

صفرعلی عارفخانی

دانشجوی دکتری، فلسفه دین (کلام)، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

عباس گوهری^۱

دانشیار، فلسفه دین (کلام)، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

مهدی بیات مختاری

دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه نیشابور، ایران.

ذات و صفات خدا در اندیشه فضل ابن شاذان

چکیده

مسأله خداشناسی از دغدغه های بنیادی انسان است که حتی ذهن ملحدان را نیز به خود مشغول کرده است. نقش اساسی این مفهوم و نحوه باور به وجود یا عدم وجود خدا در همه ابعاد زندگی انسان آشکار است، یعنی نگرش موحدانه یا ملحدانه نسبت به خدا است که ماهیت هستی انسان را بطورعام، و معنای آزادی و مسئولیت اخلاقی او را بطور خاص، تعیین می کند. در مجموع مسأله شناخت خدا از دو جهت مورد بررسی قرار می گیرد، یکی هستی خداوند که در مباحث مربوط به براهین وجود خدا به آن پرداخته می شود و دیگری چیستی خداوند است که به معنی آگاه شدن از ذات و صفات خدا می باشد و در مباحث مربوط به ذات و صفات خدا بررسی می شود. شناخت ذات و صفات الهی از اساسی ترین مسائل کلامی است و اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان فارغ از روش ها و مبانی فکری هر یک درباره آن گفتگو و ابراز عقیده کرده اند. بنابراین با توجه به اینکه خداشناسی در حیات انسان نقش تعیین کننده دارد، پژوهش حاضر به بررسی و مقایسه دیدگاه فضل بن شاذان در خصوص ذات و صفات خدا و نقش و جایگاه آن در خداشناسی و معرفت می پردازد. از آنجایی که تحقیق حاضر به جهت بازنگری به آراء حکیمی چون فضل ابن شاذان نگریسته می شود که در حال حاضر، آثار ایشان جزء آثار گذشته محسوب می شود، تاریخی می باشد، لذا ابزار مورد استفاده منابع کتابخانه ای و مستندات موجود به همراه فیش برداری و مراجعه به پایگاه های اطلاعاتی کامپیوتری انجام گرفت.

واژگان کلیدی: ذات خدا، صفات خدا، فضل ابن شاذان، اندیشه، معنای لغوی.

^۱gohari_a@yahoo.com

مقدمه

مسأله خداشناسی و شناخت صفات و ذات او از نظر دانشمندان و متکلمان اسلامی و غیر اسلامی یکی از مهم ترین مفاهیمی است که ذهن آنان را بخود مشغول کرده است؛ بنحوی که هر یک از طرق مختلفی به این مسأله نگریسته اند. بررسی این دیدگاه ها می تواند منجر به کشف و درک بهتر مسأله خداشناسی شود. مفهوم خدا و نحوه باور به وجود یا عدم وجود خدا در همه ابعاد زندگی انسانها وجود دارد و در تعیین معنای آزادی و مسئولیت اخلاقی انسان تاثیرگذار است. زیرا چگونگی خدای مورد باور، ماهیت و حدود افعال اخلاقی انسان رامعین می سازد. در ادیان توحیدی نیز نحوه باور به ابعاد توحید، مثل توحید ذاتی، صفاتی و افعالی و نیز توحید عملی بیانگر حدود آزادی و مسئولیت اخلاقی انسان است، زیرا نوع تلقی های انسان از مراتب مختلف توحید، تعیین کننده مناسبات خدا و انسان است. علاوه بر این بایست به نوع نگرش انسان به صفات خدا نیز توجه داشت، یعنی نحوه نسبت دادن صفات متناهی یا نامتناهی چون علم، قدرت و اراده به خدا و تعیین نوع مناسبات صفات الهی و انسانی نیز در معنای آزادی و مسئولیت اخلاقی انسان تاثیر گذار است. در این زمینه، نوع تعریف صفات مزبور در چگونگی تعیین اعمال جبری و اختیاری انسان دارای نقش اساسی و تعیین کننده هستند.

بنابراین کلیت نگرش خدا باورانه یا ملحدانه و ابعاد اندیشه ما درباره چگونگی خدایی که باور داریم، تعیین کننده جایگاه و ماهیت افعال ما است که آزادی و مسئولیت اخلاقی از مهمترین آنهاست. در یک کلام، نوع تفکر انسان نسبت به خدا، معنا و مفهوم خاصی به زندگی انسان می بخشد و شخصیت و هویت ویژه ای برای او به ارمغان می آورد. لذا با توجه به اهمیت خداشناسی در زندگی انسان، این سوال در ذهن انسان ایجاد می شود که چطور می توان به طور صحیح و کامل به این علم دست یافت؟ باید گفت مرتبه ای از معرفت خدا به صورت فطری در نهاد انسانها جای گرفته است و با هستی آنها عجین گشته است، ولی این شناخت نمی تواند به تنهایی تأمین کننده کمال خداشناسی باشد. متکلمان و حکمای اسلامی به منظور تأکید بیشتر بر لزوم حرکت در راه خداشناسی، دلایلی را بر ضرورت تأمل و اندیشه کردن در این حوزه بیان کرده و مراتبی را برای معرفت خداوند قائل شده اند که یکی از این مراتب (توحید) می باشد. از آنجا که نوع نگرش انسان به مبدأ آفرینش رکن اصلی جهان بینی او محسوب می باشد و توحید در حقیقت زیربنای همه باورهای اعتقادی ما است، لذا هر تغییری در این زیربنا آثار خود را در کردار و رفتارمان بجا خواهد گذاشت. تردیدی نیست که

به لحاظ زیربنایی بودن بحث توحید و صفات الهی، اگر این مسأله به خوبی مورد بررسی قرار گیرد، صورت بسیاری از مسائل فرعی که در دین ایجاد شده است پاک خواهد شد. به عنوان مثال امروزه گاهی شبهه در مورد برخی از مسائل شرعی و فرعی دین وارد می شود، بدیهی است که با تقریر مسأله و تحریر محل نزاع و حل موضوع در سطح اصول، مجالی برای بسیاری از مناقشات باقی نخواهد ماند. علاوه بر آن، با توجه به نقش تعیین کننده خداشناسی در زندگی انسان و نیز با توجه به قیاس عقل درباره لزوم دفع زیان و کیفر محتمل و لزوم سپاسگزاری از منعم باید گفت که اندیشه ورزی در باب شناخت مبدأ متعالی نه تنها عملی سودمند و شایسته، که کاری لازم و بایسته است. در این پژوهش سعی شده است تا مسأله خداشناسی (ذات و صفات خدا) از دیدگاه شخصیتی متفکر چون فضل ابن شاذان بررسی گردد تا مسیری روشن در پیشروی محقق قرار گردد. چرا که هر چه در وادی بیکران شناخت حق تعالی گام برداریم خود را به کمال علمی و عملی نزدیک ساخته ایم؛ هر چند شناخت حق تعالی و یافتن معرفت شایسته و بایسته دور از دسترس بزرگترین انبیاء و اولیاء می باشد.

معنای لغوی ذات و صفات

معنی ذات در فرهنگ لغات: کلمه «ذات» مونث «ذو» به معنای صاحب، مالک، دارا و خداوند می باشد (دهخدا، ۱۳۷۷، جلد ۶، ۱۱۴۶۱). و به معنای چیزی است که شایسته علم پیدا کردن و خبر دادن داشته باشد (معلوف، ۱۴۲۴ ق، ص ۲۴۰). همچنین به معنای «قائم به خود» و «طبع» نیز آمده است (زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲۰، ص ۳۹۰). کلمه «ذات» در اصطلاح متکلمان با تعابیر مختلفی بیان شده است:

۱. در موجودات خارجی هر چه جوهر و قائم به نفس خود است آن را ذات گویند. (لامجی، ۱۳۸۳، ۲۳۹)
۲. ذات به معنای خود و عین شیء است. ذات شیء، یعنی خودش و عین شیء (خاتمی، ۱۳۷، ۱۱۵)
۳. آنچه قائم به نفس باشد و مراد از قائم به نفس، بی نیازی از محل است (فخر رازی، ۱۳۶۱، ۸۲)
۴. هر چیزی که به تنهایی قابل درک باشد ذات نامیده می شود (الطوسی، ۱۳۵۹، ۹۰)
۵. ذات به ماهیت شیء اطلاق می شود، یعنی آنچه شیئیت شیء به آن است.

معنی ذات از نظر فلاسفه: واژه ذات در متون فلسفی با تعابیر مختلفی بیان می شود:

۱. هر چیزی که قابل اشاره باشد و در موضوعی نباشد

۲. کلیات جواهر

۳. عرض

۴. مقولات نه گانه و بر هویت شخصی و ماهیت نوعی نیز اطلاق می شود و ذات و حقیقت در بعضی موارد به یک معنا آمده اند. و نیز اطلاق بر جوهر شیء و آنچه صالح باشد که از آن خبر داده شود (سجادی، ۱۳۷۵، ۳۳۳).

۵. خواجه نصیر الدین طوسی اعتقاد دارد: «کل ما یمکن أن یتصور فان امکن تصویره لامع غیره فهو ذات والافهو صفة؛ یعنی هر چیزی که بدون لحاظ غیر، قابل تصور و ادراک باشد ذات است و هر چه بدون اعتبار غیر، قابل درک نباشد صفت است (طوسی، ۱۴۱۶ ق، ص ۳۰).

۶. از نظر ملاصدرا؛ ذات به معنای هویت و وجود خاص شیء می باشد. (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق: ۴۰۵/۱). در مجموع می توان بیان کرد، فیلسوفان، ذات یک شیء را همان هویت ویژه شخصی، هستی و انیت مخصوص به آن شیء می دانند. به بیان دیگر، ذات، آن وجود خاص و ویژه هر شیء است که یک شیء بواسطه آن هویت و وجود خاص، موجود می گردد، شخصیت می یابد و شیئیت شیء به آن می باشد. با توجه به معانی متفاوت بیان شده در مورد مفهوم ذات، باید بیان شود که در این پژوهش منظور از «ذات»، وجود خاص و حقیقت واجب خداوند می باشد. **معنی صفت در فرهنگ لغات:** کلمه صفت از ریشه «وصف» است، که «واو» آن را حذف و به انتهای آن «تاء» افزوده اند و به معنای آراستن و نعمت است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۲، ۵۲۳). صفت یعنی آنچه که به موصوف قائم باشد، مثل علم و قدرت و جمال و علامتی که موصوف با آن شناخته می شود. برخی از لغت شناسان صفت را نیز مانند اسم به معنای علامت و نشانه دانسته اند که با آن، مسماء نشانه گذاری می شود، با این تفاوت که صفت در نشانه بودن به ویژگی خاصی مقید و محدود است. بعضی دیگر معتقدند: صفت، مصدر فعل وصف و مصدر دیگر آن را «وصف» و در لغت به معنای بیان و ابراز ویژگی های موجود در شیء می باشد و هم به معنای حالت و چگونگی موجود در چیزی که نشان دهندهیات و هویت آن باشد، آمده است (الفیومی، ۱۴۰۵ ق، ماده وصف).

معنی صفت در کلام: کلمه صفت در آثار متکلمین در معانی زیر به کار رفته است:

۱. آن الصفة هی ما قامت بالشیء؛ صفت چیزی است که قائم به چیز دیگر است (سمیح، ۱۹۹۸ م: ۷۰۰/۱).
۲. صفت، اسمی است که بر بعضی احوال ذات دلالت می کند مثل کبیر و شفیع (جرجانی، بی تا، ۱۷۳).
۳. صفت چیزی که وصف از آن مشتق و بر آن دلالت می کند، مثل علم و قدرت و حکمت (آمدی، ۱۳۹۱ق، ص ۱۴۴).

عبدالرزاق لاهیجی صفت را چنین تعریف می کند: هر لفظی که دلالت کند بر ذات به اعتبار اتصاف شبه صفتی، و هر چه عرض وقائم به غیر است آن را صفت خوانند (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۲۳۹). با توجه به مجموع تعریف هایی که برای صفت توسط متکلمان ارائه شده است، می توان گفت نزد آنان صفات، مفاهیم مشتقی اند که از وجود حقایقی در ذات موصوف یا نبود اموری در آن حکایت می کند، مانند لفظ عالم، قادر، شفیع و نور.

معنی صفت در فلسفه: معانی صفت در فلسفه عبارتند از :

۱. صفت، عرضی است که در جوهر حلول می کند، اما جزء جوهر نیست (اخوان الصفاء، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۳۸۵)

۲. صفت چیزی است که وجود لنفسه آن عین وجود لغیره آن باشد (زنوزی، ۱۳۶۱، ص ۲۲۶)

۳. هرگاه ذات و ماهیت را از این جهت که موصوف به وصف یا معنای ویژه ای است در نظر آوریم واژه صفت به کار می رود (فخر رازی، ۱۳۸۹، ص ۲۷).

کلیاتی در مورد صفات خدا

اوصاف الهی را از دو دیدگاه، وجود شناختی و معناشناختی می توان واکاوی نمود. در بحث وجود شناختی صفات خدا، ماهیت این صفات و رابطه ی آنها با ذات مورد بررسی قرار می گیرد. به عبارت دیگر در این مبحث سوالاتی از این دست مطرح است؛ خداوند متصف به چه صفاتی است و آیا صفات الهی حقیقتی متمایز و زاید بر ذات الهی دارند یا عین ذات می باشند؟ البته لازم به ذکر است که متکلمان، در ذیل بحث از توحید صفاتی به بحث در رابطه ذات و صفات، و استقلال صفات از ذات یا یکی بودن آنها پرداخته اند، که ما نیز بر همان سنت عمل خواهیم نمود (دغیم، ۲۰۰۱م؛ کلینی، ۱۴۱۷ق). در مباحث معناشناختی پس از تقسیم بندی اوصاف خداوندی به دو دسته: اوصاف متافیزیکی (اوصاف انحصاری خدا) و اوصاف انسانی (اوصاف مشترک بین خدا و آفریدگان)، بیشترین تلاش فیلسوفان دین و متکلمان، صرف یافتن معنای صحیحی از اوصافی می شود که مشترک بین خدا و مخلوقات است؛ بدین معنا که آیا این اوصاف، به همان معنایی در خدا به کار برده می شود که در موردانسان ها کاربرد دارد.

ابعاد گوناگون بحث از صفات خداوند

بحث درباره صفات الهی با در نظر گرفتن جنبه های گوناگون هستی شناختی، معرفت شناختی، و معناشناختی پرسش های مختلفی را برانگیخته است که در اینجا مهمترین آنها را از نظر می گذرانیم:

برخورداری خدا از صفات

یکی از نخستین مسائل در مبحث صفات الهی آن است که آیا اساساً خداوند را می توان دارای صفت یا صفاتی دانست. گروهی از اندیشمندان شرقی و غربی به صراحت بر پیراسته بودن ساحت الهی از هرگونه صفتی تاکید می ورزند؛ چنان که به گفته افلوطین (ح ۲۰۳-۲۷۰م): «ما نمی توانیم هیچ صفتی به خدا نسبت دهیم؛ زیرا خدا برتر از همه کمالات است» (لئو الدرز، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ترجمه شهاب الدین عباسی، ص ۹۵؛ ر.ک: افلوطین، ائولوجیا، ص ۶۲ و ۷۱). همچنین قاضی سعید قمی (حدود ۱۰۴۵-۱۱۰۳ق) حکیم و عارف شیعی به پیروی از استاد خود، ملا رجبعلی تبریزی (متوفای ۱۰۸۰ق) (ر.ک: ملا رجبعلی تبریزی، اثبات واجب، در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ث ۲۵۲) به شدت از این دیدگاه جانب داری کرده، یکی از اشکالات آن را چنین پاسخ می گوید:

اینکه انبیای عظام و بعضی از حکمای کبار واجب الوجود را (تعالی شأنه) متصف به وصفی ساختند، به جهت عوام و قصور ادراک ایشان است؛ نه اینکه در واقع واجب الوجود (تعالی شأنه) متصف به وصفی از اوصاف می تواند بود (قاضی سعید قمی، کلید بهشت، ص ۷۰؛ ر.ک: همو، شرح توحید الصدوق، ج ۱، ص ۲۹۹-۱۱۶). ظاهر سخنان قاضی سعید آن است که خداوند در هیچ مرتبه ای دارای صفت نیست؛ اما برخی دیگر از عارفان نفی صفات را به مقام ذات اختصاص می دهند و می گویند: «اسماء و صفات بما هی اسماء و صفات محدودند؛ و ذات واجب را حدی نیست. و از این جهت است که جمیع اسماء و صفات در آن مقام منبع، مضمحل و معدوم خواهند بود» (محمد حسین حسینی طهرانی، توحید علمی و عینی، ص ۵۹). از سوی دیگر، از سخنان کسانی چون صدرالمتألهین (۹۷۹-۱۰۵۰ق) چنین برمی آید که پذیرش این مطلب که در مرتبه موسوم به «احدیت» از اسم و رسم و نشان و صفت نمی توان سخن گفت، به معنای نفی صفات از خداوند نیست؛ بلکه آنچه در این مرتبه «ناپیدا» است، در مرتبه بعدی که در اصطلاح عرفا «واحدیت» خوانده می شود - هویدا و آشکار می گردد: «فی هذه المرتبه (الواحدیه) تتميز الصفه عن الذات و تتميز الصفات بعضها عن بعض (صدرالمتألهین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۶، ص ۲۸۴؛ ر.ک: داوود قیصری، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۲۸)؛ در مرتبه واحدیت، صفت از ذات و صفات (مختلف) از یکدیگر تمایز می یابند». گروهی دیگر در سخنانی که دست کم در نگاه نخست تناقض آمیز می

نمایند، می گویند: «خداوند نه نیک و نه بد، و نه هیچ یک از این دو. او نه واجد صفات است و نه فاقد آنها (لثوالدرز، پیشین، ص ۹۴).

رابطه صفات با یکدیگر و با ذات

دیدگاه رایج در میان فیلسوفان مسلمان (۱)، متکلمان امامی (۲) و معتزلی (۳) این است که صفات خداوند وجودی جدا از ذات او ندارند؛ همه این اوصاف عین ذات و در نتیجه عین یکدیگرند. بسیاری از عارفان مسلمان نیز این نظریه را با تفسیری خاص پذیرفته اند (۴). اندیشمندان برجسته مسیحی و یهودی نیز از همین دیدگاه جانبداری می کنند؛ چنان که توماس آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴م) متکلم مسیحی، می گوید: «هنگامی که یک انسان را عاقل می نامیم، به چیزی که از جوهر، توان و هستی او متمایز است، اشاره می کنیم؛ در حالی که حکمت و خردمندی خدا از ذات و قدرت و وجود او جدا نیست» (۵). باروخ اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷م) فیلسوف یهودی تبار نیز بر این باور است که «قدرت خدا عین ذات اوست» (۶). نویسندگان مسلمان این دیدگاه را به برخی از فیلسوفان یونانی، همچون انبازدقلس (قرن پنجم قبل از میلاد) (۷) و ارسطو (۳۸۵-۳۲۲ ق م) نیز نسبت داده اند. در روایات نیز شواهدی در تایید این دیدگاه می توان یافت؛ چنان که امام صادق (ع) با اشاره به سخن کسانی که شنوایی و بینایی و نیز آگاهی و توانایی خداوند را به واسطه گوش و چشم و علم و قدرتی می دانند که زاید بر ذات اوست (سمیعا بسمع و بصیرا ببصیر و علیما بعلم و قادراً بقدره) می فرماید: «من قال ذلک و دان به فهو مشرک ... ان الله (تبارک و تعالی) ذات علامه سمیعه بصیره قادره؛ کسی مه چنین سخنی بگوید و بدان اعتقاد ورزد، مشرک است. ... خداوند ذاتی است بسیار دانا، شنوا، بینا و توانا». در روایتی از امام رضا (ع) چنین آمده است: «هو سبحانه قادر لذاته لا بالقدره» (۱). کسانی چون ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق) قدم از آنچه گذشت (عینیت مصداقی ذات و صفات) فراتر نهاده و صفات مختلف خداوند را از نظر «مفهوم» نیز عین یکدیگر دانسته اند (۲)؛ اما این دیدگاه بر پایه محکمی استوار نیست (۳). کسانی دیگر (دسته ای از معتزله) ذات خداوند را جانشین صفات به شمار آورده اند (۴). شهرستانی (۴۷۹-۵۴۸ ق) میان این دیدگاه که نظریه «نیابت ذات از صفات» نام دارد و نظریه عینیت، تمایزی این چنین می نهد: «ان الاول [القول بالنیابه] نفی الصفه؛ و الثانی اثبات ذات هو بعینه صفه، او اثبات صفه هی بعینها ذات (۵)، با این همه، برهی از اندیشمندان دیدگاه نیابت را بسیار نزدیک به نظریه عینیت (۶) یا یکی از تفاسیر آن می دانند؛ چنان که ملا محمد مهدی نراقی (۱۱۲۸-۱۲۰۹ ق)

نیابت را یکی از سه تفسیر عینیت قرار داده و به نقد آن پرداخته است (۷). قاضی عبدالجبار معتزلی (متوفای ۴۱۵ق) نیز بر این باور است که مقصود آن دسته از مشایخ معتزله که خدا را «عالم بعلم هو هو» می دانستند، چیزی جز این نیست که «انه تعالی عالم لا بعلم» (۸). گروهی دیگر از مسلمانان (اشاعره و کرامیه) صفات خدا را زاید بر ذات او شمرده اند. اشاعره بر قدیم بودن صفات تاکید می ورزند (۴) و کرامیه حادث بودن آنها را نیز روا می دانند (۵). (کتاب)

چگونگی اتصاف ذات خداوند به صفات او

چگونگی اتصاف خداوند به صفات در بحث از چگونگی اتصاف ذات خداوند به صفات در میان متکلمان مسلمان دو نظریه وجود دارد:

نظریه ی اول، مربوط به اشاعره می باشد. این گروه بر این باورند که صفات حضرت حق سبحانه زائد بر ذاتش می باشد و مقصود از زیادت در اینجا مغایرت ذات با صفات است (ر.ک: شرح الموافف، ج ۸، ص ۴۵-۴۴). به عبارت دیگر هر یک از صفات خداوند خود مستقل از ذات باری تعالی موجود بوده و عینیت واقعی دارند؛ یعنی علم خداوند وجودی مستقل از ذات را دارا می باشد و همینطور قدرت، حیات و... بنابراین خداوند عالم به علم، قادر به قدرت، حی به حیات و ... خواهد بود (ر.ک: رازی، فخرالدین، مفاتیح الغیب، بیروت، انتشارات دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق، چاپ سوم، ج ۴، ص ۱۴۶). مهمترین اشکال این نظریه در نفی توحید و بساطت در خداوند است. زیرا اگر صفات خدا زائد بر ذات و مغایر با یکدیگر باشند، در آن صورت تعدد قدما یا خدایان و یا نوعی کثرت و ترکیب و محدودیت در ذات الهی راه خواهد یافت، که همگی در حق خداوند محال اند و با مسأله ی توحید که همه ی گروه ها و فرقه های اسلامی ادعای آن را دارند در تعارض خواهد بود. از طرفی، ذات در ایجاد موجودات و اعطای علم و قدرت به آنها به صفات خود نیازمند خواهد بود، در صورتی که نیازمندی، با وجوب و غنای ذاتی خداوند منافات دارد.

نظریه ی دوم، با نفی زیادت صفات بر ذات بر یگانگی آنها تأکید می ورزد. صفات کمال و ذاتی خداوند عین ذات اویند، یعنی گرچه از نظر مفهوم مختلفند، ولی از نظر مصداق متحدند، و به عبارت دیگر، چنین نیست که ذات خداوند از یک جهت عالم باشد، و از جهت دیگر قادر و مختار، بلکه علم و قدرت و اختیار عین حقیقت او می باشند، چنانکه گفته می شود: هر موجودی در مقایسه با خداوند هم مخلوق است، هم معلوم و هم مقدور، پس در عین این که واقعیت انسان یک چیز است، ولی مفاهیم مختلف از آن انتزاع می شود؛ البته در انتزاع مفاهیم

مختلف از یک واقعیت اعتبارات مختلفی لحاظ میشوند، ولی این اعتبارات، کثرت ذهنی دارند نه کثرت واقعی. عموم شیعیان و بسیاری از حکما و معتزلیان معتقد به این نظریه می باشند. ابن شهر آشوب روایتی را به نقل از ابن شاذان نقل می کند که در آن از امام رضا (ع) در رابطه با نظریه ی اشاعره درباره ی صفات الهی سوال شده است. امام (ع) با رد آن نظریه بر قول دوم تأکید می نمایند.

به امام رضا (ع) گفته شد: مردمی گویند همیشه خدا دانا است بعلم و تواناست بقدرت و زنده است بحیات و قدیم است بقدم و شنواست بسمع و بیناست ببصر، فرمود هر که چنین گوید و بدان معتقد باشد با خدا خدایان دیگر شریک کرده و با ولایت، ما سر و کاری ندارد سپس فرمود همیشه خدا بذات خود دانا توانا زنده و قدیم و شنوا و بیناست و برتر است از آنچه مشرکان و مشبهه گویند (۷۵). گرچه مفاد این روایت با عقاید شیعیان و امامان معصوم ایشان، همگام و هماهنگ است، اما به نظر می رسد که تصحیف و تحریفی در نسخه متشابه القرآن در استناد این روایت به فضل بن شاذان صورت گرفته باشد؛ چراکه این روایت با سند کامل در توحید و امالی شیخ صدوق آورده شده است، که در هر دو کتاب، این روایت را از طریق فضل بن سلیمان کوفی (و نه فضل بن شاذان) از حسین بن خالد نقل نموده اند (۷۶). بنابراین با وجود این که نمی توان اعتقاد فضل بن شاذان را به چنین دیدگاهی را انکار کرد، اما نمی توان وی را ناقل این روایت از امام رضا (ع) دانست.

فضل ابن شاذان

ابو محمد فضل بن شاذان بن خلیل ازدی نیشابوری، فقیه صاحب نظر، متکلم متفکر، مفسر حاذق، دانشمند شهیر عالم اسلام و مؤلف گرانقدر در علوم و فنون اسلامی می باشد. از جزئیات زندگی شخصی و تاریخ دقیق تولدش و... اطلاعات دقیقی در دست نیست. ثقه الاسلام کلینی (۳۲۸ ق) که بطور فراوان به فضل بن شاذان نیشابوری پرداخته است و همچنین علامه کشی که بطور مفصل و برای اولین بار به فضل بن شاذان پرداخته، هیچکدام اشاره نکرده اند که فضل بن شاذان ازدی می باشد. برای اولین بار شیخ نجاشی (۴۵) در کتاب ارزشمند رجالی اش فضل بن شاذان را منسوب به قبیله ازده نموده است، و پدرش را از شاگردان یونس بن عبد الرحمان شمرده است (۴۶). علامه حلی هم به پیروی و همگامی با نجاشی او را ازدی معرفی نموده است و اساساً اکثریت مورخان و محدثان و رجالیون پس از گفتار نجاشی فضل بن شاذان نیشابوری را به قبیله «ازد» نسبت داده اند. قبیله ازده از قبایل کهن عربستان

جنوبی یعنی «یمن» است. آنان از قبایل عرب قحطانی بشمار می آیند. اینکه آیا فضل بن شاذان ریشه در یمن دارد و یا از تبار نیشابوریان و از سرزمین فضیلت و دانش آن سر بر آورده است یکی از مسائل ابهام آمیز در مورد فضل می باشد. چنانچه اجداد او در سال ۳۱ هجری و یا اندکی پس از آن وارد سرزمین نیشابور شده باشند و او یمنی الاصل باشد، باز هم حداقل در حدود دو قرن در این سرزمین زیست کرده اند و به نیشابوری بودن او خدشه ای وارد نمی شود. شهرت فضل ابن شاذان نیشابوری به «ابن شاذان» و مشابه بودن نامش «فضل» و نام پدرش «شاذان» با دیگر افراد سبب شده است که او و پدرش با برخی از دانشمندان معاصر و متاخر از خود اشتباه گردند و از این رهگذر به هم آمیختگی و اغتشاش صورت گیرد. عنوان «ابن شاذان» در منابع روایی، تاریخی و رجالی بین چندین فرد مشترک می باشد و منجر شد از زمان ابن ندیم بغدادی (۳۸۰ ق) به بعد، التباسی پدید آید و نام یکی با دیگری اشتباه گرفته شود.

جایگاه و مقام فضل در نزد امامان معصوم (ع)

فضل ابن شاذان افتخار حضور و شاگردی چهار امام معصوم علیهم السلام را دارد. نجاشی می گوید از امام جواد علیه السلام روایت دارد و شیخ طوسی نام او را در زمره یاران امام هادی و عسکری علیهم السلام ذکر می کند (رجال الطوسی). اگر چه نجاشی در روایت فضل از امام رضا علیه السلام تردید کرده لیکن روایات او در عیون اخبار الرضا علیه السلام (عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۱۲۸-۱۰۶) و من لا یحضره الفقیه (من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۵۲۲-۲۹۹) در علل شرایع و احکام، با تصریح «فضل» در آخر روایت به سماع وی از امام رضا علیه السلام جایی برای این تردید باقی نمی گذارد. نقل است که کتابی از فضل بن شاذان به دست امام حسن عسکری علیه السلام رسید، امام با ورق زدن به مطالعه کتاب او پرداخته، فرمود: خدایش رحمت کند، اهل خراسان به منزلتش غبطه می خوردند زمانی که فضل بین ایشان زندگی می کرد (المختار من رجال الکشی، ص ۵۴۲). زمانی از فضل نزد امام عسکری علیه السلام نامی برده شد، شایعه پراکنی های دشمن را پیرامون عقاید و شخصیت او برای امام مطرح کردند و از آن حضرت برای شفای او دعا طلب کردند، امام علیه السلام فرمود: آری بر فضل دروغ بستند، خداوند رحمتش کند. راوی می گوید: هنگامی که به خراسان رسیدم فهمیدم در همان زمانی که در خدمت امام بودیم فضل از دنیا رفته بود (همان). پیامبران و پیشوایان معصوم (ع) برای هر کسی به اندازه عقل و فهم و درکش، از مطالب و معارف و حقایق پرده

برمی دارند «انا معاشر الانبياء نكلم الناس على قدر عقولهم» (بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۴۲)، روایت صدوق از فضل بن شاذان در علل شرایع و احکام بیانگر قوت فهم و حذاقت اوست که امام او را لایق دانسته و بسیاری از فلسفه احکام را در حدود بیست صفحه از سرتاسر فقه برای او گفته است (عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۱۲۸-۱۰۶).

اساتید و شاگردان فضل بن شاذان

از ویژگیهای این مرد بزرگ، کسب علم و فضیلت از محضر استادان زبردست و دانشمند است که در تعلیم و تربیت او سهم به سزایی داشته اند. نقل است که خود فضل بیان داشته است: هشام بن حکم، مدافع اسلام و ولایت از دنیا رفت و یونس بن عبدالرحمان جانشین او شد که با براهین محکم خود شبهات مخالفان دین را درهم کوبیده و پاسخ می داد، پس از او تنها جانشینش سکاک عهده دار این خدم تشد و او نیز دار فانی را وداع گفت و من با پنجاه سال سابقه شاگردی در محضر چنین بزرگانی در پست ایشان به انجام وظیفه مشغول می باشم. روایاتش در کتب اربعه به ۷۷۵ روای تبالغ شده است. برداشتی که از مجموع نقل حکایات از زبان فضل میتوان گرفت، این است که: تأکید فضل ابن شاذان بر ابعاد اخلاقی این بزرگواران، نشان میدهد که فضل بن شاذان، نه تنها به دنبال اساتیدی عالم و اندیشمند بوده، بلکه خصوصیات اخلاقی آن بزرگواران نیز به عنوان یکی از مهمترین ملاکهای فضل در انتخاب استاد بوده است. بدین ترتیب، فضل بن شاذان، هم از علم آنان بهره می گرفت، و هم از فضایل اخلاقی ایشان تأثیر می پذیرفت. از جمله اساتید فضل می توان ابن ابی عمران (ابن سعید، یحیی بن احمد؛ نزهه الناظر فی الجمع بین الأشباه و النظائر، قم، انتشارات رضی، ۱۳۹۴ق، ص ۸۷)، ابراهیم بن حکم (طوسی، الغیبه، پیشین، ص ۱۸۹)، ابراهیم بن عاصم (رجال کشی، پیشین، ص ۵۴۴)، ابو ثابت (کلینی، پیشین، ج ۷، ص ۱۳۶، و طوسی، تهذیب الاحکام، پیشین، ج ۹، ص ۳۳۳)، ابوجعفر بصری (رجال کشی، پیشین، ص ۵۴۴)، اسحاق بن ابراهیم (همان، ص ۲۰۸)، اسماعیل بن سهل کاتب، دهقان (رجال کشی، پیشین، ص ۵۴۴)، اسماعیل بن صباح (مفید، پیشین، ج ۲، ص ۳۶۸)، ایوب بن نوح (کلینی، پیشین، ج ۶، ص ۱۴۳)، ابو مسیح عبدالله بن مروان الجوانی (همان، ص ۲۰۸)، ابو هاشم داود بن القاسم الجعفری (رجال کشی، پیشین، ص ۵۴۴) و ... را نام برد. همچنین فضل ابن شاذان شاگردان فرهیخته بسیاری تربیت کرد که از جمله آنها می توان به احمد بن زید، احمد بن محمد بن عیسی، فضل بن شاذان اشاره کرد.

تألیفات فضل بن شاذان

برای فضل بن شاذان تالیفات بسیاری ذکر شده است. نجاشی می نویسد: «کشی» برای فضل صد وهشتاد تصنیف گفته است وی نام حدود چهل تالیف او را ذکر می کند و شیخ طوسی نیز در حدود سی تالیف از آثار او را یاد کرده است. به مقتضای متکلم بودن فضل بیشتر تالیفاتش در رد و ابطال عقاید فرقه های دیگر است. همانند: کتاب النقض علی الاسکافی فی تقویة الجسم، کتاب الرد علی اهل التعطیل، کتاب الرد علی الثنویة، کتاب الرد علی محمد بن کرام، کتاب الرد علی الفلاسفة و... و پاره ای از تالیفاتش نیز در مسائل اختلافی بین متکلمان است همانند: کتاب الوعید، کتاب الاستطاعة، کتاب التوحید فی کتب الله، کتاب مسائل فی العلم، کتاب معرفة الهوی والضلالة، کتاب الرجعة، کتاب الامامة و... همچنین قسمتی از تالیفاتش نیز در علوم همانند فقه، حدیث، لغت، تفسیر و علم قرائت و... می باشد همانند کتاب الفرائض، کتاب الطلاق، کتاب المتعتین، کتاب العروسدر لغت و... از میان این همه تالیفات، پاره ای از سخنانش در لابلائی کتب فقهی و کلامی در کتابی به نام «الایضاح» دیده میشود.

ضرورت خدانشناسی از دیدگاه متکلمان

اولین بحثی که همواره در علم کلام مورد توجه متکلمان و به تبع آن فضل ابن شاذان واقع شده است، «لزوم شناخت خداوند» به عنوان خالق هستی است، زیرا بحث از پایبندی به دینی الهی و عمل به دستورات آن، زمانی ثمربخش خواهد بود، که آدمی ضرورتش را دریابد. بحث در مورد «ضرورت خدانشناسی» راهی است که متکلمان برای نشان دادن این امر مهم برگزیده اند و اعتقاد دارند که قبل از آغاز بحث در مورد دلایل وجود خدا باید به این پرسش پاسخ دهند که، چه دلیلی وجود دارد که ما در پی یافتن خدا باشیم؟ به عبارت دیگر برای انسان ها چه تفاوتی دارد که بدانند خدایی وجود دارد یا نه؟ پاسخ های بسیاری به این پرسش داده شده است، که مهمترین آنها بر پایه بریک امر عقلی بناگذاری شده است، و آن «وجوب شکر منعم» می باشد. به این معنا که، هر عاقلی به وجدان و عقل خویش در می یابد که باید سپاسگزار کسی باشد، که در حق او لطفی نموده است، خواه با انجام کاری برای وی و یا با دادن چیزی ارزشی به او می باشد. وقتی انسان در خود و اشیاء پیرامون خود که به دقت چینی یافتند و گویا از قبل برای طی مسیری خاص سر راه انسان ها قرار گرفته اند، دقت می کند و کنجکاو می گردد، در می یابد که هیچ نقشی در به وجود آمدن آنها نداشته است. چرا که قبل از به دنیا آمدن او آن اشیا در این جهان وجود داشته اند. بنابراین اولین سوال این خواهد بود که چه کسی آنها را برای ما فراهم آورده است؟ سبب یافتن جواب این پرسش نیز

همانی است که بیان شد، یعنی انسان عاقل در جستجوی شخص یا چیزی است که این همه نعمات را برای او مهیا نموده است، تا بتواند از او تشکر نماید، حتی اگر بتواند به موجبات خرسند او را دیر فراهم آورد. این سوال و یافتن پاسخ آن پایه ای برای مباحث خداشناسی می گردد و به دنبال آن سوالات متعددی از آن جمله این که آیا این جهان را خالق هست یا به طور تصادفی به وجود آمده است؟ اگر خالقی وجود دارد کیست؟ از جنس موجودات مادی است یا غیرمادی؟ و دیگر سوالاتی از این قبیل مطرح می شود. فضل بن شاذان نیز، در نقل روایتی از امام رضا (ع)، این حقیقت را چنین بازگو می کند: اگر شخصی سوال کند، اولین واجب از واجبات چیست؟ در جواب گفته می شود: اقرار به خدا و رسول خدا و حجت خدا و نیز اقرار به آنچه رسول از نزد خدا آورده است. اگر بپرسد: چرا خلائق مأمورند به اقرار به خدا و رسول و حجت خدا و به آنچه رسول از نزد خدا آورده است؟ در جواب گفته می شود: به خاطر علت های بسیار، از جمله آن که: کسی که اقرار به خدا نکند، از نافرمانی او اجتناب نخواهد نمود و از ارتکاب گناهان بزرگ خود را باز نخواهد داشت (صدوق، علل الشرایع، پیشین، ج ۱، ص ۲۵۲). در این روایت نقل شده از فضل بن شاذان، پاسخ دومی نیز به این سوال داده شده است، که در ارتباط با روابط اجتماعی انسان ها است. جامعه شناسان به این حقیقت اعتراف دارند که بشر دارای طبیعت اجتماعی بوده و بدون اجتماع نمی تواند زندگی کند. بنابراین طبق غریزه ی فطری و احساسات درونی خود، به زندگی اجتماعی تن در میدهد؛ زیرا می داند که به تنهایی قادر به حل مشکلات زندگی و رسیدن به کمال نیست و چون بهره ی هر کس از سرمایه های روحی و جسمی، محدود است و از عهده ی هر کاری بر نمی آید، به ناچار باید از سرمایه های فکری و بدنی که در اختیار دیگران است، کمک بگیرد. از طرف دیگر، تزامم و اصطکاک منافع از لوازم حتمی این تماس و ارتباط دائمی است. منافع مادی، معمولاً منشأ ایجاد انواع اختلافات و کینه ها و عامل از بین رفتن صمیمیت است. در اینجاست که دین به خاطر ایجاد وحدت عقیده، انسانها را از پراکندگی فکری نجات داده، هدف های مادی را تعدیل می کند و سرانجام، افراد

یک جامعه را مانند اعضای یک بدن، تحت فرمان یک روح، یک اراده و یک فکر قرار میدهد. قوانین بشری نیز هر قدر هم که خوب و صحیح وضع شده باشد، از نظر ضمانت اجرا، کافی نیستند. زیرا هر قدر هم دقیق طراحی گردند، مجریان، تنها می توانند این امور را در مراکز عمومی کنترل کنند، اما در خلوت ها و در جاهایی که قوای انتظامی وجود ندارند، هیچ

کس نخواهد توانست تا شخصی را مجبور به رعایت آن قوانین نماید و تنها قدرت ایمان و اعتقاد بخداست که اساس آن توجه به خدا و مقررات مذهبی است، بهترین بازرس و ناظری است که می تواند ضمانت اجرای قوانین را به عهده بگیرد. بنابراین به این نتیجه می رسیم که آزادی و تأمین شرایط رشد افراد، تنها در سایه ایمان ممکن است. لذا فضل بن شاذان در ادامه ی دلایلی که برای «وجوب اقرار به خدا» بر می شمرد، رعایت این نظام اجتماعی را در سه بخش، اینگونه بیان می دارد:

اولاً، کسی که اقرار به خدا نداشته باشد، در اتیان به فساد و ظلم مراعات احدی را نمی نماید و وقتی مردم این منکرات را بجا آورند و هر کسی مشتهیات نفسانی خود را تأمین نمود بدون این که مراعات احدی را نماید، فساد بین مردم پدید آمده، برخی رعایت عفت عمومی و نوامیس مردم را نخواهند نمود و اموال به ناحق در تصرف دیگران واقع می شود. خونها ریخته گردد و نوامیس اسیر شوند، بعضی برخی را به ناحق می کشند. به ناچار دنیا خراب شده و خلائق هلاک گشته و زراعت و نسل تباه می گردد. ثانیاً، خداوند عز و جل حکیم بوده و حکیم متصف به حکمت نمی شود مگر آن که جلوی فساد را گرفته و به صلاح امر کرده و از ظلم و فواحش نهی کند و واضح است که منع از فساد و امر به صلاح و نهی از فواحش تحقق نمی یابد، مگر بعد از اقرار به خدا و شناخت کسی که عهده دار امر و نهی است. حال اگر مردم را به حال خود گذارده و از آنها اقرار به خدا مطالبه نشود، یا معرفت به امر و ناهی بر آنها واجب و لازم نگردد، امر به صلاح و نهی از فساد اساساً ثابت نمی گردد؛ زیرا امر و نهی کننده ای وجود نخواهد داشت تا امر و نهی صورت گیرد. ثالثاً، ما مردم را این طور یافته ایم که گاهی مرتکب فساد شده و با انجام امور باطنی و مستور از خلائق ایجاد تباهی می نمایند. حال اگر اقرار به خدا و ترس از او و ایمان به غیب نباشد احدی را نمی یابیم که وقتی با شهوتش تنها ماند، مراعات دیگران را کرده و معصیت را ترک نموده و متعرض هتک حرمت سائرین نگشته و کبائر را مرتکب نشود؛ در نتیجه بین جمیع خلائق هلاکت پیدا می شود. پس قوام خلق و صلاح آنها ممکن نیست مگر به این که ایشان به علیم خبیری که از سر و اخفی مطلع بوده و به صلاح، امر و از فساد، نهی می نماید و هیچ امر نهانی از او پنهان نیست، اقرار کنند تا بدین وسیله از انواع و انحاء فساد منزجر گردند (۷۱).

صفات ثبوتی و صفات سلبی خداوند

صفات جمال یا صفات ثبوتی صفاتی هستند که بر وجود کمالی در خداوند دلالت می کنند. مانند عالم و علم، قدرت و قادر، خلق و خالق، رزق و رازق و غیره. و صفات جلال یا صفات سلبی صفاتی اند که چون بر نقصان و فقدان کمال دلالت می کنند، از خداوند سلب می شوند. مانند: ترکیب، جسمانیت، مکان، جهت، ظلم، عبث و غیره. به عبارتی خداوند با صفات کمال وصف می شود و با صفات جلال از نواقص مبرا و پیراسته می گردد. هر دو دسته ی صفات، در روایتی که فضل بن شاذان به واسطه ی استاد بزرگوارش محمد بن ابی عمیر از امام موسی بن جعفر (ع) نقل می کند، آورده شده است. در آن روایت وقتی ابن ابی عمیر از امام کاظم (ع) در خواست می کند که حقیقت توحید را برای او بازگو نماید، امام (ع) در پاسخ به وی توصیه می نماید که در توحید از آنچه در قرآن آمده تجاوز نکند. امام (ع) در ادامه با این عبارات شروع به توصیف حضرت باری تعالی می نماید:

« اعلم أن الله تعالى واحد أحد صمد لم يلد فيورث و لم يولد فيشارك و لم يتخذ صاحبه ولا ولدا ولا شريكا و أنه الحي الذي لا يموت و القادر الذي لا يعجز و القاهر الذي لا يغلب و الحليم الذي لا يعجل و الدائم الذي لا يبيد و الباقي الذي لا يفنى و الثابت الذي لا يزول و الغني الذي لا يفتقر و العزيز الذي لا يذل و العالم الذي لا يجهل و العدل الذي لا يجور و الجواد الذي لا يبخل و أنه لا تقدره العقول ولا تقع عليه الأوهام ولا تحيط به الأقطار ولا يحويه مكان ولا تدرکه الأبصار و هو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير و ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أين ما كانوا و هو الأول الذي لا شيء قبله و الآخر الذي لا شيء بعده و هو القديم و ما سواه مخلوق محدث تعالی عن صفات المخلوقين علوا كبيرا» (صدوق، توحید، پیشین، ص ۷۷).

در این روایت امام کاظم (ع) ضمن وصف خداوند به صفات جمال، بی وقفه به صفت جلالی متناسب با صفت کمالی مطرح شده نیز اشاره می نماید. ایشان در آخر این روایت با بیان این مطلب « تعالی عن صفات المخلوقين علوا كبيرا» ریشه و اصل تمامی صفات سلبی (جلالیه) را روشن می نماید و آن خارج نمودن ذات باری تعالی از صفات و حدود آفریدگان است. در این بخش سعی بر آن است که برخی از صفات ویژه ی پروردگار که در میان سایر صفات ثبوتی و سلبی جایگاه ویژه ای دارند و هم چنین در روایات نقل شده از فضل ابن شاذان نیز به آنها توجهی خاصی صورت گرفته را ذکر و بررسی کنیم.

صفات ثبوتی

- توحید

همانطور که بیان شد، صفات ثبوتی، صفاتی هستند که بر وجود کمالی در خداوند متعال دلالت دارند. از میان این صفات، نگاه ویژه ای به تعدادی از آنها، در کتب عقاید اسلامی شده است. دلیل خاص بودن این صفات را نیز می توان در وارد بودن برخی از این صفات در عقاید اصلی و اولیه امت اسلام مانند مسأله ی توحید دانست. در این بین (توحید) مهم ترین وصفی است که در قرآن و در دین اسلام برای خداوند متعال ذکر گردیده و بر آن تأکید فراوان شده است، به نحوی که دین اسلام در میان سایر ادیان جهان نیز به این وصف مشهور گشته است و اولین شعار علنی پیامبر اسلام (ص) برای دعوت مردم به سوی دین اسلام «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» بود. از این رو دور از انتظار نخواهد بود که گفته شود سایر اعتقادات مسلمانان بر پایه ی همین اصل مهم و اولیه بناگزاری شده است. فضل بن شاذان با نقل روایتی از امام رضا (ع)، به اهمیت این امر عظیم و دلایل آن اشاره نموده است. در این روایت که فضل بن شاذان علت بسیاری از احکام و اعتقادات شیعیان را که از امام رضا (ع) شنیده است، هنگامی که به مسأله ی توحید می رسد، برای شاگردش علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری نقل می کند. اگر شخصی بگوید: به چه دلیل بر بندگان واجب شده که بر واحدیت و احدیت الله تعالی اقرار نموده و معرفت پیدا کنند؟ در جواب گفته می شود: چند علت دارد: از جمله آن که: اگر این معنا بر آنها واجب نمی بود، جایز بود که گمان کنند دو مدبر یا بیشتر وجود دارد و وقتی این توهم جایز شد، هرگز به صانع خودشان هدایت نشده و او را از غیرش نمی توانند ممتاز کنند؛ زیرا هر شخصی می تواند این تردید برایش به وجودآید که، آن کسی را که عبادت می کند احتمالاً غیر از خالقش باشد و آن خدایی را که اطاعت می کند غیر از خدایی است که به او امر نموده است. در نتیجه هیچ انسانی حقیقتاً به صانع خود هدایت نشده و خالق خود را واقعا اطاعت نکرده است و امر هیچ امری و نهی هیچ نهی کننده ای نزد کسی ثابت و محقق نخواهد شد؛ چراکه امر کننده را به شخصه نشناسد و نهی کننده را از غیرش تشخیص ندهد.

دلیل دیگر این که: اگر دو تا بودن معبود و خدا جایز باشد، هیچ یک از آن دو سزاوارتر از دیگری به این که مردم عبادت و اطاعتش را بکنند نیست و اگر اطاعت یکی از آن دو شریک جایز شمرده شود، بسا آن دیگری الله تعالی بوده باشد؛ در نتیجه لازم می آید که خدا اطاعت نشده باشد و آن مستلزم کفر به خدا و به جمیع کتب آسمانی و رسل و انبیاء عظام است و نیز لازم می آید هر باطلی اثبات شده و هر حقی ترک شده باشد. چنانچه لازم می آید. هر حرامی

را حلال و هر حلالی را حرام نماییم و نیز در هر معصیتی داخل و از هر طاعتی خارج گردیم و همچنین لازمه آن این است که هر فسادی را مباح و هر حقی را باطل نماییم. از جمله دلایل آن که: اگر جایز باشد که خدا بیش از یکی فرض شود ممکن است شیطان ادعای کند وی همان خدای دیگر است. بدین ترتیب تمامی احکامی که صادر خواهد کرد بر ضد احکام الهی خواهد بود و نیز می تواند بندگان را به خودش دعوت کرده و از خدای واقعی منصرف نماید و این مستلزم بالاترین کفر و شدیدترین نفاق می باشد (صدوق، علل الشرائع، پیشین، ۱، ۲۵۵). ادله ی ذکر شده، مسأله ی توحید را از جهت اخلاقی آن مورد بررسی قرار داده است و همه ی این دلایل علت عدم شناخت خدای واحد و یگانه را افتادن در وادی حیرت و ضلالت و گرفتار شدن به فساد و نیافتن راه حقیقت معرفی داشته اند؛ که همه ی این موارد در نهایت عذاب الهی را در روزستاخیز به همراه خواهد داشت. دلایل عقلی اثبات توحید ذاتی برخی از ادله که برای اثبات توحید آورده می شود، هستند که برای اثبات وجود خدا نیز می توان از آنها بهره جست. این دسته از روایات از آن جهت که شباهت خالق یکتا را با هر موجود دیگری رد می کنند، در ضمن آن یادآور این نکته نیز می شوند که هر موجودی که دارای شبیه و شریکی است، ناچار خود مخلوق موجود دیگری خواهد بود. فضل بن شاذان در روایت فوق الذکر از چنین استدلالی در جهت اثبات وحدانیت حق تعالی بهره می جوید:

« اگر شخصی سوال کند: چرا بر بندگان واجب است اقرار کنند هیچ چیزی شبیه به خدا نمی باشد؟

در جواب گفته می شود: چند علت دارد: از جمله آنکه: اگر بر بندگان واجب نباشد بدانند به این که هیچ موجودی شبیه او نیست باید جایز باشد که آنچه بر مخلوقین جاری می گردد بر او نیز جاری شود؛ از قبیل عجز، جهل، تغییر، زوال، فناء، دروغ و دشمنی و کسی که اتصافش به این صفات جایز باشد، از فناء و زوالش در امان نبوده و به عدلش وثوق و اطمینانی نیست و قول و امر و نهی و وعده و وعید و ثواب و عقابش محقق نخواهد بود؛ در نتیجه بین خلائق فساد روی داده و ربوبیت بدین ترتیب باطل می گردد» (صدوق علل الشرائع، پیشین، ۱، ۲۵۶).

- توحید عبادی

توحید ذاتی (همچنین توحید صفاتی و افعالی)، تنها ناظر به خداست؛ یعنی خدا من حیث هو، مورد نظر است. این درحالی است که در توحید عبادی خداوند از آن جهت که مسجود و معبود بندگان است، مورد توجه واقع می شود. در توحید عبادی، عبادت شدن در خداوند

منحصر می گردد و او در معبود بودن، یگانه و بی نظیر معرفی می شود و هر گونه شریکی در سزاور معبود بودن نفی می شود. بیشتر آیات توحیدی قرآن به این قسم از توحید اختصاص یافته است. شاید دلیل این مطلب این باشد که از میان اقسام توحید، مشرکان منکر توحید عبادی بودند و بتها را، در عبادت شریک خدای دانستند، نه در خالقیت و دیگر صفات.

گرفتاری به شرک در عبادت از چنان اهمیتی برخوردار است که مسلمانان باید روزانه حداقل ده بار این آیه را در نمازهایشان تکرار کنند: «ایک نعبد و ایک نستعین» (حمد، ۵). این نوع شرک منحصر در عبادت ماه و خورشید و ستارگان و یا بتها نیست؛ بلکه می تواند عبادتی را که در ظاهر برای خداست ولی در نهان جهت تقرب به یکی از بندگان خدا می باشد، را نیز شامل گردد، که از آن به ریا تعبیر می شود. البته از این نوع شرک، در برخی روایات به شرک در طاعت در جواب گفته می شود: چند علت دارد: از جمله آن که: اگر بر بندگان واجب نباشد بدانند به این که هیچ موجودی شبیه او نیست باید جایز باشد که آنچه بر مخلوقین جاری می گردد بر او نیز جاری شود؛ از قبیل عجز، جهل، تغییر، زوال، فناء، دروغ و دشمنی و کسی که اتصافش به این صفات جایز باشد، از فناء و زوالش در امان نبوده و به عدلش وثوق و اطمینانی نیست و قول و امر و نهی و وعده و وعید و ثواب و عقابش محقق نخواهد بود؛ در نتیجه بین خلاق فساد روی داده و ربوبیت بدین ترتیب باطل می گردد».

توحید عبادی توحید ذاتی (همچنین توحید صفاتی و افعالی)، تنها ناظر به خداست؛ یعنی خدا من حیث هو، مورد نظر است. این در حالی است که در توحید عبادی خداوند از آن جهت که مسجود و معبود بندگان است، مورد توجه واقع می شود. در توحید عبادی، عبادت شدن در خداوند منحصر می گردد و او در معبود بودن، یگانه و بی نظیر معرفی می شود و هر گونه شریکی در سزاور معبود بودن نفی می شود.

بیشتر آیات توحیدی قرآن به این قسم از توحید اختصاص یافته است. شاید دلیل این مطلب این باشد که از میان اقسام توحید، مشرکان منکر توحید عبادی بودند و بتها را، در عبادت شریک خدای دانستند، نه در خالقیت و دیگر صفات.

این نوع شرک منحصر در عبادت ماه و خورشید و ستارگان و یا بتها نیست؛ بلکه می تواند عبادتی را که در ظاهر برای خداست ولی در نهان جهت تقرب به یکی از بندگان خدا می باشد، را نیز شامل گردد، که از آن به ریا تعبیر می شود. البته از این نوع شرک، در برخی روایات به شرک در طاعت یاد شده است که در مقابل شرک در عبادت، به معنای خاص آن

نیست که مستلزم کفر و خروج از دین اسلام باشد؛ بلکه گناه بوده و باعث ابطال عمل است. فضل بن شاذان در جواب سوال مطرح شده در روایت پیش گفته می گوید:

از جمله دلایل توحید آن که: مردم تنها عزمشان را بر طاعت و عبادت خدای بی همتا معطوف دارند، نه غیر او، در حالی که پروردگار و صانع و رازقشان به هیچ موجودی شباهت ندارد. دلیل دیگر آن که: اگر ندانند موجودی شبیه او نیست شاید پروردگار و صانعشان بت هایی بوده که پدرانشان نصب کرده اند یا خورشید و ماه و آتشفهای افروخته باشد و بدیهی است این معنا مستلزم فساد و ترک تمام طاعات و ارتکاب جمیع معاصی می باشد « (۸۱).

- عدل الهی

از آنجایی که بحث از عدل الهی در بر گیرنده ی مباحث متعددی از صفات مختلف است و هم چنین با توجه به اهمیت و جایگاه ویژه ای که این صفت خاص در عقاید شیعیان دارد. تا جایی که این صفت جزو اصول اعتقادی شیعیان قرار گرفته و دو گروه شیعه و معتزلیان اهل سنت در میان سایر گروه های کلامی به عدلیه شهره گشته اند. لذا از بحث های پراکنده در مورد صفات مختلفی از قبیل قدرت، حکمت، اراده و... صرف نظر شده است و همه ی این صفات در مبحث عدالت مورد بررسی و بیان می شوند.

- جبر و اختیار

مسأله ی جبر و اختیار در نگاه اول به عنوان یکی از مسائل انسان شناسی مطرح است؛ زیرا صحبت از مختار یا مجبور بودن انسان در بخشی از افعال و سرنوشتش در میان است. اما از نگاهی متفاوت می توان این مسأله را از مسائل خداشناسی به حساب آورد. در اینصورت سوال فوق چنین مطرح می شود، آیا اراده و مشیت الهی موجب سلب اختیار از آدمی است یا خیر؟ (۸۲) و به عبارتی دیگر: «آیا افعال اختیاری انسان (در صورت صاحب اختیار دانستن انسان) از محدوده ی قدرت و قضا و قدر خداوند خارج است؟ یا این که عمومیت قدرت خدا و قضا و قدر او شامل افعال اختیاری انسان نیز می گردد؟» پاسخ به این دو سوال بود که موجب پیدایش سه اندیشه ی بزرگ، یعنی جبر و تفویض و امر بین الامرین گردید.

شهرستانی جبر را نفی فعل از بندگان و انتساب تمامی آنها به خداوند رب العالمین می داند و بر همین اساس گروه های جبرگرای اسلامی را به دو گروه جبریه ی خالصه و جبریه متوسطه تقسیم می کند. گروه نخست هیچ گونه عمل اختیاری و قدرتی را برای انسان

متصور نیستند. گروه دوم، برای انسان قدرتی رابه اثبات می رسانند که هیچ تأثیری در فعل او ندارد» (۸۳).

اولین گروهی که شهرستانی آنها را جزء جبریه برمی شمرد، جهیمیه (اصحاب جهیم بن صفوان) می باشند. اینان جزء گروه نخست جبریه؛ یعنی جبریه خالصه به حساب می آیند. وی عقیده ی جهیم بن صفوان درباره ی قدرت و اختیار در آدمی را چنین بازگو می کند:

انسان بر هیچ چیزی قادر نیست و به توانا بودن بر انجام کاری ستوده نمی شود. او قدرت و اراده و اختیار ندارد و خداوند به همان شیوه ای که افعالی را در سایر جمادات خلق می نماید در انسان نیز افعالی را ایجاد می کند. از این رو نسبت دادن افعال به انسان مانند نسبت افعال به جمادات، مجازی است، چنان که گفته می شود: درخت میوه داد، آب جاری گشت، سنگ حرکت کرد. در صورتی که این خداست که میوه را در درخت خلق نموده و آب را جاری ساخته و سنگ را به حرکت واداشته و... بنابراین همانگونه که افعال جبری است، پاداش و عقوبت در مقابل این افعال نیز جبری است و تکلیف نیز به ناچار جبری خواهد بود».

حال آنکه برخی دیگر از متکلمان اعتقاد به نظریه تفویض دارند. تفویض در لغت به معنای واگذاری و سپردن امر به دیگری است و در بحث حاضر به معنای واگذاری تکوینی افعال از سوی خدا به انسان ها است، به نحوی که قدرت انجام برخی کارها به انسانها واگذار شده و خداوند خود را از این قدرت کنار کشیده و بر افعال انسانها قدرت ندارد. (۸۴) به عبارت دیگر خداوند در فعل خود مانند یک ساعت ساز عمل می کند؛ یعنی همانگونه که ساعت در اصل موجودیتش محتاج ساعت ساز است، انسان نیز در اصل به وجود آمدنش و اصل خلقتش به خالقی حکیم نیازمند است؛ اما ساعت پس از آنکه ساخته شد خود به طور طبیعی کارش را بر همان مکانیزمی که برایش تعریف شده است، ادامه میدهد و دیگر نیازی به ساعت ساز ندارد، مخلوقات و در رأس آنها انسان

نیز در ادامه ی حیات و زندگی شان و اعمال و رفتارشان نیازمند خالق و مدبری نیستند. پس همانگونه که ساعت ساز دیگر قدرت ندارد که ساعت را بر خلاف آن مکانیزمی که برایش طراحی کرده است وادار به حرکت کند، خداوند نیز قدرتی بر اعمال بندگانش بر خلاف آن ساختاری که خود طراحی کرده است ندارد و اعمال و رفتار بندگان در تحت قدرت خودشان قرار دارد و خداوند متعال هیچ دخالتی در اعمال و رفتار آنها ندارد. در میان فرقه های اسلامی دو گروه به این دیدگاه منسوب گشته اند: مرجئه ی قدریه و معتزله بر اساس برخی اسناد

ادعاهای انتساب این نظریه را به گروه نخست نمی پذیرد (۸۵) اما از دیدگاهی که معتزلیان در مورد افعال بندگان داشتند، چنین برمی آید که آنها در نهایت ملتزم به داشتن اینچنین اندیشه ای بوده اند.

نظریه ی جبر و نظریه ی تفویض هر کدام با اشکالات متعددی روبرو بودند؛ اولی مستلزم نسبت ظلم و ستم به خدا بود، زیرا در این دیدگاه خدا خود افعالی را در بندگان ایجاد می کرد، بدون اینکه بنده اختیار و قدرتی از خود داشته باشد و در نهایت هم بر طبق همان عمل بنده یا پاداش دریافت می کرد و یا مبتلا به عقوبت الهی می شد. معتزله در تلاش برای رفع این اتهام از ذات احدیت مرتکب اشتباه بزرگتری شدند. آنان سعی کردند با انتساب افعال بندگان به خودشان این معضل را حل نمایند و از طرفی با این مشکل مواجه شدند، که یک عمل نمی تواند تحت اختیار دو شخص قرار گیرد؛ در نتیجه ذات بی نهایت را که دارای قدرت بی نهایی نیز هست، در قسمتی از قلمرو حکومتش عاجز دانستند و بر این امر دقت نداشتند که عجز از صفات مخلوقات و ممکنات است، نه صفت خالقی بی همتا.

در مقابل دیدگاه جبرگرایان و مفوضه، دو دیدگاه دیگر مطرح شد. این دو دیدگاه هم به مشکل انتساب ظلم به خدا توجه داشتند و هم به اهمیت توحید افعالی آگاه بودند. نظریه ی نخست مربوط به ابوالحسن اشعری بود. وی با طرح نظریه ی (کسب) سعی در رفع اتهام از اهل سنت (اهل حدیث) درمواجهه با مشکل اسناد ظلم به خدا داشت. گرچه این گروه انتسابشان را به جبرگرایان نمی پذیرند، ولی براساس تقریرات صورت گرفته از نظریه ی کسب، صاحبان این دیدگاه را می توان در ردیف جبریدی متوسطه جای داد؛ زیرا آنچه از کسب و اکتساب فعل توسط بندگان مقصود نظر این گروه است مستلزم جبری بودن افعال است.

نظریه ی امر بین الأمرین

زمانی که دو نظریه ی جبر و تفویض در جامعه ی آن زمان در محافل علمی مورد بحث و بررسی های مختلف واقع شد و این فکریه جامعه القاء گردید که نمی توان در ارتباط قدرت خدا با افعال بندگان بین این دو نظریه، دیدگاه دیگری یافت، شیعیان در پی یافتن دیدگاهی صحیح در این مباحث دست به دامن اهل بیت رسول خدا (ص) گردیدند و از آنها در این باره کسب تکلیف نمودند. هنگامی که از امام صادق (ع) در این مورد سوال شد، فرمودند:

« لاجبر و لا قدر و لکن منزله بینهما فیها الحق التی بینهما لا یعلمها إلا العالم أو من علمها

إیاء العالم».

«نه جبر است و نه قدر (تفویض) بلکه منزلی بین این دو منزل که حق در آنجاست. آن منزل را کسی جز عالم یا کسی که عالم او را به آن آشنا ساخته باشد، نمی شناسد.»
در عبارت دیگری از امام (ع) آمده است :

« لا جبر و لا تفویض و لکن أمر بینا لا مرین » چنانکه بیان شد برای برخی این دیدگاه مطرح بود که نمی توان بین دو نظر جبر و تفویض چیز دیگری را متصور شد. به همین دلیل برخی از اصحاب امامان معصوم (ع): از ایشان این که آیا می توان بین جبر و تفویض فاصله ای را تصور نمود؟ امام (ع) در جوان می فرماید: بله وسیع تر از فاصله ی میان زمین تا آسمان.
دیدگاه فضل بن شاذان در رابطه با جبر و تفویض

فضل بن شاذان دیدگاه جبریون و مفوضه را با طعنه نقل نموده و از عبارات وی چنین برمی آید که هیچ یک از آن دیدگاهها را قبول ندارد. شایان ذکر است، گویا در نوشتار ایضاح خطایی صورت گرفته باشد؛ زیرا هنگامی که عقاید معتزلیان ذکر می شود، در مقدمه ی آن از زبان فضل گفته شده که «آنان در باب توحید و... هم زبان با جهمیه می باشند و این در حالی است که همانگونه که بیان شد، جهمیه در زمینه ی قضا و قدر و جبر و اختیار قائل به جبر هستند و درست در ادامه ی مطلب در همان صفحه زمانی که به نقل اقوال جبریون می پردازد، تقریباً همان عباراتی را به کار می برد که از شهرستانی درباره ی عقاید جهمیه بیان شد. این امر نشان میدهد که به ظاهر، تصحیفی در این نوشتار صورت گرفته باشد.
به هر حال جناب فضل ابتدا به نقل گفتار معتزله در مورد تفویض قدرت خدا به انسان ها اشاره نموده و بعد از آن سخنان جبریون را نقل می نماید:

« و منهم المعتزلة الذین یقولون فی التوحید و عذاب القبر و المیزان و الصراط مثل قول الجهمیة، ویقولون: إن الله لم یقض و لم یقدر علینا خیرا ولا شرا ولا قضاء و لا قدرا، و یقولون: إن شئنا زاد الله فی الخلق و إن شئنا لم یزد لأن سبب النشأ و الولد إلینا، إن شئنا فعلنا و إن لم نشأ لم نفعل » (۸۷).

وی پس از نقل جملات دیگری از معتزلیان در پایان می گوید: « تعالی الله عز وجل عما یقولون علوا کبیرا » (۸۸) با همین جمله ی کوتاه وی دیدگاه خود را نسبت به آراء معتزلیان بیان می دارد. او با این جمله همان نقدی را به معتزلیان وارد می کند که امامان معصوم (ع) و بقیه ی شیعیان وارد میدانستند و آن توحید افعالی و قادر بودن حق متعال در تمام مملکت

خویش است. خداوند آن چنان که معتزله او را وصف نمودند نیست و نخواهد بود. خدا بلندمرتبه تر از آن چیزی است که معتزله در موردش می اندیشند و بر زبان جاری می سازند.

صفات سلبی

نفی تشبیه و تجسیم

از مهم ترین صفاتی که از خداوند متعال نفی شده است، تجسیم (دارای جسم بودن) است. بسیاری از گروه ها و فرقه های اسلامی این اصل را پذیرفته اند که خداوند متعال نمی تواند و نباید دارای جسم باشد. از این رو دیده می شود، بسیاری از فرقه ها برای نشان دادن بطلان عقائد فرقه ی مقابل، آنها را متهم به «قائل شدن به تجسیم» کرده اند (ر.ک: ایچی، پیشین، ج ۳، ص ۷۱۵؛ شهرستانی، پیشین، ج ۱، ص ۱۰۹؛ حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)، تعلیق جعفر سبحانی، قم، انتشارات موسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۲، ج دوم، ص ۴۱). بدین سبب قبل از هر بحثی راجع به این صفت باید ابتدا مشخص گردد که مقصود از جسم چیست؟ و بعد از آن بررسی شود که آیا حق تعالی دارای جسم است یا خیر؟

در منطق و فلسفه جسم این گونه تعریف شده است: «جسم عبارت است از موجودی که دارای سه بعد؛ یعنی طول و عرض و عمق باشد» (ارسطو، فی النفس، ترجمه اسحاق بن حنین، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، انتشارات دار القلم، بی تا، ص ۱۱۶).

برخی نیز قابلیت تقسیم شدن را از ویژگی های جسم می دانند: «ان الجسم هو المنقسم فی جمیع الابعاد و لیس یعنی انه منقسم بالفعل مفروغ عنه، بل علی انه من شأنه ان یفرض فیه هذا القسم» (ابن سنا، الشفاء (الالهیات)، تصحیح سعید زاید، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۴ق، ص ۶۳). معلوم و مبرهن است که چنین موجودی اگر بخواهد تحقق یابد، نیاز به مکان خواهد داشت و نیاز به مکان با غنای ذاتی پروردگار هم خوانی ندارد. از سوی دیگر، قابل تقسیم بودن از مشخصات جسم است و این خصیصه زمانی قابل تصور است که شیء مرکب از اجزائی باشد و هر چیزی که مرکب از اجزاء باشد، در تحققش نیازمند اجزایش خواهد بود، در صورتی که گفته شد خداوند از همه کس و همه چیز بی نیاز است. مقصود از تشبیه نیز این است که، خداوند را به گونه ای توصیف نماییم که هم چون انسان و یا سایر مخلوقات به نظر آید؛ مانند این که او را دارای دست و پا بدانیم یا معتقد باشیم که او نیز دارای حرکت است و مانند انسان می نشیند، برمی خیزد، نیاز به خواب و استراحت دارد. برای او جایگاهی در نظر بگیریم. همه ی این اوصاف به واجب الوجودی که قادر مطلق و بی

نیاز بالذات و موجود بی نهایت سازگاری ندارد و در کتاب های فلسفه و کلام با دلایل عقلی همه ی این موارد در مورد خداوند متعال رد و ابطال شده است.

فضل بن شاذان نیز با توجه به آموزه های توحیدی دین اسلام، آیات و روایاتی را که در آنها شائبه تجسیم و تشبیه وجود دارد، لازم به تأویل به معنای صحیح و مطابق با دلایل عقلی بر وحدانیت خدا می داند. بدین سبب او کسانی را که تکیه بر ظاهر چنین روایاتی نموده اند را، مورد توبیخ قرار داده و نسبت دادن برخی از این روایات را به رسول خدا (ص) تهمت به آن حضرت به شمار می آورد. وی در بررسی دیدگاه ها و عقاید اهل حدیث آنان را جزو کسانی بر می شمارد که جمود بر ظاهر روایات داشته و اندیشه ی خویش را در نقد و بررسی این دسته از روایات به کار بسته اند. وی مقصود خود از اصحاب حدیث را کسانی چون، سفیان الثوری و یزید بن هارون و جریر بن عبد الله و وکیعه بن الجراح و علمای دیگری که مانند اینها بر ظاهر روایات تأکید دارند، معرفی می کند و در ادامه به نقل روایاتی که این گروه نقل کرده اند می پردازد. این روایات یا از اصل ساخته و پرداخته عده ای از بی دینان و سودجویان بوده و یا روایاتی هستند که نیاز به توضیح و تبیین عقلی دارند. تعدادی از این روایات همچنان که گفته شد، خداوند را تشبیه به انسان یا موجودات دیگری نموده اند، که با عقل سلیم در تعارض آشکارند. روایت می کنند: خداوند ملائکه را از موهای ساعد و سینه اش خلق نموده است؛ و روایت می کنند: خداوند خود را از عرق اسبی آفرید؛ و روایت می کنند: آتش (جهنم) وقتی شعله ور می شود، پایش را در آن می نهد او بخشی از آن را خاموش می کند تا اینکه آتش جهنم لب به سخن آمده می گوید: بس است، بس است. در تفسیر این آیه: «همین که پروردگارش بر کوه تجلی کرد، کوه از هم متلاشی شد» روایت می کنند: پروردگار آخرین بند انگشت کوچکش را نمایان کرد؛ و روایت می کنند که رسول خدا (ص) فرمودند: باد را دشنام ندهید؛ چراکه آن نفس خداوند متعال است.

روایت می کنند: کعب الاحبار دید جریر بن عبدالله نشسته و یک پایش را روی دیگری انداخته است. کعب به او گفت: پایت را بینداز، این نحو نشستن برای بشر خوب نیست، خداوند متعال اینگونه می نشیند. فضل با دو عبارت مختلف تبری خود را از کسانی که قائل به چنین اوصافی برای خدا می باشند، اعلام می دارد. در جایی بعد از ذکر این روایات می گوید: «تعالی الله عما یقول الجاهلون علوا کبیرا» (فضل بن شاذان، پیشین، ص ۲۶-۱۱). وی با این عبارت کوتاه ولی جامع مقصود خود را بیان می دارد. زیرا تعالی خداوند از این اوصاف ذکر شده،

همان سلب این اوصاف از خداست. به این نحو اوصافی را که در آنها، خداوند دارای جسم نمایانده می شود یا به مخلوقی از مخلوقات تشبیه می گردد، باید از خداوند سلب گردد. عبارت «الجاهلون» نیز نگاهی خوش بینانه به گویندگان این سخنان است؛ زیرا جاهل کسی است که نمی داند چه می گوید، ولی اگر کسی دانسته این اوصاف را به خدا نسبت دهد در حقیقت به خدا مشرک شده است؛ چون او را متصف به صفاتی دانسته که دیگری نیز در آن صفات با او شریک می باشد. جمله ی دیگری که در برخورد با این روایات فضل به کار می برد عبارت است از: «و کل هذه الروایات زور و کذب علی الله و رسوله» (فضل بن شاذان، پیشین، ص ۲۶-۱۱)؛ با این جمله نیز فضل بر جعلی بودن بسیاری از این روایات اشاره دارد و هشدار می دهد دیگران است که هر کس عقیده به این روایات داشته باشد به خدا و رسولش دروغ بسته است.

نتیجه گیری

ابو محمد فضل بن شاذان بن خلیل از دی نیشابوری، فقیه صاحب نظر، متکلم متفکر، مفسر حاذق، دانشمند شهیر عالم اسلام و مؤلف گران قدر در علوم و فنون اسلامی است که مبحث «لزوم شناخت خداوند» به عنوان خالق هستی؛ اولین و شاید بتوان گفت مهم ترین بحثی است که همواره مورد توجه ایشان واقع شده است. به عقیده ایشان اولین واجب از واجبات، اقرار به خدا و رسول خدا و حجت خدا و نیز اقرار به آنچه رسول از نزد خدا آورده است می باشد و در ادامه این امر می فرماید: خلائق مأمورند به اقرار به خدا و رسول و حجت خدا و به آنچه رسول از نزد خدا آورده است زیرا کسی که اقرار به خدا نکند، از نافرمانی او اجتناب نخواهد نمود و از ارتکاب گناهان بزرگ خود را باز نخواهد داشت. وی در ادامه دلایلی، که برای «وجوب اقرار به خدا» بر شمرده اند، از نظام اجتماعی بهره برده و این گونه بیان می دارند: «کسی که اقرار به خدا نداشته باشد، در اتیان به فساد و ظلم مراعات احدی را نمی نماید و وقتی مردم این منکرات را بجا آورند و هر کسی مشتبهات نفسانی خود را تأمین نمود بدون این که مراعات احدی را نماید، فساد بین مردم پدید آمده، برخی رعایت عفت عمومی و نوامیس مردم را نخواهند نمود و اموال به ناحق در تصرف دیگران واقع می شود. خونها ریخته گردد و نوامیس اسیر شوند، بعضی برخی را به ناحق می کشند. به ناچار دنیا خراب شده و خلائق هلاک گشته و زراعت و نسل تباه می گردد. از طرفی خداوند عز و جل حکیم بوده و حکیم متصف به حکمت نمی شود مگر آن که جلوی فساد را گرفته و به صلاح امر کرده و از ظلم و فواحش

نهی کند و واضح است که منع از فساد و امر به صلاح و نهی از فواحش تحقق نمی‌یابد، مگر بعد از اقرار به خدا و شناخت کسی که عهده‌دار امر و نهی است. حال اگر مردم را به حال خود گذارده و از آن‌ها اقرار به خدا مطالبه نشود، یا معرفت به امر و ناهی بر آن‌ها واجب و لازم نگردد، امر به صلاح و نهی از فساد اساساً ثابت نمی‌گردد؛ زیرا امر و نهی کننده‌ای وجود نخواهد داشت تا امر و نهی صورت گیرد. علاوه بر این ما مردم را این‌طور یافته‌ایم که گاهی مرتکب فساد شده و با انجام امور باطنی و مستور از خلائق ایجاد تباهی می‌نمایند. حال اگر اقرار به خدا و ترس از او و ایمان به غیب نباشد احدی را نمی‌یابیم که وقتی با شهوتش تنها ماند، مراعات دیگران را کرده و معصیت را ترک نموده و متعرض هتک حرمت سایرین نگشته و کبائر را مرتکب نشود؛ در نتیجه بین جمیع خلائق هلاکت پیدا می‌شود. پس قوام خلق و صلاح آن‌ها ممکن نیست مگر به این‌که ایشان به علیم خبیری که از سر و اخفی مطلع بوده و به صلاح، امر و از فساد، نهی می‌نماید و هیچ امر نهانی از او پنهان نیست، اقرار کنند تا بدین وسیله از انواع و اثناء فساد منزجر گردند». همان‌گونه که بیان شد فضل ابن شاذان بر این عقیده هستند که اقرار به وجود خدا مانع از فساد و ظلم در جامعه می‌شود و خداوند بر پایه حکمت خود به صلاح امر کرده و از ظلم و فواحش نهی کرده است و تنها با اقرار به خدا و شناخت کسی که عهده‌دار امر و نهی است این امر تحقق می‌یابد و مانع از هلاکت خلائق شود. پس ایشان امر اقرار به وجود خداوند را از واجبات دانسته‌اند. از طرفی فضل ابن شاذان مسئله توحید را این‌گونه بیان می‌کنند: دلیل اینکه بر بندگان واجب شده که بر واحدیت و احدیت الله تعالی اقرار نموده و معرفت پیدا کنند این است که «اگر این معنا بر آن‌ها واجب نمی‌بود، جایز بود که گمان کنند دو مدبر یا بیشتر وجود دارد و وقتی این توهم جایز شد، هرگز به صانع خودشان هدایت نشده و او را از غیرش نمی‌توانند ممتاز کنند؛ زیرا هر شخصی می‌تواند این تردید برایش به وجود آید که، آن کسی را که عبادت می‌کند احتمالاً غیر از خالقش باشد و آن خدایی را که اطاعت می‌کند غیر از خدایی است که به او امر نموده است. در نتیجه هیچ انسانی حقیقتاً به صانع خود هدایت نشده و خالق خود را واقعاً اطاعت نکرده است و امر هیچ امری و نهی هیچ نهی کننده‌ای نزد کسی ثابت و محقق نخواهد شد؛ چراکه امر کننده را به‌شخصه نشناسد و نهی کننده را از غیرش تشخیص ندهد». همان‌طور که پیداست ایشان مسئله توحید را به آن سبب که انسان بتواند خالق خود را بدون هیچ تردید پیدا کند و او را اطاعت کند امر مهمی در شناخت خدا و اقرار به وجود خداوند تعالی می‌داند. فضل بن شاذان

از چنین استدلالی در جهت اثبات وحدانیت حق تعالی بهره می‌جوید: که بر بندگان واجب است اقرار کنند هیچ چیزی شبیه به خدا نیست و در ادامه از جمله دلایل توحید را این‌گونه بیان می‌دارند که مردم تنها عزمشان را بر طاعت و عبادت خدای بی‌همتا معطوف دارند، نه غیر او، درحالی‌که پروردگار و صانع و رازقشان به هیچ موجودی شباهت ندارد. دلیل دیگر آن‌که: اگر ندانند موجودی شبیه او نیست شاید پروردگار و صانعشان بت‌هایی بوده که پدرانشان نصب کرده‌اند یا خورشید و ماه و آتش‌های افروخته باشد و بدیهی است این معنا مستلزم فساد و ترک تمام طاعات و ارتکاب جمیع معاصی می‌باشد. شایان ذکر است که دیدگاه فضل بن شاذان در رابطه با جبر و تفویض بسیار متفاوت است به طوری‌که دیدگاه جبریون و مفوضه را با طعنه نقل نموده و از عبارات وی چنین برمی‌آید که هیچ‌یک از آن دیدگاه‌ها را قبول ندارد. ایشان ابتدا به نقل گفتار معتزله در مورد تفویض قدرت خدا به انسان‌ها اشاره نموده و بعد از آن سخنان جبریون را نقل می‌نماید:

« و منهم المعتزلة الذين يقولون في التوحيد و عذاب القبر و الميزان و الصراط مثل قول الجهمية، ويقولون: إن الله لم يقض و لم يقدر علينا خيرا ولا شرا ولا قضاء و لا قدرا، و يقولون: إن شئنا زاد الله في الخلق و إن شئنا لم يزد لأن سبب النشأ و الولد إلينا، إن شئنا فعلنا و إن لم نشأ لم نفعل » (۸۷).

وی پس از نقل جملات دیگری از معتزلیان در پایان می‌گوید: « تعالی‌الله عزوجل عما يقولون علوا كبيرا » (۸۸) و با همین جمله‌ی کوتاه دیدگاه خود را نسبت به آراء معتزلیان بیان می‌دارد. او با این جمله همان نقدی را به معتزلیان وارد می‌کند که امامان معصوم (ع) و بقیه‌ی شیعیان وارد می‌دانستند و آن توحید افعالی و قادر بودن حق متعال در تمام مملکت خویش است. خداوند آن‌چنان که معتزله او را وصف نمودند نیست و نخواهد بود. خدا بلندمرتبه‌تر از آن چیزی است که معتزله در موردش می‌اندیشند و بر زبان جاری می‌سازند. فضل بن شاذان نیز با توجه به آموزه‌های توحیدی دین اسلام، آیات و روایاتی را که در آن‌ها شائبه تجسیم و تشبیه وجود دارد، لازم به تأویل به معنای صحیح و مطابق با دلایل عقلی بر وحدانیت خدا می‌داند. بدین سبب او کسانی را که تکیه بر ظاهر چنین روایاتی نموده‌اند را، مورد توبیخ قرار داده و نسبت دادن برخی از این روایات را به رسول خدا (ص) تهمت به آن حضرت به شمار می‌آورد. وی در بررسی دیدگاه‌ها و عقاید اهل حدیث آنان را جزو کسانی برمی‌شمارد که جمود بر ظاهر روایات داشته و اندیشه‌ی خویش را در نقد و بررسی این دسته از روایات به

کار نبسته‌اند. وی مقصود خود از اصحاب حدیث را کسانی چون، سفیان الثوری و یزید بن هارون و جریر بن عبد الله و وکیعه بن الجراح و علمای دیگری که مانند اینها بر ظاهر روایات تأکید دارند، معرفی می‌کند و در ادامه به نقل روایاتی که این گروه نقل کرده‌اند می‌پردازد. این روایات یا از اصل ساخته و پرداخته عده‌ای از بی‌دینان و سودجویان بوده و یا روایاتی هستند که نیاز به توضیح و تبیین عقلی دارند. تعدادی از این روایات همچنان که گفته شد، خداوند را تشبیه به انسان یا موجودات دیگری نموده‌اند، که با عقل سلیم در تعارض آشکارند.

فهرست منابع

۱. ابن شاذان نیشابوری، فضل؛ نماز چرا و چگونه از نگاه امام رضا به روایت فضل.
۲. ابن شاذان نیشابوری، فضل؛ الايضاح، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۳.
۳. بیات مختاری، مهدی؛ مسند فضل بن شاذان، ۴ جلد (جلد چهارم در حال چاپ)
۴. بیات مختاری، مهدی؛ خورشید شرق در سده سوم فضل بن شاذان نیشابوری موسسه کتاب شناسی شیعه قم ۱۳۹۲
۵. بیات مختاری، مهدی؛ التباس فضل بن شاذان شیعی و سنی از قرن سوم
۶. پازوکی، شهرام؛ در آمدی بر تفکر نومایی نو، مجله ارغنون، شماره ۵-۶؛ ۱۳۷۴.
۷. پاکتچی، احمد؛ فضل بن شاذان العلل؛ منتشر نشده.
۸. تقی زاده داوری، محمد؛ تصویر امامان شیعه در دایره المعارف اسلامی (ترجمه و نقد)، انتشارات شیعه شناسی، ۱۳۸۵
۹. جنیدی، فریدون؛ فضل بن شاذان نیشابوری و نبرد اندیشه‌ها در ایران پس از اسلام، انتشارات بلخ، ۱۳۶۰.
۱۰. حسین زاده یزدی، محمد؛ شناخت خدا در الهیات اسلامی و فلسفه غرب، مجله معرفت ۱۳۷۳، ش ۶۹
۱۱. حسینی ارموی، سید جلال الدین؛ الايضاح فضل ابن شاذان نیشابوری، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران. تیر ماه ۱۳۵۱،
۱۲. حکیمی، محمدرضا؛ نان و کتاب، انتشارات دلیل ما، بهار ۱۳۸۴،
۱۳. رضایی، مرتضی، ثبات خدا در فلسفه ابن سینا، مجله معرفت مهر ۱۳۹۲ ش ۹۰
۱۴. زمانی قمشه ای، علی؛ خدا در فلسفه، مجله کلام، بهار ۱۳۷۴، شماره ۱۳.
۱۵. ژیلسون، اتین؛ خدا، خدای پنهان (مفهوم خداوند و مشکلات الحادی)؛ ترجمه فاطمه هاشمی، مجله خردنامه همشهری، شماره ۱۰، ۱۳۸۵.
۱۶. ژیلسون، اتین؛ خدا و فلسفه معاصر، مترجم همایون همتی کیهان فرهنگی ۱۳۷۱ ش ۹۰

۱۷. ژیلسون، اتین؛ خدا و فلسفه، مترجم شهرام پازوکی، مجله روش شناسی علوم انسانی، ۱۳۷۵، ش ۱۰۶
۱۸. ژیلسون، اتین؛ تعلیم مقدسی، ترجمه محمد محمد رضایی
۱۹. ژیلسون، اتین؛ روح فلسفه در قرون وسطی، مترجم علی مراد داودی انتشارات علمی فرهنگی چاپ ۱۳۹۳
۲۰. ژیلسون، اتین؛ تاریخ فلسفه در قرون وسطی، مترجم رضا گندمی، انتشارات سمت، ۱۳۹۵.
۲۱. ژیلسون، اتین؛ نقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطی تا اوایل قرن بیستم، ترجمه احمد احمدی، انتشارات سمت، ۱۳۸۰.
۲۲. ژیلسون، اتین؛ هستی در اندیشه فیلسوفان، مترجم سید حمید طالب زاده، انتشارات حکمت ۱۳۹۴.
۲۳. سبحانی، محمد تقی؛ خدا از منظر اتین ژیلسون
۲۴. صابری، حسین؛ روشنگری (الایضاح) ترجمه و تلخیص انتشارات آستان قدس رضوی ۱۳۹۰
۲۵. صدراپی خویی، علی؛ فضل بن شاذان «ستاره خراسان»، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، بهار، ۱۳۷۶
۲۶. صلواتی، فضل ا...؛ تحلیلی از زندگانی و دوران امام محمد تقی (ع)، چاپ اول بهار ۱۳۶۴، انتشارات فرد، اصفهان.
۲۷. طالعی، عبدالحسین؛ مروری بر زندگی و آثار فضل بن شاذان نیشابوری، انتشارات همشهری، ۱۳۸۹.
۲۸. محدث، جلال الدین؛ الايضاح، منسوب به ابن شاذان، به کوشش، تهران، ۱۳۵۱ ش. ۱۵
۲۹. مجتهدی، کریم؛ فلسفه در قرون وسطی، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۹۰.
۳۰. مصاحب، غلامحسین؛ دایره المعارف فارسی، جلد دوم، بخش دوم وابسته به موسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۷
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر؛ خداشناسی صفات خدا، مکتب اسلام، شماره ۸؛ ۱۳۴۱.
۳۲. مهدی پور، علی اکبر؛ بررسی تاریخی کتاب چهل حدیث از غیبت فضل بن شاذان، نشر حاذق، قم، ۱۳۷۴.
۳۳. منفرد، مهدی؛ نقد دیدگاه ژیلسون در باره فلسفه اسلامی.
۳۴. فصلنامه علمی پژوهشی شیعه شناسی، سال ۹ شماره های ۱ و ۳۳، بهار ۱۳۹۰.
۳۵. اندیشه های کلامی در سده ۲ و ۳ در مجموعه اسلام پژوهشی تاریخی و فرهنگی تهران انتشارات دائره المعارف بزرگ اسلامی ۱۳۸۳.
۳۶. خدا در اینه اسما و صفات، مجله کتاب ماه دین، شماره های ۶۶ و ۶۷، ۱۳۸۲.
۳۷. پایگاه جامع شیعه شناسی.
۳۸. پایگاه حوزه.