجابت کند یعنی او را اطاعت نموده است. در نتیجه ی این گونه افکار انحرافی هرچند میان برخی از معتزله واقع می شد اما از نظر مردم به اسم همه ی آن ها تمام می شد و بدگویی از آن ها را به همراه داشت.^۱

۵- فرقه گرایی: فرقه گرایی، نابودی قطعی معتزله را به همراه داشت آن ها علاوه بر اینکه به دو فرقه ی معتزله بصره و بغداد تقسیم شدند به صورت حدود ۲۰ گروه درآمدند که تنها در ۵ اصلی که قبلاً ذکر شد اتفاق نظر داشتند. تلاش دو متفکر معتزله ابوعلی و ابوهاشم جبایی برای رفع ضعف معتزله هم نه تنها ثمری نداشت بلکه گاهی بر گره های قبلی افزود.

۶- در جامعه ای که غذای روحی آن روایات و احادیثی است که به دست خطبا و محدثان به آن ها می رسد مخالفت معتزله با این گروه غیرت دینی آن ها را تحریک نمود. اهل حدیث از هر فرصتی استفاده می کردند تا معتزله را از چشم مردم بیندازند.

۷- رجوع ابوالحسن اشعری از اعتزال: او چهل سال از معتزله شمرده می شد سپس از مذهب اعتزال روی گرداند و چیزهایی به معتزله نسبت داد که غیرقابل قبول بود. او معتزلیان را همگام با ملحدین می دانست.

۸- اهل حدیث با طرح روایات مسأله شفاعت، مردم را امیدوار به شفاعت پیامبر می ساختند و معتزله را قائل به عدم شفاعت معرفی می کردند یا شفاعت را از جانب آن ها به گونه ای دیگر تفسیر می کردند.

۹- معتزله پرچمدار آزادی و اختیار بشر بودند اما با جریان تفتیش عقاید و آزار مردم، بر ناسازگاری عمل با عقیده مهر تأیید زدند و از این طریق پایه های مکتب را سست نمودند.^۲

^۱ - محمد ابوزهره، تاریخ مذاهب اسلامی، ص ۲۲۹

^۲ - جعفر سبحانی، همان، ج ۴، ص ۲۳۶

۱۰- انتساب ملحدان به معتزله: در میان معتزله افرادی افراطی افکار مسمومی را در لابه لای تعلیمات معتزلی به مردم یاد می دادند. آن ها که اندیشه های معتزله را برای رسیدن به اهداف خود بستری مناسب یافته بودند از این طریق توطئه های خود را بر علیه اسلام و مسلمین عملی ساختند. هر چند بعد از کشف حقیقت آن ها را از خود دور کردند اما این اتهام- دشمنی با اسلام و مسلمین- همیشه همراهشان بود.

۱۱- همکاری حکومت با معتزله: برخی از حاکمان عباسی معتزله را همراهی کردند و مردم را وادار به پذیرش افکار آن ها می کردند و در این زمینه رفتارهای افراطی به کار می بردند و فقها و محدثین را شکنجه و آزار می کردند. شکست اندیشه هایی که زور، یاور آن ها باشد امری قطعی است زیرا قدرت به تند بادی سخت شبیه است که کارش خروج از حد اعتدال است. از طرفی هر اندیشه های که در تأییدش به قدرت تکیه کنند مردم در اتقان ادله ی او تردید می کنند. چون اگر در مقام استدلال نیرومند بودند به قدرت تکیه نمی زدند.^۱

همه این عوامل دست به دست هم دادند و معتزله را به انزوا کشیدند. در قرن ۵ معتزله ی بصره جزء اهل سنت شدند و بسیاری نیز به مذهب شیعه پیوستند از این رو در تاریخ، معتزله اخیر را به نام معتزله شیعی و سنی معرفی می نمایند.

^۱ - محمد ابوزهره، تاریخ مذاهب اسلامی، ص ۲۳۲

فصل دوم:

اسماء و صفات

- ۱- مفهوم شناسی اسم و صفت
- ۲- اسماء و صفات الهی
- ۳- تفاوت اسم و صفت
- ۴- ادله ی وجود صفات الهی
- ۵- اقسام صفات الهی
- ۶- توقیفی بودن یا نبودن اسماء الهی
- ۷- شناخت و ابزار شناخت

اسماء و صفات

با بررسی افکار و عقاید متکلمان اسلامی پیرامون مباحث توحیدی روشن می گردد که ریشه ی اختلاف ها، به اختلاف نظرهای آن ها در مسأله ی اسماء و صفات پروردگار بازگشت دارد و به عنوان مثال: گروه معتزله و امامیه - که از آن ها به عدلیه تعبیر می شود - خدا را پیراسته از جسم و جسمانی بودن می دانند و هرگونه، زمان و مکان را از ذات الهی سلب می نمایند. وی را برتر و والاتر از جوهر و عرض دانسته و او را چنین توصیف می کنند که: او خدای حکیم است، کار قبیح از او سر نمی زند، ستم نمی کند و بر همه چیز تواناست. در مقابل این گروه، اهل حدیث و حنابله قرار دارند که به خاطر دوری از بحث های عقلانی، در پرتگاه تجسم و تشبیه قرار گرفته اند و هر نوع قبیحی را - برای حفظ توحید خالقیت - به او نسبت داده اند. در نتیجه ی این اختلاف ها مکاتب کلامی متعددی بوجود آمدند.^۱

۱ - مفهوم شناسی اسم و صفت

انسان از هر واقعیت عینی که بر آن آگاه می شود یک برداشت ذهنی پیدا می کند که این واقعیت را از سایر واقعیات جدا می کند. گاهی هم ذهن انسان چیزی را در عالم واقع، فرض می کند این جا نیز ذهن، برداشتی کم و بیش مشخص دارد مثل طرح یک معمار برای ساختمانی که هنوز ساخته نشده است. این دریافت ها از این رو که هر کدام بر امور فرضی یا واقعی در ذهن دلالت دارند نام های طبیعی یا اسماء نفس می نامند. بدون این که برای آن ها لفظی قرار داده شود. اما چنین دلالتی تا زمانی که شخص نخواهد دریافت ها و افکارش را به دیگران منتقل کند بر او کفایت می کند و هنگام تبادل نظر با دیگران چاره ای ندارد جز اینکه برای هر یک از دریافت هایش علامتی قرار دهد. این علامات عبارتند از کلمات و الفاظ، اعم از اسم، صفت، فعل، قید و غیره. در مباحث توحیدی اسم مقابل صفت قرار دارد و

^۱ - جعفر سبحانی، منشور جاوید، همان، ج ۲، ص ۵

عبارت است از آنچه که از ذات یک چیز یا شخص، کار، حالت یا..... حکایت می کند و هر کلمه ای که برای تعبیر از یک موجود از دیدگاه یک وصف به کار رود صفت نامیده می شود.^۱

۲- اسماء و صفات الهی

هر گاه ذات الهی بدون صفت معینی یا همراه با صفت یا فعلی در نظر گرفته شود و در این حالت لفظی بر آن اطلاق گردد به آن لفظ «اسم» می گویند مانند لفظ جلاله ی «الله، عالم، خالق و.....» لفظ جلاله بر ذات الهی بدون در نظر گرفتن صفت یا فعلی اطلاق می شود اما در لفظی مثل «عالم» لفظ دلالت بر ذات به لحاظ علم دارد و لفظ «خالق» بر ذات به لحاظ فعل اطلاق می گردد.^۲ علامه طباطبایی(ع) می فرماید: «کلمه ی اسم به حسب لغت چیزی را گویند که بوسیله ی آن، انسان به سوی چیزی رهنمون شود چه اینکه علاوه بر این دلالت، معنای وصف را هم افاده کرده و از معنای آن چیز حکایت بکند مثل عالم و خالق یا نه و فقط صرف اشاره به ذات آن چیز باشد مانند زید و بکر.»^۳ و صفت عبارت است از وصف بدون لحاظ ذات مانند علم، قدرت، رزق و..... امام رضا(علیه السلام) در تعریف اسم فرمودند: «صِفَةُ لِمَوْصُوفٍ»^۴ اسم صفتی است که با آن وصف شود یعنی اسم، مظهر صفات الهی است و از مسمای خود خبر می دهد و فرقی نمی کند که این دلالت کننده گفتاری، نوشتاری، خیالی، عقلی یا حتی موجود خارجی باشد؛ چون اسم، اعم از علم است بنابراین هر موجودی یا اسم خداست و یا با واسطه اسم خداست و از همین باب است که امام صادق(علیه السلام) فرمودند: «نَحْنُ وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى»^۵ «به خدا قسم ما اسمای حسنای الهی هستیم.»^۶

۳- تفاوت اسم و صفت

بر طبق قواعد دستور زبان عرب، اسم می تواند محمول واقع گردد در حالی که صفت فاقد چنین

۱- سیدمحمد حسینی بهشتی، خدا از دیدگاه قرآن، تهران، انتشارات بعثت، ۱۳۵۲، ص ۱۶۶

۲- جعفر سبحانی، همان، ج ۲، ص ۴۶

۳- محمدحسین طباطبایی، المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج ۸، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ هیجدهم، ۱۳۸۳، ص ۴۴۷

۴- محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ترجمه محمدباقر کمره ای، ج ۱، تهران، انتشارات اسوه، چاپ نهم، ۱۳۷۹، ص ۳۲۷

۵- محمدبن علی بن الحسین بابویه قمی، التوحید، تهران، مؤسسه نشراسلامی، چاپ ششم، ۱۳۵۷

۶- سیدحسین همدانی درودآبادی، ترجمه الاسماء الحسنی، ترجمه لطیف راشدی، قم، انتشارات صبح پیروزی، ۱۳۸۷، ص ۲۶

ویژگی است و اگر محمول هم قرار گیرد باید به تأویل اسم مشتق برود. مثلاً می توان گفت خداوند عالم و عادل است ولی نمی توان گفت خداوند علم و عدل است مگر اینکه اراده ی عالم و عادل از این دو کلمه داشته باشد. پس در حقیقت صفات به گونه ای فانی در اسماء هستند ولی اسماء فانی در صفات نمی باشند.^۱

علامه طباطبائی (رحمته الله علیه) فرموده اند:

میان اسم و صفت هیچ فرقی نیست، آنچه لغت و عرف از لفظ «اسم» می فهمد این است که لفظ تنها دلالت کننده است و لازمه ی این معنا این است که اسم غیر از مسمای باشد. اسم استعمال دیگری نیز دارد و آن این که مراد از اسم، ذاتی می باشد که وصفی از اوصافش موردنظر قرار گرفته است که در این صورت اسم از مقوله ی الفاظ نیست بلکه چون مراد ذات است، از اعیان خارجی به شمار می رود. به عبارتی چنین اسمی - به معنای دوم - همان مدلول و مسمای کلمه ی اسم به معنای قبلی است. مثلاً کلمه ی «عالم» اسم است و دلالت دارد بر ذاتی که صفت علم در او لحاظ گردیده است - این ذات همان مسمای علم است.^۲

در نظر اهل معرفت، صفت، کمال وجودی است با قطع نظر از ذات مثل علم و چنانچه ذات با این کمال وجودی تعیین یابد اسم نامیده می شود مانند عالم. طبق این تعبیرات، فهمیده می شود که اسماء و صفات از قبیل مفاهیم نیستند بلکه دو واقعیت در مقام ربوبی می باشند: ۱- خود کمال وجودی (صفت) ۲- ذات متعین به این کمال (اسم)، در نتیجه حقیقت صفت و وصف، وجود کمال است و حقیقت اسم، تعین و تحقق ذات است که به آن کمال بازگشت دارد. از این روست که لفظ جلاله ی «الله» را اسم می نامند چون ذات دارای صفات جمال و جلال، اسم است و اسم و لفظی که براین اسم دلالت دارد. «الله» نامیده می شود.^۳ خلاصه این که میان اسم و صفت تفاوت حقیقی نیست و در اصطلاح، صفت چیزی را گویند که دلالت بر معنا و تعین می کند که ذات، متلبس و متصف به آن معنا و تعین است^۴ و منظور از تعبیر اسمای حسنی که در قرآن به صورت سربسته و در روایات به صورت مشروح آمده است، همگی بیانگر صفات او هستند و اشاره به صفات جمال و جلال ویژه ی حق داشته که هر کدام از آن ها حکایت از کمال مخصوص یا نفی نقص می کنند.^۵

^۱ - جعفر سبحانی، همان، ج ۲، ص ۴۶

^۲ - محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱، ص

^۳ - جعفر سبحانی، همان، ج ۲، ص ۴۷

^۴ - عبدالله جوادی آملی، ادب فنای مقربان، ج ۳، قم، انتشارات اسراء، چاپ پنجم، ۱۳۸۸، ص ۱۴۶

^۵ - ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۴، صص ۴۱-۴۲

۴- ادله ی وجود صفات الهی

در قرآن کریم معارف و احکامی برای اسمای خدای سبحان بیان شده است مانند اینکه: نام های او همانند ذات اقدس او منزّه و مقدس اند و هم چنین مبدأ و منشأ برکات فراوانی می باشند. بر این اساس ابتدا انسان ها را امر به تسبیح نموده «فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ»^۱ و سپس به تبرک جستن به آن اسماء موظف کرده است «تَبَرَّكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»^۲ تسبیح و تنزیه نام خدا آن است که نه آن را در امور باطل به کار برند و نه در کار حق از آن غفلت کنند و نه در کنار آن نام دیگران را یاد کنند همان گونه که مقتضای تقدیس و تسبیح ذات الهی آن است که هر نقصی را از حریم او سلب کنند و در کنار ذات او هیچ ذاتی را مستقل ندانند. همه ی این تسبیحات به خاطر این است که عقل محدود بشر نمی تواند به نهایت ذات پروردگارش پی ببرد. خداوند نیز به انسان چنین چیزی تکلیف ننموده است بلکه تفکر در ذات الهی، تحریم شده است.^۳ به تعبیر دقیق تر باید گفت ذات خدا قابل توجه است نه تصور و آن کس که می پرسد خدا چیست؟ در حقیقت انتظار دارد که ذات خدا را درک کند و چستی او را بفهمد اما ذات خداوند متعال چون غیر مادی است و هرگز سنخیتی بین ذات او و مخلوقاتش نیست و از طرفی بی نهایت است، و چستی او در موجود محدود درک نخواهد شد. دلایلی که برای اثبات صفات الهی بیان می گردد به دو دسته ی ۱- دلایل عقلی ۲- ادله ی نقلی، تقسیم می شوند.^۴

الف) دلایل عقلی:

دلیل اول: وجود مراتبی دارد که در رأس سلسله مراتب وجود، وجود بی نیاز و بی نهایت قرار دارد، اگر غیر از این بود سایر مراتب هم تحقق نمی یافتند. چرا که وجود سایر مراتب عین ربط و تعلق اند و اگر بدون مرتبه ی اعلای وجود، بوجود آیند لازم می آید که همه غنی و بی نیاز از او باشند. که این فرض با فرض وابستگی موجودات تعارض دارد. پس سلسله ی مراتب وجود باید به عالی ترین و کاملترین مرتبه ی وجودی که هیچ ضعف و نقصی در آن راه ندارد و دارای کمالات نامتناهی منتهی

^۱ - سوره واقعه (۵۶)، آیه ۷۴

^۲ - سوره الرحمن (۵۵)، آیه ۷۸

^۳ - سید محمد حسینی بهارنجی، راه خداشناسی، قم: طبع، ۱۳۸۸، ص ۲۶؛ عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۱، قم: انتشارات اسراء،

چاپ دوم، ۱۳۸۸، ص ۳۰۱

^۴ - محمد علی کوشا، فروغ توحید، قم: انتشارات حلم، چاپ سوم، ۱۳۸۴، صص ۸۶-۸۵

گردد و مخلوقات هرچه دارند از واجب الوجود گرفته اند.

در جواب کسی که می گوید: لازمه ی نامتناهی بودن کمالات واجب الوجود عدم تحقق موجودات دیگر است زیرا تحقق هر موجود دیگری مساوی با واجد بودن بخشی از کمالات وجودی است، باید گفت کمالات سایر مراتب وجود که همه مخلوق واجب الوجوداند بهره ای از کمالات او را دارا هستند که از او افاضه شده است و با کمالات او تزامنی ندارند.

دلیل دوم: ذات الهی بسیط است و لازمه ی بساطت نفی هرگونه ترکیب و تجزیه برای اوست و از جمله نتایج بساطت ذات الهی، این است که هیچ کمالی از خدای متعال سلب نگردد به عبارتی همه ی صفات ثبوتیه برای ذات واجب الوجود ثابت می شود بی آنکه آن ها اموری زاید بر ذات به شمار آیند و این همان توحید صفاتی است.

دلیل سوم: از طریق وجود صفات کمالیه در مخلوقات نیز می توان وجود صفات الهی را اثبات کرد. زیرا مخلوقات هرچه دارند از عطای خالقشان است و معطی شی، فاقد شی نمی باشد. بنابراین هر صفتی در مخلوقات دیده شود همان صفت به نحو کاملتری در مرتبه ی ذات الهی وجود دارد.^۱

ب) ادله نقلی: در قرآن و روایات علاوه بر این که اسامی و صفات زیادی بیان شده، افعال زیادی نیز به ذات حضرت حق نسبت داده شده است که با استفاده از آن ها می توان اسماء و صفات زیادی برای خداوند به کار برد. در نیایش ها و دعاها بسیاری از این اسماء معرفی شده اند از جمله دعای جوشن کبیر که هزار اسم و صفت الهی را بیان کرده است. تعداد زیادی از این صفات ترکیبی و یا قابل ترکیب اند و چون ترکیب دامنه ی وسیعی دارد نمی توان شماره ای برای اسماء الهی تعیین کرد.^۲ البته بر اساس آیه ی ۱۸۰ سوره مبارکه ی اعراف باید اسمای الهی دارای صفت «حسنی» نیکوتر، باشند.

خداوند متعال در این آیه می فرماید: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا^۳ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ^۴ فِي أَسْمَائِهِ^۵ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ^۶»؛ «نام های نیکوتر همه از آن خداست پس او را با آن ها بخوانید و کسانی را که در نام های وی کج روی می کنند، واگذارید، بزودی سزای اعمال خویش را خواهند دید.» علامه طباطبایی (رحمته الله علیه) در توضیح این آیه می فرماید:

^۱ - محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۳۷۸

^۲ - سیدمحمد حسینی، خدا از دیدگاه قرآن، ص ۲۵۷

^۳ - سوره اعراف (۷)، آیه ۱۸۰

مقصود از اسم در آیه، خصوص نام هایی است که بر معنای وصفی نیز دلالت دارند، چرا که اسم در آیه متصف به صفت «حسن» می باشد پس اگر اسمی برای خدا مورد نظر قرار می گیرد باید غیر از معنای وصفی اش وقتی با ذات باری تعالی اعتبار می شود از غیر خود، أحسن - نیکوتر - هم باشد مثلاً شجاع و عفیف هر چند اسم احسن هستند ولی سزاوار ساحت حضرت حق نیستند زیرا از یک خصوصیت جسمانی خبر می دهند و به هیچ وجه امکان سلب این خصوصیت از آن ها نیست. بنابر آنچه گفته شد اگر کمالی مخلوط به نقص و عدم نباشد و اگر هم هست قابل تفکیک از آن باشد اسم أحسن محسوب می شود و قابل صدق بر خدای متعال است.^۱

در آیه ی سوره ی توحید در معرفی «الله» آمده او «اللَّهُ الصَّمَدُ» است او ذات بی نیازی است که همه ی نیازمندان قصد او کرده و به درگاه او پناه می آورند. این تعریفی است که از معنای لغت «الصَّمَد» گرفته شده است. «صَمَد» دو معنی اصلی دارد یکی به معنی قصد و دیگر به معنی پر بودن استحکام و صلابت است و هنگامی که در مورد خدا به کار می رود به معنی ذات قائم به خویش و بی نیاز مطلق است که جوابگوی نیاز تمام نیازمندان است.^۲

در روایت مشهوری از شیخ صدوق (رحمه الله) نودونه صفت برای خداوند بیان شده است.^۳ که همه دلالت بر کمالات الهی دارند. حضرت علی (علیه السلام) نیز در خطبه های نهج البلاغه هم درباره ی مطلق صفات الهی بحث کرده اند و هم صفات معین و خاصی را توضیح داده اند. حضرت در خطبه ی اول می فرمایند: «...لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ وَلَا نَعْتُ مَوْجُودٌ وَلَا وَقْتُ مَعْدُودٌ وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ...»؛^۴ «(پروردگاری که) برای صفات او حدّ و مرزی وجود ندارد و تعریف کاملی نمی توان یافت و برای خدا وقتی معین و سرآمدی مشخص نمی توان تعیین کرد...» و در خطبه ی دیگر در مورد نامحدود بودن صفات الهی و عدم احاطه به ذات و صفات الهی پیدا کردن می فرمایند: «...لَا تَقَعُ الْأَوْهَامُ عَلَى صِفَتِهِ...»؛^۵ «پندارها برای او صفتی نمی توانند فراهم آورند...» همچنین می فرمایند: «مَا وَحَدَهُ مِنْ كَيْفَةٍ وَلَا حَقِيقَتُهُ أَصَابَ مِنْ مَثَلِهِ وَلَا إِيَّاهُ عَنَى مِنْ شَبْهَةٍ...»؛^۶ «کسی که کیفیتی برای خدا قائل شد یگانگی او را انکار کرده است و آن کس که همانندی برای او قرار داد به حقیقت خدا نرسیده است.

^۱ - محمد حسین طباطبائی، المیزان، ج ۸، ص ۴۴۷

^۲ - ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۳، ص ۲۷۲

^۳ - ابوجعفر محمد بن علی بن حسین قمی ابن بابویه (شیخ صدوق)، التوحید صدوق، ترجمه محمد علی سلطانی، انتشارات طوبی، چاپ سوم،

۱۳۸۳، ص ۱۹۴

^۴ - محمد دشتی، ترجمه نهج البلاغه، قم، نشر مشرقین، چاپ هفتم، ۱۳۷۹، ص ۳۲

^۵ - همان، ص ۱۴۲

^۶ - همان، ص ۳۶۲

کسی که خدا را به چیزی تشبیه کرد به مقصد نرسید....»

۵- اقسام صفات الهی

بنابر آنچه گذشت هر گونه مفهومی که دلالت بر کمال داشته باشد و مستلزم هیچ شائبه و نقص و محدودیتی نباشد را می توان به خدا نسبت داد. این مفاهیم یا صفات بر اساس معیارهای مختلف، به دسته های مختلفی تقسیم می شوند.

الف- صفات ذاتیه و صفات فعلیه: صفات ذاتی الهی عبارتند از صفاتی که برای اثبات آن ها، ذات واجب الوجود کفایت می کند و نیاز به فرض هیچ امری خارج از ذات او نیست. مانند حیات و آگاهی به خویش. صفات فعلیه: صفاتی اند که هنگام اتصاف آن ها به پروردگار، نیاز به فرض امری خارج از ذات واجب است مانند آفریدن و روزی دادن.^۱ البته باید به این نکته اشاره نمود که: اضافات و روابطی که صفات فعلی به لحاظ آن ها انتزاع می شوند هیچ حد و حصری ندارند اما از یک نظر می توان آن ها را به دو دسته ی کلی تقسیم نمود. یک دسته اضافاتی که مستقیماً میان خدا و مخلوق در نظر گرفته می شوند مانند ایجاد و خلق و دسته ی دیگر اضافاتی که بعد از لحاظ اضافات و روابط دیگری منظور می گردند مثل رزق. برای این وصف ابتدا باید رابطه ی موجود روزی خوار را با چیزی که از آن ارتزاق می کند در نظر گرفت، آن گاه تأمین آن را از طرف خدای متعال، مورد توجه قرار داد تا مفهوم رازق و رزاق بدست آید.^۲

تفاوت عمده ی صفات ذاتی و صفات فعلی:

۱- صفات ذاتی از ذات انتزاع می شوند و قابل انفکاک از ذات الهی نمی باشند اما صفات فعلی از مقایسه ی ذات الهی با فعل خویش حاصل می گردند.

۲- مبدأ صفات ذاتی، ذات پروردگار است و مبدأ صفات فعلی، صفت «قیومیت» حضرت حق است.

۳- صفات ذاتی ازلی و ابدی هستند چون عین ذات الهی هستند اما صفات فعلی هم قابل سلب

^۱ - علی شیروانی، شرح بدایة الحکمه، ج ۴، قم، بوستان کتاب، چاپ هشتم، ۱۳۸۶، ص ۳۰

^۲ - همان، ص ۷۵

از ساحت پروردگارند و هم قابل ایجاب. یعنی هم می توان این دسته صفات را از وی سلب کرد مثلاً گفت خداوند خالق نیست البته به نسبت به زمانی که مخلوقی نیافریده بود و هم می توان این صفات را به خدا نسبت داد مثلاً پس از آفرینش به او گفت: خالق.

۴- صفات فعلی همواره دلالت بر وجود متعلقی در خارج دارند بر خلاف صفات ذاتی که لزوماً دلالت بر وجود متعلقی در خارج از ذات ندارند.

۵- صفات فعلی به تبع فعل، مقید به زمان و مکان می شوند. چون افعال الهی دو چهره دارند، یک چهره ی ثابت و بی قید که به ذات الهی بازگشت دارد و یک چهره آن مربوط به مخلوقات است که قید زمان و مکان در آن ها وجود دارد پس صفات فعل به تبع مادی بودن مخلوقات مقید به زمان و مکان می گردند.^۱

۶- آخرین تفاوت صفات فعلی و ذاتی خداوند این است که: در برابر هر صفت ذاتی که به خدا نسبت داده می شود مخالف آن از ذات نفی می شود مثلاً با اتصاف علم به خدا، جهل از ساحت کبریایی او نفی می گردد.^۲

ب- صفات جمال و جلال: مراد از صفات جمال، صفاتی است که از کمالات وجودی در مرحله ی ذات حکایت می کنند و فقدان هر صفت نفی ذات محسوب می گردد مثل عالم، قادر، حی و غیره.^۳ به این دسته از صفات، صفات ثبوتیه نیز گفته می شود. اما صفات جلال: صفاتی را گویند که هر گونه نقص و عیب را از ساحت حضرت حق سلب نمایند.^۴ و دلالت بر تنزیه ذات الهی و خروج او از دو حد تعطیل و تشبیه دارند مثل سُبُّوح، قُدُّوس، جَلِيل، سرمد و غیره. هم چنین صفاتی که بر بی نیازی خدا از غیر و عدم شباهتش به چیزی از مخلوقات دلالت داشته باشند، جزء صفات جلالیه ی حق اند. این دسته از صفات به صفات سلبيه معروف و مشهور است. جمال و جلال الهی عین یکدیگرند و هر دو عین ذات الهی اند ولی تعدد در عالم اسماء وجود دارد. اسم های جلالیه مظهر عالم عزت اند و اسماء جمالیه مظهر عالم عظمت اند و عالم عزت برتر و والاتر از عالم عظمت است.^۵ حضرت

^۱ - جعفر سبحانی، همان، ج ۲، ص ۷۱

^۲ - محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۲۳

^۳ - علی محمدی، شرح کشف المراد، قم، انتشارات دارالفکر، ۱۳۷۰، ص ۷۳

^۴ - محمد فولادگر، مبدأ تا معاد در نهج البلاغه، ص ۸۶

^۵ - سیدحسین همدانی درود آبادی، ترجمه الاسماء الحسنی، ترجمه لطیف راشدی، ص ۴۴

علی (علیه السلام) در حمد و سپاس الهی چنین می فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَبَسَ الْعِزَّةَ وَالْكَبرِيَاءَ...»^۱؛ «ستایش از آن خداوندی است که لباس عزت و بزرگی پوشید.» حضرت در جای دیگر می فرماید: «.....تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُهُ الْمُشَبِّهُونَ بِهِ وَالْجَاهِدُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا»^۲؛ «او خدایی است که برتر از گفتار تشبیه کنندگان و پندار منکران است.» در شمارش صفات جمال و جلال مشهور این است که در صفات جمال (ثبوتیه) مرجع صفات، هشت صفت است که آن ها عبارتند از: علم، قدرت، سمع، بصر، تکلم، غنا و صدق و در صفات جلالیه (سلبیه) هفت مرجع وجود دارد که عبارتند از: پیراستگی از جسم، جوهر، عرض، مرئی، متحیر، حلال در غیر و اتحاد با چیز دیگر.^۳ البته نظریات دیگری هم هست و هر گروه برای خود ادله ای دارند. مثلاً برخی مرجع صفات ثبوتی ذاتی را چهار صفت می دانند «علم، قدرت، حیات و اراده». این گروه برای دو صفت «سمیع و بصیر» اعتبارات مختلفی در نظر گرفته اند. چنانچه منظور از سمع، عالم به مسموعات و مقصود از بصیر، عالم به مبصرات باشد یا مقصود کسی باشد که می تواند مسموعات را بشنود و مبصرات را ببیند به صفت علیم و قدیر، بازگشت می کنند و چنانچه شنیدن و دیدن بالفعل لحاظ شده باشد که از رابطه ی بین ذات شنونده و بیننده، به اشیا قابل شنیدن و دیدن انتزاع شده اند، این دو صفت از صفات فعلی الهی اند. تکلم و صدق را نیز از صفات فعل دانسته اند و غنا را رمز وجوب وجود شمرده اند و بدین ترتیب این صفات از مرجع صفات بودن خارج می شود.^۴ و شاید علت کسانی که مرجع صفات را هشت عدد شمرده اند این باشد که :

۱- چون آن ها عام ترین صفات اند مثلاً سه صفت علم و قدرت و حیات صفات عام اند و مرجع جمیع صفات الهی هستند و از این رو آن ها تخصیص به ذکر داده اند ۲- و شاید علت بیان بر این صفات این بوده که قول باطل حکما و فلاسفه بررسی گردد مثلاً دو صفت «سمیع و بصیر» در حالی که داخل در صفت علم اند اما چون بعضی فلاسفه منکر علم خدا به جزئیات هستند به طور خاص ذکر شده اند. و صفت تکلم با اینکه جزئی از صفت «قدرت» خداوند است و احتیاج به ذکر مستقل نبوده چرا که اگر نتواند ایجاد سخن کند نمی توان او را قادر مطلق خواند اما برای رد قول اشاعره که کلام الهی

^۱ - محمد دشتی، ترجمه نهج البلاغه، خطبه ۴۹، ص ۸۷

^۲ - همان، خطبه ۱۹۲، ص ۲۸۵

^۳ - جعفر سبحانی، همان، ج ۲، ص ۷۳

^۴ - محمد تقی مصباح یزدی، آموزش عقاید، تهران، چاپ و نشر بین الملل، چاپ ششم، ۱۳۸۰، ص ۷۳

را قدیم می دانند بیان شده است و صفت صدق نیز از افراد قدرت است ولی برای رد کفار که قرآن را تکذیب می کردند و به انبیاء و رسل نسبت دروغ می دادند. صفت صدق را جداگانه ذکر کرده اند.^۱

ج- صفات ذاتی و خبری: این تقسیم بین متکلمین اشاعره بیشتر مطرح شده است. از نظر آن ها صفات ذاتی صفاتی که عقل و خرد منهای کتاب و سنت به آن رهنمون می شود و صفات خبری، صفاتی اند که در کتاب و سنت وارد شده است مثل صفت «قدیم». البته چنانچه قبلاً نیز اشاره شد برخی از اسماء عام و برخی خاص اند یعنی دارای مراتب اند از اسم خاص شروع می شوند و پس از طی مراتبی به اسمی که عمومی ترین اسم خداست می رسند و آن لفظ جلاله ی «الله» است.^۲ «الله احد» کامل ترین توصیف در شناخت خداست که در عقل می گنجد زیرا «الله» اشاره به ذاتی دارد که تمام صفات کمالی را داراست و «احد» اشاره به نفی تمام صفات سلبیه دارد.^۳ اسماء و صفات الهی همه نشانه هایی است از ذات پاک حضرت حق و تمام این خطوط به یک نقطه منتهی می گردند و به هیچ وجه از توحید ذات و صفات او نمی کاهند.^۴

۶- نحوه ی اتصاف خداوند به صفات

صفات فعلی از آن جهت که اموری حادث و متأخر از ذات واجب می باشند به طور حقیقی بر ذات واجب دلالت ندارند چرا که این امر مستلزم وقوع تغییر در ذات واجب است و نیز مستلزم آن است که ذات واجب، ترکیبی از حیثیت های متغایر و متعدد باشد و ذات الهی منزله از این امور است. اما این صفات از آن جهت که اصل و ریشه ای در ذات واجب دارند که منشاء همه ی خیرات و کمالات است حقیقتاً بر ذات واجب تعالی صدق می کنند چرا که واجب تعالی به گونه ای که هر کمال ممکن در جایگاه ویژه ی خود قائم به او می باشد. اصل و ریشه ی این صفات همان «قدرت» است که از صفات ذاتی الهی است. صفات ذاتی اضافی معانی اعتباری زاید بر ذات اند مثل خالق صفات ذاتی سلبی به صفات ثبوتیه بازگشت دارند چون دلالت بر سلب نقص از ذات الهی دارند و سلب نقص همان اثبات

^۱ - سید محمد محقق محمودی، مرکز تکامل در شناخت پروردگار یا توحید مستدل، تهران، دایره تبلیغاتی حوزه علمیه حجت، ۱۳۵۰، ص ۱۳۵

^۲ - علی شیروانی، شرح بدایة الحکمه، ج ۴، ص ۸۱

^۳ - جعفر سبحانی، همان، ج ۲، صص ۷۹-۷۵

^۴ - ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۳، ص ۲۷۴-۲۷۱

کمال در وجود خداست پس بحث نحوه ی اتصاف در باب صفات محدود می شود به صفات ذاتی ثبوتی حقیقی، اعم از صفات حقیقی محض و حقیقی دارای اضافی. متکلمین فرق مختلف نظریه های متفاوتی رد نحوه ی اتصاف خدا به صفات دارند که می توان آن ها را به چهار گروه تقسیم نمود:

۱- عینیت ذات الهی و صفات: این نظریه مخصوص حکما و فلاسفه ی الهی است. ایشان معتقدند همه ی صفات حقیقی حضرت حق از جهت مصداق و وجود خارجی عین ذات الهی اند علاوه بر آن هریک از مصادیق صفات الهی عین مصداق دیگری نیز می باشد هر چند در مفهوم با هم مخالف اند.^۱

۲- نیابت ذات از صفات: دو تعبیر برای نیابت آورده شده: ۱- اینکه گفته شود ذات، دارای علم و قدرت و سمع و بصر نیست اما در عین حال کارهایی که ذات واجد صفات را دارد می تواند انجام دهد. اما این معنا عاقلانه نیست ۲- اینکه بگویند ذات، از نظر کمال و جمال درحدی است که سرا پا علم و توانایی است و چنین ذاتی بی نیاز از علم و قدرت زاید است به عبارتی ذات سراسر علم و قدرت جانشین ذاتی است که علم و قدرت در آن زاید بر ذات باشد.^۲ این نظریه منسوب به معتزله است.

متکلمین معتزله خود می گویند معنای اتصاف ذات واجب به این صفات آن است که هر فعلی که از خدا صادر شود عین فعلی است که از شخص دارای صفات انتظار می رود بنابراین ذات واجب تعالی جانشین صفات است و کار آن ها را انجام می دهد. یعنی آنچه در مخلوقات به صفات نسبت داده می شود در مورد واجب تعالی به ذات او منتسب است. چرا که در ما انسان ها صفاتی مانند علم و قدرت اراده وجود دارد که منشأ افعال می شود اما ذات الهی چون بسیط است و صفات ندارد. ولی به تنهایی منشأ صدور افعالی مانند افعال واجدین صفات می باشد.

۳- متکلمین اشاعره: این گروه معتقدند صفات حقیقی واجب اولاً زاید بر ذاتند- نه عین ذات- ثانیاً لازمه ی ذات واجب بوده و هرگز از آن جدا نیستند بنابراین تمام صفات حقیقی الهی قدیم اند. این گروه قائل به قدمای ثمانیه اند یعنی هشت موجود قدیم در عالم است ۱- ذات الهی ۲- هفت صفت حقیقی او که عبارتند از: قدرت، علم، حیات، سمع، بصر، اراده و کلام.

^۱ - همو، تفسیر نمونه، ج ۱۲، ص ۳۲۶

^۲ - جعفر سبحانی، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۴، ص ۶۱

۴- نظریه ی آخر مربوط به فرقه ای است به نام کرامیه: آن ها مانند اشاعره معتقد به زیادت صفات بر ذات اند با این تفاوت که بر خلاف اشاعره صفات را حادث دانسته اند. نظر صحیح نظر حکمای الهی است. اشکال نظریه ی اشاعره این است که صفات حقیقی ذاتی هفتگانه یا معلول هستند یا خیر. اگر گفته شود معلول چیزی نیستند پس قائل به هشت موجود قدیم- هفت صفت و خود ذات الهی- شده اند و کثرت واجب الوجب با دلایل وحدت واجب الوجود تناقض پیدا خواهد کرد و اگر بگویند این صفات معلول هستند علت آن ها یا خود ذات واجب الهی است یا منتهی به واجب الوجود دیگری خواهند شد فرض اول باطل است زیرا وجود معلول قبل از وجود علت محال است و اما فرض دوم- موجب کثرت واجب الوجود است- این نیز با دلایل وحدت واجب الوجود رد می شود اما کرامیه : لازمه ی نظر ایشان این است که خداوند مرکب از ماده و صورت باشد تا بتواند متصف به صفات گردد و استعداد پذیرش آن ها را داشته باشد در نتیجه خداوند محل حوادث است و دستخوش تغییر و دگرگونی است. اشکال دیگر این که خداوند به چیزی بیرون از ذات خود نیازمند می گردد. اشکال نظریه ی معتزله مانند اشکال اخیر کرامیه است. طبق عقیده ی آن ها ذات الهی فاقد صفات است در حالی که واجب تعالی وجود محضی است که دربردارنده ی تمام کمالات است و معطی آن ها می باشد.^۱

و اما دلایل عینیت ذات واجب با صفات الهی: بر طبق یک برهان عقلی این مسأله به راحتی اثبات می گردد. این برهان شامل مقدمات زیر می باشد:

۱- واجب تعالی مبدأ همه ی کمالات است و همه ی کمالات معلول او می باشند. ۲- علت هستی بخش در مرتبه ی ذات باید آن کمالات را به نحو اعلی و اشرف دارا باشد. ۳- ذات اقدس الهی، بسیط است و ترکیب در وی راه ندارد. پس باید هر یک از صفات الهی را عین دیگری دانست و همه را عین ذات شمرد. در روایات فراوانی این عقیده مطرح شده و استدلال نموده اند.^۲ از جمله روایتی است از امام جواد(علیه السلام) که از حضرت درباره ی اسماء و صفاتی که در قرآن آمده است سؤال شد که آیا این صفات همان خود او هستند؟ حضرت فرمودند:

این سخن دو وجه دارد اگر مقصود تو که می گویی این ها خود او هستند این است که خدا با تکرر و

^۱ - علی شیروانی، شرح بدایة الحکمه، ج ۴، صص ۹۹-۸۲

^۲ - همان، ص ۸۹

تعدد این اسماء و صفات او همیشه در علم او بودند و همیشه سزاوار آن ها بوده، باید گفت آری. و اگر بخواهی بگویی همیشه مفهوم و تلفظ و تقطیع حروف آن ها وجود داشته باید گفت: معاذالله که با خدا چیز دیگری بوده است بلکه خدا بود و خلقی نبود سپس آن ها را خلق کرد...^۱

امام صادق(علیه السلام) در روایتی می فرماید:

خدای عزوجل همیشه پروردگار ما بوده است و زمانی که اصلاً معلومی وجود نداشته علم ذات او بوده و آن گاه که مسموعی وجود داشته، شنوایی، ذاتش بوده و آن گاه که دیده شده ای نبوده، دیدن ذاتش بوده و آن زمان که مقدوری نبوده، قدرت ذاتش بوده و چون اشیاء را پدید آورد و معلومی تحقق یافت علم او تعلق به معلوم گرفت و شنوایی او تعلق به مسموع یافت و دید او تعلق به دیده شده یافت و قدرتش بر مقدور.^۲

حضرت در جای دیگر می فرماید: «خداوند شنوا و بیناست بدون اندام و ابزار بلکه به ذات خود

می بیند و می شنود».^۳

اشکالی که در این جا مطرح می شود این است که: آیا بساطت ذات الهی - عدم تماثل و ترکیب - با وجود اسماء متعدد تزامم ندارند؟ همه ی شرایع اسلامی بر اساس توحید و یکتاپرستی بنا شده اند و بارزترین اصل مشترک میان آن ها، همین اعتقاد به توحید است. نخستین مرتبه ی توحید، توحید ذاتی است که دارای دو شاخه است: الف - ذات خداوند یکتا و بی همتاست و مثلی برای او متصور نیست. ب - ذات خداوند بسیط است و از هر گونه کثرت و ترکیبی به دور است. دومین مرتبه ی توحید، توحید در صفات ذاتی خداوند است. به حکم وحی و عقل خداوند واجد صفات کمالی متعددی است که هر کدام از این صفات از نظر مفهوم با یکدیگر متفاوت اند. مثلاً آنچه از عالم فهمیده می شود غیر از آن چیزی است که از قادر فهمیده می شود. پاسخ این اشکال این است که خداوند در عین بساطت همه ی کمالات را دارا می باشد و چنین نیست که بخشی از ذات الهی را علم و بخشی را قدرت و... تشکیل دهند. به تعبیر بهتر صفات ذاتی خداوند در عین قدیم و ازلی بودن، عین ذات او هستند.^۴ و از طرفی صفات جدای از یکدیگر نمی باشند و هر صفتی عین دیگری است.^۵ نظریات دیگری پیرامون هماهنگ ساختن دو اصل بساطت وجود و تعدد اسماء وجود دارد که به شرح ذیل می باشند.

^۱ - محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۳۵

^۲ - همان، ص ۳۱۳

^۳ - همان، ص ۳۰۱

^۴ - جعفر سبحانی، منشور عقاید امامیه، همان، ص ۳۸

^۵ - ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۳، ص ۲۷۳

۱- بازگشت صفات ثبوتیه به صفات سلبيه: زیرا کثرت سلب موجب کثرت در مسلوب نخواهد بود. ابواسحاق نظام، پایه گذار این نظریه می گوید: وقتی گفته می شود خدا عالم و قادر است مقصود این است که او جاهل و عاجز نیست.^۱ به عبارتی چون کمبود و نیاز به معنای سلب کمال است، در نتیجه صفات سلبی بیانگر نفی کمبودها هستند و نفی کمال می کنند و این همان اثبات کمال است.^۲ ولی این نظریه صحیحی نمی باشد زیرا وقتی مثلاً علم تأویل به نفی جهل شود در واقع معنی عدمی جهل از ساحت الهی سلب می گردد و تصور این معنا بدون تصور وجود مقابل آن یعنی علم، ممکن نیست بنابراین ابتدا باید علم اثبات شده باشد.

۲- راه دیگری که عموم متکلمین معتزله برای حل این مشکل مطرح نموده اند: نیابت ذات از صفات است که گفته اند در ذات الهی، علم و قدرت و حیات نیست ولی ذات با بساطت خود جانشین همه صفات می باشد و خود ذات، برآورنده ی چیزی است که از صفات انتظار می رود. این نیز راه مناسبی نیست زیرا همه ی صفات اعتباری می شوند نه حقیقی.^۳

۳- راه سوم این است که گفته شود صفات در مفهوم مغایر با یکدیگرند و در مصداق وحدت دارند. این نظریه ی راسخان در معارف الهی است که معتقدند ذات بسیط پروردگار دارای کمالات متعدد هست و هر کدام سراسر وجود او را فرا گرفته اند.^۴

۷- توقیفی بودن یا نبودن اسماء الهی

همه ی نام های خداوند متعال، حکایت از اوصاف او دارند و همان طور که صفاتش بی نهایت است برای نام های او نیز انتهایی وجود ندارد آیا اتصاف خداوند به هر منتهی جایز است یا اسماء الهی توقیفی هستند و برای اتصاف خدا به صفات نیاز به اجازه ی شارع است و باید در قرآن و سنت از آن صفت یاد شده باشد؟^۵ شیعه، معتزله و کرامیه توقیفی بودن اسماء الهی را نفی می کنند و در مقابل اشاعره از توقیفی بوده اسماء الهی طرفداری می کنند.

^۱ - جعفر سبحانی، منشور عقاید، ج ۲، ص ۶۴

^۲ - علی شیروانی، شرح بدایة الحکمه، ج ۴، ص ۸۱

^۳ - محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم، ۱۳۸۳، ص ۴۰۰

^۴ - جعفر سبحانی، همان، ج ۲، صص ۶۶-۶۴

^۵ - ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۴، ص ۳۸

برخی از روایات دلالت بر توقیفی بودن اسماء الهی می کنند. امام کاظم (علیه السلام) می فرمایند: «أَنَّ اللَّهَ أَعْلَى وَ أَجَلُّ وَ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُبْلَغَ كُنْهُ صِفَتِهِ فَصِفُوهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ وَ كُفُّوا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ»؛ «به راستی که خدا بالاتر و والاتر و بزرگتر از آن است که حقیقت و صفتش فهم شود. او را به همان وصف کنید که خودش خود را وصف کرده و از هر چه جز آن باز ایستید.» در روایت دیگری آمده: «لَا تَجَاوَزْ مَا فِي الْقُرْآنِ»؛^۲ «از آنچه در قرآن است تجاوز نکن.» اما در مقابل این دسته از روایات، روایات دیگری هست که از مفهوم آن ها استفاده می شود که می توان خدا را با هر صفتی که او را محدود نکند توصیف گردد. مثلاً امام سجاد (علیه السلام) فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُوصَفُ بِمَحْدُودِيَّةٍ، عَظُمَ رَبُّنَا عَنْ الصِّفَةِ فَكَيْفَ يُوصَفُ بِمَحْدُودِيَّةٍ مَنْ لَا يُحَدُّ وَ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»؛^۳ «خدا به وصفی که موجب محدودیت او باشد موصوف نشود، پروردگار ما از صفت داشتن برتر است، چگونه به وضع محدودی توصیف شود. آن که حدی ندارد و دیده ها را درک کند و هم او لطیف و خبیر است.» حضرت علی (علیه السلام) در خطبه اول نهج البلاغه می فرمایند: «لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ وَ لَا نَعْتُ مَوْجُودٌ وَ لَا وَقْتُ مَعْدُودٌ وَ لَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ»؛^۴ «برای صفات خدا اندازه و مرزی که بدان مرزبندی شود نیست و صفتی همانند صفت آفریدگان ندارد و مدت شمارش شده ای و سر رسید زمان مند شده ای برای صفت او نیست.»

آیات قرآن نیز تصریح بر توقیفی بودن یا نبودن صفات ندارند مانند: «...وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ۖ...»؛^۵ «و برای خداوند اسمای نیکوتر است و او را بدان ها بخوانید و کسانی را که نام های او کج روی می کنند واگذارید...» اگر «ال» در کلمه ی «الْأَسْمَاءُ» را به معنای عموم گرفته و «لِلَّهِ» خبر مقدم باشد فهمیده می شود که اولاً اسماء نیکوتر منحصر در خداست و خدا را می توان به صفاتی که شائبه ی نقص ندارند توصیف نمود. ثانیاً این اسماء با استقلال مخصوص خداست و اگر در موجود دیگری یافت شود جلوه و ظهوری از کمال ذاتی خداوند

^۱ - محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۹۵

^۲ - همان، ص ۲۹۷

^۳ - همان، صص ۲۹۲-۲۹۱

^۴ - محمد دشتی، ترجمه نهج البلاغه، خطبه ۱، ص ۳۹

^۵ - سوره اعراف (۷)، آیه ۱۸۰

است. اما توقیفان نیز به این آیه استدلال کرده اند زیرا «ال» در کلمه ی «الْأَسْمَاءَ» را عهد گرفته و گویند منظور از الحاد - يُلْحَدُونَ - تعدی از اسماء معینی است که در قرآن و روایات آمده است.

مرحوم علامه طباطبائی (رحمه الله) در ذیل این آیه فرمودند: «آیه دلالت بر توقف ندارد برای بیان حکم باید به فقه رجوع نمود و احتیاط این است که در نامگذاری خداوند به نام هایی که در قرآن و سنت آمده اکتفا شود ولی اگر مقصود از توصیف، نامگذاری برای او نباشد اشکالی ندارد.»^۱ می توان از غیر آن اسامی هم استفاده کرد - نکته ای که باید توجه داشت این است که: اگر کسی اعتقاد به توقف هم داشته باشد معادل های اسم های الهی در زبان های دیگر و اسم های مأذون استثنا شده اند.

۸- شناخت و ابزار شناخت

در این امر تردیدی نیست که انسان در پی رسیدن به واقع و درک حقیقت است و می خواهد واقعیات را آن گونه که هست بشناسد. در وجود هر انسانی سه منبع شناختی وجود دارد که آگاهی های انسان به یکی از این منابع باز می گردد این منابع عبارتند از: حس، عقل و قلب نخستین منبع شناخت در انسان حواس پنج گانه ی «بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه هستند»^۲ که هر کدام موجب شناخت ویژه ای در محدوده ی خود می باشند و با فقدان هر کدام از آن ها، شناخت امکان پذیر نخواهد بود. محدوده ی شناخت ها توسط حواس پنجگانه تنها امور مادی می باشد. دومین منبع شناخت، عقل است. عقل عبارت است از مرکز شعور و ادراکی که وظیفه ی آن ترکیب، تجرید، انتزاع، و تعمیق مفاهیمی است که از طریق حواس به آن منتقل شده است. حس و عقل تنها در ارتباط با یکدیگر قادر به انجام وظیفه ی خود هستند و هیچ یک بدون دیگری قادر به تولید شناخت نخواهد بود. سومین منبع برای شناخت، قلب است. کلمه ی «قلب» در سه معنا به کار رفته است: ۱- تلمبه خانه ی قلب ۲- مرکز فکر و اندیشه ۳- مرکز شناخت های غیرحسی و غیرعقلی. در مبحث شناخت شناسی قلب به معنای سوم به کار می رود. شناخت هایی که توسط قلب و عقل حاصل می شوند دو تفاوت عمده دارند: یکی در مرکز رابطه و دیگر در نحوه ی شناخت است. مرکز

^۱ - محمد حسین طباطبائی، ترجمه المیزان، ج ۸، ص ۴۵۶

^۲ - علی شیروانی، کلیات فلسفه، قم، انتشارات نصایح، ۱۳۸۲، ص ۴۱ و ص ۶۲

شناخت های عقلی، مغز است و مرکز شناخت های قلبی عقلی مقدمه ی شناخت قلب خواهند بود.

قلب - به معنای اول - است. شناخت عقلی عبارت است از علم و دانستن و شناخت قلبی عبارت است از وجدان کردن و یافتن.^۱ و البته شناخت های عقلی مقدمه ی شناخت قلب خواهند بود. در شناخت خداوند متعال حواس پنجگانه تنها می توانند مقدماتی برای برهان های عقلی بسازند و چون خداوند غیرمادی و غیر محسوس است مستقیم در شناخت خدا مؤثر نمی باشند. اما شناخت الهی تا حدودی از طریق عقل و قلب که امور مجرد و غیرمادی اند امکان پذیر خواهد بود. در متون و منابع اسلامی آمده است که عقل بشر محدود است و به کنه ذات الهی شناخت و معرفت پیدا نخواهد کرد و انسان ها از تفکر در ذات حضرت حق نهی شده اند. اما از طرفی در روایات و آیات دعوت به شناخت، مشاهده می شود به عنوان مثال پیامبر (ﷺ) فرمودند: «وَمَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ» و حضرت علی (علیه السلام) می فرمایند: «...لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ فَهُوَ الَّذِي تَشْهَدُ لَهُ أَعْلَامُ الْوُجُودِ...»^۲؛ «...عقل ها را بر حقیقت ذات خود آگاه نساخته، اما از معرفت و شناسایی خود باز نداشته است اوست که همه ی نشانه های هستی بر او گواهی می دهند...» و در دعای زمان غیبت امام زمان (عجل الله تعالی فرجه) از خداوند درخواست معرفت نفس الهی شده است: «اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي نَفْسِكَ» و در ادامه ی دعا آمده که اگر معرفت حاصل نگردد شخص گمراه خواهد شد.^۳

۹- شناخت صفات راهی برای شناخت خدا

در مباحث خداشناسی سه دیدگاه در زمینه ی شناخت صفات خدا وجود دارد ۱- دیدگاه افراطی که نتیجه اش تشبیه خدا به مخلوقات است. ۲- دیدگاه تفریطی که نتیجه اش تعطیلی عقل است نسبت به شناخت صفات الهی ۳- دیدگاه معتدل که خاص افراد میانه رو است.^۴

چنانچه گذشت برای شناخت خدا که موجودی غیرمادی است نمی توان از ابزار مادی کمک گرفت بلکه نیاز به وسیله ای است به نام عقل. عقل نیز برای شناخت نیاز به ابزار دارد. بدون شک، مفاهیم ذهنی، ابزار اصلی کار عقل هستند چون عقل تنها نیروی درک کننده ی مفاهیم کلی است. مفاهیم

^۱ - محمد محمدی ری شهری، درس هایی از اصول عقاید اسلامی ۱ مبانی شناخت، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۲، ص ۲۱۳

^۲ - محمد دشتی، ترجمه نهج البلاغه، خطبه ۴۹، قسمت ۳، ص ۱۰۰

^۳ - عباس قمی، مفاتیح الجنان،

^۴ - سید محمد حسینی همدانی، تفسیر انوار درخشان، ج ۷، صص ۱۵۳-۱۴۹

عقلی دو دسته اند ۱- مفاهیم ماهوی که به طور خودکار از ماهیات انتزاع می شوند ۲- مفاهیمی که با فعالیت عقل حاصل می شوند و قابل توسعه و تضییق اند. همه ی شناخت های عقلانی درباره ی وجود و مراتب آن و هر چیز غیرمادی و هم چنین درباره ی ماوراء طبیعت به کمک این مفاهیم بدست می آیند. پس روشن شد که مفاهیم ماهوی نشان گر محدودیت موجودات امکانی اند و قابل اطلاق بر خدای متعال نیستند. از طرفی شناخت خدا از طریق براهین فلسفی اثبات واجب الوجود نیز ممکن نیست. زیرا ممکن است کسی گمان کند ماده یا انرژی هم مصداق واجب الوجوداند.^۱ بنابراین باید از آن دسته از مفاهیم عقلی استفاده کرد که اولاً از وسعت کافی برخوردار باشند و ثانیاً از شوائب نقص و امکان نیز به دور باشند و صفات همه از این قسم مفاهیم عقلی اند. زیرا معنای این اسماء جزء مشترکات معنوی هستند.

با این توضیح که معانی اسماء، در ذات حضرت حق، بالاصالة هستند و به نحو حقیقت و در غیر او، بالتبع، مثلاً صفت مالک، مفهوم مالکیت بالذات از آن خداست، او مالک تمام مخلوقات و ممکنات است ولی خداوند این مفهوم را در مخلوقات ایجاد کرده است با مالکیت اعتباری که به آن ها داده است- در عین حال مالکیت را از خود سلب نکرده است.^۲

چنانچه در روایات هم آمده باید نواقص را از آن معانی سلب کرده و سپس به خدا نسبت داد و از این طریق او را شناخت. ابن سینا می گوید: خداوند به رحمت واسعه ی خویش اراده کرده تا خود را به مخلوقاتش شناسانده و معرفی کند، از این رو برخی اسم ها و صفات را برای خود برگزید.^۳ با اثبات صفات سلبیه ذات وی را از صفات مخلوقین منزله داشته و با اثبات صفات ثبوتیه شایستگی وی برای پرستش روشن می گردد و با ضمیمه کردن مجموع این صفات با ادله ی اثبات واجب الوجود، می توان او را از سایر مخلوقات متمایز کرده و شناخت پیدا نمود.^۱ آیت الله جوادی آملی می فرمایند: «اسم خدا نشانه ی ذات اوست.»^۲ اسماء الهی نقش رابط بین خالق و مخلوق را دارا هستند. و همان صفات

^۱- محمدتقی مصباح یزدی، آموزش عقاید، ص ۶۵

^۲- محمدباقر مدرس بستان آبادی، تفسیر اسنی در شرح اسماء الحسنی، قم، انتشارات دارالعلم، ۱۳۸۸، ص ۱۸

^۳- محمد کریمی زنجانی اصل، ابن سینا و جنبش های باطنی، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۳، ص ۱۳۸

^۱- محمدتقی مصباح یزدی، آموزش عقاید، ص ۵۵

^۲- عبدالله جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج ۱، ص ۳۰۲

کریمه ی ذات حضرت حق است که بندگان را وا می دارد آن ها را واسطه ی بین خود و خالق قرار دهند و از نظر این که خدای سبحان متصف به علم و قدرت و رازقیت و منعمیت است، جهل را به وسیله ی علم او، عجز را به وسیله ی قدرت او، ذلت را به وسیله ی عزت او، فقر را به وسیله ی غنای او برطرف می گردانند و این چیزی است که بر حسب ذوق مستفاد از فطرت پاک، بدست می آید. چنین است که اگر کسی بخواهد از خداوند بی نیازی مسئله کند نمی گوید «یا مذلّ» بلکه او را به نام های «غنیّ، عزیز، قادر و عطوف» می خواند. قرآن کریم نیز از این سبک بسیار استفاده کرده است و همواره آیات را با آن اسمی از اسماء ختم می کند که متناسب مضمون آیه باشد.^۱

ابن سنان می گوید از امام رضا (علیه السلام) پرسیدم: آیا خدای عزوجل به ذات خود عارف بود پیش از آن که خلق را بیافریند؟ فرمود: آری گفتم: آن را می دید و می شنید؟ فرمود: نیازی به آن نداشت چون نه از آن پرسشی داشت و نه خواهشی. او خودش بود و خودش او بود نیروی او نفوذ داشت و نیازی نداشت که خود را نام برد ولی او نام هایی برای دیگران بر خود نهاد و برگزید تا او را به آن ها بخوانند زیرا امام جواد (علیه السلام) فرموده اند: «.....پروردگار اسماء و صفات خود را وسیله ی میان خود و خلق خود ساخت تا به وسیله ی آن ها به درگاه وی زاری کنند، او را بپرستند و این ها ذکر او باشند، خدا بود و ذکر نبود و آن چه به وسیله ی این ذکرها از او یاد شود همان خدای قدیم است....»^۲

و چنانچه در روایات آمده: از جمله ی حق خلق بر خدا این است که وسیله ی معرفت آن ها را میسر گرداند. و بدین خاطر است که پیامبر و کتاب به سوی مردم فرستاده است. پس خداوند از نظر ذات خود نیازی به نام گذاری ندارد بلکه این نام گذاری به خاطر بندگان است و مقصود از نام، تلفظ نمی باشد بلکه جلوه ای است که در ذات خدا از نظر آفرینش، آشکار می گردد.

به عبارتی نام های الهی جلوه های او در میان موجودات هستند.^۱

^۱ - محمدباقر مدرس بستان آبادی، همان، ص ۲۵

^۲ - محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۲۷

^۱ - همان، ص ۵۹۴

فصل سوم:

نقد و بررسی دیدگاه معتزله نسبت به

اسماء و صفات ثبوتیه الهی

۱- معرفت پروردگار

۲- نحوه ی اتصاف ذات الهی به صفات الهی

۳- تبیین و نقد دیدگاه معتزله در نحوه ی اتصاف باری تعالی به صفات

۴- اعتقاد فرق معتزله در ارتباط با صفات

۵- بررسی صفات ثبوتیه ذاتیه

نقد و بررسی دیدگاه معتزله نسبت به اسماء و صفات ثبوتیه الهی

میان متکلمین فلاسفه و محققین اسلامی درباره ی شناخت حق تعالی بحث است که آیا حقیقت حضرت حق برای انسان معلوم است یا خیر؟

اگر معلوم نیست آیا امکان دستیابی به چنین شناختی هست یا خیر؟ وسایل یا وسیله ی چنین شناختی چیست؟ طبق اندیشه های اسلامی و گفتار ائمه معصومین امکان دستیابی به معرفت الهی هست و راه های متعددی نیز برای رسیدن به این شناخت وجود دارد که یکی از این راهها شناخت صفات اوست. بیشتر حکمای اسلامی بر این عقیده اند که می توان به حقیقت پروردگار علم پیدا کرد این دسته از حکما راه علم به پروردگار را صفات الهی می دانند و برخی قائلند تنها راه شناخت خداوند اعراض عامه ی اوست که بیانگر وجود حضرتش هستند. گروهی از معتزله نام این اعراض را صفات و گروهی احوال گذاشته اند. در مقابل عده ی اندکی در باب معرفت خدا توقف کرده اند.

۱- معرفت پروردگار

بعد از آنکه گفته شد اکثر حکمای اسلامی معتقد به امکان شناخت خداوند هستند بحث بر این است که این علم و معرفت جزء کدام دسته از علوم و معارف است؟ علم و شناخت بر دو قسم است: یک قسم آن زمانی است که میان عالم و معلوم واسطه ای نباشد و آن علم، علم حضوری نامیده می شود و یک قسم آن زمانی است که علم با واسطه ی صورت ذهنی بدست آید که این قسم را علم حصولی نامند. عده ای اعتقاد دارند معرفت حق تعالی از جمله ی معارف ضروری و بدیهی است این گروه معروف به اصحاب معارف می شوند به نظر بغدادی و ابن راوندی از جمله ی افراد این گروه «ثمامة بن اشرس نمیری» است. لازمه ی اعتقاد آن ها، این است که یهود و نصاری و... در روز قیامت خاک شوند چون کسی که مکلف نیست مستحق عقاب و ثواب نخواهد بود. خیاط در دفاع از ثمامة گوید: مراد او این است که اگر برای کسی معرفتی حاصل نشد به حد بلوغ عقلی نرسیده است و چنین شخصی

یا کودک است یا به حکم کودک: که می توان گفت او مؤمن است یا کافر. ابوعلی اسواری نیز جزء این گروه است و معتقد است شناخت حضرت حق ضروری است و این علم طبیعی و فطری هر انسانی است.^۱ ابی الهذیل معرفت پروردگار را عقلاً واجب می داند اگرچه سمع (وحی) به او نرسیده باشد و اگر کسی در شناخت باری تعالی کوتاهی کند مستحق عقوبت خواهد بود.^۲ جبائیان شناخت حق را واجب عقلی می دانند^۳ و نظام معتقد است که معرفت پروردگار امری ضروری است و انسان می تواند خداوند را به یاری عقل بشناسد و این معرفت سرشته ی آدمی است.^۴ قاضی عبدالجبار می گوید: «پس از آن که عقل به معرفت وجود خدا دست یافت به آن می پردازد که برای او صفاتی قرار دهد وی توانا، زنده، شنوا، بینا و ابدی است.»^۵

۲- نحوه ی اتصاف ذات الهی به صفات الهی

اما در چگونگی اتصاف ذات به صفات سه تصور وجود دارد:

الف) عینیت صفات با ذات الهی در مرحله ی مصداق: ذات از نظر کمال و جمال در پایه ای است که سراسر آن علم و توانایی است و ذات او کشف از خویش و غیر خویش می کند. این است آن معرفتی که در خطبه های حضرت علی (علیه السلام) به چشم می خورد و پیروان وی آن را پذیرفته اند.

ب) نیابت ذات از صفات: این نظریه منتسب به معتزله است و به دو نحو این نظریه را تفسیر کرده اند. ۱- برخی از آن ها معتقدند ذات داری علم، قدرت، سمع، و بصر نیست. اما در عین حال از عهده ی این کارها بر می آید و به اصطلاح ذات فاقد صفات، همان کارآیی ذات واجد صفات را دارد. ۲- ذات از نظر کمال و جمال در حدی است که سرپا علم و توانایی است. به دیگر سخن آنچه که از ذات مقارن با علم و قدرت انتظار می رود از ذات سراسر علم و قدرت ساخته است و مقصود از نیابت چنین ذات سراسر علم و قدرت، از ذاتی است که علم و قدرت در آن زاید باشد.^۶

ج) زیادت صفات بر ذات: معتقدین این نظریه دو دسته اند گروهی به نام اشاعره اعتقاد دارند

^۱ - محمود فاضل، کلام معتزله، صص ۱۰۷-۱۰۶-۹۶

^۲ - ابوالفتح عبدالکریم شهرستانی، ترجمه الملل و النحل، ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی، ص ۷۵

^۳ - همان، ص ۱۰۴

^۴ - محمود فاضل، همان، ص ۵۰

^۵ - مارتین مکدورت، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ص ۷۵

^۶ - جعفر سبحانی، عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۴، ص ۶۱

صفات زاید صفات زاید بر ذات و لازمه ی آن هستند در نتیجه قائل به قدمای ثمانیه شده اند، هفت صفت: حیات، قدرت، علم و سمع و بصر، اراده و کلام به اضافه ی ذات. و گروهی دیگری به نام کرامیه قائلند صفات الهی زاید بر ذات الهی اند اما صفات را حادث می دانند.^۱

۳- تبیین و نقد دیدگاه معتزله در نحوه ی اتصاف باری تعالی به صفات

معتزله، توحید صفاتی را بسیار مورد توجه قرار داده اند و وجود هرگونه صفت زاید بر ذات را نفی کرده اند.^۲ ایشان پیرامون کیفیت اتصاف ذات واجب به اوصاف کمالیه معتقدند ذات حق تعالی جانشین صفات می باشد بدین معنا که هر اثر و خاصیتی را که صفات دارا هستند، برای ذات، ثابت می دانند بدون اینکه صفتی در میان باشد. دلیل ایشان این است که «قدیم» خاص ترین صفت حق تعالی است و اگر صفات او، با وی در قدیم بودن شریک باشند محذور تعدد قدما پیش می آید.^۳ اما اینکه معتزله چرا این نظریه را بوجود آوردند؟

معتزله در حقیقت، همان رأی اشاعره را پذیرفته بودند که صفات همواره مباین و جدای از ذات اند از این رو خود را در برابر دو محذور دیدند: ۱- این که اگر صفاتی مانند علم و قدرت را برای خدا ثابت کنند و ملتزم به زیادت صفات از ذات شوند به تمام مشکلات اشاعره تن داده اند. ۲- این که علم و قدرت و سایر صفات را از خدا نفی نمایند که در این صورت قائل به وجود نقص در ذات خداوند شده اند. معتزله راه دوم را پذیرفتند و برای فرار از اشکال یاد شده- نقص در ذات الهی- گفتند ذات نیابت از صفات می کند بی آن که علم و قدرتی در کار باشد. فعل او مانند فعل کسی است که عالم و قادر باشد. این نظریه در نزد اهل حق باطل است زیرا در این صورت، واجب تعالی در مقام ذات فاقد صفات کمالی است.^۴ و نسبت دادن هر گونه صفتی به خداوند متعال مجازی خواهد بود چون صفات، وجود حقیقتی ندارند در حالی که در فصل دوم گفته شد که واجب تعالی وجود محضی است که در بردارنده ی تمام کمالات وجودی است و صفات او عین ذات او می باشند.

^۱ - محمدحسین طباطبائی، شرح و توضیح بدایة الحکمه، ترجمه محمدحسین آخوندی، نشر هاجر قم، چاپ چهارم، ۱۳۸۸، ص ۲۳۱

^۲ - ابوالفتح عبدالکریم شهرستانی، ترجمه الملل و النحل، ص ۷۰

^۳ - همان، ص ۶۷

^۴ - علی شیروانی، شرح بدایة الحکمه، ج ۳، ص ۹۸

پس هر نوع اطلاقی نسبت به او حقیقی است علاوه بر آن باید گفت ادعای ملازمه ی بین اینکه اگر صفات الهی قدیم باشند تعدد قدما پیش می آید نیز باطل است زیرا ثابت شد که صفات الهی عین ذات او هستند و در غیر این صورت تعدد ذات بوجود می آید.^۱

۴- اعتقاد فرق معتزله در ارتباط با صفات

معتزلیان در رابطه با صفات آراء مختلفی دارند از جمله:

واصل بن عطا هرگونه صفت قدیم الهی را به دلیل تعدد قدما از ساحت کبریایی حضرت حق نفی کرد. یاران وی با مطالعه ی کتب فلسفه نظریه ی او را تأویل کردند و گفتند منظور او از نفی صفات قدیم، صفات زاید بر ذات بوده است. اکثر معتزله نیز این نظریه را پذیرفته اند. ابوالهذیل علاف معتقد است صفات الهی ورای ذات او نیست بلکه عین ذات اوست و می گوید خداوند علام است به علمی که عین ذات اوست و قادر است به قدرتی که عین قدرت اوست و این چنین است سایر صفات.

شهرستانی می گوید: «وی رأی خود را در باب صفات از فلاسفه گرفته است و ذات خداوند را از جمیع جهات واحد دانسته و به هیچ وجه کثرتی در او متصور نیست.»^۲ و برخی با مطالعه ی کتب فلسفی نظرشان به این جا رسید که تمام صفات را به دو صفت عالمیت و قادریت ارجاع دهند و بعد از آن گفتند این دو صفت ذاتی اند و این دو، دو اعتبار از ذات قدیم می باشند و بر طبق مذهب جبایی و ابوهاشم دو حالت از ذات قدیم است. ابوهاشم در برابر، معتزله ای که صفات ذاتی حق تعالی را انکار و استدلال می کردند که التزام به این عقیده- که صفات خدا ذات اوست- منجر به اعتقاد به تعدد قدما می شود. ابوهاشم این صفات را «احوال» نامید و در توصیف آن ها گفت که نه معروفند نه موجود، نه معلومند و نه مجهول، جز به همراه عین ذات شناخته نمی شوند و جز با همراهی آن به ادراک نمی آیند و جز با تحقق آن، تحقق پیدا نمی کنند. احوال مانند ذات وجود خارجی ندارند و نیز معدوم نیستند چون خداوند سبحان آن ها را برای خود اثبات فرموده است.

^۱ - ابوالفتح عبدالکریم شهرستانی، ترجمه الملل و النحل، ص ۷۰

^۲ - همان، صص ۷۴-۷۰

بنابراین معنای این که احوال نه موجودند و نه معدوم این است که آن ها ثابتند.^۱ شیخ مفید «حال» را به معنی شیئیت یافته تلقی می کند. در صورتی که ابوهاشم این اصطلاح را برای فرار از تصور هرگونه جنبه ی هیولانی و مادی در ذات خدا وضع کرده بود.^۲

ابوهاشم جبایی خواسته است میان تنزیه مطلق حضرت حق و توصیف باری تعالی به برخی از صفات توقیفی ارتباطی ایجاد کند به همین خاطر اظهار داشت که خداوند ذاتاً مستحق صفاتی است و شایسته ی حالی است که برای ذاتش ثابت باشد. چون ابوهاشم نظر خود را بیان کرد، اکثر شیوخ معتزله ی متأخر آن را پذیرفتند و از این عقیده تبعیت کردند.^۳ از جمله قاضی عبدالجبار که مسأله ی نحوه ی اتصاف خداوند به صفات را به پیروی از نظریه ی «احوال» حل نمود.^۴ او در توجیه نظریه ی خود چنین می گوید: «وقتی علم به محلی که آن محل مقتضی عالم بودن باشد انتساب داده شود- یعنی آن محل دارای حیات باشد- عالم بودن آن محل حالی است که زاید بر ذات و علم است، آن حال معلول و علت آن علم است. یعنی علم موجب پدیدآمدن این حالت در آن محل دارای حیات می باشد.» ابوهاشم می گوید: «وجودها و هستی ها برای محل های خود، احوالی را ایجاب می کنند که به منزله ی صفاتی اند که در ثبوتشان حیات شرط است.»^۵

باقلائی بر نظریه ی احوال ابوهاشم اشکال کرده است که: آنچه معلوم نباشد دلیل آوردن برای او صحیح نیست، لیکن چنانچه گفته شد او می گوید حال نه معلوم است و نه مجهول. پس اگر مجهول نباشد این اشکال بر او وارد نمی شود.^۶ اما چرا ابوهاشم معتقد به «حال» شد؟

ابوهاشم عقیده دارد که انسان بالضروره در می یابد که میان علم به ذات شی. بدون توجه به صفات و عوارضش و علم به همان ذات با توجه به صفاتش فرق هست، زیرا ممکن است که عقل ذات را درک کند اما نداند آن ذات چه صفاتی دارد و نیز آدمی میداند که موجودات در یک چیز با هم اشتراک دارند و در موردی دیگر با هم متفاوتند و عقل حکم می کند که ما به الاشتراک غیر از ما با الافتراق است.

^۱ - محمود فاضل، کلام معتزله، ص ۱۷۶

^۲ - مارتین مکدورت، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ص ۱۸۹

^۳ - محمود فاضل، همان، ص ۷۰

^۴ - مارتین مکدورت، همان، ص ۷۵

^۵ - محمود فاضل، همان

^۶ - هاشم معروف الحسینی، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ص ۷۵

مسلم است که این قضایا نه مربوط به ذات اوست و نه به اعراض و رای ذات ربطی دارد. مربوط نبودن این امور به ذات، واضح است ولی در صورتی که گفته شود این قضایا با اعراض مرتبط می باشند لازم می آید که عرضی قائم به عرض دیگر باشد و این قضیه منجر به دور یا تسلسل می شود که هر دو محال است پس ناگزیر باید گفت تفاوت ها به «احوال» باز می گردند بنابراین عالم بودن عالم، حالتی است که آن غیر از ذات است، یعنی مفهوم آن غیر از مفهوم ذات می باشد و این چنین است سایر صفات الهی و این جاست که ابوهاشم برای خداوند حالت هایی اثبات می کند که موجب علم و قدرت است.^۱

نظام، صفات باری تعالی را به صورت منفی تأویل کرده مانند اینکه علم را تعبیر می کند بر عدم جهل و قدرت را به معنی عدم عجز می داند.^۲ قاضی عبدالجبار صفات خداوند را این گونه تعریف و بیان می کند که صفات الهی عبارتند از اینکه:

۱- خداوند تواناست. اولین صفتی که باید برای خداوند شناخت، صفت قدرت است زیرا سایر صفات را به دنبال دارد و از طرفی این صفت بر شناخت عالم و ایجاد آن به طور مستقیم دلالت می کند ولی صفات دیگر برای چنین شناختی نیاز به یک یا چند واسطه دارند. دلیل اینکه قدرت صفت خداوند است این است که نسبت دادن فعل به خدا صحیح و جایز می باشد و انجام فعل مستلزم وجود قدرت است. خداوند همیشه قادر است چون شایستگی این صفت را دارد و کسی که موصوف به صفت نفسی باشد هیچ گاه این صفت از او قابل انفکاک نیست.

۲- خداوند داناست. چون فعل محکم یعنی بی عیب و نقص انجام می دهد و انجام عمل محکم دال بر علم اوست. فعل محکم آن است که سایر افراد، توانا قادر به انجام آن نباشد و این عمل غالباً در مورد تألیف و ترکیب واقع می شود به این معنا که بعضی از افعال اثر بعضی دیگر است و این کار مبتنی بر دو اصل می باشد. الف) وقوع کار محکم از طرف خدا ب) کار محکم دلیل بر علم و دانش اوست. دلیل وقوع فعل محکم الهی، خلق مخلوقاتی با ترکیبات و عجایبی است که در آن ها وجود دارد در افعال الهی ظاهراً استحکام دیده نشد دلیل بر جهل او نیست بلکه خود دلیل علم و حکمت اوست.

^۱ - محمود فاضل، کلام معتزله، ص ۷۰

^۲ - هاشم معروف الحسینی، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ص ۱۶۱

۳- خداوند زنده است. وقتی ثابت شد که خداوند دانا و تواناست واجب است که زنده باشد و این مبتنی بر دو اصل است: الف) خداوند عالم و قادر است ب) و چنین خدایی باید حیات داشته باشد. اثبات دلیل اول که بیان شد اما اثبات دلیل دوم: در ظاهر دو ذات دیده می شود، یکی از آن ها توانا و دانا و دیگری ناتوان و نادان مانند جماد و تفاوت این دو ذات به علت صفت حیات است اگر این موضوع در حال حاضر ثابت گردد، در غایب هم ثابت می شود زیرا طریق استدلال در حاضر و غایب یکی است.

۴- خداوند موجود است. اثبات این صفت هم برای خداوند مانند صفت حیات است زیرا هرگاه خداوند قادر و عالم باشد باید موجود نیز باشد و موجود چیزی است که از آن، احکام و صفات لازم می آید.

۵- خداوند قدیم است و دلیلش این است که موجودات یا قدیم اند یا حادث اگر قدیم نباشد حادث است و برای حدوث نیازمند علت. اگر علت نیز حادث باشد دور و تسلسل بوجود می آید پس خداوند قدیم است و بدون ابتدا و همه چیز به او منتهی می شود.

۶- خداوند متکلم است، و کلام او حادث است.

۷- خداوند صادق است هر آنچه فرموده و آنچه توسط پیامبران به ما ابلاغ شده مطابق با واقع است.^۱

هشام فوطی گوید: «حق تعالی پیوسته قادر و عالم و حیّ است به علمی که عین ذات اوست نه به علم محدث و اگر کسی می گفت که علم خداوند به اشیا ازلی است او را ملامت می کرد و می گفت لازمه ی این مقال این است که اشیاء هم باید قدیم و ازلی باشند و این فرض محال است.»

۵- بررسی صفات ثبوتیه ذاتیه

متکلمین در بحث صفات، مرجع صفات ذاتیه، ثبوتیه و سلبيه را مورد بحث و بررسی قرار می دهند. اما اینکه مرجع صفات ثبوتیه چند صفت می باشد اختلاف هست. در این قسمت از میان نظریات مختلف، نظریه ی حکمایی که مرجع صفات را هشت صفت قدرت، علم، حیات، اراده، ادراک،

^۱ - هاشم معروف الحسینی، تحقیق در مسایل کلامی، ص ۵۵

قدیم، تکلم و صدق را پذیرفته و به بیان آن ها پرداخته می شود و چنانچه معتزله نظر مخالفی داشتند مطرح شده و مورد نقد و بررسی قرار می گیرد. «ادراک» شاخه ای از صفت علم است بنابراین به طور جداگانه بیان نمی گردد.^۱

صفت ۱- قدرت

قادر در اصطلاح حکیمان، فاعلی را گویند که ذاتاً به گونه ای باشد که اگر خواست انجام دهد و اگر نخواست انجام ندهد و خداوند قادر است یعنی انجام دادن یا ترک هیچ کاری برای خداوند ضروری نیست زیرا او جهان هستی و نظام آن را طبق مشیت خود آفریده است و چنانچه او نمی خواست جهان، هستی نمی یافت. البته فلاسفه این تعریف از قدرت را دارای نقصان دانسته و سزاوار خداوند نمی دانند چرا که ایجاد جهان هستی از لوازم ذات اوست بلکه قدرت مانند علم و دیگر صفات کمالیه لازمه ی اوست.^۲ امام خمینی (رحمته الله علیه) می فرماید: مشیتی که در قدرت الهی لحاظ شده همان چیزی است که به حسب حقیقت عین ذات مقدس حضرت حق است.^۳

قدرت در نظر متکلمین به معنای صحت فعل و ترک است و مقصود آن ها از صحت، این است که انجام دادن آن کار و انجام ندادنش هر دو ممکن باشد.^۴

۱-۱- اثبات قدرت:

۱-۱-۱- عناصر مقوم قدرت: حقیقت قدرت از سه عنصر تشکیل شده است که عبارت است

از: (۱) مبدأ بودن برای فعل (۲) علم داشتن به اینکه آن فعل برای فاعل خیر است (۳) فاعل با اختیار، آن فعل را انجام دهد. با اثبات وجود این سه ویژگی در حق تعالی اثبات می شود که حضرت حق، قادر است. ویژگی نخست: در عالم هستی هرچه هست معلول است و همه ی معلول ها به واجب تعالی منتهی می شوند پس مبدأ تمام ممکن الوجودها، واجب تعالی می باشد. ویژگی دوم: خداوند ذاتاً علم به نظام اصلح در اشیا دارد. همه ی اشیا با نظم خاص خود و ترتیب وجودیشان در مقام ذات

^۱ - علامه حلی حسن بن یوسف بن مطهر، شرح باب حادی عشر، ترجمه عبدالکریم شهرستانی، ص ۳۰، حاشیه نویس، قم، ۱۳۷۰ و ص ۳۷ کلم الطیب، شارخ فاضل مقداد محشی رضوانی

^۲ - هاشم معروف الحسینی، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ص ۲۱۸

^۳ - روح الله موسوی خمینی، شرح دعای سحر، ترجمه سیداحمد فهری، بی جا، انتشارات فیض کاشانی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۷

^۴ - محمدحسین طباطبائی، بدایة الحکمه، مؤسسه نشر اسلامی، قم، چاپ بیست و دوم، ۱۳۸۵ ص ۲۰۸

واجب برای وی مکشوف و معلوم اند. ویژگی سوم: منظور از مختار کسی است که در فعل خود تحت تأثیر غیر قرار نگیرد و عامل بیرونی او را به کاری وادار نسازد. پر واضح است که غیر از واجب تعالی هرچه هست فعل اوست و اثر هیچ گاه در مؤثر و علت خود تأثیر نمی گذارد پس واجب تعالی ذاتاً قادر است و بنابر آنچه اثبات شد چون مقومات و عناصر قدرت، جملگی عین ذات او هستند پس قدرت الهی عین ذات مقدس اوست.^۱ یکی از دلایل فلاسفه برای اثبات اینکه واجب الوجود، لذاته فاعل مختار- یعنی قادر- است عبارت است از اینکه: ۱- از طرفی عالم آفرینش، حادث است یعنی نبود و بعد موجود شد. ۲- از طرف دیگر، هر حادثی نیاز به محدث دارد. ۳- این محدث یا باید فاعل موجب و مجبور باشد یا فاعل مختار.

احتمال اول باطل است چون اگر مؤثر و محدث در عالم، فاعل موجب باشد یا لازم می آید، مؤثر نیز محدث باشد یا لازم می آید عالم قدیم باشد. پس خداوند فاعل مختار است.^۲ در آیات و روایات زیادی اشاره به قدرت الهی شده است. از جمله عبارت «وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا»^۳ استعمال «كُلَّ» صریح در اثبات مضمون جمله است کلمه ی «كُلَّ» دلیل بر عمومیت قدرت او بر اشیاء است و کلمه ی «قَدِير» که صفت مشبیه است دلالت بر تمامیت و کلام خلل ناپذیر دارد و این آیه علاوه بر اثبات قدرت الهی، عمومیت قدرت الهی را نیز می رساند.^۴ از حضرت رضا (علیه السلام) پرسیدند چرا خداوند مخلوقات را بر انواع مختلف آفریده است. حضرت فرمودند: «برای اینکه در خیال ها و وهم ها نیاید که پروردگار عاجز است بر خلق کردن مخلوقات مختلف»^۵

۱-۲- عمومیت قدرت الهی: بعد از اثبات صفت قدرت برای واجب الوجود، نامحدود بودن

آن نیز باید اثبات گردد. قدرت پروردگار به تمام مقدرات تعلق می گیرد. زیرا آنچه سبب احتیاج است امکان است و نسبت ذات حق به جمیع ممکنات یکسان است. پس قدرتش عام است، علاوه بر آن می توان گفت: برای عمومیت قدرت الهی نه از جانب ذات مانعی هست نه از جانب مقدرات مانع مفقود است و مقتضی موجود، پس تعلق قدرت او به مقدرات واجب است. توضیح: اینکه از

^۱ - محمدحسین طباطبائی، شرح بدایة الحکمه، ترجمه علی شیروانی، ج ۴، صص ۱۳۵-۱۳۷

^۲ - علی محمدی، شرح کشف المراد، ص ۷۶

^۳ - سوره احزاب (۳۳)، آیه ۲۷

^۴ - سید محمود محمودی محقق، مرکز تکامل در شناخت پروردگار یا توحید مستدل، ص ۱۳۸

^۵ - همان، ص ۱۴۸

جانب خدا و نه مانعی نیست به جهت این است که مقتضی برای قدرت او، همان ذات اوست و نسبت ذات او به تمام اشیاء مساوی است و چون از جهت زمان و مکان و جهت مجرد است و از هرچه سبب احتیاج است به دور می باشد پس هیچ چیزی به اشیاء نزدیکتر از واجب تعالی نیست. اما عدم مانع از طرف مقدرات: جهت مقدور بودن ممکنات هم‌امکان وجودی آن هاست و تمام ممکنات در امکان مشترک اند. پس همه، در مقدور بودن شریک اند و آن گاه که مقتضی موجود باشد و مانع از طرفین مفقود و مصلحت در ایجاد شیء باشد واجب است قدرت به آن ها تعلق گیرد- باید توجه داشت که صرف تعلق قدرت، لازمه ی وقوع نیست.^۱

دلیل دیگر برای عمومیت قدرت اینکه: صفات کمالیه الهی، غیرمتناهی هستند و به هیچ وجه حدی برای آن ها نیست بنابراین اگر قدرت او به هر چیزی تعلق نگیرد و محدود به حدی باشد و نسبت به مافوق آن حد، عاجز باشد این عجز گواهی نقص در واجب الوجود است در حالی که هیچ نقصی در او راه ندارد و چنانچه اشکال کنند که چرا قدرت الهی به محالات تعلق نمی گیرد، باید گفت: چون قدرت از صفات اضافه است که دو طرف لازم دارد یعنی قادر و مقدور می خواهد برای اینکه مقدور حاصل شود علاوه بر اینکه قادر باید قدرتش کامل باشد، مقدور هم باید قابلیت وجود داشته باشد تا اثر قدرت ظاهر گردد و به این دلیل که عقل حکم هستی را در محالات تجویز نمی کند، قدرت به آن ها تعلق نمی گیرد. بنابراین در قدرت حق تعالی نقصی نیست.^۲

۱-۲-۱- مخالفان عمومیت قدرت: در بیان عمومیت قدرت الهی، نزاع با چند طایفه است،

یکی با حکمای فلاسفه، که گمان کرده اند چون خداوند متعال واحد است پس از او جز یک چیز صادر نمی شود. فرقه ی شحامیه نیز معتقد به این نظریه اند. دیگر با فرقه ی ثنویه، چون آن ها گمان کرده اند خداوند قادر بر انجام شرور نیست پس یک خدا برای خوبی ها و یک خدا برای بدی ها وجود دارد.^۳ دیگر با نظر نظام است. او معتقد است خوب و بر اعمال از ماست و خداوند بر معاصی و شرور قادر نمی باشد زیرا قبح صفتی است که در ذات قبیح وجود دارد و جایز نیست به خداوند نسبت داده شود. همچنین او عقیده دارد که پروردگار هرگز نمی تواند کاری بکند که به مصلحت

^۱ - علامه حلی، باب حادی عشر، ص ۳۴

^۲ - سیدعبدالحسین طیب، کلم الطیب، تهران، کتابخانه اسلام، ۱۳۶۲، ص ۴۲

^۳ - علامه حلی، باب حادی عشر، ص ۳۴

بندگان نباشد.^۱ دیگر با نظر بلخی مخالف است او می گوید: خداوند بر همه ی آنچه که ما بر آن قدرت داریم قادر نمی باشد و قدرت انجام معصیت ندارد. جبائیان نیز مخالف عمومیت قدرت اند چرا که قائلند قدرت او بر عین مقدور ما تعلق نمی گیرد و حق آن است که سخنان هیچ کدام از ایشان تمام نیست.^۲ شحامیه صدور مقدور واحد را از دو قادر جایز می داند و می گوید یک حرکت ممکن است که مقدور قدرت انسان و خداوند باشد، اگر فاعل آن حرکت خداوند باشد صدور این فعل از فاعل آن اضطراری خواهد بود و چنانچه همان حرکت از انسان صادر شود این فعل اکتسابی است و بر هر یک از این دو فاعل روا باشد که به تنهایی متصف بر انجام فعل شوند لیکن اگر فاعل آن فعل، خدا باشد معنی آن این است که آدمی می تواند آن فعل را کسب کند. اما دلیل جبائیان برای اینکه گفتند خداوند قادر بر عین فعل بنده نیست. این است که اگر خداوند وقوع فعلی از افعال بنده را بخواهد و بنده عدم آن را خواهان باشد در صورت وقوع فعل، اجتماع نقیضین است و در صورت عدم وقوع فعل، ارتفاع دو طرف نقیض بوجود می آید و هر دو محال است و در صورتی که یکی از آن دو واقع شود دیگری مقدور نخواهد بود.^۳ پس در نتیجه بندگان در انجام فعل مستقل می باشند. دلیل بلخی و تابعین او این است که: خداوند بر صدور افعالی مانند افعال بشر و سایر مخلوقات قدرت ندارد زیرا این افعال عبارتند از حرکت و سکون و این دو از اعراض اند و نیازمند موضوع، حرکت یعنی خروج تدریجی شی از قوه به فعل و سکون یعنی عدم حرکت در آنچه قابلیت حرکت دارد. بنابراین موضوع حرکت نباید چیزی باشد که از هر جهت بالفعل است مثل عقل مجرد همچنین نباید از هر جهت بالقوه باشد بلکه باید از سویی بالفعل و از سویی بالقوه باشد تا حرکت و تغییر صورت پذیرد مانند جسم که فعلیت برخی از صورت های نوعی را دارا است و قابلیت پذیرش صورت های دیگر را هم دارد و چون ذات الهی بالفعل محض است قدرت بر حرکت و سکون ندارد.^۴ که آن موضوع جسم است و چون خداوند جسم نیست، قدرت بر حرکت و سکون ندارد و نمی تواند فاعل چنین افعالی باشد.^۵

^۱ - محمود فاضل ، کلام معتزله، ص ۴۵

^۲ - همان، ص ۵۳

^۳ - هاشم معروف الحسنی، شیعه در برابر معتزله اشاعره، ص ۲۲۰

^۴ - محمدحسین طباطبائی، شرح بدایة الحکمه، ترجمه علی شیروانی، ج ۳، ص ۹۱- و ص ۱۲۱

^۵ - سیدعبدالحسین طیب، کلم الطیب، ص ۴۶

آیا خداوند ظلم و قبح مرتکب می شود یا خیر؟

عموم معتزله گویند خداوند آنچه از ظلم و قبیح شمرده می شود بجا نمی آورد، لیکن آیا قدرت بر آن ها را دارد یا نه؟

مرداریه معتقدند فاعل مختار کسی است که بر هر چیز، قدرت داشت بر ضد آن هم قدرت داشته باشد. پس اگر خدا با صفت عدل توصیف شود می توان با صفت ظلم نیز توصیف کرد. اما صدور ظلم از خداوند قبیح است.^۱

ابوجعفر اسکافی قائل است که پروردگار بر ظلم قادر است اما ظلم از او صادر نمی شود زیرا اجسامی که دارای عقل هستند خود بر این دلالت می کنند که خداوند ظلم نمی کند. عقل نیز حکم می کند پروردگار ستمگر نیست.^۲

۱-۲-۲- نقد مخالفان عمومیت قدرت (نقد افکار معتزله): بنابر آنچه گذشت می توان

مخالفین عمومیت قدرت را دو دسته کرد:

۱- عده ای که عام بودن قدرت را با اراده ی انسان متنافی می دانند و عده ای دیگر در بیان

این مطلب اشکال قائل شدن به اعراض را مطرح می کنند.

۲- دسته ی آخر تعلق قدرت الهی بر امور قبیح را محال می دانند.

۱-۲-۳- عدم تنافی قدرت الهی با اختیار انسان: برخی گمان کرده اند افعال انسان اگر

متعلق قدرت خداوند باشد، دیگر نمی توان آن ها را فعل اختیاری شمرد و نسبت آن ها به انسان از

باب مجاز است. بنابراین یا باید ۱- فعل را فعل خدا دانسته و از اختیار انسان صرف نظر شود یا باید

۲- فعل را فعل انسان دانسته و از عمومیت قدرت خداوند صرف نظر شود. معتزله نظریه دوم را

پذیرفته و قائل است افعال اختیاری انسان آفریننده ی انسان هاست چرا که تحت انتخاب او می باشند

به گونه ای که اگر بخواهد انجام می دهد و اگر نخواهد انجام نمی دهد. در حالی که اگر فاعل و

آفریننده، خدای سبحان باشد انسان ها در افعال خویش اختیار نداشته و مجبور هستند. قدرت الهی

این است که انسان را مختار بیافریند پس قدرت او دربرگیرنده ی همه ی امور نیست.

^۱ - محمود فاضل ، همان ، ص ۸۵

^۲ - همان ، ص ۱۱۶

علامه طباطبائی (رحمه الله) در پاسخ به این نظریه می فرماید:

معنای اختیاری بودن فعل آن نیست که حتی هنگام صدور، نشستن با وجود و عدم یکسان باشد، زیرا آفرینش یک شی ممکن، در صورتی که یکی از دو طرف وجود و عدمش رجحان نیابد ممتنع است بلکه وجود و تحقق فعل اختیاری به انسان که یکی از اجزای علت تامه ی آن است به نحو امکان می باشد. مانند سایر اجزای علت تامه. بنابراین فعل اختیاری انسان مانند سایر معلول ها وجوب غیری دارد و روشن است که چنین معلولی وجودش مشروط به وجود موجودی است که وجودش وجوب ذاتی داشته باشد و آن واجب الوجود بالذات، حق واجب تعالی است که قدرتش فراگیر است. دلیل دیگر اینکه فعل هر انسان معلول اوست و وجود هر معلولی وابسته به علت خویش است و نسبتش با او یک وجود رابط است یعنی وجودی که جز با انکاء به وجود مستقل تحقق نمی یابد و آن وجود مستقل، واجب الوجود بالذات است. پس قدرت الهی به تمام افعال انسانی تعلق می گیرد و عمومیت دارد او نخستین مبدأ پیدایش همه ی معلول هایی است که وجودشان وابسته به علت است و قدرت او فراگیر است.^۱

اینکه می گویند: عمومیت قدرت الهی مستلزم حرکت و سکون است و این دو از عوارض جسم است. پس قدرت الهی عمومیت ندارد، حرف صوابی نیست و در پاسخ این افراد باید گفت: خداوند بر ایجاد حرکت و سکون در اجسام قادر است نه اینکه خود حرکت کند و یا ساکن باشد. چنانچه در درخت ایجاد کلام فرمود. لازم به ذکر است که فاعل قریب حرکت، طبیعت جسم متحرک است. اگر قوه ی فاعل (نیروی انجام دهنده) با اراده و علم همراه شود قدرت حیوان نامیده می شود که یک علت فاعلی و البته از علل ناقصه است که برای تحقق فعلش نیاز است سایر امکانات و شرایط نیز فراهم باشد و از آن جمله است اراده ی الهی.^۲ و خداوند خالق عوارض و موضوعات است در حالی که ذاتش از داشتن عوارض، اعتبارات و توصیفات منزّه است. اما دلیل جبائیان بر عدم تعلق قدرت الهی بر عین فعل بندگان نیز باطل است. چون اولاً مخالف حکم عقل و برهان است چنانچه متکلمین نیز این مطلب را در بحث جبر و اختیار آورده اند و ثانیاً مخالف حس و وجدان نیز هست زیرا به حس مشاهده می شود که مقدمات بسیاری برای هر فعلی وجود دارد که اکثر آن ها از تحت قدرت بشری خارج اند. بنابراین نمی توان گفت که بشر در افعال خود فاعل مستقل است.^۳ درباره ی ادعای بلخی باید افزود که طاعت و معصیت از اعتباراتی است که به اعمال صادر از بندگان تعلق می گیرد و در ذات فعل تأثیری ندارد و طاعت و معصیت صفت هایی اند که بر حسب

^۱ - محمدحسین طباطبائی، شرح بدایة الحکمه، ترجمه علی شیروانی، ج ۴، صص ۱۳۹-۱۴۰

^۲ - همان، ج ۳، ص ۲۲۸

^۳ - سیدعبدالحسین طیب، کلم الطیب، ص ۴۶

نیت فاعل فعل و انگیزه های او و آثار خوب و بدی که بر ارتکاب آن مترتب است به فعل نسبت داده می شود و همه ی این اعتبارات و توصیفات در مورد افعالی الهی درست نیست. در خصوص ابوعلی و ابوهاشم جبابی باید گفت: اگر اراده خداوند به وقوع کاری تعلق گیرد، ممکن نیست اراده ی عبد برای ترک آن فعل مؤثر باشد، زیرا اراده ی حق از اراده ی بنده قوی تر است و این امر مانع آن نمی باشد که ترک آن عمل ذاتاً مقدور بنده باشد هر چند به سبب وجود مؤثر نیرومندتری به طور عرضی ترک عمل برای او ممتنع می گردد.

- پاسخ اشکال دوم: بر اساس اصول امامیه، خداوند بر حسن و قبح قدرت دارد. به این معنا که خداوند بر فعل حسن دعوت می کند و انجام می دهد و هیچ گونه مانعی وجود ندارد و قبح با اینکه مانند دیگر ممکنات تحت قدرت او هست اما برای انجام آن مانع وجود دارد بنابراین خداوند فعل قبیح مرتکب نمی شود.^۱ در مقابل گروه هایی هستند از جمله: اسکافیه و مردارید که قدرت خداوند را محدود به فعل حسن می دانند و دلیل آن ها این است که خداوند عاقل است و از عاقل فعل قبیح سر نمی زند.^۲ و اگر بخواهد فعل قبیح انجام دهد باید انگیزه داشته باشد که در ذات حق انگیزه برای فعل قبیح نیست زیرا انگیزه های فعل قبیح عبارتند از: ۱- جهل به قبح؛ چون خداوند عالم علی الاطلاق است این انگیزه در خدا نیست. ۲- نیازمندی؛ این انگیزه هم در خدا وجود ندارد زیرا غنی مطلق است ۳- مجبور بودن؛ این عامل نیز در مودر حق تعالی تصور نمی شود زیرا که او قیوم است یعنی قوام دهنده ی موجودات و قهار است یعنی بر همه چیز تسلط دارد او مقهور کسی نیست که او را مجبور کند. پس با فقدان انگیزه های انجام فعل قبیح ثابت می شود که صدور فعل قبیح از خداوند محال است و این بدان معناست که او از انجام فعل قبیح عاجز است.

این استدلال قابل خدشه و اشکال است زیرا محال دو گونه است ۱- محال ذاتی که خود اشیاء قابلیت وجود ندارند مثل وجود متناقضین ۲- محال وقوعی که شیء ذاتاً قابلیت وجود را دارد ولی بالفعل هرگز در خارج موجود نمی گردد، چون انگیزه ای بر وجود آن در خارج نیست و محال بودن فعل قبیح در مورد خداوند، از قسم دوم محالات و حکمت و عدل او، مانعی بر انجام فعل قبیح می باشند.^۳

^۱ - هاشم معروف الحسینی، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ص ۲۲۰

^۲ - محمود فاضل، کلام معتزله، ص ۱۱۶

^۳ - علی محمدی، شرح کشف المراد، ص ۸۱

صفت ۲- عالم بودن ذات باری تعالی

علم در اصل به معنی درک حقیقت چیزی است که آن دو قسم است: (۱) درک شی (۲) درک صفات شی. در مقایسه اللغة آمده که ریشه ی علم در اصل به معنای اثری است که چیزی با آن شناخته می شود. در اصطلاح به معنی حضور معلوم نزد عالم است.^۱ و به اعتقاد یقینی مطابق با واقع که در برابر جهل بسیط و مرکب قرار دارد نیز علم کی گویند. برخی از فرق معتزله از جمله بهشمیر در تعریف علم می گویند.^۲ علم یعنی اعتقاد به چیزی، که این اعتقاد با واقع باشد و هم نفس با این اعتقاد سکون یابد.^۳ از جمله صفات ثبوتیه ی الهی عالم بودن اوست. عالم کسی را گویند که تمام چیزها بر او آشکار و در نزد او حاضر باشد و انجام افعالی محکم از جمله نشانه های علم اوست - فعل محکم فعلی است که مشتمل بر امور عجیب و غریب باشد و خواص زیاد داشته باشد.^۴ قاضی عبالجبار در تعریف عالم آورده: او کسی است که شایسته ی بوجود آوردن کارهای هدفدار و محکم است به شرطی که قادر بر انجام آن باشد.^۵

۲-۱- اقسام علم: علم انسان ها به دو گونه است: ۱- علم حضوری؛ مثلاً هر کس به وجود خود اراده، تصمیم، علاقه و احساسات خود علم دارد و این معانی را بدون هیچ واسطه ای می فهمد. ۲- علم حصولی؛ علم شخص است به موجودات بیرون از وجودش. این علم در درون او راه ندارد بلکه از طریق آثار اشیاء، تصویر و نقش آن ها را به ذهن می سپارد و در حقیقت معلوم واقعی مفاهیمی هستند که در روح جای گرفته اند. علم خداوند به موجودات جهان از قبیل قسم اول است چرا که او همه جا حاضر است و به همه چیز احاطه ی وجودی دارد.^۶ منزّه است از اینکه نیازمند اسباب و وسایل برای کسب علم باشد. او به همه ی هستی و آنچه در آن هاست داناست و در این امر بین کلیات، جزئیات، معدومات ممکن و ممتنع، جوهر و عرض و آنچه موجود بوده، در خارج

^۱ - محمدحسین آخوندی، شرح و توضیح بدایة الحکمه، ص ۳۸۰

^۲ - محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۶۳

^۳ - محمود فاضل، کلام معتزله، ص ۶۸

^۴ - ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۴، صص ۶۵-۶۶

^۵ - مارتین مکدورت، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ص ۱۹۴- علامه طباطبائی می فرماید: علم جزء ضروریات و بدیهیات است نه تنها به تعریف نیاز ندارد بلکه نمی توان برای آن تعریفی حقیقی آورد که مفهومی روشن تر از علم باشد اساساً علم از امور ماهوی نیست که بشود تعریف حقیقی برای آن مطرح کرد.

^۶ - ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۴، ص ۹۱

باشد یا در ذهن تفاوتی نیست.^۱

۲-۲- علم الهی به ذات خود و سایر اشیاء: خدای تعالی هم به ذات خود و هم به اشیاء و موجودات علم دارد. خداوند به خودش علم دارد؛ چون او مجرد است و هر مجردی نزد خودش حاضر است و علم همان حضور مجرد نزد مجرد است. پس هر مجردی علم ذاتی به خودش دارد و خودش عین علم به خودش است.

۲-۲-۱- علم خدا به ما سوای خود: علم باری تعالی به ما سوای خودش دارای دو مرتبه است: یکی علمی که در مقام و مرتبه ی ذات، به اشیاء دارد و دیگری علمی که در مرتبه ی خود اشیاء به آن ها دارد.

۲-۲-۲- بیان علم ذاتی واجب تعالی به اشیاء: واجب تعالی وجود محض بوده و هیچ حد و قیدی او را محدود و مقید نمی سازد؛ او حاوی همه کمالات است و کمالات همه ی اشیاء به نحو اتم در ذات او حضور دارد البته به نحو بسیط و چنان که دانسته شد علم، چیزی جز حضور مجرد نیست علمی اجمالی و بسیط که عین کشف تفصیلی می باشد.

علم خدا به مخلوقات، عین وجود خارجی آن هاست.

۱- همه ی موجودات خارجی معلول ذات واجب تعالی است.

۲- معلول عین ربط به علت است.

۳- وجود رابط نزد وجود مستقل حضور دارد و محاط به وجود مستقل است.

۴- علم همان حضور مجردی نزد مجرد است.

بنابراین وجود خارجی اشیاء عین علم واجب تعالی به آنهاست.^۲

اما فلاسفه دلایل بسیار دیگری هم آورده اند که به برخی از آن ها اشاره می شود:

۱- برهان نظم: نظام شگرف حاکم بر جهان خلقت و توجه به این حقیقت که مسأله ی خلقت یک امر دائمی و مستمر است چون موجودات در حال «شدن» و تغییرند و نه «بودن» و ارتباط موجودات با مبدأ نه تنها در آغاز که در طول حیات و هستی آن ها برقرار است بهترین دلیل است که علم او را به اشیا در هر حال و در هر زمان و مکانی ثابت می گردد.

^۱ - هاشم معروف الحسینی، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ص ۲۲۱

^۲ - علی شیروانی، شرح بدایة الحکمه، ج ۴، ص ۱۰۳

۲- برهان امکان و وجوب: فلاسفه اثبات کرده اند که تنها واجب الوجود اوست و غیر او هرچه هست ممکن الوجود می باشد. موجودات ممکن، هم در اصل وجود و هم در بقاء خود وابسته به ذات واجبند و در نزد او حضور دارند. این حضور دائمی دلیل بر علم اوست زیرا علم یعنی حضور معلوم نزد عالم.

۳- برهان عدم تناهی: با قطع نظر از مسأله ی علت و معلول باید گفت: خداوند موجودی است بی نهایت و نمی توان او را محدود به زمان و مکان نمود بلکه او همه جا هست و هیچ زمان و مکانی از وجودش خالی نیست او به کل جهان احاطه دارد و کائنات نزد او حاضرند و این همان معنای علم است.^۱

۴- فاقد شی معطی شیء نمی باشد. وقتی صفات کمالی به مخلوقات نسبت داده می شود حاکی از این است که این صفات به نحو کامل تری باید در آفریننده ی آن ها باشد.^۲

۵- افعال محکم و متقن الهی دلیل محکمی بر عالم بودن خداست زیرا بهترین دلیل وجود شیء، وقوع شیء است.^۳

۶- اختیار الهی در انجام امور، دلالت بر علم وجود اوست زیرا فعل تابع قصد است و محال است کسی قصد کاری بکند ولی نسبت به آن علم نداشته باشد. پس خداوند عالم است.^۴

اما دلایل نقلی نیز بسیارند از جمله: آیه ۳ سوره سبأ و ۵۹ سوره انعام. که علم عالم غیب ، آنچه در خشکی و دریا و آسمان و زمین، ذرات آشکار و پنهان را به خداوند نسبت می دهند.

۲-۳- عمومیت علم الهی: با آنچه بیان شد فهمیده می شود که علم الهی به هر معلولی تعلق می گیرد زیرا که تمام معلومات نسبت به ذات او مساوی اند زیرا که خدای تعالی زنده است و هر زنده ای ممکن است که هر معلومی را بداند پس واجب است ذات علم داشته باشد و اگر نه لازم می آید که محتاج غیر باشد و احتیاج برای خدا محال است.^۵

^۱ - ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۴، صص ۸۹-۹۰

^۲ - محمدتقی مصباح یزدی، آموزش عقاید، ص ۷۵

^۳ - علامه حلی حسن بن یوسف بن مطهر، مناهج الیقین فی اصول الدین، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.

۱۳۸۶، ص ۲۲۸

^۴ - همو، باب حادی عشر، ص ۳۵

^۵ - علامه حلی، باب حادی عشر، ص ۳۸

۲-۴- نظریه فرق معتزله پیرامون علم الهی: اندیشمندان معتزله تعریف های مختلفی دارند

واصل بن عطا علم و اراده و قدرت را عین ذات دانسته و ابی الهذیل علاف گفت: خداوند همه ی علم و قدرت و حیات است.^۱ ابوعلی جبایی می گوید: حق تعالی از ازل عالم به اشیا، جواهر و اعراض بوده است. روا نیست آنچه پروردگار بداند که وجود پیدا نمی کند و خبر به عدم موجود شدن آن هم بدهد، موجود گردد. و اینکه می گویند خداوند عالم است یعنی پروردگار عارف است و اشیا را می داند لذا به او عالم عارف گفته می شود البته نه بوسیله ی فهم و فقه، زیرا این دو از علومی هستند که مسبوق به جهل می باشند و خداوند از آن منزّه است. او درباره ی ذات الهی می گوید: به هر چیزی که معلوم باشد به گونه ای که بتوان از او نامی برد و از او خبر داد، «شیء» اطلاق می شود و چون خداوند معلوم است و می توان او را نام برد و از او خبر داد پس باید به او «شیء» گفت. اما او شیء ای است غیر از اشیا. او ذات پروردگار را قدیم و ازلی می داند.^۲

معمّرّیه در باب علم خداوند به نفس خویش می گویند: محال است خداوند خویش را بشناسد زیرا شرط معلوم آن است که غیر از عالم باشد و اگر خداوند عالم به خود باشد عالم و معلوم یکی می باشند و این محال است.^۳ هشام معتقد است خداوند به حوادث قبل از وجودشان علم ندارد و از آن رو که فاعل است بعد از ایجاد به آن ها علم پیدا می کند.^۴ قاضی عبدالجبار می گوید: ابوعلی معتقد است خداوند استحقاق این صفات - عالم، قادر، حی و موجود بودن - را دارد اما ابوهاشم معتقد است خدا به سبب آنچه در ذاتش است مستحق این صفات است.^۵ ابوهاشم می گوید: خدا عالم است به ذات یعنی حق تعالی را حالتی است که آن صفتی معلوم است و ورای ذات حق تعالی است.^۶

۲-۴-۱- بررسی و نقد نظریات معتزله: منشأ نظریه ی ابوعلی جبایی: او با نظریه ی برخی

متکلمان که قائل بودند علم خداوند به اشیا همان تحقق آنهاست مخالف بود آن ها علم الهی را مطلقاً علم فعلی می دانستند و می گفتند چون ذات خداوند قدیم است و علم او نیز قدیم است پس اشیا و عالم نیز قدیم هستند. اما این نتیجه با نظریه ی حدوث عالم منافات دارد. از طرف دیگر اگر

^۱ - محمود فاضل ، کلام معتزله، ص ۶۸

^۲ - همان، ص ۶۵

^۳ - عبدالقاهر بغدادی، ترجمه الفرق بین الفرق، ص ۱۰۷

^۴ - علامه حلی، مناهج الیقین فی اصول الدین، ص ۲۳۳

^۵ - به نقل از اصول الخمسه، ص ۱۸۲

^۶ - ابوالفتح عبدالکریم شهرستانی، ترجمه الملل و النحل، ص ۱۰۶

گفته شود علم خداوند به اشیاء در همان زمان تحقّقشان به آن ها تعلق می گیرد لازم می آید که در علم خداوند تغییر حاصل شود که این نظریه هم موجب قبول حدوث و امکان در ذات خدا می شود به همین دلیل جبایی از اساس با نظریه ی کسانی که معتقد بودند علم خداوند همان تحقق و خلقت اشیاء است مخالفت ورزیدند و گفت اگر اشیاء قبل از وجود یافتن، اشیاء نامیده شوند مثل این است که بگویند اشیاء قبل از وجودشان اشیاء هستند بنابراین متکلمین گفتند اگر خداوند از ازل علم به اشیاء داشته لازم می آید اشیاء در ازل با خدا ثابت بوده باشند.^۱

فلاسفه نظریه ی متکلمین را این گونه رد می نمایند که وجود و ثبوت مساوق یکدیگرند و هر دو با هم تصور می شوند نمی توان گفت ماهیتی وجود ندارد اما ثبوت دارد هر جا یکی از آن دو نباشد دیگری هم نیست.^۲

اما اینکه گفته اند اگر علم خداوند ذاتی او باشد، علمش به متغیّرها باعث تغییر در ذات او می شود، صحیح است یا خیر؟ باید گفت: علم به معنی دانستن است و وقتی دانایی به چیزی تعلق بگیرد پس نسبت آن به تمام حالات آن شیء علی السویه است و باید گفت علم به تغییر، از تغییر علم است و منظور از تعلق گرفتن علم به تغییر، حضور تغییر نزد عالم از جهت ثبات آن است نه از جهت تغییر آن. چرا که در غیر این صورت حضور چیزی نزد چیزی نخواهد بود و این خلاف فرضیه است.^۳ مثلاً همه می دانند فردا آفتاب طلوع می کند. و فردا که آفتاب طلوع کرد همه می دانند آفتاب غروب خواهد کرد. اختلاف حالات معلوم سبب تغییر علم نمی شود چون دانستن به سبب تغییر دانسته شده، علم و عالم تغییر نمی کنند و در این قاعده فرقی بین علم ذاتی و غیر آن وجود ندارد.^۴ در پاسخ معمیه باید گفت: در تفاوت بین عالم و معلوم تغایر اعتباری نیز کافی است یعنی یک موجود واحد از این نظر که مبدأ عاقلی است و حضور خود را نزد خود می یابد عالم نامیده می شود و از این نظر که نزد خود حاضر است معلوم می باشد. پس اشکال وحدت عالم و معلوم برای علم ذاتی خداوند بی مورد است.

پاسخ هشامیه: خداوند همواره به ذات خود که علت همه ی اشیاء است علم دارد و این همان

^۱ - به نقل از مقالات الاسلامین، ص ۲۸۷

^۲ - علی شیروانی، شرح بدایة الحکمه، ج ۴، ص ۱۰۹

^۳ - محمدحسین طباطبائی، شرح بدایة الحکمه، ترجمه علی شیروانی، ج ۳، ص ۲۹۰

^۴ - علامه حلی، باب حادی عشر، ص ۳۸

علم اجمالی به همه ی حوادث و موجودات جهان قبل و بعد از ایجاد شدن است. اگر کسی به علت چیزی علم داشته باشد می تواند نتیجه ی آن کار را بشناسد و پیش بینی کند چرا که هر علتی کمالات معلول خود را به نحو اتم دارد و از طرفی حوادث گذشته، حال و آینده بر یکدیگر تأثیر دارند و خداوند به این زنجیره ی علت و معلولی علم دارد علاوه بر این می توان گفت مفاهیم گذشته، حال و آینده، نتیجه ی محدودیت انسان هاست و آنچه اکنون وجود پیدا می کند در نظر او در گذشته وجود نداشته است، اما برای ذاتی که همه جا حضور دارد و ازل و ابد را فرا گرفته گذشته و حال برای او معنایی ندارد.^۵

۲-۵- شاخه های علم: سمیع و بصیر بودن خداوند چیزی جز آگاهی او نسبت به صداها و دیدنی ها نیست و در واقع از شاخه های علم خداوند هستند. گروهی در اثبات این دو صفت برای خداوند بدین گونه استدلال کرده اند که صفت برای او ثابت است و آشکار و هر زنده ای ناگزیر به داشتن صفت شنوایی و بینایی است اگر خداوند متصف به این صفات نباشد متصف به ضد آنهاست که چنین اتصافی برای خداوند نقص است. اکثر معتزله سمع و بصر را زاید بر علم دانسته اند.^۶ قاضی عبدالجبار شنیدن و دیدن را به ادراک باز می گرداند که آن را از زنده بودن مشتق می کند و زنده بودن یعنی مدرک و حساس بودن.^۷ معتزله ی بصره گویند خدا سخن و صداها را به حقیقت می شنود نه به آن معنی که عالم به آن باشد ولی کعبی و معتزلیان بغداد معنای سمیع و بصیر را تأویل کرده اند به اینکه خداوند بر شنیدنی هایی که دیگران می شنوند و بر دیدنی هایی که دیگران می بینند عالم و آگاه است.^۸

شاخه ی دیگر علم خداوند، صفت حکیم است واژه ی حکیم از «حکمت» گرفته شده که به معنای عدالت، علم و حلم می باشد و برخی به منع کردن از ظلم و یا منع کردن از چیزی به خاطر اصلاح آن معنا کرده اند در نهایی ی ابن اثیر و لسان العرب آمده است که حکمت عبارت است از شناخت بهترین اشیاء و به کسی که مصنوعات خود را به خوبی و دقیق انجام دهد «حکیم» گویند.^۹

^۵ - ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۴، ص ۹۳

^۶ - هاشم معروف الحسینی، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ص ۲۵۵

^۷ - مارتین مکدورت، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ص ۱۹۴

^۸ - به نقل از الفرق بین الفرق، همان، ص ۱۹۶

^۹ - ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۴، ص ۱۲۷

شاخه ی دیگر علم، ادراک است در انسان ها به معنی درک امور جزئی محسوس به حواس ظاهر و باطن می باشد و در حق تعالی به معنی علم داشتن به جزئیات است.^۱

صفت ۳- حیّ

حیات عبارت است از چیزی که منشأ درک و فعل اختیاری می باشد و از این جهت آن را به حس و حرکت نیز تعبیر کرده اند بنابراین از آن جایی که علم- یعنی اعلی مرتبه ی درک و قدرت- منشأ اعلی مراتب فعل است گفته می شود که بازگشت حیات به علم و قدرت است.^۲

۱-۳- اثبات صفت حیّ: حیاتی که به خداوند نسبت داده می شود مانند حیاتی نیست که به غیر او نسبت داده می شود. زیرا که حیات غیر او مبتنی بر اعتدال مزاج و حس و حرکت و دیگر عوامل است اما نسبت به خداوند سبحان از نظر امامیه که به وحدت ذات و صفات او اعتقاد دارند عبارت است از معنایی سلبی، یعنی بر خدا محال نیست که عالم و قادر و بالتبع حیّ باشد. زیرا اثبات صفات، فرع عدم محال بودن آن است.

از دیدگاه برخی فرق معتزله که صفات را جدا از ذات می دانند حیات صفتی است که صحت علم کامل و قدرت فراگیر او را ایجاب می کند زیرا اگر خداوند به صفتی که صحت علم و قدرت او را ایجاب می کند ویژگی نداشته باشد، اختصاص او به صحت علم و قدرت ترجیح بدون مرجح است.

دلایلی برای اثبات این صفت برای ذات باری تعالی اعم از عقل و نقل آورده شده است. از جمله در معروفترین آیه ی قرآن، آیه الکرسی خداوند به «حیّ قیوم» توصیف شده است. هم چنین در روایات بسیاری نیز از جمله صفات الهی، صفت «حیّ» را ذکر کرده اند از جمله حدیث معروف شیخ صدوق که نودونه صفت خدا را ذکر نموده است. دلایل عقلی نیز بسیارند که به برخی از آن ها اشاره خواهد شد. دلیل اول: وجود خداوند، وجود صرف و محض است و تمام مراتب وجود را داراست پس همیشه زنده است، زیرا اگر نیستی در او راه داشته باشد برخی از مراتب وجود را نخواهد داشت و این باعث نقص در او می شود و فرض نقص در واجب الوجود محال است. دلیل

^۱ - سیدعبدالحسین طیب، کلم الطیب، ص ۶۱

^۲ - همان، صص ۵۴-۵۵

دوم: اشاره دارد به قاعده ی معروف «معطی شیء فاقد شی نمی باشد»، اگر خداوند حیات نداشته باشد چگونه به مخلوقاتش حیات بخشیده است.^۱ دلیل سوم: علم و قدرت الهی است. هر عالم و قادری ناگزیر زنده است.^۲

۲-۳- اثبات ذاتی بودن صفت حی: این صفت نیز از طرق مختلف اثبات می شود و از آن جمله موارد زیر است.

۱- سیره ی عقلا بر این است که هرگاه در ثبوت چیزی شک کنند بنا را بر عدم آن می گذارند تا وقتی دلیل بر ثبوتش پیدا شود. چنانچه کسی شک کند صفت حیّ زاید بر ذات الهی هست یا خیر، طبق این سیره بنا را باید بر عدم زیادت این صفت گذاشت تا دلیل آورده شود.

۲- شهرستانی دلیل آورده که اگر حیّ صفت زاید بر صفت باشد لابد این صفت غیر ذات خواهد بود. پس اگر گفته شود این غیر، قدیم است تعدد قدما پیش می آید و اگر گفته شود این صفت حادث است دو اشکال مطرح می شد: ۱) لازم می آید که ذات الهی محل حوادث باشد و دچار تغییر گردد. ۲) هم چنین لازم می آید که پیش از حدوث این صفت خداوند متصف به این صفت نباشد و قبل از اتصاف صحیح نیست متصف به علم و قدرت گردد و این در صورتی است که این صفت مقابل علم و قدرت - که ذاتی اند - می باشد و عدم اتصاف خدا به این صفات باطل است پس حیات صفت ذاتی خداست، و اگر حیات صفت انتزاعی باشد به این معناست که می توان خدا را متصف به علم و قدرت کرد پس وجودش تابع وجود آینده و وصف است که عقل آن را از ذات و وصف می گیرد و وجودی ندارد که بتوان آن را عین ذات یا زاید بر ذات دانست.^۳

صفت ۴- مرید و کاره

اراده در لغت به معنی تصمیم گرفتن برای انجام کار است که به لحاظ تعلق به امر حادث مقید به زمان می گردد.^۴ این معنا در انسان امری تدریجی و حادث است و حالتی است درونی که به دنبال آن

^۱ - مهدی معتمدی، عقاید ما، اصفهان، انتشارات نشاط، تابستان ۱۳۷۰، ص ۷۲

^۲ - هاشم معروف الحسینی، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ص ۲۲۳

^۳ - علامه حلی، باب حادی عشر، ص ۴۲

^۴ - محمدتقی مصباح یزدی، آموزش عقاید، ص ۹۰

فعل انجام می شود،^۱ آیت الله طیب در تعریف اراده آورده اند: «اراده در افعال اختیاری انسان عبارت است از علم به نفع که از شوق مؤکد منبعث می شود.»^۲ البته افعال اختیاری انسان ها نیاز به مقدمه دارند و اما اراده الهی: چهارمین صفت ثبوتیه الهی و اراده و کرامت است. وقتی ایجاد افعال به زمان خاص غیر زمان دیگر، تعلق دارد باید به دنبال علت بود و علت چیزی جز اراده ی حق تعالی نیست همچنین خداوند امر به طاعت نموده و امر نیاز به اراده دارد و از معصیت نهی کرده و نهی کراهت لازم دارد و این دو امر کاملاً بدیهی هستند.^۳

نقطه ی کمال اراده این است که رمز اختیار و نشانه ی تسلط فاعل بر فعل است زیرا فاعل در سایه ی آن، فعل را با کمال اختیار و آزادی انجام می دهد و در گزینش خود شکست نمی خورد در این موقع در توصیف خدا به اراده باید به ویژگی کمال اراده، اکتفا کرد و آن این که خدا را فاعل مختار دانسته که هرگز مجبور و مقهور غیر قرار نمی گیرد. اختیار واقعی است در ذات خدا و اگر از آن به وصف سلبی (مجبور نیست) تعبیر می شود به خاطر سهولت در تعبیر است. بنابراین باید گفت اختیار صفت ذات الهی است که در مقام اعمال قدرت تجلی نموده است.^۴ چنانچه در سوره ی یس ۸۲ می خوانیم «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» فرمان او تنها این است که هرگاه چیزی را اراده کند و به او بگوید باش پس موجود می شود و در حدیثی از امام رضا (علیه السلام) آمده است: «الْمَشِيئَةُ وَالْإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَزَلْ مُرِيدًا شَيْئًا فَلَيْسَ بِمُوحِّدٍ»؛ «مشیت و اراده از صفات فعلی است و هرکس پندارد او از ازل مرید بوده موحد نمی باشد.»^۵

حکما اراده را علم به صلاح و از صفات ذات دانسته اند و متکلمین به معنی ایجاد فعل و از صفات فعل شمردند متکلمین پنداشتند اگر اراده را از صفات ذات بدانند قدیم بودن عالم لازم می آید و صفات ذات عین ذات می باشند و چون ذات قدیم است، صفات ذاتی او نیز قدیم اند بنابراین آن را از صفات فعل شمرده اند.

اما حق این است که اراده در عین اینکه از مراد جدا نمی باشد از صفات ذات است. و اینکه

^۱ - جعفر سبحانی، منشور عقاید امامیه، ص ۶۰

^۲ - سید عبدالحسین طیب، کلم الطیب، ص ۶۰

^۳ - علامه حلی، باب حادی عشر، ص ۴۳

^۴ - جعفر سبحانی، همان، ص ۹۳

^۵ - ابوجعفر محمد بن حسین بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، التوحید، ص ۱۹۱

گفته شده اراده یعنی علم به صلاح به این معناست که خداوند از ازل می دانسته که ایجاد فلان شی در فلان وقت، صلاح است بنابراین اراده از مراد منفک نیست زیرا مطابق با هر اراده، مراد واقع می شود و عالم نیز قدیم نیست زیرا در آن وقتی که خداوند صلاح دانسته ایجاد شده است. به عبارتی آنچه در افعال الهی تصور می شود ایجاد فعل بر اساس علم به صلاح است و از این تعبیر دو چیز استنباط می شود یکی علم به صلاح که عین ذات و قدیم است، دیگر ایجاد به معنی مصدري و آن چیزی است که از این معنا حاصل می شود یعنی مخلوقات و موجودات عالم. پس مراد از افعال الهی مخلوقاتند که به اراده ی او بوجود آمده اند.

۴-۱- اقسام اراده: اراده دو قسم است: اراده تکوینی و اراده تشریعی. اراده تکوینی عبارت است از اصلاح ایجاد فعل در امور تکوینی که مخصوص خداوند است مثل خلق، رزق، اماته و اراده تشریعی عبارت است از علم خداوند به تکالیف بندگان از جمله اوامر و نواهی و ارسال رسل و نزول کتاب و وضع احکام.^۱

۴-۲- اثبات اراده: بعد از اثبات علم و قدرت الهی به راحتی می توان، صفت اراده را برای ذات حق اثبات نمود. اصلی ترین دلیل مشاهده ی اشیاء مختلف است که نسبتشان به اوقات و مکان ها مساوی است. قدرت الهی بر ایجاد اشیاء یکسان است، همچنین شأن قدرت، صرف تأثیر گذاشتن و ایجاد کردن اشیاء است پس نه در خود اشیاء دلیل ترجیحی برای وجودشان هست و نه قدرت چنین شأنی دارد پس ثابت می شود که علت ایجاد اشیاء در زمان و مکان خاص، علم خاص الهی است که مقتضی تعیین ممکنات است و این علم همان اراده ی الهی است.

اگر اراده ی الهی جز علم خاص مذکور باشد یا اراده قدیم خواهد بود یا حادث و نیازمند محلی برای حدوث اگر قدیم باشد چنانچه اشاعره گفته اند تعدد قدما پیش می آید که محال است و اگر حادث باشد یا محل آن ذات خداوند است- چنانچه فرقه ی کرامیه معتقدند- که لازم می آید خداوند محل حوادث باشد و این باطل است و یا محل، غیر ذات خداوند می باشد. در این صورت لازم می آید اراده از صفات آن غیر باشد و او مرید- اراده کننده- باشد نه خدا. و یا بدون محل است- طبق نظر معتزله- که از دو جهت این حرف باطل است: ۱- به دلیل اینکه تسلسل پیش می آید

^۱ - سیدعبدالحسین طیب، کلم الطیب، صص ۶۰-۵۷

زیرا که اراده در این صورت حادث است و حدوث هر حادث باید با اراده ی خدا باشد و آن نیز مسبوق به اراده ی دیگر خواهد بود تا بی نهایت. ۲- به دلیل اینکه اراده صفت است و هر صفتی از اعراض است و اعراض نیازمند محل می باشند پس نمی شود گفت اراده غیر از علم است.^۱

۴-۳- تعاریف معتزله از اراده: معتزله عموماً می گفتند که اراده صفتی است از صفات فعل اما اینکه چگونه فعلی است اختلاف داشتند. اغلب معتزله ی بغداد و همچنین شیخ مفید اراده ی خدا را به فعل یا به امر او باز می گرداندند.^۲ جاحظ، بلخی، علاّف و نظام گفته اند که اراده عبارت است از علم خدا به مصالح و منافع موجود در فعل و آن را «انگیزه ی ایجاد فعل» نامیده اند.^۳

کعبی در ادامه می گوید: «خداوند به ذات خود مرید نیست و چون گفته شود او مرید است یعنی بر افعال قادر است و مجبور نیست.»^۴ و چون خدا بر تمام ناپیداها آگاه است و در عین حال بر همه ی آن ها قدرت دارد پس علم و قدرت خداوند بی نیازکننده ی از اراده ی اوست.^۵

بلخی و نظام گفته اند وقتی گفته شود خداوند فعل خود را اراده کرده مقصود این است که فعل را به سهو و غفلت انجام نمی دهد و منظور از اراده ی او نسبت به غیر، فرمان به انجام یا ترک فعل است.^۶

حکیمان گفته اند: «اراده عبارت از علم او به کاملترین صورت خود به نظام خلقت است و آن را «عنایت» نامیده اند.» ابوهاشم و ابوعلی جبائی گفته اند که اراده صفتی است زاید بر علم و عبارت است از انگیزه ی فعل و امری زاید بر ذات نیست.^۷ بشر در بیان اراده آن را به دو نوع تقسیم کرده است. ۱- اراده ای که از صفات ذات شمرده شده است و ۲- اراده ای که از صفات فعل محسوب می گردد. وی معتقد است اراده ی الهی، موجب نیست و مرادش را واجب می سازد.^۸ اراده ی الهی بر معاصی بندگان تعلق نمی گیرد ولی اراده ی او به تمام کارهای خود و جمیع طاعات بندگان تعلق

^۱ - علامه حلی، باب حادی عشر، ص ۴۵

^۲ - مارتین مکدورت، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ص ۱۹۸

^۳ - هاشم معروف الحسنی، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ص ۲۲۴

^۴ - ابوالفتح عبدالکریم شهرستانی، ترجمه الملل و النحل، ص ۱۰۲

^۵ - محمود فاضل، کلام معتزله، ص ۱۱۱

^۶ - مارتین مکدورت، همان، ص ۲۰۰

^۷ - سیدمحمدصادق هاشم معروف الحسنی، همان، ص ۲۲۴

^۸ - محمود فاضل، همان، ص ۸۰

می گیرد و چون او حکیم است تمام مصالح و خیرات را اراده می نماید.^۱ ابوالهذیل گوید: «اراده ی الهی از جنس اراده آدمی است و تفاوتش با آن این است که اراده ی الهی نیاز به محل ندارد و اراده ی آدمی نیازمند محل است.»^۲

- **رد نظریه ی ابوالهذیل و پیروان وی:** شاید استدلال آن ها این باشد که اگر اراده ی الهی عین داتش باشد چون ذات قدیم است لازم می آید مراد- آنچه مورد اراده ای الهی است- هم قدیم باشد بنابراین آن را از صفات فعل دانسته اند. حق این است که اراده، در عین اینکه از مراد جدا نیست از صفات ذات است چون اراده یعنی علم به صلاح و او هرگاه و در هر جا که صلاح بداند ایجاد می نماید بنابراین مخلوقات عالم قدیم نخواهند بود. پس علم خدا به صلاح یعنی اراده عین ذات او و قدیم است و آنچه از این معنا حاصل می شود- یعنی مراد- به اراده ی اوست.

- **کاره:** صفت کراهت مقابل اراده است به معنای علم به مفسده ی فعل که باعث ترک انجام فعل یا دستور به ترک انجام فعل می شود کراهت نیز مانند اراده به دو قسم تکوینی و تشریعی تقسیم می گردد. کراهت در امور تکوینی یعنی خداوند اموری را که باعث فساد شود و یا مصلحتی برای ایجادش نباشد را انجام نمی دهد و کراهت در امور تشریعی این است که خداوند بندگان را از انجام کارهایی که دارای مفسده است نهی می نماید.^۳

صفت ۵- ازلی و ابدی

تمام کسانی که معتقد به وجود خدا هستند او را «ازبی و ابدی» می دانند و این دو صفت را از هم جدا نمی کنند و ازلی و ابدی بودن او را از خاص ترین صفات او می دانند.^۴ و این دو صفت به این معنا هستند که برای وجود خداوند هیچ ابتدا و انتهایی فرض نمی شد یعنی او همیشه زنده بود (ازلی) و همیشه زنده خواهد بود (ابدی) که گاه به جای این دو وصف، صفت «سرمدی بودن» به کار می رود.^۵

^۱ - عبدالکریم شهرستانی، همان، ص ۸۸

^۲ - عبدالقاهر بغدادی، ترجمه الفرق بین الفرق، ص ۸۳

^۳ - سیدعبدالحسین طیب، کلم الطیب، صص ۵۶-۶۰

^۴ - ابوالفتح عبدالکریم شهرستانی، ترجمه الملل و النحل، ص ۶۷

^۵ - محمدتقی مصباح آموزش عقاید، ص ۶۶

شهرستانی در تعریف زمان می گوید:

زمان حقیقتی آن است که از گردش افلاک و طلوع و غروب آفتاب و ماه و کواکب حاصل شود که یکی از مخلوقات محسوب می شود و حادث است و اینکه می گویند زمانی نبوده که او نباشد مراد، زمان فرضی پیش از آفرینش اشیاء است. اگر فرض شود که مثلاً او از وجود افلاک بوده مقصود آن است که خداوند همیشه بوده چه پیش از وجود «زمان» چه هنگام به وجود آمدن آن.

او در تعریف باقی می گوید: «باقی کسی را گویند که در همه ی زمان ها مستمر و برقرار باشد و در هیچ زمانی معدوم نباشد و ابدی کسی را گویند که فنا و زوال نه در زمان حقیقی و نه در زمان فرضی برای او تصور نمی شود.»^۱

در قرآن کریم از لفظ «ازلی و ابدی» استفاده نشده است اما تعابیری به نام «اول و آخر» و «عدم فنا و هلاکت» به کار رفته است.

البته عدم استفاده از تعابیر «ازلی و ابدی» دلیل دقیقی دارد و آن اینکه در هریک از این دو کلمه نقصی نهفته است. لفظ «ازلی» از ریشه ی زوال گرفته شده است که به معنی تغییر و دگرگونی است و لفظ «ابدی» از ریشه ی «أبد» است به معنی مدت زمان طولانی. در این دو معنا نقص تغییر و مدت داربودن شیء، وجود دارد. بنابراین خداوند به جای این دو صفت، صفت «اول و آخر» را به کار برده است تا فرض هر نقصی برطرف شود و از هر لحاظ گویاتر از لفظ «ازلی و ابدی» می باشند.^۲

۵-۱- دلایل سرمدی بودن:

۱- ذات واجب الوجود محض است یعنی وجود بر او عارض نشده است. برای چنین وجودی فرض عدم محال است چون عدم نقیض وجود است و اجتماع نقیضین محال است.

۲- همان طور که گفته شد خداوند واجب الوجود است و اگر در سابق یا لاحق، نیستی و عدم بر او فرض شود از واجب الوجودی به ممکن الوجودی برگشت می کند و این امر محال است.

۳- اگر بنا باشد ابتدا و انتهایی برای هستی لحاظ شود به وجود هستی بخش احتیاج است و گر قدیم و ازلی نباشد پس هیچ چیز نباید موجود شده باشد چون چرخه ی موجودات یا به تسلسل می انجامد یا به دور، که هر دو محال اند پس وجود موجودات، خود دلیل قاطعی بر وجود هستی بخش ازلی هستند.^۳

^۱ - علامه حلی، باب حادی عشر، ص ۴۸

^۲ - ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۴، ص ۱۹۳

^۳ - سیدعبدالحسین طیب، کلم الطیب، ص ۶۲

صفت ۶- متکلم

متکلم گوینده ی کلام است و کلام مرکب از حروف و اصواتی است که مقصود متکلم را می‌رساند و اینکه می‌گویند خداوند متکلم است یعنی او سخن و کلام را مانند سایر مخلوقاتش ایجاد خلق می‌کند پس تکلم صفتی حادث است و قائم به جسمی از اجسام که خداوند کلام را در آن جاری می‌سازد.^۱ تکلم از صفات فعلیه ی الهی است که عقل آن را هنگام صدور فعل - کلام - انتزاع می‌کند.^۲ البته می‌توان این صفت را به صفت قدرت برگرداند و یا تأویل دیگری نمود که در این صورت به صفات ذاتیه بازگشت پیدا می‌کند.^۳

۶-۱- اثبات صفت تکلم:

۱- بهترین دلیل بر وجود هر چیزی وقوع آن است. ۲- اعتقاد به متکلم بودن خداوند ضروری اسلام است چرا که نزد مسلمین، مسلم است که قرآن کلام الهی است. ۳- از طرفی اسلوب کلام و نظم خاص معجزگونه ی قرآن نیز، اثبات می‌کند قرآن مخلوق خداوند است. ۴- خود قرآن کریم نیز این صفت را به خداوند نسبت داده است. «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا»^۴ خداوند با موسی سخن گفت. از آن جایی که تکلم قائم به جسم است در واقع عرض است و نیاز به محل دارد و بدین خاطر خداوند آن را در اجسام ایجاد نمود.

علامه حلی می‌فرماید: همه ی مسلمانان براینکه خداوند، متکلم است اجماع دارند. شارح باب حادی عشر می‌گوید اما مسلمین در این صفت در چهار مقام اختلاف دارند:

مقام اول: راه اثبات این صفت است. اشاعره تنها دلیل نقلی را پذیرفته اند و معتزله به دلایل عقلی اکتفا کرده اند.

مقام دوم: در ماهیت کلام خداست. اشاعره گمان کرده اند که کلام او معنی است و قائم به ذات اوست اما معتزله و کرامیه و حنابله گفته اند که کلام خدا مانند کلام دیگران مرکب از حروف و صداهاست.

^۱ - مهدی معتمدی، عقاید ما، ص ۷۷

^۲ - ناصر مکارم شیرازی، همان، ج ۴، ص ۳۸۳

^۳ - محمدتقی مصباح یزدی، ج ۲، ص ۴۲۰

^۴ - سوره مبارکه نساء (۴)، آیه ۱۶۳

مقام سوم: اینکه کلام قائم به چیست؟ اشاعره با توجه به تعریفی که کرده اند تکلم را قائم به ذات الهی می دانند اما در مقابل سایر مسلمین از جمله معتزله معتقد اند این صفت قائم به غیر اوست. او سخن نمی گوید بلکه ایجاد می کند و ایجاد سخن امری ممکن است و خداوند بر ایجاد ممکنات قادر و تواناست.

مقام چهارم: بحث حدوث و قدم کلام الهی است. علامه حلی چند دلیل بر حدوث کلام آورده که عبارتند از:

- ۱- اگر کلام خدا قدیم ذاتی باشد، تعدد قدما حاصل می شود که باطل است.
- ۲- کلام مرکب از اصوات و حروف است به نحوی که تا حرف سابق نرود حرف بعد موجود نمی گردد، همچنین تا صدای اول معدوم نشود صوت بعد موجود نمی گردد و فرض عدم برای موجود قدیم ممکن نیست.
- ۳- اگر کلام خدا قدیم باشد لازم می آید که خداوند آن جا که فرموده: «إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ»^۱ دروغ گفته باشد که ما نوح را به سوی قومش فرستادیم. زیرا اگر کلام قدیم باشد لازم است این سخن از ازل صادر شده باشد و چون آیه خبر از گذشته داده است پس باید نوح از ازل به سوی قومش فرستاده شده باشد و این حرف چون مطابق با واقع نیست کذب است و کذب بر خدا محال است پس کلام او قدیم نیست.

- ۴- اگر کلام خدا قدیم باشد لازم می آید که فعل خدا عبث باشد زیرا فرموده: نماز بپا دارید و زکات بپردازید این آیه خطاب به مکلفین است در حالی که در ازل مکلفی نبوده که به او خطاب به معدوم، فعل لغو و عبث است و چنین کاری از جانب خداوند قبیح است و قبیح از خداوند صادر نمی شود.^۲

۶-۲- **نظریات معتزله:** به طور کلی باید گفت که نظر معتزله در این باره همسو با نظر امامیه است. آن ها معتقدند کلام خدا الفاظ و حروف موجود در تورات، انجیل و قرآن است و او آن را در اذهان پیامبران و فرشتگان وحی و در درختی که با موسی سخن گفته، خلق کرده است.^۳

^۱ - سوره نوح (۷۱)، آیه ۱

^۲ - علامه حلی، باب حادی عشر، صص ۴۹-۵۵

^۳ - مهدی معتمدی، عقاید ما، ص ۷۷

ابوهاشم و ابوعلی جبایی در تعریف کلام آورده اند که کلام عبارت است از آوازهای مقطعه و حروفی که به هم ربط داده شده اند و خداوند آن ها را در محل هایی می آفریند و در تعریف متکلم می گویند: او کسی است که کلام فعل او باشد نه آن که کلام، قائم به ذاتش باشد.^۱

در میان معتزله ابوالهذیل درباره ی کلام نظریه ی جدیدی مطرح ساخته است. او می گوید کلام الهی بر دو قسم است: ۱- کلامی که محل ندارد مانند «کُن» که امر تکوین و ایجاد است و دیگر کلامی که دارای محل است مثل امر و نهی، خبر و استخبار که امر تکلیف است و این دو با یکدیگر مغایرت دارند- سایر معتزله چنانچه گفته شد کلام را دارای محل می دانند.^۲ اما اشتباه او این است که کلمه ی تکوین «کُن» را سخنی حادث و بدون محل دانسته است.

۳-۶- اثبات حدوث کلام: امامیه و معتزله در محدث بودن کلام اتفاق نظر دارند. برای اثبات این موضوع برخی ادله ی عقلی و نقلی ذکر خواهد شود.

۱- اگر کلام خدا قدیم باشد لازم می آید امر و خبر از ازل وجود داشته باشد در حالی که در آن مرتبه ی وجود، نه مأموری وجود داشته است و نه شنونده ای و در این صورت امر و خبر او کار سفیهانه بوده و خداوند منزله از انجام کارهای عبث است.

۲- اگر کلام او مانند علم و قدرتش قدیم باشد باید نسبت آن به همه ی اشیاء و زمان ها مساوی باشد چنانچه علم و قدرت الهی نسبت به همه چیز در هر زمان و مکانی یکسان است. اما کلام این گونه نیست.^۳ قبل از ایجاد این وصف را از او سلب شده و گفته می شود او متکلم نیست و بعد از ایجاد سخن، گفته می شود او متکلم است.^۴

اما دلایل نقلی: آیات متعددی در قرآن دلالت بر محدث بودن کلام الهی دارند که از آن جمله سوره ی مبارکه انبیا آیه ۲ «مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ» و در آیه ۵ سوره شعراء می فرماید: «وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُّحَدَّثٍ». برای آن ها هیچ سخن تازه ای از جانب پروردگارشان- خدای رحمن- نیامد. مراد از «ذکر» قرآن است- به دلیل آیه ی قرآن- و چون خدا

^۱ - ابوالفتح عبدالکریم شهرستانی، ترجمه الملل و النحل، ص ۱۰۴

^۲ - همان، ص ۷۷ و تاریخ مذاهب اسلام، ص ۸۳

^۳ - هاشم معروف الحسینی، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ص ۲۳۰

^۴ - ابوعبدالله محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی (شیخ مفید)، اوایل المقالات، ص ۵۲

کلامش را متصف به صفت حدوث ساخته پس قدیم نخواهد بود.^۱

صفت ۷- صدق

بعد از توصیف خداوند به متکلم نظرها به این توصیف معطوف می شد که او در تکلم صادق است. این وصف از مهم ترین صفات فعل خداوند است و پایه ی اصلی اعتماد بر دعوت انبیا را تشکیل می دهد.^۲ صدق، خبری است که با واقع مطابقت داشته باشد و کذب خبر مخالف با واقع است.^۳ حقیقت صدق، آن است که سخن هم با اعتقاد گوینده یکی باشد و هم مطابق با واقعیت باشد.^۴ مراد از صادق بودن خداوند این است که آنچه راجع به مبدأ و معاد و آفرینش عالم و آدم، نبوت انبیاء و معجزات آن ها و..... که به وسیله ی پیامبران خبر داده همه مطابق با واقع اند و صدق و راست اند.^۵

۷-۱- دلایل اثبات صدق؛ صدق و کذب نقیض یکدیگر هستند. به این معنا که یکی از این دو وصف حتماً باید در وجود خدا باشد. کذب بر خداوند متعال راه ندارد زیرا که دروغ قبیح است و بیانگر نقص در دروغگوست. پس خداوند متصف به کذب نمی شود و او از هر گونه نقصی مبرا است. علت دروغ گفتن یا به خاطر عدم علم نسبت به ضررها و مفاسد آن است یا از روی ترس یا اجبار و یا احتیاج. که هیچ یک از این عوامل در مورد خداوند محتمل نیست پس از او دروغ صادر نمی شود. با نفی کذب، صدق اثبات می گردد.^۶

به بیان دیگر، اگر خدا صادق نباشد کاذب است، عقل، کذب را قبیح می شمارد و حکم می کند که خداوند فعل قبیح انجام نمی دهد و مهم تر اینکه اگر کذب بر خداوند روا باشد، اعتماد و وثوق از وعد و مواعید او برداشته می شود و در نهایت اساس دین را متزلزل می کند پس خدا صادق است.^۷

^۱ - علامه حلی، باب حادی عشر، صص ۵۷

^۲ - ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۴، ص ۳۸۵

^۳ - علامه حلی، همان، صص ۵۷

^۴ - ناصر مکارم شیرازی، همان، ج ۴، ص ۳۸۶

^۵ - سیدعبدالحسین طیب، کلم الطیب، ص ۶۵

^۶ - مهدی معتمدی، عقاید ما، ص ۷۸

^۷ - سیدعبدالحسین طیب، همان، ص ۶۶

نتیجه گیری

۱- مراجعه ی به تاریخ بدست می آید که یکی از عوامل ایجاد فرقه ها و مکاتب جدید، افکار و اندیشه های مؤسسين آنهاست البته شرایط سیاسی و اجتماعی هم در تشکیل آن ها مؤثر می باشد. از جمله معتزله که به واسطه ی افکار واصل بن عطا به وجود آمد. شرایط سیاسی در ابتدا باعث رشد و گسترش این فرقه شد اما سرانجام سیاست حاکمان آن ها را با انحطاط کشانید.

۲- شناخت خدا بر هر کسی لازم است و این معرفت مختلف حاصل می گردد. اسماء و صفات الهی بهترین وسیله برای شناخت خدا می باشد به شرطی که شناخت صحیحی از آن ها به دست می آید. صفات الهی ذات او را دارای احسن کمالات و منزله از هر عیب و نقصی معرفی می کنند.

۳- از جمله کارهایی که وظیفه ی علم کلام است و در تمام مقاطع و در همه ی مکاتب مطرح است اثبات عقاید و روش و اندیشه های خود و انتقاد از نظریه های دیگران است. معتزله در مقابل گروهی به نام اشاعره قرار داشتند کوشیدند تا از انحرافات که آن ها مبتلا بودند در امان بمانند. اما گاهی خود نیز گرفتار خطا شدند. یکی از آن موارد بحث توحید صفاتی است که در نحوه ی اتصاف ذات الهی به صفات دچار خطا شدند به طوری که در تبیین صفات نیز به خطا افتادند.

خشت اول گر نهد معمار کج تا ثریا می رود دیوار کج

معتزله برای اینکه از اعتقاد به تعدد قدما مصون بماند قائل شد که ذات الهی نیابت از صفات می کند. اشاعره قائل شدند که صفات الهی زاید بر ذات او هستند و صفات مانند ذات قدیم می باشند و لازمه ی این عقیده این است که گفته شود هشت واجب الوجود وجود دارد و عبارتند از ذات الهی و هفت صفت علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، تکلم و صدق. و از این محذور تعبیر به تعدد قدما می شود. سپس به تعریف صفات پرداخته اند و در این راستا استدلالاتی آورده اند که برخی قابل خدشه می باشد. به طور کلی چون از سنت فاصله گرفته اند و تنها از ابزار عقل برای تفکرات خود

استفاده کرده اند به اشتباه افتاده اند.

۴- روشی که متکلمین شیعه برای تبیین توحید صفاتی و اثبات صفات ثبوتیه خداوند در پیش گرفتند روشی عقلانی است که در کنار استفاده از آیات و روایات اهل بیت (علیهم السلام) جلوه خاصی پیدا کرده، و راه را از بیراهه روشن نموده است.

پیشنهادات

پیرامون نظریات معتزله درباره ی صفات سلبیه، خلقت قرآن و مبحث عقل، تحقیق جامع و مستقلی موجود نمی باشد. به علاقه مندان مباحث کلامی توصیه می گردد که درباره ی این موضوعات نیز تحقیقات و پژوهش هایی داشته باشند.

فهرست منابع

* قرآن کریم

* نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم، نشر مشرقین، چاپ هفتم، ۱۳۷۹

۱- آخوندی، محمدحسین: در سایه سار حکمت شرح و توضیح بدایة الحکمه، چاپ چهارم، قم،

نشر هاجر، ۱۳۸۸

۲- آشتیانی، سیدجلال الدین: هستی از نظر فلسفه و عرفان، تهران، نهضت زنان مسلمان، بی تا

۳- ابوالمعالی، محمدالحسینی العلوی: بیان الادیان در شرح ادیان و مذاهب جاهلی و اسلامی،

تصحیح عباس اقبال، تهران، انتشارات ابن سینا، بی تا

۴- ابوزهره، محمد: تاریخ مذاهب اسلامی، ترجمه علی ایمانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات

ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴

۵- اشعری قمی، سعدبن عبدالله ابی خلف: تاریخ عقاید و مذاهب شیعه (المقالات و الفرق)،

ترجمه یوسف فضایی، تصحیح متن عربی و تعلیمات محمدجواد مشکور، بی جا، بی نا، بی تا

۶- بانوی ایرانی: روش خوشبختی، چاپ سوم، اصفهان، کتابفروشی ثقیفی، ۱۳۳۶

۷- برنجکار، رضا: آشنایی با فرق و مذاهب، قم، مؤسسه فرهنگی طه، چاپ پنجم ۱۳۷۸

۸- بغدادی ابومنصور، عبدالقاهر: تاریخ مذاهب اسلام (ترجمه الفرق بین الفرق)، ترجمه

محمدجواد مشکور، تهران، انتشارات اشراقی، چاپ سوم، ۱۳۵۸

۹- بنی حسینی، سیدمحمدصادق: ادیان و مذاهب جهان، ج ۱، قم، ناشر مؤلف، ۱۳۷۲

۱۰- پورکیوان، منصور: نگرش کوتاه بر ادیان و مذاهب جهان، قم، میثم تمار، ۱۳۷۸

۱۱- جعفری لنگرودی، محمدجعفر: تاریخ معتزله فلسفه فرهنگ اسلام، تهران، کتابخانه گنج

دانش، ۱۳۶۸

- ۱۲- جعفریان، رسول: مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه تا آغاز دوره ی انحلال معتزله در شیعه، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، تابستان ۱۳۷۲
- ۱۳- جوادی آملی، عبدالله: ادب فنای مقربان، ج ۳، قم، انتشارات اسراء، چاپ پنجم، ۱۳۸۸
- ۱۴- (.....): تفسیر تسنیم، ج ۱، قم، انتشارات اسراء، چاپ دوم، ۱۳۸۸
- ۱۵- حسینی بهارنجی، سیدمحمد: راه خدانشناسی، قم، عطر عترت، ۱۳۸۸
- ۱۶- حسینی بهشتی، سیدمحمد: خدا از دیدگاه قرآن، تهران، انتشارات بعثت، ۱۳۵۲
- ۱۷- حسینی همدانی، سید محمد: تفسیر انوار درخشان، ج ۷، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران، کتابفروشی لطفی، ۱۴۰۴ق
- ۱۸- حلبی، علی اصغر: تاریخ تمدن اسلام، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۵
- ۱۹- دستغیب، سیدعبدالحسین: توحید، شیراز، کتابخانه مسجد جامعه عقیق، ۱۳۶۰
- ۲۰- ربانی گلپایگانی، علی: فرق و مذاهب کلامی، قم، دفتر تحقیقات و تدوین کتب درسی مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۷
- ۲۱- سادات، محمدعلی، ضابطه های منطقی در بررسی تطبیقی مکتب ها، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، اسفند ۱۳۶۰
- ۲۲- سبحانی، جعفر: جهان بینی اسلامی، قم، توحید، ۱۳۶۱
- ۲۳- (.....): فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۴-۱، قم، مؤسسه تعلیماتی تحقیقاتی امام صادق(علیه السلام)، زمستان ۱۳۸۳
- ۲۴- (.....): منشور جاوید، ج ۲، قم، مؤسسه تعلیماتی تحقیقاتی امام صادق(علیه السلام)، زمستان ۱۳۸۳
- ۲۵- (.....): منشور عقاید امامیه، قم، مؤسسه تعلیماتی تحقیقاتی امام صادق(علیه السلام)، چاپ ششم، زمستان ۱۳۸۳
- ۲۶- شاکرین، حمیدرضا: پرسش ها و پاسخ های دانشجویی ادیان و مذاهب، چاپ دوم، قم، نشر معارف، ۱۳۸۲
- ۲۷- شهرستانی، ابوالفتح عبدالکریم: توضیح الملل (ترجمه الملل و النحل)، ترجمه مطصطفی خالقدادهاشمی، مقدمه حواشی تصحیح و تعلیفات سیدمحمدرضا جلالی نایینی، بی جا، شرکت افست، چاپ دوم، ۱۳۵۸

- ۲۸- شیروانی، علی: **شرح بدایة الحکمه**، ج ۴-۳، قم، بوستان کتاب، چاپ هشتم، ۱۳۸۶
- ۲۹- (.....): **کلیات فلسفه**، قم، انتشارات نصایح، ۱۳۸۲
- ۳۰- طباطبایی، محمدحسین: **المیزان**، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج ۸، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ هیجدهم، ۱۳۸۳
- ۳۱- (.....): **بدایة الحکمه**، چاپ بیست و دوم، صححه و علق علیه الشیخ عباس علی الزارعی السبزواری، مؤسسه نشر اسلامی، قم، چاپ بیست و دوم، ۱۳۸۵ / ۱۴۲۶
- ۳۲- طیب، سیدعبدالحسین: **کلم الطیب**، تهران، کتابخانه اسلام، ۱۳۶۲
- ۳۳- عکبری بغدادی (شیخ مفید)، ابوعبدالله محمدبن محمدبن نعمان: **اوايل المقالات**، تحقیق شیخ ابراهیم انصاری، بی جا، بی نا، ۱۴۱۳
- ۳۴- علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر: **شرح باب حادی عشر یا جامع شهرستانی**، ترجمه عبدالکریم شهرستانی، شارح فاضل مقداد، محشی رضوانی، قم، حاشیه نویس، زمستان ۱۳۷۰
- ۳۵- (.....): **مناهج الیقین فی اصول الدین**، چاپ چهارم، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۷ / ۱۴۲۸
- ۳۶- فاضل، محمود (یزدی مطلق): **کلام معتزله**، تهران، مرکز نشر دانشگاهی تهران، ۱۳۶۲
- ۳۷- فرجات، هانی نعمان: **اندیشه های فلسفی و کلامی شیخ طوسی**، ترجمه غلامرضا جمشیدنژاد، تهران، مرکز پژوهشی میراث کتاب، ۱۳۸۹
- ۳۸- فولادگر، محمد: **مبدأ تا معاد یا اصول اعتقادات در نهج البلاغه**، اصفهان، بوستان فدک، ۱۳۷۸
- ۳۹- قدردان قراملکی، محمدحسن: **خدا در حکمت و شریعت**، تهران، سازمان انتشارات تهران، ۱۳۸۹
- ۴۰- (.....): **کتاب خداشناسی پاسخ به شبهات کلامی دفتر اول**، تهران، سازمان انتشارات تهران، ۱۳۸۹
- ۴۱- قمی، محمدبن علی بن بابویه: **التوحید در بیان یگانگی خداوند**، ترجمه محمدعلی سلطانی، چاپ سوم، انتشارات طوبی، بی جا، ۱۳۸۳
- ۴۲- کریمی زنجانی اصل، محمد: **ابن سینا و جنبش های باطنی**، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۳

۴۳- کلینی، محمد بن یعقوب: **الكافي**، ترجمه محمدباقر کمره ای، ج ۱، تهران، انتشارات اسوه، چاپ

نهم، ۱۳۷۹

۴۴- کوشا، محمدعلی: **فروغ توحید**، قم، انتشارات حلم، چاپ سوم، ۱۳۸۴

۴۵- محمدی، علی: **شرح کشف المراد**، قم، انتشارات دارالفکر، ۱۳۷۰

۴۶- محمدی ری شهری، محمد: **درس هایی از اصول عقاید اسلامی مبانی شناخت ۱**، چاپ

چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۲

۴۷- محمودی، سیدمحمدحقوق: **مرکز تکامل در شناخت پروردگار یا توحید مستدل**، تهران،

دایره تبلیغاتی حوزه علمیه حجت، ۱۳۵۰

۴۸- مدرس بستان آبادی، محمدباقر: **تفسیر اسنی در شرح اسماء الحسنی**، قم، مؤسسه انتشارات

دارالعلم، ۱۳۸۸

۴۹- المرتضی، احمد بن یحیی: **باب ذکر المعتزله و طبقاتهم**، تحقیق توما آرلند، بیروت، دارالوراث،

۲۰۰۸

۵۰- مشکور، محمدجواد: **فرق الشیعه نوبختی**، بی جا، بنیاد فرهنگیان ایران، ۱۳۵۳

۵۱- (.....): **تاریخ شیعه و فرقه های اسلام**، تهران، کتابفروشی اشراقی، ۱۳۶۸

۵۲- مصباح یزدی، محمدتقی: **آموزش عقاید**، تهران، چاپ و نشر بین الملل، چاپ ششم، ۱۳۸۰

۵۳- (.....): **آموزش فلسفه**، ج ۱-۲، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم، ۱۳۸۳

۵۴- مطهری، مرتضی: **آشنایی با علوم اسلامی**، ج ۲، چاپ سوم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۸

۵۵- (.....): **کلیات علوم اسلامی**، چاپ دوازدهم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۲

۵۶- مظاهری، حسین: **آئین رستگاری**، قم، مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء (علیها السلام)، ۱۳۸۷

۵۷- معتمدی، مهدی: **عقاید ما**، اصفهان، انتشارات نشاط، تابستان ۱۳۷۰

۵۸- معروف الحسنی، هاشم: **شیعه در برابر معتزله و اشاعره**، ترجمه سیدمحمدصادق عارف،

مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۶

۵۹- مکارم شیرازی، ناصر: **پیام قرآن**، ج ۳، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ هفتم، ۱۳۸۶

۶۰- مکدورت، مارتین: **اندیشه های کلامی شیخ مفید**، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳

۶۱- موسوی خمینی، روح الله: **شرح دعای سحر**، ترجمه سیداحمد فهری، بی جا، انتشارات

فیض کاشانی، ۱۳۷۶

۶۲- موسوی لاری: **مبانی اعتقادات در اسلام**، ج ۱، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، زمستان ۱۳۶۰

۶۳- همدانی درودآبادی، سیدحسین: **ترجمه الاسماء الحسنی**، ترجمه لطیف و سعید راشدی، قم،

انتشارات صبح پیروزی، ۱۳۸۷

مقاله تحقيق

مقاله تحقیق

۱- معتزله ی واصلی

این گروه بر خلاف گروه اول در ابتدا رنگ سیاسی نداشتند کارشان فقط تحقیق و بررسی های علمی و هدفشان پاسخ گویی به شبهات بود.^۱ مشهور است در زمان حسن بصری در بصره مشغول به درس و خطابه بود، مردی وارد شد و گفت: ای پیشوای من، در زمان ما گروهی پیدا شده اند که مرتکبان گناهان کبیره را کافر می دانند - خوارج - در حالی که گروه دیگری، ارتکاب گناهان کبیره را منافی با ایمان نمی دانند و در اصل می توان گفت به عقیده ی آن ها عمل، رکن ایمان نیست و گناه ضرری به ایمان نمی رساند - مرجئه - حسن بصری سر به زیر انداخت تا در پاسخ این پرسش بیندیشد، ناگهان واصل بن عطا شاگرد او به استاد مهلت نداد و گفت: «من می گویم مرتکب کبیره نه مؤمن است نه کافر، بلکه او در مرحله ای میان این دو است.» سپس از محضر استاد برخاست و به ستونی در مسجد تکیه زد و به بیان و تشریح پاسخ خود پرداخت. استاد با ناراحتی به او نگاهی کرد و گفت: «إِعْتَزَلَ عَنَّا وَاصِلٌ» و از آن موقع به او و یارانش لقب معتزله دادند. شیخ مفید (رحمته الله علیه) در اوایل المقالات آورده است که : اسم اعتزال لقب پیروان واصل است. هنگامی که واصل بن عطا در مورد مرتکب کبیره قائل به منزلة بین المنزلتین شد و گفت مرتکب کبیره نه کافر است نه مؤمن بلکه در مقامی میان آن هاست و برای آن دلیل آورد این گروه بوجود آمدند.^۲ ابوالقاسم بلخی نیز علت این نامگذاری را دوری جستن آن ها از عقیده ی فرق اسلام پیرامون مرتکب کبیره می داند. نظریه ی شیخ مفید (رحمته الله علیه) به اعتبار نزدیکتر است. زیرا اساس هر مکتبی به طور غالبی بیانگر نکته ی اصلی آن مکتب می باشد.^۳ چون آن ها در مورد مرتکب کبیره خلاف عقیده ی حق، نظریه داده اند و از اسلام دور افتاده اند، مشهور به معتزله شدند. یا [اعتقادشان در مورد مرتکب کبیره آن ها را از دیگران متمایز ساخته است.]

۲- زادگاه افکار معتزله

افکار معتزله در عراق همان بابل باستانی بوجود آمد. در واقع محل تکوین و مهد پرورش معتزله عراق بود. اصطلاح مکتب معتزلی بصره و مکتب معتزلی بغداد، خاستگاه این دو مکتب بوده است. معتزله در آغاز از شهر بصره و به دست واصل بن عطا ظهور پیدا کرد و بعد از او عمرو بن عبید برادر زن او رهبری مکتب را به عهده گرفت. مکتب بصره با تعلیمات ابوعلی جبایی و فرزندش ابوهاشم زرنگ و شکل معین پیدا کرد. بشرین معتمر مؤسس مکتب معتزله در بغداد بود. تعلیمات بصری توسط ابوعمرسعید بن محمد باهلی یکی از شاگردان ابوعلی جبایی به بغداد رسید که سبب غلبه ی تعلیم بصری بر تعلیم بغدادی شد معتزلیان بصری دیگر نیز پس از آن به بغداد رفتند.^۴

۳- معتزله و خلفا

معتزله در زمان بنی امیه و در دوران حکومت عبدالملک مروان بوجود آمد.^۵ در آن زمان معتزله قدرت چندانی نداشتند و خلفای بنی امیه متعرض معتزلیان نمی شدند و بیشتر با خوارج و مرجئه درگیر بودند اما در زمان حکومت عباسیان معتزله مورد حمایت قرار گرفتند- البته معتزله و عقایدش دستاویز سیاست های آن ها بودند- از میان خلفا مأمون به شدت از آن ها حمایت کرد و مخالفانشان را سرکوب نمود، معتصم و واثق نیز راه او را ادامه دادند اما متوکل و قادر با معتزله مخالفت کردند و با تحت فشار قرار دادن جریان عقل گرایی، معتزله را به انزوا کشاندند. در قسمت علل شکست معتزله به طور مفصل تر از حمایت ها و مبارزات خلفا بحث خواهد شد.

۴- القاب معتزله

عدلیه، الموحدة، اهل الحق، القدریة، ثنویه، معطله، وعیدیة، جهمیة، اهل التوحید

۵- علل پیدایش معتزله

۱- علل ذهنی: علت های ذهنی به چند دسته اند:

الف) حب علم و عشق به دانش از جمله عللی است که زمینه را برای ظهور خردگرایان معتزلی پدید آورد.

ب) علت دیگر، حوادثی بود که در صدر اسلام روی داد و موجب شد که طبیعت فکری مسلمین تا حدی تغییر کند. به تدریج مسائلی پیش آمد که مسلمانان دانش دوست را وادار کرد تا پیرامون آن بحث بیشتری کنند در این میان گروهی پیدا شدند که عقاید و افکارشان را در قالب‌هایی ریختند تا با منطق و استدلال پاسخگوی پرسش‌ها باشند. این گروه بعدها «معتزله» نامیده شدند.

ج) روح تحرک و کوشش و حمایت از دین علت دیگری بود که مسلمین را برآن داشت که مقابل دشمن صف آرایی کنند و با این هدف خود را مسلح به سلاح عقل، منطق و فلسفه و حکمت نمودند. علاوه بر این‌ها طبع نقاد مسلمین هم مسائلی را مطرح می‌کرد که پاسخ گفتن به آن‌ها ضروری بود.

۲- علل خارجی: از جمله مهم‌ترین این عوامل:

الف) زندگی و تمدن مسلمین بود؛ زیرا ضرورت اقتصادی، اجتماعی، سیاسی ایجاب می‌کرد که مسلمین به تفکرات فلسفی و علمی بپردازند و در علوم مختلف نمو کنند و با نظریات غیرعرب آشنا گردند.

ب) عامل مهم دیگر، مسائل سیاسی و حکومتی آن دوران بود.^۷ در زمان حکومت بنی امیه هیچ مخالفتی با معتزله نشد زیرا هیچ فتنه‌ای علیه امویان به راه نینداختند، چون فرقه‌ای بودند که جز با اندیشه و طرح استدلال و ارزیابی مسائل با معیارهای درستش کار دیگری نداشتند هنگامی که عصر دولت عباسی فرا رسید، الحاد و دهریگری فراگیر شد. خلفای عباسی معتزله را شمشیری آخته بر ضد دهریان یافتند و آن‌ها را برای مبارزه تحریک کردند این مبارزه‌ها ابتدا در قالب مناظرات علمی بود که کم‌کم جای خود را به تهدید و آزارهای سخت دادند.^۸

۶- کلام در مکتب اعتزال

در اندیشه‌ی معتزله، عقل و احکام عقلی نقش اساسی و تعیین‌کننده‌ای در کشف و استنباط عقاید دینی و نیز اثبات و دفاع از این عقاید را بر عهده دارد. معتزله با استفاده از استدلال‌های عقلانی با ادله‌ی در باب توحید پاسخگوی فرقه مشبهه، مجسمه بود و اعتقاد آنان به عدل برای رد فرقه‌ی جهیمیه و با مسأله‌ی وعد و وعید به ابطال عقیده‌ی مرجئه پرداختند و با موضوع منزله بین المنزلتین دو منزلت کلام مرجئه و خوارج را تخطئه می‌کردند.

۷- فرق معتزله

فرقه های مختلف معتزله بر خلاف شیعه و خوارج بیشتر از جهت کلامی از هم جدا شده اند، نه از جهت سیاسی و اجتماعی. برخی مورخین آن ها را ۱۲ فرقه شمرده اند و برخی ۲۲

فرق معروف مکتب معتزله ی بصره:

۱- واصلیه ۲- عمریه ۳- هذلیه ۴- نظامیه ۵- جاحظیه ۶- خابطیه (یا حدیثه) ۷- شحامیه ۸- هشامیه ۹- جبائیه ۱۰- بهشمیه

فرق معروف مکتب معتزله ی بغداد:

۱۱- بشریه ۱۲- مرداریه ۱۳- جعفریه ۱۴- اسواریه ۱۵- ثمامیه ۱۶- اسکافیه ۱۷- معمیه ۱۸- خیاطیه (یا کعبیه).^۹

۸- اصول اتفاقی معتزله

توحید، عدل، منزله بین المنزلتین، وعد و وعید، امر به معروف و نهی از منکر

۹- علل شکست معتزله

دو دسته ی عوامل سیاسی و دشمنی محدثین و فقها با آن ها تقسیم کرد.

الف) عوامل سیاسی: بنابر آنچه در تاریخ آمده معلوم می شود که حاکمان اموی پیرو مسلک جبر بودند چون از این طریق می توانستند زورگویی و بدرفتاری های خود را توجیه کنند، اما سیاست عباسیان با امویان متفاوت بود و گروهی بخصوص مأمون و معتصم از معتزله و نظریه ی اختیار بشر حمایت کردند اما از زمان متوکل ورق برگشت و مذهب اشعری مذهب رایج جهان اسلام گشت. عقاید حدیث به حفظ قدرت و سیطره ی خلفای عباسی کمک می کرد زیرا آنان مخالفت با سلطان جائر را حرام می دانستند و اطاعت از حاکم هر چند جائر را واجب می شمردند. به همین دلیل متوکل و قادر به طرفداری از آن ها و تضعیف معتزله پرداختند.^{۱۰}

اما از آن جایی که از قدرت معتزله و نفوذ آن ها می ترسیدند که به طور علنی مخالفت خود را اظهار کنند برای فقها و اهل حدیث- دشمنان معتزله- هدایایی می فرستادند تا بر ضد معتزله در مجامع عمومی بر منبر بروند و موقعیت آن ها را تخریب نمایند.

ب) عوامل دشمنی فقیهان و محدثان با معتزله: معتزله در میان دو دسته از دشمنان نیرومند

قرار داشتند. یک دسته زنادقه، مشبهه و مجسمه و دسته ی دیگر فقها و محدثین؛ که در مسائل کلامی و اعتقادی معتزله بیشتر با فقها و محدثین در ستیز بودند.

۱- مخالفت معتزله با گذشتگان: پیش از معتزله هر کس برای شناخت صفات الهی و عقاید به

آیات روشن قرآن و سنت پناه می برد و اگر چیزی بر آن ها مشتبّه بود با روش های مختلف لغوی سعی در رفع آن می کردند و اگر مشکل حل نمی شد در آن مسأله توقف می کردند. اما با گسترش فلسفه، معتزله عقل را مبنای بحث و بررسی مسائل معرفی نمودند این روش چون برای محدثین نامأنوس بود باعث شد شمشیرهای انتقاد بر ضد معتزله بیرون کشیده شود.

۲- مشغول شدن به بحث با مخالفان: علت دیگر مؤثر در سقوط معتزله نفوذ آراء بیگانگان در

افکار معتزله بود. معتزله به خاطر اینکه تمام همت خود را صرف مجادله با دیگر مذاهب کرده بودند باید مسلح به سلاح فلسفه و منطق یونان و سایر کشورها می شدند چون برای پیروزی در جدال مجادله کننده باید مسلح به سلاح طرف مقابل باشد و از همان طریق با او گفتگو کند. در میان این جریان ها، برخی از افکار بیگانگان در تعلیماتشان دیده می شد. این موارد هر چند جزء موارد اصیل اعتقادی نبود ولی دشمنی فقها را بر خود برانگیختند و مورد تکفیر محدثین قرار گرفتند.

۳- دشمنی با بزرگان: معتزله با بسیاری از کسانی که نزد مردم دارای منزلت و احترام بودند به

دشمنی برخاستند و از جمله بزرگان اهل حدیث مانند احمد بن حنبل، حتی نزاکت کلام را در این دشمنی ها رعایت نکردند این گونه برخوردهای معتزله باعث شد توده ی مردم از آن ها منزجر شوند.^{۱۱}

۴- افراط در عقل گرایی: چنانچه بیان شد روش معتزله در شناخت عقاید، راه عقلی صرف بود.

غافل از اینکه عقل به تنهایی گاهی جهش دارد و گاهی تحرک. گاه دچار خطا و لغزش می شود و گاه متوقف می گردد، و به همین دلیل رفتار بسیاری از امور ناپسند شدند. اموری که جهت گیری های عقلانی محض، آنان را به پذیرشش وا می داشت. مانند پافشاری جبایی - که از پیشوایان معتزله بود - بر این عقیده که وقتی خدای متعال دعای بنده را مستجاب نماید او را اطاعت کرده است. زیرا او در تعریف اطاعت می گوید: اطاعت یعنی موافقت با خواسته ی طرف مقابل، وقتی خداوند درخواست بنده را اجابت کند یعنی او را اطاعت نموده است. در نتیجه ی این گونه افکار انحرافی هر چند میان برخی از معتزله واقع می شد اما از نظر مردم به اسم همه ی آن ها تمام می شد و بدگویی از آن ها را به همراه داشت.^{۱۲}

۵- فرقه گرایی: فرقه گرایی، نابودی قطعی معتزله را به همراه داشت آن ها علاوه بر اینکه به دو فرقه ی معتزله بصره و بغداد تقسیم شدند به صورت حدود ۲۰ گروه درآمدند که تنها در ۵ اصلی که قبلاً ذکر شد اتفاق نظر داشتند. تلاش دو متفکر معتزله ابوعلی و ابوهاشم جبایی برای رفع ضعف معتزله هم نه تنها ثمری نداشت بلکه گاهی بر گره های قبلی افزود.

۶- در جامعه ای که غذای روحی آن روایات و احادیثی است که به دست خطبا و محدثان به آن ها می رسد مخالفت معتزله با این گروه غیرت دینی آن ها را تحریک نمود. اهل حدیث از هر فرصتی استفاده می کردند تا معتزله را از چشم مردم بیندازند.

۷- رجوع ابوالحسن اشعری از اعتزال: او چهل سال از معتزله شمرده می شد سپس از مذهب اعتزال روی گرداند و چیزهایی به معتزله نسبت داد که غیرقابل قبول بود. او معتزلیان را همگام با ملحدین می دانست.

۸- اهل حدیث با طرح روایات مسأله شفاعت، مردم را امیدوار به شفاعت پیامبر می ساختند و معتزله را قائل به عدم شفاعت معرفی می کردند یا شفاعت را از جانب آن ها به گونه ای دیگر تفسیر می کردند.

۹- معتزله پرچمدار آزادی و اختیار بشر بودند اما با جریان تفتیش عقاید و آزار مردم، بر ناسازگاری عمل با عقیده مهر تأیید زدند و از این طریق پایه های مکتب را سست نمودند.^{۱۳}

۱۰- انتساب ملحدان به معتزله: در میان معتزله افرادی افراطی افکار مسمومی را در لابه لای تعلیمات معتزلی به مردم یاد می دادند. آن ها که اندیشه های معتزله را برای رسیدن به اهداف خود بستری مناسب یافته بودند از این طریق توطئه های خود را بر علیه اسلام و مسلمین عملی ساختند. هر چند بعد از کشف حقیقت آن ها را از خود دور کردند اما این اتهام- دشمنی با اسلام و مسلمین- همیشه همراهشان بود.

۱۱- همکاری حکومت با معتزله: برخی از حاکمان عباسی معتزله را همراهی کردند و مردم را وادار به پذیرش افکار آن ها می کردند و در این زمینه رفتارهای افراطی به کار می بردند و فقها و محدثین را شکنجه و آزار می کردند. شکست اندیشه هایی که زور، یاور آن ها باشد امری قطعی است زیرا قدرت به تند بادی سخت شبیه است که کارش خروج از حد اعتدال است. از طرفی هر اندیشه های که در تأییدش به قدرت تکیه کنند مردم در اتقان ادله ی او تردید می کنند. چون اگر در مقام استدلال نیرومند بودند به قدرت تکیه نمی زدند.^{۱۴}

همه این عوامل دست به دست هم دادند و معتزله را به انزوا کشیدند. در قرن ۵ معتزله ی بصره جزء اهل سنت شدند و بسیاری نیز به مذهب شیعه پیوستند از این رو در تاریخ، معتزله اخیر را به نام معتزله شیعی و سنی معرفی می نمایند.

۱۰- اسماء و صفات الهی

هر گاه ذات الهی بدون صفت معینی یا همراه با صفت یا فعلی در نظر گرفته شود و در این حالت لفظی بر آن اطلاق گردد به آن لفظ «اسم» می گویند مانند لفظ جلاله ی «الله، عالم، خالق و...» لفظ جلاله بر ذات الهی بدون در نظر گرفتن صفت یا فعلی اطلاق می شود اما در لفظی مثل «عالم» لفظ دلالت بر ذات به لحاظ علم دارد و لفظ «خالق» بر ذات به لحاظ فعل اطلاق می گردد.^{۱۵} و صفت عبارت است از وصف بدون لحاظ ذات مانند علم، قدرت، رزق و...

علامه طباطبایی (رحمته الله علیه) فرموده اند:

میان اسم و صفت هیچ فرقی نیست، آنچه لغت و عرف از لفظ «اسم» می فهمد این است که لفظ تنها دلالت کننده است و لازمه ی این معنا این است که اسم غیر از مسما باشد. اسم، استعمال دیگری نیز دارد و آن این که مراد از اسم، ذاتی می باشد که وصفی از اوصافش موردنظر قرار گرفته است که در این صورت اسم از مقوله ی الفاظ نیست بلکه چون مراد ذات است، از اعیان خارجی به شمار می رود. به عبارتی چنین اسمی - به معنای دوم- همان مدلول و مسمای کلمه ی اسم به معنای قبلی است. مثلاً کلمه ی «عالم» اسم است و دلالت دارد بر ذاتی که صفت علم در او لحاظ گردیده است - این ذات همان مسمای علم است.^{۱۶}

۱۱- ادله ی وجود صفات الهی

وجود مراتبی دارد که در رأس سلسله مراتب وجود، وجود بی نیاز و بی نهایت قرار دارد، اگر غیر از این بود سایر مراتب هم تحقق نمی یافتند. ذات الهی بسیط است و لازمه ی بساطت نفی هر گونه ترکیب و تجزیه برای اوست معطی شی، فاقد شی نمی باشد.

خداوند متعال در این آیه می فرماید: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»^{۱۷}؛ «نام های نیکوتر همه از آن خداست پس او را با آن ها بخوانید و کسانی را که در نام های وی کج روی می کنند، واگذارید، بزودی سزای اعمال خویش را خواهند دید.» علامه طباطبایی (رحمته الله علیه) در توضیح این آیه می فرمایند:

مقصود از اسم در آیه، خصوص نام هایی است که بر معنای وصفی نیز دلالت دارند، چرا که اسم در آیه متصف به صفت «حسن» می باشد پس اگر اسمی برای خدا مورد نظر قرار می گیرد باید غیر از معنای وصفی اش وقتی با ذات باری تعالی اعتبار می شود از غیر خود، أحسن - نیکوتر - هم باشد مثلاً شجاع و عقیف هر چند اسم حسن هستند ولی سزاوار ساحت حضرت حق نیستند زیرا از یک خصوصیت جسمانی خبر می دهند و به هیچ وجه امکان سلب این خصوصیت از آن ها نیست. بنابر آنچه گفته شد اگر کمالی مخلوط به نقص و عدم نباشد و اگر هم هست قابل تفکیک از آن باشد اسم أحسن محسوب می شود و قابل صدق بر خدای متعال است.^{۱۸}

در روایت مشهوری از شیخ صدوق (رحمه الله) نودونه صفت برای خداوند بیان شده است.^{۱۹}

۱۲ - اقسام صفات الهی

بنابر آنچه گذشت هر گونه مفهومی که دلالت بر کمال داشته باشد و مستلزم هیچ شائبه و نقص و محدودیتی نباشد را می توان به خدا نسبت داد. این مفاهیم یا صفات بر اساس معیارهای مختلف، به دسته های مختلفی تقسیم می شوند.

الف - صفات ذاتیه و صفات فعلیه: صفات ذاتی الهی عبارتند از صفاتی که برای اثبات آن ها، ذات واجب الوجود کفایت می کند صفات فعلیه: صفاتی اند که هنگام اتصاف آن ها به پروردگار، نیاز به فرض امری خارج از ذات واجب است مانند آفریدن و روزی دادن.^{۲۰}

ب - صفات جمال و جلال: مراد از صفات جمال، صفاتی است که از کمالات وجودی در مرحله ی ذات حکایت می کنند و فقدان هر صفت نفی ذات محسوب می گردد مثل عالم. اما صفات جلال: صفاتی را گویند که هر گونه نقص و عیب را از ساحت حضرت حق سلب نمایند.^{۲۱} دلالت بر تنزیه ذات الهی و خروج او از دو حد تعطیل و تشبیه دارند مثل سُبُّوح، قُدُّوس.

ج - صفات ذاتی و خبری: این تقسیم بین متکلمین اشاعره بیشتر مطرح شده است. از نظر آن ها صفات ذاتی صفاتی که عقل و خرد منهای کتاب و سنت به آن رهنمون می شود و صفات خبری، صفاتی اند که در کتاب و سنت وارد شده است مثل صفت «قدیم».

صفات فعلی از آن جهت که امری حادث و متأخر از ذات واجب می باشند به طور حقیقی بر ذات واجب دلالت ندارند چرا که این امر مستلزم وقوع تغییر در ذات واجب است و نیز مستلزم آن است که ذات واجب، ترکیبی از حیثیت های متغایر و متعدد باشد و ذات الهی منزله از این امور

است. اما این صفات از آن جهت که اصل و ریشه ای در ذات واجب دارند که منشاء همه ی خیرات و کمالات است حقیقتاً بر ذات واجب تعالی صدق می کنند. متکلمین فرق مختلف نظریه های متفاوتی رد نحوه ی اتصاف خدا به صفات دارند که می توان آن ها را به چهار گروه تقسیم نمود:

۱- عینیت ذات الهی و صفات

۲- نیابت ذات از صفات

۳- متکلمین اشاعره: این گروه معتقدند صفات حقیقی واجب اولاً زاید بر ذاتند.

۴- نظریه ی آخر مربوط به فرقه ای است به نام کرامیه: آن ها مانند اشاعره معتقد به زیادت صفات بر ذات اند با این تفاوت که بر خلاف اشاعره صفات را حادث دانسته اند. نظر صحیح نظر حکمای الهی است.

و اما دلایل عینیت ذات واجب با صفات الهی: بر طبق یک برهان عقلی این مسأله به راحتی اثبات می گردد. این برهان شامل مقدمات زیر می باشد:

۱- واجب تعالی مبدأ همه ی کمالات است و همه ی کمالات معلول او می باشند. ۲- علت هستی بخش در مرتبه ی ذات باید آن کمالات را به نحو اعلی و اشرف دارا باشد. ۳- ذات اقدس الهی، بسیط است و ترکیب در وی راه ندارد. پس باید هر یک از صفات الهی را عین دیگری دانست و همه را عین ذات شمرد. در روایات فراوانی این عقیده مطرح شده و استدلال نموده اند.^{۲۲} نظریات دیگری پیرامون هماهنگ ساختن دو اصل بساطت وجود و تعدد اسماء وجود دارد که به شرح ذیل می باشند.

۱- بازگشت صفات ثبوتیه به صفات سلبيه.

۲- راه دیگری که عموم متکلمین معتزله برای حل این مشکل مطرح نموده اند.

۳- راه سوم این است که گفته شود صفات در مفهوم مغایر با یکدیگرند و در مصداق وحدت دارند. این نظریه ی راسخان در معارف الهی است که معتقدند ذات بسیط پروردگار دارای کمالات متعدد هست و هر کدام سراسر وجود او را فرا گرفته اند.^{۲۳}

۱۳- توقیفی بودن یا نبودن اسماء الهی

شیعه، معتزله و کرامیه توقیفی بودن اسماء الهی را نفی می کنند و در مقابل اشاعره از توقیفی بوده اسماء الهی طرفداری می کنند.

۱۴- شناخت صفات راهی برای شناخت خدا

در مباحث خداشناسی سه دیدگاه در زمینه ی شناخت صفات خدا وجود دارد ۱- دیدگاه افراطی که نتیجه اش تشبیه خدا به مخلوقات است. ۲- دیدگاه تفریطی که نتیجه اش تعطیلی عقل است نسبت به شناخت صفات الهی ۳- دیدگاه معتدل که خاص افراد میانه رو است.^{۲۴}

۱۵- نحوه ی اتصاف ذات الهی به صفات الهی

اما در چگونگی اتصاف ذات به صفات سه تصور وجود دارد:

الف) عینیت صفات با ذات الهی در مرحله ی مصداق

ب) نیابت ذات از صفات

ج) زیادت صفات بر ذات

معتزله، توحید صفاتی را بسیار مورد توجه قرار داده اند و وجود هرگونه صفت زاید بر ذات را نفی کرده اند.^{۲۵} ایشان پیرامون کیفیت اتصاف ذات واجب به اوصاف کمالیه معتقدند ذات حق تعالی جانشین صفات می باشد

معتزله در حقیقت، همان رأی اشاعره را پذیرفته بودند که صفات همواره مباین و جدای از ذات اند از این رو خود را در برابر دو محذور دیدند: ۱- این که اگر صفاتی مانند علم و قدرت را برای خدا ثابت کنند و ملتزم به زیادت صفات از ذات شوند به تمام مشکلات اشاعره تن داده اند. ۲- این که علم و قدرت و سایر صفات را از خدا نفی نمایند که در این صورت قائل به وجود نقص در ذات خداوند شده اند. معتزله راه دوم را پذیرفتند و برای فرار از اشکال یاد شده- نقص در ذات الهی- گفتند ذات نیابت از صفات می کند بی آن که علم و قدرتی در کار باشد. فعل او مانند فعل کسی است که عالم و قادر باشد. این نظریه در نزد اهل حق باطل است زیرا در این صورت، واجب تعالی در مقام ذات فاقد صفات کمالی است.^{۲۶} و نسبت دادن هر گونه صفتی به خداوند متعال مجازی خواهد بود چون صفات، وجود حقیقتی ندارند در حالی که در فصل دوم گفته شد که واجب تعالی وجود محضی است که در بردارنده ی تمام کمالات وجودی است و صفات او عین ذات او می باشند.

پس هر نوع اطلاقی نسبت به او حقیقی است علاوه بر آن باید گفت ادعای ملازمه ی بین اینکه اگر صفات الهی قدیم باشند تعدد قدما پیش می آید نیز باطل است زیرا ثابت شد که صفات الهی عین ذات او هستند و در غیر این صورت تعدد ذات بوجود می آید.^{۲۷}

۱۶- اعتقاد فرق معتزله در ارتباط با صفات

معتزلیان در رابطه با صفات آراء مختلفی دارند از جمله:

واصل بن عطا هرگونه صفت قدیم الهی را به دلیل تعدد قدما از ساحت کبریایی حضرت حق نفی کرد. یاران وی با مطالعه ی کتب فلسفه نظریه ی او را تأویل کردند و گفتند منظور او از نفی صفات قدیم، صفات زاید بر ذات بوده است. اکثر معتزله نیز این نظریه را پذیرفته اند. ابوالهذیل علاف معتقد است صفات الهی ورای ذات او نیست بلکه عین ذات اوست و می گوید خداوند علام است به علمی که عین ذات اوست و قادر است به قدرتی که عین قدرت اوست و این چنین است سایر صفات.

ابوهاشم در برابر، معتزله ای که صفات ذاتی حق تعالی را انکار و استدلال می کردند که التزام به این عقیده- که صفات خدا ذات اوست- منجر به اعتقاد به تعدد قدما می شود. ابوهاشم این صفات را « احوال» نامید.

نظام، صفات باری تعالی را به صورت منفی تأویل کرده مانند اینکه علم را تعبیر می کند بر عدم جهل و قدرت را به معنی عدم عجز می داند.^{۲۸} قاضی عبدالجبار صفات خداوند را این گونه تعریف و بیان می کند که صفات الهی عبارتند از اینکه:

۱- خداوند تواناست. اولین صفتی که باید برای خداوند شناخت، صفت قدرت است زیرا سایر صفات را به دنبال دارد و از طرفی این صفت بر شناخت عالم و ایجاد آن به طور مستقیم دلالت می کند ولی صفات دیگر برای چنین شناختی نیاز به یک یا چند واسطه دارند. دلیل اینکه قدرت صفت خداوند است این است که نسبت دادن فعل به خدا صحیح و جایز می باشد و انجام فعل مستلزم وجود قدرت است. خداوند همیشه قادر است چون شایستگی این صفت را دارد و کسی که موصوف به صفت نفسی باشد هیچ گاه این صفت از او قابل انفکاک نیست.

۲- خداوند داناست. چون فعل محکم یعنی بی عیب و نقص انجام می دهد و انجام عمل محکم دال بر علم اوست. فعل محکم آن است که سایر افراد، توانا قادر به انجام آن نباشد و این عمل غالباً در مورد تألیف و ترکیب واقع می شود به این معنا که بعضی از افعال اثر بعضی دیگر است و این کار مبتنی بر دو اصل می باشد. الف) وقوع کار محکم از طرف خدا ب) کار محکم دلیل بر علم و دانش اوست. دلیل وقوع فعل محکم الهی، خلق مخلوقاتی با ترکیبات و عجایبی است که در آن ها وجود دارد در افعال الهی ظاهراً استحکام دیده نشد دلیل بر جهل او نیست بلکه خود دلیل علم و حکمت اوست.

۳- خداوند زنده است. وقتی ثابت شد که خداوند دانا و تواناست واجب است که زنده باشد و این مبتنی بر دو اصل است: الف) خداوند عالم و قادر است ب) و چنین خدایی باید حیات داشته باشد. اثبات دلیل اول که بیان شد اما اثبات دلیل دوم: در ظاهر دو ذات دیده می شود، یکی از آن ها توانا و دانا و دیگری ناتوان و نادان مانند جماد و تفاوت این دو ذات به علت صفت حیات است اگر این موضوع در حال حاضر ثابت گردد، در غایب هم ثابت می شود زیرا طریق استدلال در حاضر و غایب یکی است.

۴- خداوند موجود است. اثبات این صفت هم برای خداوند مانند صفت حیات است زیرا هرگاه خداوند قادر و عالم باشد باید موجود نیز باشد و موجود چیزی است که از آن، احکام و صفات لازم می آید.

۵- خداوند قدیم است و دلیلش این است که موجودات یا قدیم اند یا حادث اگر قدیم نباشد حادث است و برای حدوث نیازمند علت. اگر علت نیز حادث باشد دور و تسلسل بوجود می آید پس خداوند قدیم است و بدون ابتدا و همه چیز به او منتهی می شود.

۶- خداوند متکلم است، و کلام او حادث است.

۷- خداوند صادق است هر آنچه فرموده و آنچه توسط پیامبران به ما ابلاغ شده مطابق با واقع است.^{۲۹}

صفت ۱- قدرت

قدرت در نظر متکلمین به معنای صحت فعل و ترک است و مقصود آن ها از صحت، این است که انجام دادن آن کار و انجام ندادنش هر دو ممکن باشد.

۱-۱- عناصر مقوم قدرت: حقیقت قدرت از سه عنصر تشکیل شده است که عبارت است از:

(۱) مبدأ بودن برای فعل (۲) علم داشتن به اینکه آن فعل برای فاعل خیر است (۳) فاعل با اختیار، آن فعل را انجام دهد. با اثبات وجود این سه ویژگی در حق تعالی اثبات می شود که حضرت حق، قادر است. ویژگی نخست، در عالم هستی هرچه هست معلول است و همه ی معلول ها به واجب تعالی منتهی می شوند پس مبدأ تمام ممکن الوجودها، واجب تعالی می باشد. ویژگی دوم: خداوند ذاتاً علم به نظام اصلح در اشیا دارد. همه ی اشیا با نظم خاص خود و ترتیب وجودیشان در مقام ذات واجب

برای وی مکشوف و معلوم اند. ویژگی سوم: منظور از مختار کسی است که در فعل خود تحت تأثیر غیر قرار نگیرد و عامل بیرونی او را به کاری وادار نسازد. پر واضح است که غیر از واجب تعالی هرچه هست فعل اوست و اثر هیچ گاه در مؤثر و علت خود تأثیر نمی گذارد پس واجب تعالی ذاتاً قادر است و بنابر آنچه اثبات شد چون مقومات و عناصر قدرت، جملگی عین ذات او هستند پس قدرت الهی عین ذات مقدس اوست.^{۳۱} یکی از دلایل فلاسفه برای اثبات اینکه واجب الوجود، لذاته فاعل مختار- یعنی قادر- است عبارت است از اینکه: ۱- از طرفی عالم آفرینش، حادث است یعنی نبود و بعد موجود شد. ۲- از طرف دیگر، هر حادثی نیاز به محدث دارد. ۳- این محدث یا باید فاعل موجب و مجبور باشد یا فاعل مختار.

احتمال اول باطل است چون اگر مؤثر و محدث در عالم، فاعل موجب باشد یا لازم می آید، مؤثر نیز محدث باشد یا لازم می آید عالم قدیم باشد. پس خداوند فاعل مختار است.^{۳۲}

۱-۲- عمومیت قدرت الهی: بعد از اثبات صفت قدرت برای واجب الوجود، نامحدود بودن آن نیز باید اثبات گردد. قدرت پروردگار به تمام مقدورات تعلق می گیرد. زیرا آنچه سبب احتیاج است امکان است و نسبت ذات حق به جمیع ممکنات یکسان است. پس قدرتش عام است، علاوه بر آن می توان گفت: برای عمومیت قدرت الهی نه از جانب ذات مانعی هست نه از جانب مقدورات مانع مفقود است و مقتضی موجود، پس تعلق قدرت او به مقدورات واجب است.

دلیل دیگر برای عمومیت قدرت اینکه: صفات کمالیه الهی، غیرمتناهی هستند و به هیچ وجه حدی برای آن ها نیست بنابراین اگر قدرت او به هر چیزی تعلق نگیرد و محدود به حدی باشد و نسبت به مافوق آن حد، عاجز باشد این عجز گواهی نقص در واجب الوجود است در حالی که هیچ نقصی در او راه ندارد.

۱-۳- نقد مخالفان عمومیت قدرت (نقد افکار معتزله)

۱-۴- عدم تنافی قدرت الهی با اختیار انسان:

علامه طباطبائی (رحمته الله) در پاسخ به این نظریه می فرماید:

معنای اختیاری بودن فعل آن نیست که حتی هنگام صدور، نشستن با وجود و عدم یکسان باشد، زیرا آفرینش یک شی ممکن، در صورتی که یکی از دو طرف وجود و عدمش رجحان نیابد ممتنع است بلکه وجود و تحقق فعل اختیاری به انسان که یکی از اجزای علت تامه ی آن است به نحو امکان می باشد. مانند سایر اجزای علت تامه. بنابراین فعل اختیاری انسان مانند سایر معلول ها وجوب غیری دارد و روشن است که چنین معلولی وجودش مشروط به وجود موجودی است که وجودش وجوب ذاتی داشته باشد و آن واجب الوجود بالذات، حق واجب تعالی است که قدرتش فراگیر است. دلیل

دیگر اینکه فعل هر انسان معلول اوست و وجود هر معلولی وابسته به علت خویش است و نسبتش با او یک وجود رابط است یعنی وجودی که جز با اتکاء به وجود مستقل تحقق نمی یابد و آن وجود مستقل، واجب الوجود بالذات است. پس قدرت الهی به تمام افعال انسانی تعلق می گیرد و عمومیت دارد و نخستین مبدأ پیدایش همه ی معلول هایی است که وجودشان وابسته به علت است و قدرت او فراگیر است.^{۳۳}

در خصوص ابوعلی و ابوهاشم جبایی باید گفت: اگر اراده خداوند به وقوع کاری تعلق گیرد، ممکن نیست اراده ی عبد برای ترک آن فعل مؤثر باشد، زیرا اراده ی حق از اراده ی بنده قوی تر است و این امر مانع آن نمی باشد که ترک آن عمل ذاتاً مقدور بنده باشد هر چند به سبب وجود مؤثر نیرومندتری به طور عرضی ترک عمل برای او ممتنع می گردد.

بر اساس اصول امامیه، خداوند بر حسن و قبح قدرت دارد. به این معنا که خداوند بر فعل حسن دعوت می کند و انجام می دهد و هیچ گونه مانعی وجود ندارد و قبح با اینکه مانند دیگر ممکنات تحت قدرت او هست اما برای انجام آن مانع وجود دارد بنابراین خداوند فعل قبیح مرتکب نمی شود.^{۳۴} در مقابل گروه هایی هستند از جمله: اسکافیه و مردارید که قدرت خداوند را محدود به فعل حسن می دانند و دلیل آن ها این است که خداوند عاقل است و از عاقل فعل قبیح سر نمی زند.^{۳۵} و اگر بخواهد فعل قبیح انجام دهد باید انگیزه داشته باشد که در ذات حق انگیزه برای فعل قبیح نیست زیرا انگیزه های فعل قبیح عبارتند از: ۱- جهل به قبح؛ چون خداوند عالم علی الاطلاق است این انگیزه در خدا نیست. ۲- نیازمندی؛ این انگیزه هم در خدا وجود ندارد زیرا غنی مطلق است ۳- مجبور بودن؛ این عامل نیز در مودر حق تعالی تصور نمی شود زیرا که او قیوم است یعنی قوام دهنده ی موجودات و قهار است یعنی بر همه چیز تسلط دارد او مقهور کسی نیست که او را مجبور کند. پس با فقدان انگیزه های انجام فعل قبیح ثابت می شود که صدور فعل قبیح از خداوند محال است و این بدان معناست که او از انجام فعل قبیح عاجز است.

این استدلال قابل خدشه و اشکال است زیرا محال دو گونه است ۱- محال ذاتی که خود اشیاء قابلیت وجود ندارند مثل وجود متناقضین ۲- محال وقوعی که شیء ذاتاً قابلیت وجود را دارد ولی بالفعل هرگز در خارج موجود نمی گردد، چون انگیزه ای بر وجود آن در خارج نیست و محال بودن فعل قبیح در مورد خداوند، از قسم دوم محالات و حکمت و عدل او، مانعی بر انجام فعل قبیح می باشند.^{۳۶}

صفت ۲- عالم بودن ذات باری تعالی

علم در اصل به معنی درک حقیقت چیزی است که آن دو قسم است: (۱) درک شی ۲) درک

صفات شی. در مقایس اللغة آمده که ریشه ی علم در اصل به معنای اثری است که چیزی با آن شناخته می شود. در اصطلاح به معنی حضور معلوم نزد عالم است.^{۳۷} و به اعتقاد یقینی مطابق با واقع که در برابر جهل بسیط و مرکب قرار دارد نیز علم کی گویند. برخی از فرق معتزله از جمله بهشمیر در تعریف علم می گویند.^{۳۸} علم یعنی اعتقاد به چیزی، که این اعتقاد با واقع باشد و هم نفس با این اعتقاد سکون یابد.^{۳۹} از جمله صفات ثبوتیه ی الهی عالم بودن اوست. عالم کسی را گویند که تمام چیزها بر او آشکار و در نزد او حاضر باشد و انجام افعالی محکم از جمله نشانه های علم اوست - فعل محکم فعلی است که مشتمل بر امور عجیب و غریب باشد و خواص زیاد داشته باشد.^{۴۰} قاضی عبالجبار در تعریف عالم آورده: او کسی است که شایسته ی بوجود آوردن کارهای هدفدار و محکم است به شرطی که قادر بر انجام آن باشد.^{۴۱}

۲-۱- اقسام علم: علم انسان ها به دو گونه است: ۱- علم حضوری ۲- علم حصولی

۲-۲- علم الهی به ذات خود و سایر اشیاء: خدای تعالی هم به ذات خود و هم به اشیاء و موجودات علم دارد. خداوند به خودش علم دارد: چون او مجرد است و هر مجردی نزد خودش حاضر است و علم همان حضور مجرد نزد مجرد است. پس هر مجردی علم ذاتی به خودش دارد و خودش عین علم به خودش است.

۲-۲-۱- علم خدا به ما سوای خود: علم باری تعالی به ما سوای خودش دارای دو مرتبه است: یکی علمی که در مقام و مرتبه ی ذات، به اشیاء دارد و دیگری علمی که در مرتبه ی خود اشیاء به آن ها دارد.

۲-۲-۲- بیان علم ذاتی واجب تعالی به اشیاء: واجب تعالی وجود محض بوده و هیچ حد و قیدی او را محدود و مقید نمی سازد؛ او حاوی همه کمالات است و کمالات همه ی اشیاء به نحو اتم در ذات او حضور دارد البته به نحو بسیط و چنان که دانسته شد علم، چیزی جز حضور مجرد نیست علمی اجمالی و بسیط که عین کشف تفصیلی می باشد.

علم خدا به مخلوقات، عین وجود خارجی آن هاست.

۱- همه ی موجودات خارجی معلول ذات واجب تعالی است.

۲- معلول عین ربط به علت است.

۳- وجود رابط نزد وجود مستقل حضور دارد و محاط به وجود مستقل است.

۴- علم همان حضور مجردی نزد مجرد است.

بنابراین وجود خارجی اشیاء عین علم واجب تعالی به آنهاست.^{۴۲}

۱- برهان نظم

۲- برهان امکان و وجوب

۳- برهان عدم تناهی

۴- فاقد شی معطی شیء نمی باشد.

۵- افعال محکم و متقن الهی دلیل محکمی بر عالم بودن خداست زیرا بهترین دلیل وجود شی، وقوع شی است.^{۴۳}

۶- اختیار الهی در انجام امور، دلالت بر علم وجود اوست زیرا فعل تابع قصد است و محال است کسی قصد کاری بکند ولی نسبت به آن علم نداشته باشد. پس خداوند عالم است.^{۴۴}

۲-۳- **عمومیت علم الهی:** با آنچه بیان شد فهمیده می شود که علم الهی به هر معلولی تعلق می گیرد زیرا که تمام معلومات نسبت به ذات او مساوی اند زیرا که خدای تعالی زنده است و هر زنده ای ممکن است که هر معلومی را بداند پس واجب است ذات علم داشته باشد و اگر نه لازم می آید که محتاج غیر باشد و احتیاج برای خدا محال است.^{۴۵}

۲-۴-۱- **بررسی و نقد نظریات معتزله:** منشأ نظریه ی ابوعلی جبایی: او با نظریه ی برخی متکلمان که قائل بودند علم خداوند به اشیاء همان تحقق آنهاست مخالف بود آن ها علم الهی را مطلقاً علم فعلی می دانستند و می گفتند چون ذات خداوند قدیم است و علم او نیز قدیم است پس اشیاء و عالم نیز قدیم هستند. اما این نتیجه با نظریه ی حدوث عالم منافات دارد. از طرف دیگر اگر گفته شود علم خداوند به اشیاء در همان زمان تحققشان به آن ها تعلق می گیرد لازم می آید که در علم خداوند تغییر حاصل شود که این نظریه هم موجب قبول حدوث و امکان در ذات خدا می شود به همین دلیل جبایی از اساس با نظریه ی کسانی که معتقد بودند علم خداوند همان تحقق و خلقت اشیاء است مخالفت ورزیدند و گفت اگر اشیاء قبل از وجود یافتن، اشیاء نامیده شوند مثل این است که بگویند اشیاء قبل از وجودشان اشیاء هستند بنابراین متکلمین گفتند اگر خداوند از ازل علم به اشیاء داشته لازم می آید اشیاء در ازل با خدا ثابت بوده باشند.^{۴۶}

فلاسفه نظریه ی متکلمین را این گونه رد می نمایند که وجود و ثبوت مساوق یکدیگرند و هر دو با هم تصور می شوند نمی توان گفت ماهیتی وجود ندارد اما ثبوت دارد هر جا یکی از آن دو نباشد دیگری هم نیست.^{۴۷}

اما اینکه گفته اند اگر علم خداوند ذاتی او باشد، علمش به متغیرها باعث تغییر در ذات او می شود، صحیح است یا خیر؟ باید گفت: علم به معنی دانستن است و وقتی دانایی به چیزی تعلق بگیرد پس نسبت آن به تمام حالات آن شیء علی السویه است و باید گفت علم به تغییر، از تغییر علم است و منظور از تعلق گرفتن علم به تغییر، حضور تغییر نزد عالم از جهت ثبات آن است نه از جهت تغییر آن. چرا که در غیر این صورت حضور چیزی نزد چیزی نخواهد بود و این خلاف فرضیه است.^{۴۸} مثلاً همه می دانند فردا آفتاب طلوع می کند. و فردا که آفتاب طلوع کرد همه می دانند آفتاب غروب خواهد کرد. اختلاف حالات معلوم سبب تغییر علم نمی شود چون دانستن به سبب تغییر دانسته شده، علم و عالم تغییر نمی کنند و در این قاعده فرقی بین علم ذاتی و غیر آن وجود ندارد،^{۴۹} در پاسخ معمیه باید گفت: در تفاوت بین عالم و معلوم تغایر اعتباری نیز کافی است یعنی یک موجود واحد از این نظر که مبدأ عاقلی است و حضور خود را نزد خود می یابد عالم نامیده می شود و از این نظر که نزد خود حاضر است معلوم می باشد. پس اشکال وحدت عالم و معلوم برای علم ذاتی خداوند بی مورد است.

پاسخ هشامیه: خداوند همواره به ذات خود که علت همه ی اشیاء است علم دارد و این همان علم اجمالی به همه ی حوادث و موجودات جهان قبل و بعد از ایجاد شدن است. اگر کسی به علت چیزی علم داشته باشد می تواند نتیجه ی آن کار را بشناسد و پیش بینی کند چرا که هر علتی کمالات معلول خود را به نحو اتم دارد و از طرفی حوادث گذشته، حال و آینده بر یکدیگر تأثیر دارند و خداوند به این زنجیره ی علت و معلولی علم دارد علاوه بر این می توان گفت مفاهیم گذشته، حال و آینده، نتیجه ی محدودیت انسان هاست و آنچه اکنون وجود پیدا می کند در نظر او در گذشته وجود نداشته است، اما برای ذاتی که همه جا حضور دارد و ازل و ابد را فرا گرفته گذشته و حال برای او معنایی ندارد.^{۵۰}

۲-۵- شاخه های علم: سمیع و بصیر بودن خداوند چیزی جز آگاهی او نسبت به صداها و

دیدنی ها نیست و در واقع از شاخه های علم خداوند هستند.

شاخه ی دیگر علم خداوند، صفت حکیم است. شاخه ی دیگر علم، ادراک است.

صفت ۳- حی

۳-۱- اثبات صفت حی: حیاتی که به خداوند نسبت داده می شود مانند حیاتی نیست که به

غیر او نسبت داده می شود. زیرا که حیات غیر او مبتنی بر اعتدال مزاج و حس و حرکت و دیگر عوامل است اما نسبت به خداوند سبحان از نظر امامیه که به وحدت ذات و صفات او اعتقاد دارند عبارت است از معنایی سلبی، یعنی بر خدا محال نیست که عالم و قادر و بالتبع حیّ باشد. زیرا اثبات صفات، فرع عدم محال بودن آن است.

۲-۳- اثبات ذاتی بودن صفت حیّ: این صفت نیز از طرق مختلف اثبات می شود و از آن جمله موارد زیر است.

۱- سیره ی عقلا ۲- شهرستانی دلیل آورده که اگر حیّ صفت زاید بر صفت باشد لابد این صفت غیر ذات خواهد بود. پس اگر گفته شود این غیر، قدیم است تعدد قدما پیش می آید و اگر گفته شود این صفت حادث است دو اشکال مطرح می شد: ۱) لازم می آید که ذات الهی محل حوادث باشد و دچار تغییر گردد. ۲) هم چنین لازم می آید که پیش از حدوث این صفت خداوند متصف به این صفت نباشد و قبل از اتصاف صحیح نیست متصف به علم و قدرت گردد و این در صورتی است که این صفت مقابل علم و قدرت- که ذاتی اند- می باشد و عدم اتصاف خدا به این صفات باطل است پس حیات صفت ذاتی خداست، و اگر حیات صفت انتزاعی باشد به این معناست که می توان خدا را متصف به علم و قدرت کرد پس وجودش تابع وجود آینده و وصف است که عقل آن را از ذات و وصف می گیرد و وجودی ندارد که بتوان آن را عین ذات یا زاید بر ذات دانست.^{۵۱}

صفت ۴- مرید و کاره

اراده در لغت به معنی تصمیم گرفتن برای انجام کار است که به لحاظ تعلق به امر حادث مقید به زمان می گردد.^{۵۲}

نقطه ی کمال اراده این است که رمز اختیار و نشانه ی تسلط فاعل بر فعل است.

حکما اراده را علم به صلاح و از صفات ذات دانسته اند و متکلمین به معنی ایجاد فعل و از صفات فعل شمردند متکلمین پنداشتند اگر اراده را از صفات ذات بدانند قدیم بودن عالم لازم می آید و صفات ذات عین ذات میباشند و چون ذات قدیم است، صفات ذاتی او نیز قدیم اند بنابراین آن را از صفات فعل شمرده اند.

اما حق این است که اراده در عین اینکه از مراد جدا نمی باشد از صفات ذات است.

۴-۱- اقسام اراده: اراده دو قسم است: اراده تکوینی و اراده تشریعی.

۴-۲- اثبات اراده: بعد از اثبات علم و قدرت الهی به راحتی می توان، صفت اراده را برای

ذات حق اثبات نمود. اصلی ترین دلیل مشاهده ی اشیاء مختلف است که نسبتشان به اوقات و مکان ها مساوی است. قدرت الهی بر ایجاد اشیاء یکسان است، همچنین شأن قدرت، صرف تأثیر گذاشتن و ایجاد کردن اشیاء است پس نه در خود اشیاء دلیل ترجیحی برای وجودشان هست و نه قدرت چنین شأنی دارد پس ثابت می شود که علت ایجاد اشیاء در زمان و مکان خاص، علم خاص الهی است که مقتضی تعیین ممکنات است و این علم همان اراده ی الهی است.

۴-۳- تعاریف معتزله از اراده: معتزله عموماً می گفتند که اراده صفتی است از صفات فعل

اما اینکه چگونه فعلی است اختلاف داشتند. اغلب معتزله ی بغداد و همچنین شیخ مفید اراده ی خدا را به فعل یا به امر او باز می گرداندند.^{۵۳} جاحظ، بلخی، علاّف و نظام گفته اند که اراده عبارت است از علم خدا به مصالح و منافع موجود در فعل و آن را «انگیزه ی ایجاد فعل» نامیده اند.^{۵۴}

حکیمان گفته اند: «اراده عبارت از علم او به کاملترین صورت خود به نظام خلقت است و آن را «عنایت» نامیده اند.» ابوهاشم و ابوعلی جبائی گفته اند که اراده صفتی است زاید بر علم و عبارت است از انگیزه ی فعل و امری زاید بر ذات نیست.^{۵۵}

- رد نظریه ی ابوالهذیل و پیروان وی: شاید استدلال آن ها این باشد که اگر اراده ی الهی

عین داتش باشد چون ذات قدیم است لازم می آید مراد- آنچه مورد اراده ای الهی است- هم قدیم باشد بنابراین آن را از صفات فعل دانسته اند. حق این است که اراده، در عین اینکه از مراد جدا نیست از صفات ذات است چون اراده یعنی علم به صلاح و او هرگاه و در هر جا که صلاح بداند ایجاد می نماید بنابراین مخلوقات عالم قدیم نخواهند بود. پس علم خدا به صلاح یعنی اراده عین ذات او و قدیم است و آنچه از این معنا حاصل می شود- یعنی مراد- به اراده ی اوست.

- کاره: صفت کراهت مقابل اراده است به معنای علم به مفسده ی فعل که باعث ترک انجام

فعل یا دستور به ترک انجام فعل می شود کراهت نیز مانند اراده به دو قسم تکوینی و تشریعی تقسیم می گردد. کراهت در امور تکوینی یعنی خداوند اموری را که باعث فساد شود و یا مصلحتی برای ایجادش نباشد را انجام نمی دهد و کراهت در امور تشریعی این است که خداوند بندگان را از انجام کارهایی که دارای مفسده است نهی می نماید.^{۵۶}

صفت ۵- ازلی و ابدی

تمام کسانی که معتقد به وجود خدا هستند او را «ازلی و ابدی» می دانند و این دو صفت را از هم جدا نمی کنند و ازلی و ابدی بودن او را از خاص ترین صفات او می دانند.^{۵۷}

۵-۱- دلایل سرمدی بودن:

- ۱- ذات واجب الوجود محض است یعنی وجود بر او عارض نشده است. برای چنین وجودی فرض عدم محال است چون عدم نقیض وجود است و اجتماع نقیضین محال است.
- ۲- همان طور که گفته شد خداوند واجب الوجود است و اگر در سابق یا لاحق، نیستی و عدم بر او فرض شود از واجب الوجودی به ممکن الوجودی برگشت می کند و این امر محال است.
- ۳- اگر بنا باشد ابتدا و انتهایی برای هستی لحاظ شود به وجود هستی بخش احتیاج است و گر قدیم و ازلی نباشد پس هیچ چیز نباید موجود شده باشد چون چرخه ی موجودات یا به تسلسل می انجامد یا به دور، که هر دو محالاند.

صفت ۶- متکلم

متکلم گوینده ی کلام است و کلام مرکب از حروف و اصواتی است که مقصود متکلم را می رساند و اینکه می گویند خداوند متکلم است یعنی او سخن و کلام را مانند سایر مخلوقاتش ایجاد خلق می کند پس تکلم صفتی حادث است و قائم به جسمی از اجسام که خداوند کلام را در آن جاری می سازد.^{۵۸} تکلم از صفات فعلیه ی الهی است که عقل آن را هنگام صدور فعل- کلام- انتزاع می کند.^{۵۹} البته می توان این صفت را به صفت قدرت برگرداند و یا تأویل دیگری نمود که در این صورت به صفات ذاتیه بازگشت پیدا می کند.^{۶۰}

۶-۱- اثبات صفت تکلم:

- ۱- بهترین دلیل بر وجود هر چیزی وقوع آن است. ۲- اعتقاد به متکلم بودن خداوند ضروری اسلام است چرا که نزد مسلمین، مسلم است که قرآن کلام الهی است. ۳- از طرفی اسلوب کلام و نظم خاص معجزگونه ی قرآن نیز، اثبات می کند قرآن مخلوق خداوند است. ۴- خود قرآن کریم نیز این صفت را به خداوند نسبت داده است. «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا»^{۶۱}

صفت ۷- صدق

صدق، خبری است که با واقع مطابقت داشته باشد و کذب خبر مخالف با واقع است.^{۶۲}
حقیقت صدق، آن است که سخن هم با اعتقاد گوینده یکی باشد و هم مطابق با واقعیت باشد.^{۶۳}
مراد از صادق بودن خداوند این است که آنچه راجع به مبدأ و معاد و آفرینش عالم و آدم، نبوت انبیاء و معجزات آن ها و..... که به وسیله ی پیامبران خبر داده همه مطابق با واقع اند و صدق و راست اند.^{۶۴}

۷-۱- دلایل اثبات صدق: به بیان دیگر، اگر خدا صادق نباشد کاذب است، عقل، کذب را قبیح می شمارد و حکم می کند که خداوند فعل قبیح انجام نمی دهد و مهم تر اینکه اگر کذب بر خداوند روا باشد، اعتماد و وثوق از وعد و مواعید او برداشته می شود و در نهایت اساس دین را متزلزل می کند پس خدا صادق است.^{۶۵}

پی نوشت

- ۱- محمود فاضل، کلام معتزله، تهران، مرکز نشر دانشگاهی تهران، ۱۳۶۲، ص ۴
- ۲- ابوعبدالله محمدبن محمدبن نعمان عکبری بغدادی (شیخ مفید)، اوایل المقالات، تحقیق شیخ ابراهیم انصاری، بی جا، بی نا، ۱۴۱۳، ص ۳۷
- ۳- جعفر سبحانی، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۴، ص ۴۰، دکتر احمد امین در کتاب فجر الاسلام می نویسد: در میان فرق یهود گروهی به نام «پروشیم» یا «فریسیان» بودند که به گفته ی او این لغت به معنی معتزله می باشد و برخی گفته اند شاید علت این نامگذاری شباهت عقیده ی آن ها به قَدَر بوده باشد.
- ۴- مارتین مکدورت، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳، ص ۷
- ۵- محمدجواد مشکور، فرق الشیعه نوبختی، بی جا، بنیاد فرهنگیان ایران، ۱۳۵۳، ص ۱۷
- ۶- رضا برنجکار، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، مؤسسه فرهنگی طه، چاپ پنجم ۱۳۷۸، ص ۱۱۱
- ۷- رسول جعفریان، مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه، ص ۶۹ و محمود فاضل، کلام معتزله، صص ۱۰-۶
- ۸- محمد ابوزهره، تاریخ مذاهب اسلامی، ترجمه علی ایمانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴، ص ۲۲۵
- ۹- عبدالقاهر بغدادی ابومنصور، ترجمه الفرق بین الفرق، تاریخ مذاهب اسلام، مترجم محمدجواد مشکور، تهران، انتشارات اشراقی، ۱۳۵۸، ص ۷۲
- ۱۰- مرتضی مطهری، کلیات علوم اسلامی، ج ۱، چاپ دوازدهم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۷۵

- ۱۱- محمود فاضل، کلام معتزله، صص ۲۰-۱۵
- ۱۲- محمد ابوزهره، تاریخ مذاهب اسلامی، ص ۲۲۹
- ۱۳- جعفر سبحانی، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۴، ص ۲۳۶
- ۱۴- محمد ابوزهره، تاریخ مذاهب اسلامی، ص ۲۳۲
- ۱۵- جعفر سبحانی، منشور جاوید، ج ۲، قم، مؤسسه تعلیماتی تحقیقاتی امام صادق (علیه السلام)، چاپ ششم، زمستان ۱۳۸۳، ص ۴۶
- ۱۶- محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج ۸، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ هیجدهم، ۱۳۸۳
- ۱۷- سوره اعراف (۷)، آیه ۱۸۰
- ۱۸- محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۸، ص ۴۴۷
- ۱۹- ابوجعفر محمد بن علی بن حسین قمی ابن بابویه (شیخ صدوق)، التوحید صدوق، ترجمه محمدعلی سلطانی، انتشارات طوبی، چاپ سوم، ۱۳۸۳، ص ۱۹۴
- ۲۰- علی شیروانی، شرح بدایة الحکمه، ج ۴، قم، بوستان کتاب، چاپ هشتم، ۱۳۸۶، ص ۳۰
- ۲۱- محمد فولادگر، مبدأ تا معاد در نهج البلاغه، اصفهان، بوستان فدک، ۱۳۷۸، ص ۸۶
- ۲۲- همان، ص ۸۹
- ۲۳- جعفر سبحانی، منشور عقاید، ج ۲، صص ۶۶-۶۴
- ۲۴- سید محمد حسینی همدانی، تفسیر انوار درخشان، ج ۷، تهران، کتابفروشی لطفی، ۱۳۸۰ ق
- ۲۵- ابوالفتح عبدالکریم شهرستانی، ترجمه الملل و النحل، ترجمه مطصفی خالقدادهاشمی، مقدمه حواشی تصحیح و تعلیقات سیدمحمدرضا جلالی نایینی، بی جا، شرکت افست، چاپ دوم، ۱۳۵۸، ص ۷۰
- ۲۶- علی شیروانی، شرح بدایة الحکمه، ج ۳، ص ۹۸
- ۲۷- ابوالفتح عبدالکریم شهرستانی، ترجمه الملل و النحل، ص ۷۰
- ۲۸- هاشم معروف الحسنی، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ترجمه سیدمحمدصادق عارف، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۶، ص ۱۶۱
- ۲۹- همان، ص ۵۵

- ۳۰- محمدحسین طباطبائی، بدایة الحکمه، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۳۸۵ ص ۲۰۸
- ۳۱- علی شیروانی، شرح بدایة الحکمه، ج ۴، صص ۱۳۵-۱۳۷
- ۳۲- علی محمدی، شرح کشف المراد، قم، انتشارات دارالفکر، ۱۳۷۰، ص ۷۶
- ۳۳- علی شیروانی، همان، ج ۴، صص ۱۳۹-۱۴۰
- ۳۴- هاشم معروف الحسینی، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ص ۲۲۰
- ۳۵- محمود فاضل، کلام معتزله، ص ۱۱۶
- ۳۶- علی محمدی، شرح کشف المراد، قم، انتشارات دارالفکر، ۱۳۷۰، ص ۸۱
- ۳۷- محمدحسین آخوندی، شرح و توضیح بدایة الحکمه، چاپ چهارم، قم، نشر هاجر، ۱۳۸۸، ص ۳۸۰
- ۳۸- محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، تهران، چاپ و نشر بین الملل، چاپ ششم، ۱۳۸۰، ص ۶۳
- ۳۹- محمود فاضل، کلام معتزله، ص ۶۸
- ۴۰- ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۴، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ هفتم، ۱۳۸۶، صص ۶۵-۶۶
- ۴۱- مارتین مکدورت، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ص ۱۹۴- علامه طباطبائی می فرماید: علم جزء ضروریات و بدیهیات است نه تنها به تعریف نیاز ندارد بلکه نمی توان برای آن تعریفی حقیقی آورد که مفهومش روشن تر از علم باشد اساساً علم از امور ماهوی نیست که بشود تعریف حقیقی برای آن مطرح کرد.
- ۴۲- علی شیروانی، شرح بدایة الحکمه، ج ۴، ص ۱۰۳
- ۴۳- علامه حلی حسن بن یوسف بن مطهر، مناهج الیقین فی اصول الدین، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۸
- ۴۴- همو، باب حادی عشر، ترجمه عبدالکریم شهرستانی، شارح فاضل مقداد، محشی رضوانی، قم، حاشیه نویس، زمستان ۱۳۷۰، ص ۳۵
- ۴۵- همان، ص ۳۸
- ۴۶- به نقل از مقالات الاسلامین، ص ۲۸۷

- ۴۷- علی شیروانی، شرح بدایة الحکمه، ج ۴، ص ۱۰۹
- ۴۸- محمدحسین طباطبائی، شرح بدایة الحکمه، ترجمه علی شیروانی، ج ۳، ص ۲۹۰
- ۴۹- علامه حلی، باب حادی عشر، ص ۳۸
- ۵۰- ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۴، ص ۹۳
- ۵۱- علامه حلی، باب حادی عشر، ص ۴۲
- ۵۲- محمدتقی مصباح یزدی، آموزش عقاید، ص ۹۰
- ۵۳- مارتین مکدورت، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ص ۱۹۸
- ۵۴- هاشم معروف الحسنی، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ص ۲۲۴
- ۵۵- همان
- ۵۶- سیدعبدالحسین طیب، کلم الطیب، صص ۵۶-۶۰
- ۵۷- ابوالفتح عبدالکریم شهرستانی، ترجمه الملل و النحل، ص ۶۷
- ۵۸- مهدی معتمدی، عقاید ما، اصفهان، انتشارات نشاط، تابستان ۱۳۷۰، ص ۷۷
- ۵۹- ناصر مکارم شیرازی، همان، ج ۴، ص ۳۸۳
- ۶۰- محمدتقی مصباح یزدی، ج ۲، ص ۴۲۰
- ۶۱- سوره مبارکه نساء (۴)، آیه ۱۶۳
- ۶۲- علامه حلی، همان، صص ۵۷
- ۶۳- ناصر مکارم شیرازی، همان، ج ۴، ص ۳۸۶
- ۶۴- سیدعبدالحسین طیب، کلم الطیب، ص ۶۵
- ۶۵- همان، ص ۶۶