

## اسماء و صفات

جلد: ۸

شماره مقاله: ۳۴۶۲

اَسْمَاءُ وَ صِفَات، دو اصطلاح در علم کلام که مراد از آن نامها و صفتهای ذات باری است. مباحث مربوط به اسماء و صفات در طول تاریخ کلام و عرفان، مسیری پر فراز و نشیب را طی کرده است؛ به نحوی که فارغ از این تحول تاریخی، به دست دادن تعریفی فراگیر برای مفاهیم این دو اصطلاح در دوره‌های گوناگون، ناممکن است. در اینکه معبود یکتا با نامهای گوناگون خوانده شود، جای اختلاف نیست، اما اینکه این نامها چه نسبتی با ذات و صفات معبود دارد، امری است که در کلام و عرفان اسلامی و هم در دیگر ادیان بزرگ بحثهای فراوان برانگیخته است.

بحثهای کلامی و عرفانی درباره اسماء و صفات الهی، عمدتاً از دو دیدگاه متفاوت پدید آمده است: نخست از دیدگاه شناخت معنا، بر این مبنا که اسماء و صفات به درستی چه مفاهیمی دارند؛ و دیگر از دیدگاه شناخت وجود، بر این پایه که از نظر وجود چه رابطه‌ای میان صفات الهی با ذات باری و میان اسم و مسمی برقرار است. چنانکه از منابع مربوط به نیمه نخست سده ۲/ق ۸م بر می‌آید، باید گفت که در این دوره هر دو اصطلاح اسماء و صفات در محافل کلامی، اصطلاحی شکل یافته بوده، و در گفتار عالمان این عصر با تفکیک اسماء مشتق از مبدأ اشتقاق، اصطلاح اسماء برای نامهای مشتق الهی مانند عالم، حی و... و اصطلاح صفات برای مبدأ اشتقاق این نامها مانند علم، حیات و... به کار می‌رفته است.

از جمله اندیشه‌های پر سابقه در کلام اسلامی، قول به توقیفی بودن اسماء و صفات الهی است؛ قاطبه علمای اهل سنت، پیروان مکتب بغداد از معتزله و بخش مهمی از متکلمان امامیه بر این اعتقادند که در نامیدن و وصف کردن خداوند نباید از نامها و وصفهای منصوص در کتاب و سنت و اجماع - و نزد امامیه، قول ائمه (ع) - تجاوز کرد، در حالی که برخی چون معتزلیان بصره و گروهی از امامیه، تسمیه و وصف خداوند را به غیر نص پذیرا بوده‌اند (نک: بغدادی، ۲۰۳؛ مفید، ۵۸ - ۵۹؛ نیز کلینی، ۱۰۰/۱ به بعد).

درباره شمار اسماء الله به ارقام مختلف اشاره کرده‌اند. مشهورترین رقمها یکی ۹۹ است و دیگری ۱۰۰۱ (نک: عین القضاة، نامه‌ها، ۱۹۰/۱؛ عزالدین، ۲۳؛ ابوالفتوح، ۴۹۳/۲؛ سنایی، ۳۵؛ میبیدی، ۶۳۲/۵). البته این هر دو رقم منشأ روایی دارد (جندی، نفحة...، ۷۲). اگرچه در مورد روایت ۱۰۰۱ نام - که برخی آن را به ۹۹۹ نام تحویل کرده‌اند (محمدین منور، ۲۴۱/۱) - نصی در حدیث نبوی وجود ندارد، لیکن ادعیه‌ای چون دعای مشهور به جوشن کبیر - که محدثان شیعی آن را توثیق کرده‌اند (کفعمی، ۴۰۲؛ مجلسی، ۳۸۴/۹۱ به بعد) - متضمن ۱۰۰۱ اسم الهی است (همانجا؛ قس: سیزواری، ۴۳). اما روایت ۹۹ نام خدا بر مبنای حدیث مشهور: «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَ تِسْعِينَ اسْمًا...» شهرت عام یافته است. با وجود این، هیچ یک از این ارقام و ارقام دیگری که ذکر کرده‌اند (ابن عربی، ابوبکر، ۳۴۳/۲ - ۳۵۰؛ یمانی، ۱۷۱، ۱۷۵)، نمی‌تواند تعیین کننده شمار اسماء الهی باشد. درباره نسبت میان اسماء و طبقه‌بندی آنها نیز بحثهای درخور تأملی مطرح شده است (مثلاً نک: ماتریدی، ۶۵ - ۶۶؛ جوینی، ۱۴۴؛ ابن قیم، مدارج...، ۳۲/۱ - ۳۳؛ نیز نک: تهانوی، ۷۰۹/۱؛ طباطبایی، ۳۵۴/۸).

در مبحث اسماء و صفات خداوند نخست با این مسأله رو به رو می‌شویم که میان این دو اصطلاح چه رابطه‌ای برقرار است: آیا اسماء و صفات عین همدند و این دو تعبیر یک معنا را می‌رسانند، یا اینکه هر یک دارای معنایی خاص است؟ از نظر معتزله این دو اصطلاح دارای معنایی متمایزند و اسم خدا متضمن صفت او نیست، مثلاً اسمهایی چون علیم، قدیر و سمیع اسمهایی خاص و مترادفند و تنها بر خداوند دلالت می‌کنند (ابن قیم، الصواعق...، ۲۹۸؛ ابن سلوم، ۹۵ - ۹۷). به هر حال معتزله برآنند که می‌توان خدا را به اسمهایی چون حی، علیم و قدیر نامید، ولی نمی‌توان خدا

را به حیات، علم و قدرت متصف کرد (همو، ۹۶). برخلاف معتزله، اهل سنت نه تنها اسم را جدا از صفت در نظر نمی‌گیرند، بلکه اثبات اسماء را بدون اثبات صفات امری ناممکن و غیر قابل شناخت می‌شمارند (دارمی، ۷؛ ابن قیم، ابن سلوم، همانجاها) و بدین قرار، اسم را عین صفت می‌دانند و تنها فرقی که میان این دو قائلند، این است که صفات خاصیت اشتقاقی دارند، ولی اسماء چنین نیستند (ابن عربی، ابوبکر، ۸۰۲/۲ - ۸۰۳). برخی از متکلمان اهل سنت برای هر اسم صفات خاص آن را تعیین کرده‌اند (سهروردی، ۱۶۴؛ ابن تیمیه، ۱۶۳؛ ابن قیم، مدارج، ۳۲/۱ - ۳۴). برخی از محققان شیعه نیز میان اسماء و صفات فرقی قائل نشده‌اند و هر دو را متضمن یک حقیقت دانسته‌اند، چنانکه حیات به عنوان صفت، حقیقت صفتی از صفات خدا را بیان می‌نماید، و حی به عنوان اسم، نیز مبین حقیقتی از ذات خداوند است (طباطبایی، ۳۹۲/۹).

اسماء الله در قرآن: نامهای خداوند پیوندی عمیق با جهان بینی توحیدی اسلامی دارد و از اسباب مسلم آن به شمار می‌رود (یمانی، ۱۶۸)، چنانکه به حکم آیات «قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ...» (بقره/۳۳) و «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...» (بقره/۳۱/۲) نخست خداوند اسماء را به آدم آموخت و او را بر جمیع علوم - که مستخرج از اسماء است - آگاهانید و حتی به سبب دانستن اسماء بود که وی بر ملائکه فضیلت یافت (ابوحاتم، ۸/۱؛ صدرالدین، ۴۰؛ فیض، قره...، ۳۴۸). در قرآن مجید ۴ بار به صراحت از اینکه خدا دارای نامهای نیکویی است، سخن رفته، و از آنها به «الاسماء الحسنی» تعبیر شده است (نک: اعراف/۷؛ اسراء/۱۷؛ طه/۲۰؛ حشر/۵۹؛ نیز نک: بیهقی، الاسماء...، ۱۱، الاعتقاد...، ۳۰؛ فخرالدین، التفسیر...، ۶۵/۱۵). قرآن کریم بارها بر موضوعیت داشتن «اسم خداوند» و رابطه بین اسم و مسمی تکیه کرده است. در برخی از آیات، در سخن از اعمال عبادی چون نماز، حج و قربانی، آنگاه که از «ذکر» به عنوان لازمه آن عمل گفت‌وگو شده، تعبیر «ذکر اسم الله» به کار برده شده است (نک: حج/۲۲، ۴۰؛ انسان/۷۶؛ اعلیٰ/۸۷). در آیت‌های قرآن کریم نیز در سخن از ستایش پروردگار، مراد از تعبیر «تسبیح اسم رب»، رب عظیم و اعلیٰ آمده است (نک: واقعه/۵۶، ۷۴، ۹۶؛ حاقه/۶۹؛ اعلیٰ/۸۷؛ نیز نک: الرحمن/۵۵). ترکیب «بسم الله» نیز که ذکر نام خداوند در آغاز کارهاست، غالباً برای یاری گرفتن و تبرک و تیمن و نظایر این مقاصد بر زبان رانده می‌شود. افزون بر یک مورد تعبیر «أَقْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ...» (علق/۱۹۶) و یک مورد «... إِرْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ...» (هود/۴۱)، باید به عبارت «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» که در آغاز فاتحة الكتاب، میان سوره نمل (۳۰/۲۷) و در آغاز تمامی سوره‌های قرآن کریم آمده است، اشاره کرد که از آغاز ظهور اسلام و در طی قرون همواره مسلمانان هر کار بزرگ و مهمی را با آن شروع می‌کرده‌اند و هیچ کتاب، رساله، تصنیف و تالیفی نیست که این عبارت در آغاز آن نباشد.

در آیه‌ای از سوره اعراف (۱۸۰/۷)، از کافران به عنوان «کسانی که در اسماء خداوند الحاد می‌ورزند»، یاد شده است و این نکته حاکی از آن است که باور داشتن به اسماء حسناى خداوند، از توابع توحید محسوب می‌گردیده است. آنچه در قرآن به عنوان اسماء حسنی شناخته شده، اعم از نامهایی خاص چون الله و رحمان (نک: اسراء/۱۷) و یا الفاظی مشتق چون ملک، قدوس، سلام، مؤمن، مهیمن، عزیز، جبار، متکبر، خالق، باری و مصور است (حشر/۲۳-۲۴) که گاه در اصطلاح برخی از متکلمان، صفات خوانده شده‌اند.

در پژوهشهای اسلام شناسی، موضوع «اسماء الله الحسنی»، و جایگاه اسماء در خداشناسی قرآنی در سده ۱۹م از سوی ردهاوس (نک: ص ۶۹-۱)، و در سده حاضر از طرف کسانی چون یاکوبی ۱ مورد توجه قرار گرفته است؛ همچنین کسانی برخی از اسماء قرآنی چون رحمان و مهیمن را موضوع بررسیهای مستقل قرار داده‌اند (مثلاً نک: بونسکی، ۴۷۵-۴۶۳؛ ژمیه، و برخی چون مبارک به مقایسه اسماء خداوند در قرآن با نظایر آن در کتیبه‌های سامی جنوبی پرداخته‌اند (ص. ۹۳-۱۳۵).

اسماء الله در علم کلام: متکلمان در اینکه آیا نامهای خداوند محدث و مخلوق است، یا قدیم و غیر مخلوق، اختلاف کرده‌اند. اهل سنت اسماء الله را قدیم می‌دانند و بر آنند که خداوند پیش از هر فعلی به اسماء خود موسوم بوده است، نه اینکه، پس از صورت دادن فعلی به اسمی نامیده

شده باشد، چنانکه در ازل خالق و رازق بوده است نه اینکه پس از خلق کردن و روزی دادن، به این نامها موسوم شده باشد (نک: دارمی، ۸؛ ماتریدی، ۶۵-۶۶؛ ابن سلوم، ۹۶-۹۷؛ توریشتی، ۲۴). برخلاف اینان، معتزله اسماء الله را قدیم نمی دانستند و آنها را زاییده اعتبار و نام گذاری از جانب انسان می انگاشتند (جوینی، ۱۴۱-۱۴۲). بشر مریسی از متکلمان مرجئه نیز به مخلوق بودن اسماء قائل بود و می گفت که خداوند پس از خلق کردن، خود را به نامهایی شناسانده است (نک: نشار، ۳۶۳-۳۶۷). برخی از صاحب نظران شیعه نیز با توجه به اخبار ائمه (ع) اسماء را مخلوق می دانسته اند (کلینی، ۱۱۲/۱، ۱۱۳، ۱۱۶)؛ اگرچه ابن بابویه (ص ۱۸۸-۱۸۹) بر این باور بود که اسماء الله نه حادثند و نه قدیم. از این رو، نظر متکلمان شیعه بر این بوده است که علم خداوند به اسماء خود همیشگی و ازلی است، اما حروف و اصوات اسماء نمی تواند ازلی باشد، زیرا اگر اسماء را همچون ذات قدیم بدانیم، مغایر با توحید است، در حالی که خداوند اسماء را اظهار داشت تا واسطه میان خلق و خالق باشند و خلق با این اسماء خالق را بخوانند و بشناسند (کلینی، ۱۱۶/۱). در این میان، اندیشه های دیگری نیز وجود داشته است، چنانکه عین القضاة همدانی (نامه ها، ۲۵۸/۲-۲۵۹)، غیر از اسم «الله» دیگر اسامی را مخلوق می داند. در نظر عین القضاة، همه اسماء غیر از «الله» نخست برای غیر خدا موضوع بوده اند و سپس خداوند را به آنها متصف کرده اند (قس: ابن قیم، الصواعق، ۳۰۰).

مسأله دیگر متکلمان این بود که آیا اسم عین مسمی و ذات اوست، یا غیر او؟ حشویه، کرامیه، اشعریه و نیز حروفیه بر این باورند که اسم عین مسمی است، چه اگر اسم غیر مسمی باشد، باید به مخلوق بودن اسماء قائل شد و ازلی بودن آنها را نفی کرد (فخرالدین، التفسیر، ۱۰۸/۱-۱۰۹؛ مجموعه...، ۹۶-۹۷؛ ابن سلوم، ۹۹). اما معتزله به جدا بودن اسم و مسمی قائل شده، و اسماء را غیر ذات حق تعالی دانسته، و گفته اند که خداوند در ازل هیچ اسم و صفتی نداشت و وقتی که آفریدگان را خلق کرد، در پی آن اسماء و صفات برای او اعتبار شد؛ پس اسماء و صفات او به این معنا مخلوقند (دارمی، ۷-۸؛ ابویعلی، ۷۰-۷۱؛ ابن سلوم، ۹۷). شیعه امامیه نیز همچون معتزله، اسم را غیر از مسمی دانسته، و توحید را نه در پرستش اسم یا اسم و مسمی، بلکه در پرستش مسمی تبیین کرده اند (کلینی، ۱۱۳-۱۱۴؛ ابوالفتوح، ۴۹۳/۲؛ کاشانی، ۳۲۲/۵). زیرا به گمان آنان، اسم مؤلف از اصواتی است ناپایدار که برای شناسانیدن مسمی وضع شده، و قابل تبدیل و دگرگونی است، در حالی که در خصوص اسماء الله، مسمی پایدار و باقی است. علاوه بر اینها وجود نامهای متعدد برای مسمای واحد و نیز دگرگونی نامهای مختلف برای خداوند به حسب زبانهای مختلف، عینیت اسم و مسمی را منتفی می دارد (فخرالدین، لوامع...، ۲۲-۲۳؛ قس: اعجوبه، ۵۱). (ز) ۷۷/۲/۱۹

اسماء الله در عرفان: در کنار متکلمان و حکیمان، نگرش عارفان و اهل سلوک نیز درباره اسماء الهی صیغه ای خاص، و هیأتی ممتاز و متمایز دارد. گزاره نیست اگر گفته شود که سلوک عارفانه و جهان بینی صوفیانه در هیچ یک از مراحل و مراتبش بدون توجه به اسماء الله در خور تحلیل و تعلیل نمی نماید. اینکه صوفیه معرفت عارفانه را به معرفت اسماء و صفات حق پیوسته دانسته اند (غزالی، روضه...، ۹۲)، و در بدایت سلوک، تأثیر پذیری سالک مبتدی را از اسماء الله محک سنجش و ارزیابی درون وی تلقی کرده اند و در جست و جوی مناسبتی بین باطن او با نامهای خداوند بوده اند (نک: فخرالدین، التفسیر، ۱۵۵/۱)، و اینکه ترقی در سلوک خانقاهی را بعضی از آنان بر اثر تلقین اسماء حسنی میسر می یافته اند (لاهیجی، ۷۰۳؛ نیز نک: جندی، نفتح، ۶۰)، و هم اینکه حتی سماع صوفیانه را برای سالکانی تجویز می کرده اند که به معرفت اسماء و صفات الهی آشنا می بوده اند (نک: قشیری، ترجمه...، ۶۰۳؛ غزالی، احیاء...، ۶۵۳/۲)، مؤید اهمیت خاص این موضوع بوده است، تا جایی که پس از ظهور ابن عربی و اتباع او در قلمرو عرفان اسلامی، مثل هستی شناسی، جهان شناسی و انسان شناسی عرفانی در این مکتب بر مبنای اسماء الهی مطرح می شود.

با آنکه پیش از ابن عربی در میان صوفیه نسبت به اسماء و عینیت یا غیریت آنها با مسمی همانند متکلمان اختلاف نظر وجود داشته است (نک: کلابادی، ۳۹؛ قس: ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات...، ج بولاق، ۱۹۷/۴-۱۹۸)، اما ابن عربی (همان، ۲۳۱/۴-۲۳۲) و بیروان او حقیقت اسم یا عین مسمی را صفت و نسبت می دانند و حتی بین اسم و صفت فرقی نمی گذارند و آنها را دو لفظ مترادف و بر یک معنی بر می شمارند و به

حکم برخی آیات (شوری، ۱۰/۴۲؛ اسراء/۱۷/۱۱۰) به عینیت اسم و مسمی قائلند (لاهیجی، ۱۸۲؛ شعرانی، ۷۶)، ولی چون حقیقت اسم صفت و نسبت است، و صفات حق تعالی متکثر، پس نامهای او نیز متکثر است؛ اما از سوی دیگر، چون صفات عین ذات باری تعالی است و ذات او واحد، پس صفات را هم وحدت است و بر همین قاعده اسماء نیز دارای وحدتند (نک: ابن عربی، محیی‌الدین، همان، ۲۹۴/۴؛ لاهیجی، همانجا). از این رو، ظهور اسماء در مظاهر متعدد منافی اتحاد ذاتی نیست، زیرا صفات - که عبارتند از نسبتها - اموری عدمیند که همگی به یک ذات واحد برمی‌گردند (ابن عربی، محیی‌الدین، همان، ۱۶۳/۱، الفقه، ۱۰۲). از سوی دیگر، هر اسمی از اسماء الهی به انفراد متضمن حقایق همه نامهای دیگر است و هر اسمی در عین آنکه مستقل است و به اعتبار معنایی که دارد، غیر از هر نام دیگر است، از لحاظ اینکه همه نامها به یک ذات واحد برمی‌گردند، مساوی و برابرند و هیچ‌گونه تفضیل و ترتیبی به نسبت ذات در میان آنها نیست. ولی از لحاظ دلالت هر یک از اسماء به معنایی خاص، طبعاً در میان آنها نوعی ترتب وجود دارد؛ و این ترتب به اعتبار شمول آنها بر دیگر اسماء سنجیده می‌شود؛ چنانکه ۴ اسم «اول»، «آخر»، «ظاهر» و «باطن»، به نسبت شمول آنها بر دیگر نامها، امهات اسماء خوانده می‌شوند، و اسم الله و رحمان از لحاظ ذاتی بودن و شمول کلی داشتن بر دیگر اسماء، جامع جمیع اسمائند و در مرتبه نیز فوق رتبه امهات اسماء قرار می‌گیرند (نک: ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات، ج بولاق، ۱۰۱/۱-۱۶۳، فصوص... ۷۹-۸۰، ۱۸۰؛ خوارزمی، جواهر... ۱۸۰/۱-۱۸۱؛ جندی، شرح... ۴۰).

از نظرگاه صوفیه اسماء الهی الفاضلی نیستند که برای دلالت کردن بر شیء یا اشیاء وضع شده باشند، بلکه همگی به اعتبار صفات وجودیه، یا صفات عدمیه، تجلیات ذات، یا تجلیات مسمی هستند (عبدالرزاق، ۷-۸؛ قس: شاه نعمت‌الله ولی، ۹/۴؛ سبزواری، ۵۷۴)، و البته مقصود از اسماء نزد آنان صور ملفوظ اسماء نیست، زیرا اسماء ملفوظ غیر از نفس اسماء است (ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات، ج قاهره، ۱۷۵/۱۲؛ خوارزمی، همان، ۱۷۹/۱-۱۸۰، شرح... ۲۲/۱؛ لاهیجی، ۱۷۸؛ نیز نک: سبزواری، ۸۱، ۵۷۵). هستی مطلق را در مقام یا در حضرت هویت مطلقه نه اسمی بوده است و نه رسمی، و از همین روی ذات باری تعالی در این مقام شناخته و شناختنی نبوده است، تا جایی که اطلاق لفظ «هویت» نیز بر او از تنگی مجال لفظ و عدم شناخت ما نسبت به اوست. اما چون حضرت هویت بر مبنای محبت - که صوفیه آن را سبب وجود عالم می‌نامند - به شناساندن خود اراده کرد، نخست در مجال اسماء خود تجلی کرد. تجلی اول که با این تجلی، نخستین تعین را اراده نمود و ذات خود را با همه اسماء و صفاتش متعین ساخت و به حضرت احدیت تنزل کرد، حضرتی که با وجود استحسان اسماء و صفات، می‌بایست مجرد ذات به دور از ملاحظه ماسوا تلقی شود (نک: خوارزمی، جواهر، ۱۵۹/۱-۱۶۰، ۱۶۸-۱۷۰؛ ابن عربی، محیی‌الدین، همان، ج بولاق، ۳۹۹/۲، شرح... ۲۳). در این حضرت نیز، هنوز اسماء و صفات متحقق به تعین عینی تصور نمی‌شود، همچنانکه درخت در هیأت دانه؛ و از همین روی صوفیه آن را مرتبه «عماء» نامیده‌اند (خوارزمی، همان، ۲۶۰/۱؛ عبدالرزاق، ۱۲۴-۱۲۶). از این پس، ذات حق، به قصد شناساندن خود به تجلی ثانی می‌پردازد که عبارت است از تنزل او به مرتبه احدیت، و آن ملاحظه ذات است همراه با اسماء و صفات که صوفیه به اعتبارات گوناگون به آن مرتبه الوهیت، مقام جمع، و یا جمع الجمع نیز می‌گویند (خوارزمی، همان، ۱۶۵/۱، ۱۸۴). با این تجلی اعیان ثابتة ممکنات که شئون ذات لذاته است، آشکار می‌گردد، تعین اول ذات به صفت عالمیت و قابلیت رخ می‌نماید و به نسب اسمائی متعین می‌گردد و با تجلی شهودی است که وجود ظاهر می‌شود و آن ظهور حق به هیأت اسماء خود در اکوان و موجودات است (عبدالرزاق، خوارزمی، همانجاها). با چنین ظهوری است که خداوند خود را با اسماء و مظاهر اسماء می‌شناساند. از همین جاست که صوفیه یگانه طریق خداشناسی را طریق معرفت اسماء و صفات حق می‌دانند (جیلی، ۱۷).

معرفت عالم و امور آن نیز نزد صوفیه، بدون شناخت اسماء الله میسر نمی‌گردد، زیرا مبنای ایجاد عالم اسماء و صفات خداوند است و با آنکه عالم چیزی است جدا و سوا از خداوند، اما به اعتبار آنکه هر جزئی از اجزاء هستی مظهر اسمی از اسماء الله است، ناگزیر شناخت اسماء و صفات خداوند لازمه شناخت عالم است (ابن عربی، محیی‌الدین، همان، ۳۹۵/۲؛ جندی، نفحة، ۷۶-۷۷؛ نیز نک: جامی، ۳۹؛ بعد؛ خوارزمی،

همان (۱۸۲/۱). صوفیه بر مبنای نظرگاه خاصی که نسبت به اسماء دارند و مظاهر آنها را در جمیع اکوان خلق و شئون ممکن می‌جویند، بر نامتناهی بودن اسماء تأکید می‌ورزند (آملی، جامع...، ۱۳۲-۱۳۳؛ ملکی، ۱۰-۱۱؛ نیز نک: عین‌القضات، نامه‌ها، ۲۰۹/۲)، و از همین روی، اسماء الحسنی را که به ۹۹ (یا ۱۰۰۱) نام معدود است، اسماء کلی و مکون و رب اکوان و شئون کلی می‌نامند؛ و چون معدودند، آنها را اسماء کلی متناهی می‌خوانند. اما غیر از اسماء یاد شده، خداوند را نامهای بی‌شمار است که اکوان و شئون جزئی مظاهر آنهایند. اینگونه نامها را اسماء جزئی نامتناهی می‌نامند (نک: بابارکنا، ۵۰؛ سلامت، ۸۱-۸۲؛ نیز نک: آملی، المقدمات...، ۳۳۹).

اصولاً صوفیانی چون ابن عربی و بسیاری از پیروان او آفرینش عالم را نتیجه تقاضای ظهور احکام اسماء می‌دانند که به حکم این تقاضا اسماء الهی به اذن‌الله به ایجاد اعیان تعلق یافتند (ابن عربی، محیی‌الدین، همان، چ قاهره، ۹۳/۵-۹۵، انشاء...، ۳۶-۳۸). این دسته از اسماء که اعیان ممکنات را ایجاد کردند، عبارتند از حی، عالم، مرید، قائل، قادر، جواد و مقسط که نزد صوفیه اسماء ذاتی و اسماء الهی خوانده می‌شوند و از اسامی نخستین به شمار می‌روند و به نامهای مفاتیح الغیب و ائمة اسماء یا ائمة سبعة نیز شهرت دارند. از این میان، اسم حی «امام الائمه» خوانده می‌شود، به دلیل تقدم آن بر عالم که حیات، البته شرط علم است و شرط بر مشروط مقدم است (نک: عبدالرزاق، ۸؛ آملی، المقدمات، ۱۲۶؛ شاه نعمت‌الله ولی، همانجا؛ پارسا، تحقیقات، ۸۹؛ جامی، ۴۰-۴۱؛ لاهیجی، ۱۸۲).

از آنجا که جمیع امور و شئون عالم خلق دایر بر نامهای خداوند است (نک: ابن عربی، محیی‌الدین، تفسیر...، ۴۵۹/۱)، هر یک از اعیان ممکنات یا هر یک از شئون عالم متعلق به نامی از نامهای خداست که با آن هستی یافته، و همان نام رب آن عین ممکن شناخته می‌شود (نک: قیصری، ۶۰). به این اعتبار اسمائی که با شئون عالم خلق و اعیان ممکنات نسبت تربیتی و تکوینی دارند، اسماء ربوبی یا اسماء کونی (کیانی) خوانده می‌شوند (نک: سلامت، ۷۸-۸۰؛ جامی، همانجا؛ نیز نک: عبدالرزاق، ۱۴۴؛ خوارزمی، جواهر، ۱۶۵/۱-۱۶۶).

هر یک از تعینات و اعیان عالم هستی مظهر یک یا چند اسم الهیند، مگر انسان که صورت جامع اسماء الهی است، زیرا همه اسماء متقابله خداوند - اعم از اسماء جلالی و جمالی - بر حسب قابلیت انسان در او جمع آمده است (همان، ۱۸۳/۱-۱۸۴؛ لاهیجی، ۱۰۳، ۱۷۹؛ آملی، جامع، ۱۳۴-۱۳۵)، تا جایی که هر یک از اعضا و قوای او مظهر اسمی است: عقل او مظهر اسماء لطفیه است و نفس او مظهر اسماء قهریه (نک: همان، ۱۳۷). این جامعیت عالم انسانی نتیجه لطف ازلی خداوند بوده که مشیت او از حیث اسماء تقاضای آن داشته است که کون جامعی چون آدم بیافریند و در این آئینه تمام نما جمیع اسماء نیکوی خود را مشاهده کند (بابارکنا، ۵۰-۵۱). از همین روی، خداوند که همه اشیاء و اعیان ممکنات را با یک دست و به امر کلمه کُن آفریده بود، آدم را با دو دست خود خلق کرد، چنانکه همه اسماء نیکویش را در میان دو دست جمع نمود و صورت جامع آدم را که مظهر همه اسماء اوست، به وجود آورد (ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات، ج بولات، ۴۶۸/۲). به این اعتبار است که مبحث اسماء از نظر صوفیه - خاصه ابن عربی و اتباع او - با نظریه انسان شناسی عرفانی پیوندی استوار پیدا می‌کند و جمیع شئون صوری و معنوی انسان با معرفت اسماء ارتباط می‌یابد، تا جایی که به گمان صوفیه اگر در آفرینش انسان جمیع اسماء الحسنی دخیل نمی‌بود و همه اسماء در انسان ظهور نمی‌یافت، نه تنها انسان خلیفه نمی‌بود و از حیث علم و معرفت بر فرشتگان برتری نمی‌یافت، بلکه همچون حیوانی انسان نما می‌بود (همان، چ قاهره، ۱۷۶/۴؛ پارسا، شرح...، ۳۳، ۳۴، ۳۶؛ علاءالدوله، ۱۹۴). از این روی، اگر هر یک از تعینات که مظهر اسمی از اسماء الهیند و با خداوند نسبتی محدود دارند که در عرف صوفیه از آن به نسبت اسمائیه تعبیر می‌شود (نک: لاهیجی، ۱۷۸-۱۷۹)، انسان از آن روی که جامع جمیع اسماء الله است و خداوند او را به صورت خود (و به قولی به صورت رحمان) آفریده است، نسبت اسمائی او با آفریدگارش، نسبتی جامع است، و صورت انسانی را بر اثر ظهور همه اسماء به دست آورده، و با چنین صورتی و نسبتی است که مستحق خلیفه الهی گردیده، و حمل بار امانت الهی را - که به قولی چیزی جز اسماء الله نیست - برعهده گرفته است (همو، ۱۸۱-۱۸۲؛ مسعود بیگ، ۶۹).

البته همه افراد نوع انسان شایستگی مرتبه خلافت و امامی ندارند، بلکه این مرتبه امری بالقوه است که تا فعلیت نپذیرد، مرتبه خلافت بالفعل حاصل نمی‌شود (آملی، جامع، ۱۳۶؛ جندی، نفعه، ۵۸ - ۵۹؛ قس: ابن عربی، محیی‌الدین، همان، ج بولاق، ۴۳۷/۳). اما اینکه انسان چگونه می‌تواند این کیفیت را از قوه به فعل درآورد و نسبت اسمائی خود را با خالق تحقق بخشد و به مرتبه انسان خلیفه دست یابد، نکته‌ای است که اساس راه و روش صوفیه بوده است و بر پایه آن میان اسماء الهی و سلوک عرفانی به سوی کمال پیوندی عمیق ایجاد کرده‌اند. این ارتقا البته بر اثر کشش الهی و کوشش بنده در حوزه اسماء رخ می‌نماید. کشش الهی همان تجلیات اسمائیه است که خداوند همواره از پس حجابهای اسماء خویش بر بنده افاضه می‌کند و بنده به قدر استعدادش از آن بهره‌ور می‌گردد (سهروردی، ۱۶۴؛ نیز نک: جیلی، ۳۹-۴۰؛ عین القضاة، نامه‌ها، ۲۰۹/۲؛ نجم‌الدین، ۱۸۷-۱۸۹). با تجلی اسمائی است که بنده سالک دگرگون می‌گردد و با تجلی هر اسمی، در او حالی و حالتی پدیدار می‌شود و نکته‌ای بر او آشکار می‌گردد (عین القضاة، همان، ۷۴/۱). بعضی گفته‌اند که تجلی اسمائی ممکن است که با یک اسم روی نماید و نیز ممکن است که با چند اسم صورت پذیرد (نک: شهرستانی، گ ۳۵ الف - ب)، اما جمهور صوفیه - خاصه ابن عربی و اتباع او - بر آن اتفاق دارند که حق تعالی گاه به تجلی افعالی، یعنی با اسماء و صفات فعل خویش بر بنده تجلی می‌کند و بنده با این تجلی، فعلی جز فعل حق و فاعلی جز حق نمی‌شناسد و همه افعال عالم کون را در افعال حق متلاشی و فانی می‌یابد؛ و گاه به تجلی صفاتی، یعنی با صفات خود تجلی می‌نماید، چنانکه بنده با درک این تجلی، همه اعیان ممکنات و اشیاء را مظاهر و جلوه‌های صفات حق می‌بیند و جز صفات حق چیزی در عالم کون مشاهده نمی‌کند؛ و گاهی در مرتبه فراتر، به تجلی ذاتی، یعنی با ذات خود تجلی می‌کند که بنده در این تجلی ذوات اعیان ممکن را در جنب تجلی ذات الهی فانی، و هرگونه تعیین اسمی عالم کثرت را امری عدمی می‌بیند (نک: لاهیجی، ۲۲۷-۲۲۸؛ عزالدین، ۱۵۴-۱۵۵؛ خوارزمی، جواهر، ۲۰۴/۱-۲۰۸).

بر مبنای همین تجلیات سه گانه است که صوفیه اسماء الله را نیز در ۳ طبقه ذاتی، صفاتی و فعلی قرار می‌دهند، به این معنی که اسماء ذاتی را در قلمرو الهیت متحقق می‌یابند و اسماء صفات و افعال را موقوف به عالم اعیان ممکن می‌دانند (نک: ابن عربی، محیی‌الدین، همان، ج قاهره، ۸۱/۷-۸۳، «القسام...»، ۳؛ جندی، همان، ۷۳-۷۴؛ قیصری، ۱۳؛ آملی، همان، ۱۳۳) و نیز بر مبنای تجلیات اسمائی است که عارفان به طبقه‌بندی دیگری می‌پردازند و اسماء الله را به اسماء مفاتیح الغیب و اسماء مفاتیح الشهاده تقسیم می‌کنند. نوع نخست مبتنی بر نامهایی است که جز خداوند کسی از آنها اطلاع ندارد و اینها تحت اسم اول و باطن قرار دارند و به عالم اعیان ممکن تعلق نمی‌گیرند، مگر بر اقطاب و کاملان که خداوند با هويت ذاتی بر آنان تجلی می‌کند. در طبقه دوم اسمائی قرار می‌گیرند که به عالم ممکنات تعلق دارند و در دایره اعیان ممکن ظهور می‌یابند (مهربان، ۵۲۴).

گفتنی است که تجلیات اسمائی در سلوک عرفانی و ارتقا به مراتب کمال به میزان معرفت سالک به حقیقت اسماء متعلق است و بدون معرفت عرفانی به اسماء الهی، هر چند مثلاً تجلی صفات رخ نماید، صوفی به معارف تفصیلی و وصول به مراتب کمال نائل نمی‌گردد (قس: علاءالدوله، ۱۹۴-۱۹۵). نسبت بنده با خداوند از لحاظ اینکه محل ظهور و تجلی اسماء الله و آثار آنهاست، نسبتی بالقوه است که صوفیه از آن به «تعلق» تعبیر می‌کنند (نک: جندی، همان، ۵۹) و معرفت عارف به علم اسماء منوط به کوشش از جانب او و کشش از جانب خداوند است. لیکن بنده باید دو مرحله دیگر را سپری کند تا تجلیات اسمائی در او مرکوز گردد. یکی مرحله تخلق است که نزد صوفیه با تربیت نفسانی و سلوک عرفانی و سرانجام، با انسان شناسی عرفانی پیوندی استوار دارد، تا جایی که «احصاء اسماء» نیز نزد آنان به تخلق به اسماء تفسیر شده است (نک: غزالی، روضة، ۹۱؛ عبدالرزاق، ۶؛ قس: شاه نعمت‌الله ولی، ۲؛ فیض، علم، ۱۰۲/۱). تخلق به اسماء الله آنگاه میسر است که بنده به مقتضای حقیقت هر اسمی چندان قیام کند که آثار آن اسم در او ظاهر و ثابت شود و خلق او گردد (جندی، همانجا). این مرحله از معرفت اسماء که به قول ابن عربی (الفتوحات، ج قاهره، ۴۸۷/۱۱-۴۸۸) ذوقی است عزیز و ارجمند، بر اثر ذکر مداوم اسماء تحقق می‌یابد و «لسان حال»، قلب

بنده را به انوار اسماء روشن می‌سازد و «لسان فعل» او نیز به حقایق اسماء آشنا می‌گردد و تخلق به حقیقت اسماء حاصل می‌شود (نک: همو، تفسیر، ۴۵۹/۱-۴۶۰، نیز نک: الفتوحات، ج قاهره، ۳/۴۰۰-۴۰۱؛ جندی، همان، ۶۴-۶۵؛ فرغانی، ۳۶۹).

البته تخلق به حقایق اسماء الله به نظر صوفیه تخلق «من حیث ماهی» است و هیچ گونه مشارکت و مماثلت را بین حق و خلق ایجاب نمی‌کند (غزالی، همانجا؛ ابن عربی، محیی‌الدین، همان، ۴۸۷/۱۱-۴۸۸؛ پارسا، تحقیقات، ۷۸). به همین سبب، گرچه برخی از صوفیه تخلق به جمیع اسماء الله را ممکن دانسته‌اند (قس: عین‌القضات، تمهیدات، ۳۴۵)، اما بیشتر آنان تخلق به اسم الله را ناممکن و آن را اسم علم و خاص ذات باری تعالی می‌دانند (قشیری، التخبیر...، ۲۰؛ سراج، ۸۹؛ جندی، همان، ۵۸). با آنکه بعضی از صوفیه تخلق به اسم رحمان را هم در وسع و طاقت بنده نمی‌دانند (سراج، همانجا)، لیکن گروهی حتی تخلق به اسم الله را توجیه کرده، و آن را قائم مقام مسمی - و نه عین آن - دانسته‌اند (جندی، همانجا).

پس از تخلق به اسماء الله مرحله کمال پیوند اسمائی مقدور می‌گردد و آن مرحله تحقق است. در این مرحله است که دل بنده عرش اسماء می‌گردد و با آثار و احکام اسماء یار و همراه می‌شود و مصادیق اسماء در عالم خلق از او - که متحقق به اسماء شده است - به ظهور می‌رسد و گفتار و کردار او قائم مقام آثار اسماء الهی می‌گردد (همان، ۵۹؛ پارسا، همان، ۳۹-۴۰). نیز در این مرحله است که بنده اسماء الله را الفاظی مجرد نمی‌بیند، بلکه هر اسمی از اسماء الهی را متضمن معانی دیگری می‌یابد که هر معنایی خود دارای بطون عدیده است، ولی البته بنده به کنه و غور معانی همه بطون اسماء نمی‌رسد (ابن عربی، محیی‌الدین، «القسم»، ۲-۳؛ عزالدین، ۲۵؛ پارسا، همان، ۷۸). با اینهمه، بنده‌ای که به اسماء و صفات حق تخلق یافته، و متحقق به آثار اسماء شده است، در ورای اسماء، حقایق و مفاهیمی خاص می‌یابد، چنانکه در پی اسم الله هیبت و کبریا، و در ورای نامهای رحمان و رحیم، محبت، مودت، عون و نصرت مشاهده می‌نماید (سراج، ۸۸) و خود از آن مفاهیم و حقایق بهره می‌برد و به درجه انسان خلیفه می‌رسد، چنانکه اگر به حقیقت اسم رحمان تحقق یافت و حظ خود را از آن اسم برداشت، متصف به همان اسم، یعنی «عبدالرحمان» می‌شود، و چون به حقیقت رحیم تحقق پذیرفت و از آن بهره‌ور شد، متصف به حقیقت همان اسم، یعنی «عبدالرحیم» می‌گردد (غزالی، المقصد...، ۶۷؛ برای دیگر نمونه‌های حظ از اسماء، نک: همان، ۶۵؛ سهروردی، ۱۶۴؛ بعد). اینگونه «عبد» ها کسانی‌اند که به مرتبه انسان خلیفه رسیده‌اند. اینان ارباب تجلیات اسمائی‌اند و به حقیقت اسمی که بر آنها تجلی کرده است، متحقق شده‌اند و پیشوای آنان «عبدالله» نامیده می‌شود که حق تعالی با همه اسماء خود بر او تجلی کرده، و به همه اسماء تحقق یافته، و او نبی اکرم (ص) است. از همین روی، نام عبدالله از روی حقیقت خاص اوست و از پس او به اقطاب - که با تجلیات و تکمیل نسبت اسمائی از طریق تخلق و تحقق در زمرة ورثه و اتباع اویند - تعلق می‌گیرد (عبدالرزاق، ۹۱-۹۲؛ نیز نک: ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات، ج قاهره، ۴۲/۱).

بدین سان، اسماء الله که مثل هستی‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی عرفانی را نزد صوفیه ترسیم می‌کند، همچون زینت و زیوری الهی است که سالک باید در سلوک عرفانی خود به آن آراسته گردد (همو، الطریق...، ۲۰۴). آراء مربوط به اسماء الله هویت صوفیه را در جهان اسلام به رایج‌ترین نام خدا نزد آنان، یعنی «حق» پیوند زده است. این نام جهان بینی عرفانی را - که از حق و ماسوای حق، جز حق تعالی چیزی نمی‌طلبند - تبیین کرده، و شناخت آن لازمة سلوک صوفیانه شده است (نک: محمد بن منور، ۲۴۱/۱؛ بابارکنا، ۴۹؛ فخرالدین، التفسیر، ۱۲۶/۱).

مآخذ: آملی، حیدر، جامع الاسرار، به کوشش هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همو، المقدمات من کتاب نص النصوص، به کوشش همان دو، تهران، ۱۳۵۲ش/۱۹۷۴م؛ ابن بابویه، محمد، التوحید، به کوشش هاشم حسینی، قم، ۱۳۹۸ق؛ ابن تیمیه، احمد، الایمان، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن سلوم، محمد، مختصر لوامع الانوار البهیه، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن عربی، ابوبکر، احکام القرآن، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن عربی، محیی‌الدین، انشاء الدوائر، به کوشش نیبرگ، لیدن،

۱۳۳۶ق؛ همو، تفسیر القرآن الکریم، به کوشش مصطفی غالب، تهران، ۱۹۷۸م؛ همو، شرح فصوص الحکم، به کوشش محمود محمود غراب، دمشق، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، الطریق الی الله تعالی، به کوشش همو، دمشق، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ همو، الفتوحات المکیة، بولاق، ۱۲۹۳ق؛ همو، همان، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۳۹۲-۱۴۱۰ق؛ همو، فصوص الحکم، به کوشش ابوالعلاء عفیفی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ همو، الفقه، به کوشش محمود محمود غراب، دمشق، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ همو، «القسم الالهی»، رسائل، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ ابن قیم جوزیه، محمد، الصواعق المرسله، تلخیص محمد بن موصلی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، مدارج السالکین، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابوحاتم رازی، احمد، الزینة، به کوشش حسین بن فیض الله همدانی، قاهره، ۱۹۵۷م؛ ابوالفتوح رازی، حسین، روح الجنان و روح الجنان، به کوشش مرتضی مدرسی، قم، ۱۴۰۴ق؛ ابویعلی، محمد، المعتمد فی اصول الدین، به کوشش ودیع زیدان حداد، بیروت، دارالمشرق؛ اعجوبه، رایض الدین، شمس الحقیقه، تهران، ۱۳۸۲ق؛ بابارکنا، مسعود، نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص، به کوشش رجبعلی مظلومی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ بیهقی، احمد، الاسماء و الصفات، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ همو، الاعتقاد و الهدایه، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ پارسا، محمد، تحقیقات، دهلی، افغانی دارالکتب؛ همو، شرح فصوص الحکم، به کوشش جلیل مسگرنزاد، تهران، ۱۳۴۶ش؛ توریشتی، فضل الله، المعتمد فی المعتقد، استانبول، ۱۴۰۰ق/۱۹۹۰م؛ تھانوی، محمد اعلی، کشف اصطلاحات الفنون، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جامی، عبدالرحمان، نقد النصوص، به کوشش ویلیام چیتیک، تهران، ۱۳۷۰ش؛ جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، به کوشش جلال الدین آشتیانی و غلامحسین ابراهیمی دینانی، مشهد، ۱۳۶۱ش؛ همو، نفحة الروح و تحفة الفتوح، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ جوینی، عبدالملک، الارشاد، به کوشش محمد یوسف موسی و علی عبدالمنعم عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ جیلی، عبدالکریم، الانسان الكامل، قاهره، ۱۳۰۴ق؛ خوارزمی، حسین، جواهر الاسرار، به کوشش محمدجواد شریعت، اصفهان، مشعل؛ همو، شرح فصوص الحکم، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ دارمی، عثمان، الرد علی بشر المریسی، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۳۵۸ق؛ سبزواری، ملاهادی، شرح الاسماء، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ سراج طوسی، عبدالله، اللمع فی التصوف، به کوشش نیکلسن، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سلامت علی خان، حقایق و معارف القدر، حیدرآباد، مطبعة خبیر اورنگ آباد؛ سلمان، عبدالعزیز محمد، الکواشف الجلیة، ریاض، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ سنایی، کلیات اشعار، چ تصویری، کابل، ۱۳۵۶ش؛ سهروردی، عمر، رشف النصائح الایمانیه، ترجمه معلم یزدی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ شاه نعمت الله ولی، «بیان الاصطلاحات»، ضمن ج ۴ رساله‌ها، به کوشش جواد نوربخش، تهران، ۱۳۵۷ش؛ شعرانی، عبدالوهاب، الیواقیت و الجواهر، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ شهرستانی، محمد، مفاتیح الاسرار، چ تصویری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ صدرالدین شیرازی، محمد، اسرار الایات، به کوشش محمد خواجوی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ طباطبایی، محمد حسین، المیزان، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۱م؛ عبدالرزاق کاشی، اصطلاحات الصوفیه، لاهور، ۱۹۸۱م؛ عزالدین کاشانی، محمود، مصباح الهدایه، به کوشش جلال الدین همایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ علاءالدوله سمنانی، احمد، مصنفات فارسی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ عین القضاة همدانی، عبدالله، تمهیدات، به کوشش عفیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱ش؛ همو، نامه‌ها، به کوشش علینقی منزوی و عفیف عسیران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، تهران، ۱۳۶۴ش؛ همو، روضة الطالبین، به کوشش محمد بخیت، بیروت، دارالنهضة الحدیثه؛ همو، المقصد الاسنی، به کوشش فضل شحاده، بیروت، ۱۹۸۶م؛ فخرالدین رازی، محمد، التفسیر الکبیر، قاهره، المطبعة البهیة؛ همو، لوامع البینات، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ فرغانی، سعید، مشارق الدراری، به کوشش جلال الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۹۸ق؛ فیض کاشانی، محسن، علم الیقین، قم، ۱۳۵۱ش؛ همو، قره العیون، به کوشش ابراهیم میانجی، تهران، ۱۳۷۸ق؛ قرآن کریم؛ قشیری، عبدالکریم، التحبیر فی التذکیر، به کوشش ابراهیم بسیونی، قاهره، ۱۹۶۸م؛ همو، ترجمه رساله قشیری، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۶۱ش؛ قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، چ سنگی، تهران؛ کاشانی، فتح الله، منهج الصادقین، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۵ق؛ کفعمی، ابراهیم، البلدالامین، چ سنگی، تهران؛ کلاباذی، محمد، التعرف لمذهب اهل التصوف، به کوشش عبدالحلم



محمود و طه عبدالباقی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ق؛ لاهیجی، محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ ماتریدی، محمد، التوحید، به کوشش فتح‌الله خلیف، بیروت، ۱۹۸۶م؛ مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مجموعه رسائل حروفیه، به کوشش کلمان هوار، لیدن، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ محمد بن منور، اسرار التوحید، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مسعود بیگ، احمد، أم الصحایف، نسخه خطی موزه ملی کراچی، شم ۶-۱۹۷۰؛ مفید، محمد، اوائل المقالات، به کوشش زنجانی و واعظ چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ق؛ ملکی تبریزی، جواد، لقاءالله یا کتاب دیدار، تهران، آفتاب؛ مهربان اورنگ آبادی، عبدالقادر، اصل الاصول، مدرس، ۱۹۵۹م؛ مبینی، ابوالفضل، کشف الاسرار و عدة الابرار، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نجم‌الدین رازی، عبدالله، مرصاد العباد، به کوشش محمدمبین ریاحی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ نشار، علی سامی و عمّار جمعی طالبی، عقائد السلف، اسکندریه، ۱۹۷۱م؛ یمانی، محمد، اینار الحق علی الخلق، بیروت، ۱۳۱۸ق؛ نیز:

Boneschi, P., X Al - Muhaymin, un des plus beaux noms d'Allah n , RSO, vol . XXXII ; Jomier , J . , X Le nom divin al - Rahman dans Le Coran n , M E langes Louis Massignon , Damascus , 1957 , vol . II ; Mubarak , Y., X Les noms, titres et attributs de Dieu dans Le Coran... n , Le Mus E on, 1955, vol. LXVIII; Redhouse, J.W., X The Most Comely Names: al - Asm ? 'al - Husn ? ... n , JRAS, 1880, vol. XII

نجیب مایل هروی

تکمله - صفات الهی در علم کلام: واژه «صفت» اساساً از مفردات قرآنی نیست و در کتاب، سخنی از صفات الهی - با تعبیری چنین - به میان نیامده است، اما ماده «وصف» به صورت فعلی بارها در قرآن کریم به کار رفته، و بیشتر کاربرد آن نیز در باب وصف خداوند بوده است. در این آیات که عموماً به باورهای شرک آلود عرب اشاره دارد، به طور کلی اعتقاد به خدایانی جز خداوند یکتا نقل و نکوهش شده، و تعبیر «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» یا تعبیری همسنگ آن در پی آمده است (مثلاً نک: انعام/۱۰۰/۶؛ انبیاء/۲۱/۲۲؛ صافات/۳۷/۱۵۸-۱۵۹؛ زخرف/۴۳/۸۱-۸۲). بدین ترتیب، برخورد انتقادی قرآن با وصف خداوند که در این آیات منعکس شده است، ناظر به تعالیم شناخته شده اسلام در نفی شرک و اثبات توحید است و با آنچه در مباحث اعصار پسین به عنوان صفات الهی مورد گفت‌وگو بوده، ارتباطی مستقیم نمی‌یابد.

در منابع حدیثی نیز اگرچه کاربرد تعبیر صفت برای خداوند - با نگرشی مثبت - بی‌سابقه نیست، اما کاربردی صرفاً لغوی دارد (نک: بخاری، ۲۷۳/۴؛ مسلم، ۵۵۷/۱؛ نسایی، ۱۷۱/۲؛ بیهقی، ۳۸).

در متون روایی مربوط به سده نخست هجری، واژه صفت و هم‌ریشه‌های آن هنوز کمابیش به معنای لغوی و کهن خود به کار رفته است، اما حتی اینگونه کاربردهای لغوی نیز از تحول معنایی این خانواده واژگانی به دور نبوده است. به عنوان نمونه، در دعای نخست از صحیفه سجادیه، در تعبیر «عجزت عن نعته اوهام الواصفین»، ماده وصف در معنای لغوی خود و به عنوان مترادف نعت به کار رفته است، اما آنچه این عبارت در مقام بیان آن برآمده است، نه نقد اندیشه‌هایی از نوع افکار مشرکان مخاطب قرآن و تنزیه خداوند از وصف به شریک داشتن و فرزند داشتن، بلکه هدف نقد اندیشه‌های جسم‌گراست که در آن عصر در میان مسلمانان زمینه می‌یافت و گوینده به دنبال نفی تکیه بر قوه وهم انسانی به گونه‌ای است که خداوند را به صفاتی جسمانی متصف نماید.

تحول معنایی اصطلاح صفات: در سخن از خداشناسی، بی‌درنگ پس از اثبات صانع، نخستین پرسشی که برای پیروان ادیان به میان می‌آید، پرسش از «ویژگیهای» صانع و معبود است (برای بررسی تطبیقی مباحث صفات در کلام اسلامی با کلام دیگر ادیان، نک: ولفسون، «فلسفه...» فصل (۲) ذکر نامهایی برای خداوند در قرآن کریم، چون حی و علیم و قدیر که به چنین ویژگی‌هایی اشاره داشت، عالمان اسلامی را بر آن می‌داشت تا این باب را گشاده ببینند و در نقطه مقابل مضمون آیاتی چون «... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» (شوری/۱۱/۴۲) آنان را از همانندسازی خداوند با هر

شیئی از مخلوقات پرهیز می‌داد. اگرچه گاه در منابع منتقد و موضع‌دار، برخی از مکاتب در طول تاریخ فرق اسلامی به تعطیل و تشبیه، یعنی به نفی ویژگیها یا به همانند سازی با مخلوقات متهم گشته‌اند، ولی در یک داوری عام باید گفت که همگی سخن‌گویان بر هر دو دسته آیات آگاهی داشته، و به زعم خود در پی جستن راهی میانه بوده‌اند.

برای دست یافتن به یک داوری تاریخی، باید در نظر داشت که بررسی تطبیقی آراء مکاتب مختلف در باب این ویژگیها، ابدأً به معنی آگاهی یافتن بر موضع‌گیریهای هر مکتب در قبال یک مسأله واحد نیست؛ بلکه این صورت سؤال بوده که در طول چند قرن نخستین هجری، خود در حال دگرگونی و شکل‌گیری بوده است. همین متحول بودن مفاهیم در مبحث صفات است که موجب می‌شود موضع‌گیریهای کهنه‌تر برای عالمان بعدی شگفت‌انگیز و افراطی جلوه نماید. به واقع با نگرشی یکسان و فاقد تمییز تاریخی باید اعتراف کرد که نخستین متکلمان چون جهم بن صفوان و مقاتل بن سلیمان یا به راه تعطیل رفته‌اند، یا به تشبیه افتاده‌اند و گویی هیچ یک راه متعادلی را نیافته‌اند.

در کنار مفهومی که از صفات اراده می‌شد، سخن از چگونگی وجود آن، و نسبت آن با ذات نیز پیش می‌آمد و از نحوه وجود آنها بحث می‌شد؛ بدین ترتیب، نتیجه‌هایی مختلف به دست می‌آمد که آیا صفات خدا چیزی غیر ذات خدا، یا عین ذات خدا هستند؟ یا نسبتی دیگر با ذات باری دارند؟ بدین ترتیب، در پاسخ به سؤالاتی در باب معنای صفات، وجود مستقل آنها و حدوث و قدم آنها، متکلم، حتی از دیدگاه خود، در فاصله‌ای بسیار نزدیک نسبت به کفر قرار می‌گرفت؛ اما از دیدگاه دیگران، همواره آن‌کس که نظریه‌ای کلامی در باب صفات ابراز داشته، به نحوی به عدول از راه میانه، و گرایش به تعطیل یا تشبیه متهم گشته است. در بررسی فرق، حتی این روش که تعطیل و تشبیه به عنوان دو حد تلقی کردند و جایگاه هر عقیده نسبت به این دو حد سنجیده شود، روشی غیر تاریخی است؛ بلکه ممکن است این دو حد به عنوان دو شاخص، به کناری نهاده شوند و مفهوم راه میانه، حد تعطیل و حد تشبیه به عنوان مفاهیمی متغیر در عقیده یکایک فرق، مورد بررسی تاریخی قرار گیرد.

اسماء و صفات در محافل امامیه با وجود اینکه حجم دانسته‌ها از نظریات کلامی مربوط به صفات در نیمه نخست سده ۲/ق ۸م بسیار اندک است، باید اهمیت روایاتی نسبتاً گسترده و تبیین شده از امام صادق (ع) را خاطر نشان کرد که در آنها از صفات الهی سخن آمده، و صفات، به روشنی به معنای اصطلاحی خود در برابر اسماء، به کار رفته است (مثلاً نک: کلینی، کتاب توحید؛ ابن بابویه، ۳۴-۴۴، جم).

مسائل مربوط به اسماء و صفات، از نیمه نخست سده ۲ق، در محافل کلامی شیعه در کوفه، از محورهای اصلی بحث و اختلاف نظر بوده که گزارشهایی مجمل، اما پرارزش در این باره، در منابع فرقه شناختی برجای مانده است. بر پایه نقل اشعری، زراریه و در رأس آنان زراره (د ۱۴۸ یا ۱۵۰/ق ۷۶۵ یا ۷۶۷م) بر آن بودند که خداوند از ازل عالم، سمیع و بصیر نبود، تا آنکه علم، سمع و بصر را برای خود آفرید (مقالات...، ۳۶؛ قس: بغدادی، ۷۶؛ شهرستانی، ۱/۱۶۵). بر پایه روایات شیعی می‌دانیم که وی از تأکید کنندگان بر این نظریه بوده که هر «شیء» جز «الله» مخلوق است (نک: کلینی، ۱/۸۲) و این نکته محتمل است که همچون برخی دیگر از متکلمان شیعه در دیدگاه او صفات الهی چون علم، از مصادیق «شیء جز الله» شمرده می‌شده‌اند. اینکه زراره در یکی از روایات مخالف (نک: کشی، ۱۶۰)، در ردیف نصاری و قائلان به اقانیم سه‌گانه شمرده شده، ممکن است با همین دیدگاه او در باب اثبات صفات برای ذات باری، مرتبط بوده باشد؛ به هر حال، تحلیلی بر اندیشه کلامی زراره هنوز ارائه نشده است.

به عنوان دیدگاهی پخته‌تر باید به نظریه سلیمان بن جریر زیدی در میانه سده ۲/ق ۸م اشاره کرد که ولفسون آن را برای بیان تصور درست نسبت به صفات، نخستین نظریه در نوع خود، در تاریخ کلام اسلامی دانسته است («فلسفه»، ۲۰۷). بر پایه نقل اشعری، وی معتقد بود که «علم خدا نه اوست و نه غیر او» (همان، ۵۴۷، نیز ۱۷۱). نکته مهم در نظریه سلیمان این است که وی در عین اینکه صفات علم، قدرت و حیات را شیء می‌انگارد، اما با نگرشی مجموعی، اطلاق «اشیاء» بر صفات را جایز نشمرده است (همانجا). بر این پایه می‌توان برداشت کرد که وی در نظریه

خود، ضمن تصور حالتی میان عینیت با ذات و غیریت با آن، مصداق یا مصادیق آن حالت را یگانه، و نه متعدد می‌دانسته است؛ نکته مهم دیگر در نظریه سلیمان، دیدگاه او در مورد صفت اراده است. وی در عین اینکه اراده را همچون علم و قدرت نه عین خدا، و نه غیر خدا دانسته، ابایی از آن نداشته است که به ازلی بودن اراده تصریح نماید (نک: همان، ۵۱۴). ضمناً این نکته نیز در درک بهتر نظریه سلیمان در صفات و به خصوص اراده، حائز اهمیت است که وی به شدت منکر بدها بوده است (نک: سعد بن عبدالله، ۷۸؛ نیز برای دیدگاه صاحب الطاق و جوالیقی، نک: اشعری، همان، ۳۷، ۴۱-۴۲، جم؛ بغدادی، ۴۳).

در آراء منقول از هشام بن حکم (د ۱۹۹ق)، وی همچنان بر آن بود که علم خداوند به اشیاء ازلی نیست (قس: مفید، ۶۰، که این انتساب را نادرست خوانده است)، اما با وجود این، شایسته نمی‌دانست که علم و دیگر صفات الهی «محدث» و «مخلوق» خوانده شوند (نک: اشعری، همان، ۳۷-۳۸؛ کلینی، ۱/ ۱۰۶؛ نیز نک: حسینی، ۱۴-۹۹). از استدلالات هشام بر ابطال باور به ازلی بودن علم، آن بود که در صورت علم خداوند به افعال بندگان پیش از وقوع آنها، اختیار مردم و تکلیف آنان باطل خواهد بود (نک: اشعری، همان، ۳۷؛ بغدادی، ۴۱).

هشام در ادامه نظریه پیشینیانی چون ابومالک و ابن میثم، نظریه‌ای را مطرح می‌ساخت بر این مبنا که صفت خود قابل وصف نیست و صفات خدا، از آن جمله علم و اراده، نه عین ذات و نه غیر آن هستند (نک: اشعری، همانجا؛ برای مناظرات او با ابوالهذیل علاف معتزلی در این باره، نک: شهرستانی، ۱/ ۱۶۴-۱۶۵). بی تردید، این نظریه را باید یکی از مهم‌ترین نظریه‌های «شبه احوال» به شمار آورد که سعی کرده است تا از افراط اهل تشبیه و تفریط اهل تعطیل رهایی جوید؛ چنانکه ذات باری را «بیرون از دو حد، حد ابطال و حد تشبیه» دانسته است (نک: کشی، ۲۸۴). شکلی مفهوم‌تر از دیدگاه هشام را می‌توان در مناظره‌ای میان امام صادق (ع) با شخصی زندیق یافت که به روایت هشام بن حکم رسیده است. در این روایت بر محدودیت عقل بشری و هم بر نارسایی واژگان زبانی در بیان مسائل مربوط به ذات باری تکیه شده، و برای دوری جستن از دو حد تعطیل و تشبیه، پذیرش گونه‌ای از بیان کیفیت لازم شمرده شده است؛ کیفیتی که جز او کسی را سزاوار نیست و کسی را نیز یارای احاطه و آگاهی بر آن نیست (نک: کلینی، ۱/ ۸۳-۸۵).

در سده ۳ق/ ۹م، ادامه دهنده زنجیره متکلمان متقدم امامی، مکتب اصحاب هشام بن حکم است که در رأس آنان می‌توان از یونس بن عبدالرحمان، علی بن منصور و ابوجعفر سکاک نام آورد (نک: ابن ابی الحدید، ۳/ ۲۲۸). فرد اخیر کتابی با عنوان کتاب التوحید تألیف کرده که نجاشی گویا بر پایه استغراب زبان، آن را به طعن کتابی در تشبیه دانسته است (ص ۳۲۹). چنین می‌نماید که ناهمخوانی زبان کلامی هشام با متکلمان معتزلی و متکلمان هم‌طیف با آنان، چه در واژگان اصطلاحات و چه در زاویه نگرش به مطلب، موجب شده بود تا مکتب هشام به عنوان مکتبی تجسیم‌گرا در محافل کلامی و فرقه‌شناسی شناخته شود. در این میان، شاگردان هشام که مطالب خود را به زبانی قابل فهم‌تر برای دیگران بیان کرده بودند، بیش از شخص هشام از نسبت تجسیم میرا گشتند. ابن ابی‌الحدید به عنوان نقادی که با دیدی مثبت به این جریان کلامی نگریسته است، تنها در تبریته شخص هشام تردید کرده، و امر را در باره اصحاب او، سهل دانسته است (نک: همانجا).

به‌عنوان یکی از ویژگی‌های این گرایش کلامی نسبت به مسأله صفات، باید به زاویه دید آنان نسبت به دلالت ظاهری ادله نقلی اشاره کرد که به نحو روشنی از زبان فضل بن شاذان بیان شده است. در مقایسه‌ای میان مندرجات کتاب العلل او با آنچه کشی از لسان وی نقل کرده است، آشکار می‌گردد که فضل (و با تعمیم مکتب هشام) برای اقرار به «ما جاء من عند الله» اعتباری بسیار قائل بوده است و بر همین پایه آیات مربوط به مبحث صفات را بر معنای ظاهری آن حمل کرده، و به گونه‌ای از تجسیم قائل شده است؛ اما همچون دیدگاه شناخته از شخص هشام، وی صفات خداوند را برخلاف مفهوم عادی آن در مورد انسانها دانسته، و بر اینکه هیچ یک از مخلوقات با خداوند شباهتی ندارند، تأکید کرده است (نک: ابن شاذان، مقدمه؛ کشی، ۵۴۰، ۵۴۲).

در آثار امامی سده ۴ق/۱۰م، چه کلامی و چه روایی، نگرشهای صفات‌گرا به کناری نهاده شده، و دیدگاههای عالمان امامی به طور عمده بر مبنای جداسازی صفات ذات و صفات فعل، و نیز عینیت صفات ذات با ذات استوار بوده است. ابوسهل نوبختی (د ۳۱۱ق/۹۲۴م)، به تثبیت همین دیدگاه کلامی پرداخته است (ابن ندیم، ۲۲۵؛ نجاشی، ۳۲؛ قس: طوسی، ۲۹). وجود این گرایش به دوری از باور اصحاب صفات و به طبع نزدیک شدن به افکار معتزله، حتی در سالهای گذار از سده ۳ به ۴ق نیز مشهود بوده است (مثلاً نک: اشعری، مقالات، ۳۵، ۴۲). در عصر ریزبینیهای کلامی در محافل امامیه از اواخر سده ۴ق و شکل‌گیری کلام نوین امامی، دیدگاه متکلمان امامی و در رأس آنان شیخ مفید، در باب صفات به معتزلیان مکتب بغداد نزدیک‌تر بوده است (نک: مفید، ۵۷ به بعد؛ برای تحلیل آراء او در این باره، نک: مکدموت، فصل ۶).

نظریه‌های معتزله در اسماء و صفات: معتزله از قدیم‌ترین گروه‌های کلامی که در باب اسماء و صفات به تدقیق پرداخته‌اند و در جهت‌گیری عمومی، سعی بر آن داشته‌اند تا با تکیه بر پرهیز از تشبیه، به گونه‌ای عقل‌پذیر نسبت صفات با ذات را تحلیل کنند. یکی از نخستین موضع‌گیریهای کلامی در باب صفات، عبارتی منقول از واصل بن عطا (د ۱۳۱ق/۷۴۹م) است که در آن از «صفت» باری یاد کرده است و هر کس را که آن را اثبات کند (به عنوان حقیقتی قدیم)، به اثبات دو خدا الزام کرده است (نک: شهرستانی، ۵۱/۱). مقایسه نحوه نگرش او با نگرش جهم بن صفوان، نخستین مراحل شکل‌گیری اندیشه کلامی صفات را آشکارتر می‌سازد (نک: ولفسون، «مسأله...»، ۷۵، «فلسفه»، ۱۴۴؛ فان‌اس، II/233 به بعد، نیز II/493 به بعد).

بعثی که واصل در باب حقیقت صفات الهی مطرح کرده بود، پس از او توسط دیگر متکلمان معتزلی مورد تأیید قرار گرفت و در تاریخ کلام معتزلی تا زمان طرح نظریه احوال از سوی ابوهاشم جبایی، موضع پایدار معتزله در باب اسماء قول به غیریت آن نسبت به ذات باری، و در باب صفات (صفات ذات) قول به عینیت آن با ذات باری بوده است (نک: مفید، همانجا؛ نیز نک: شهرستانی، ۵۳/۱-۵۴، ۷۵-۷۷). شهرستانی یادآور شده است که باور معتزله در حقیقت صفات، در آغاز از پختگی برخوردار نبود و اخلاف واصل با تأثر از فلسفه، در عین اتفاق بر نفی صفات، به انحاء مختلف سعی داشتند راهی برای تفسیر صفاتی منصوص چون علم و قدرت که در قرآن به خدا نسبت داده شده است، عرضه دارند (نک: ۵۱/۱؛ نیز ولفسون، همان، ۱۲۵).

گام نخست در ارائه نظریه‌ای تحلیلی در باب معنای صفات در محافل معتزله، توسط ضرار بن عمرو، متکلمی با عقاید ویژه برداشته شد که در عین نفی صفات به عنوان حقیقتی قدیم (شهرستانی، ۸۲/۱)، برای صفات معنایی سلبی قائل بودند، بدین معنا که علم و قدرت را به معنی نفی نادانی و ناتوانی تفسیر می‌کرد (نک: اشعری، همان، ۱۶۶، ۲۸۱؛ شهرستانی، همانجا). در مقایسه باید به دیدگاه حسین نجار (د ح ۲۲۰ق/۸۳۵م)، متکلم معاصرش نیز اشاره کرد که در عین قول به تفسیر سلبی صفات ازلی (اشعری، همان، ۲۸۴)، برای صفت اراده جایگاهی ویژه قائل بود و جمع بین ازلی بودن علم و اراده را با این بیان ارائه می‌کرد که «خداوند از ازل مرید بوده است که به وقتش آنچه را می‌داند که به وقتش خواهد بود، تحقق یابد» (همان، ۲۸۳؛ شهرستانی، ۸۱/۱). بجز نوشته‌ای از نجار با عنوان الارادة صفة فی الذات که اساس این نظریه خود را در آن تبیین کرده بوده، ابن ندیم (ص ۲۲۹) از نوشته دیگر او با عنوان الصفات و الاسماء یاد کرده که در این سبک نخستین اثر شناخته شده است (برای تحلیلی در باره تفسیر سلبی صفات، نک: ولفسون، «مسأله»، ۷۶-۷۵؛ نیز فان‌اس، I/211 نیز III/32 به بعد).

در بحثهایی که دو متکلم نامدار معتزله با یکدیگر داشتند، در باب تفسیر صفات الهی اختلافی آشکار در جزئیات دیده می‌شد: ابراهیم نظام صفات خداوند مثلاً علم خدا را «لنفسه» می‌دانست، برخلاف ابوالهذیل که خداوند را «عالم بعلم هوهو» می‌انگاشت (نک: اشعری، همان، ۱۶۵، ۴۸۶، جم؛ برای تفصیل، نک: ولفسون، همان، ۷۹-۷۶؛ فرانک، ۴۵۵ به بعد). ابوبکر اصم که در برخی مسائل مربوط به صفات مواضعی همانند نام از او ثبت شده (مثلاً اشعری، همان، ۵۶۴)، در اثری با عنوان البیان عن اسماء الله عز و جل (نک: ابن ندیم، ۲۱۴) به همین زمینه پرداخته بوده است.

در نسل‌های بعدی همواره متکلمان معتزلی در برخی جزئیات دچار اختلاف بوده‌اند و گاه این اختلافها در قالب تقابل دو مکتب بغدادی و بصری بوده است. از جمله به دنبال اختلاف نظام و ابوالهذیل در باب صفت اراده (نک: اشعری، همان، ۱۸۹-۱۹۰)، معتزلیان بغداد اراده خداوند به افعال را نفس آن افعال می‌شمردند، در حالی که بصریان به غیریت باور داشتند (نک: مفید، ۵۸؛ برای دیگر نمونه‌ها، نک: اشعری، همان، ۱۵۶ به بعد؛ نیز مفید، ۵۹ به بعد). ابوعلی جیبی (د۳۰۳ق/۹۱۵م) کتاب الاسماء و الصفات (نک: ذهبی، سیر...، ۱۸۴/۱۴) خود را درست در زمانی تألیف کرد که مکتب معتزله با تردیدهایی درونی نسبت به نظریه سنتی عینیت صفات با ذات مواجه بود و در آستانه پیدایی نظریه احوال قرار گرفته بود. وی که پیشوای مکتب بصره در عصر خویش بود، به طبع توجه خاصی به نقد آراء بغدادیان در مواضع اختلاف داشت.

تحولی قابل ملاحظه در آغاز سده ۴ق/۱۰م در محافل معتزلی بصره، پیدایی نظریه احوال و طرح آن توسط ابوهاشم جیبی بود که هیچ گاه در میان معتزلیان عمومیت نیافت و به عنوان یک عقیده انحرافی شناخته شد. وی با طرح این نظریه، با وجود حفظ موضع مخالف خود نسبت به صفاتی، همچون دیگر معتزله صفات را الفاظ محض نمی‌انگاشت. مبنای نظریه احوال بر این اندیشه بود که در عرض مفاهیم فلسفی - کلامی وجود و عدم، باید مفهوم دیگری را به میان آورد که او آن را «حال» می‌نامید؛ وی صفات خداوند را «احوال» می‌انگاشت و در دیدگاه او، حال در عین اینکه وجودی مستقل نداشت، امری حقیقی بود (نک: بغدادی، ۱۱۷). نظریه احوال از پیچیده‌ترین مباحث تاریخ علم کلام است و شماری از محققان، چون هورتن در ۱۹۰۹م، ژیماره در ۱۹۷۰م و ولفسون در ۱۹۷۶م به تحلیل مبانی آن پرداخته‌اند (مثلاً نک: هورتن، ۳۰۳ به بعد؛ ژیماره، ۷۶-۴۷؛ ولفسون، «فلسفه»، ۲۰۵-۱۶۷؛ نیز ه، د، ۱۲۷/۷-۱۲۹).

اسماء و صفات نزد عالمان اهل سنت: پیش از پیدایی کلام‌گرایی در محافل اهل سنت، در یک داوری عمومی نسبت به باور عالمان اصحاب حدیث با صرف نظر از جزئیات، می‌توان گفت که گرایش غالب در میان ایشان، تکیه بر ظاهر نصوص اعتقادی از کتاب و سنت بوده است. اندیشه اقتصار بر نص در باب احادیث صفات که از میانه سده ۲ق صورتی آشکار به خود گرفته است، به صورت این قالب بیان می‌شد که اصل صفت ثابت، و کیفیت آن مجهول است و باور داشتن به همین اجمال پیروی از سنت است (مثلاً نک: ابن‌ابی‌زید، ۱۵۳-۱۵۶؛ ذهبی، العلو...، ۱۲۳). در این میان کسانی چون مالک بن انس با گرایش پنهان ضد تشبیه، با طرح و ترویج احادیث موهم تشبیه برخوردی سخت داشتند و برخی چون یزید بن هارون استواء را به معنای متبادر آن نزد عامه تفسیر می‌کردند (نک: عبدالله بن احمد، ۱۲؛ ذهبی، میزان...، ۴۱۹/۲-۴۲۰). در نیمه اول سده ۲ق، پرهیز شدید احمد بن حنبل و همفکران او از هر گونه تأویل و برداشت درایی از نصوص، در عقیده‌نامه‌های خود مجموعه‌ای توجیه نشده از قالبهای مأثور را ارائه می‌کردند (مثلاً نک: ابن‌ابی‌یعلی، ۲۴۱/۱-۲۴۶، ۲۹۴-۲۹۵، ۳۴۱-۳۴۵؛ نیز نک: هالکین، ۲۸-۱).

در همان عصر، ابن‌کلاب عالم بصری (د بعد از ۲۴۰ق/۸۵۴م)، به عنوان یکی از نخستین متکلمان اهل سنت، در نگرشی عام نسبت به مباحث اسماء و صفات، مسائل مربوط بدان را در اثری با عنوان کتاب الصفات (ابن‌ندیم، ۲۳۰) تبیین کرده، و چکیده‌ای از آموزش او در این باره را اشعری در مقالات (ص ۱۶۹-۱۷۰) ثبت کرده است. در گفتار ابن‌کلاب، علاوه بر اینکه صفات به عنوان مبدأ اشتقاق در برابر اسماء به عنوان نامهای مشتق مطرح شده‌اند، برخی موضوعات محل بحث میان متکلمان در مبحث توحید و تشبیه، چون «یدین» خداوند و «عین» او در شمار صفات الهی شمرده شده‌اند که کاربردی فراتر از مفهوم لغوی، و توسعه‌ای در اصطلاح است. ابن‌کلاب از آن رو که خداوند را «عالم بعلمه» و «قادر بقدرته» می‌داند، به گونه‌ای غیریت مفهومی میان اسماء و صفات قائل است و از آنجا که اسماء و صفات (صفات ذات) را نه خود الله و نه غیر او، بلکه قائم به او می‌شمارد، یکی از قائلان به نظریه شبه احوال است. نقل قول اشعری در موضعی دیگر (همان، ۱۷۳) از ابن‌کلاب مبنی بر اینکه «اسماء الله همان صفات اوست»، تعبیری مسامحه‌آمیز و غیر قابل تکیه به نظر می‌آید.

محمد بن کرام (د ۲۵۵ق/۸۶۹م)، در نیمه نخست سده ۳ق در خراسان، مذهبی را پی نهاد که به عنوان یکی از افراطی‌ترین مذاهب در پیروی از ظاهر نصوص و به تعبیری دیگر تشبیه و تجسیم شناخته شده است (برای تفصیل آراء، نک: شهرستانی، ۱/ ۹۹-۱۰۴)؛ اما ولفسون در تحلیل دیدگاه کرامیه، اندیشه آنان در باب صفات را با اندیشه برخی متکلمان کهن، به خصوص متکلمان نخستین امامیه مرتبط دانسته است (نک: «فلسفه»، ۱۴۵-۱۴۶).

نظریه ابوالحسن اشعری، به عنوان برجسته‌ترین نماد کلام اهل سنت و نظریه پیروان او در باب اسماء و صفات، اگرچه با قالبهایی مختلف بیان می‌شد، اما تا حد زیادی از نظریه ابن‌کلاب الهام گرفته بود (برای مقایسه و تحلیل، نک: همان، ۲۱۶-۲۱۲). اشعری اقوال خود در این باره را افزون بر مجموعه‌های کلامیش، در اثری با عنوان کتاب الصفات بیان داشته بود که امروزه نایافته است (نک: ابن‌عساکر، ۱۲۹). وی ضمن تأکید بر اعتقاد به «ما جاء من عند الله» و در همان راستا اثبات صفات برای ذات باری، سعی بر آن داشت تا از تشبیه دوری گزیند و عقایدی برخوردار از وجهه کلامی عرضه دارد. اشعری در اثبات صفات بر آن بود که افعال خداوند دلالت بر صفات او دارند و درباره نسبت این صفات با ذات، آنها را صفاتی قدیم برای ذات، و قائم به ذات می‌شمرد. او با نقد نظریات گوناگون در باب صفات - همچون متکلمان پیشین اهل سنت مانند ابن کلاب - بر آن بود که خداوند «عالم به علم» و «حی به حیات» است، اما این نظریه را به گونه‌ای پخته‌تر و مستدل‌تر بیان می‌کرد. وی در مقام نقد نظریه‌های مخالف، به گونه‌ای شایان توجه به طبقه‌بندی آنها پرداخته، و با روشی نزدیک به حصر عقلی، احتمالات مختلف از جمله نظریه‌های عینیت صفات ذات با ذات، غیریت لفظی صفات نسبت به ذات و نیز نظریه احوال را مورد نقد و اشکال قرار داده است (نک: اشعری، اللمع، ۹ - ۱۴، مقالات، ۲۹۰-۲۹۱). آالر در ۱۹۶۵م، در مقاله‌ای مسأله صفات خدا در عقیده اشعری و شاگردان او را تحلیل کرده است ۱.

در اوایل سده ۴ق، درست در آستانه شکل‌گیری کلام اشعری در عراق، عالمی از معتدلان اصحاب حدیث به نام ابوبکر ابن‌خزیمه نیشابوری (د ۳۱۱ق/۹۲۳م)، اثری در باب صفات الهی تألیف کرد که در عین مبتنی بودن بر روایات و اسانید، بحثهایی میان‌سطری را در خلال احادیث منقول در برداشت که از جنبه‌ای درایی برخوردار، و نگرشی شبه کلامی بر آن حکم‌فرما بود. این اثر که التوحید و اثبات صفات الرب نام گرفته، به تصریح مؤلف، گرایندگان به روش جهمی و معتزلی در نفی صفات را طرف جدل خویش قرار داده است (نک: ابن‌خزیمه، ۵). در همین دوره، باید به حدیث‌گرایی متصوف در فارس به نام ابوعبدالله ابن‌خفیف (۳۷۱ق/۹۸۱م)، اشاره کرد که به عنوان متصوفی سنت‌گرا و متمایل به اشعری (نک: سبکی، ۱۵۹/۳-۱۶۳) با دیدی شبه کلامی کتاب اعتقاد التوحید باثبات الاسماء (و) الصفات را تألیف کرده بوده است (نک: ابن تیمیه، الفتوی...، ۴۲).

شایان ذکر است که در سده‌های ۴ و ۵ق/۱۰ و ۱۱م عالمان تندرو اصحاب حدیث - به ویژه در عراق - که بر ستیز با اندیشه کلامی اصرار داشتند، به تألیف آثاری در باب صفات با ماهیت جدلی وادار گشتند که عموماً بافتی روایی داشت (مثلاً کتاب الصفات دارقطنی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م) و گاه همچون کتاب الصفات ابوعلی اهوازی، نزاع اصلی آن نه با معتزله، که با ابوالحسن اشعری بود (نک: ه د، اهوازی؛ نیز برای ابطال التأویلات لاخبار الصفات از ابویعلی ابن فراء حنبلی، نک: رودانی، ۱۰۶؛ اقتباس از آن، ابن تیمیه، مجموعه...، ۴۵۴-۴۵۵).

مآخذ: ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن‌ابی‌زید، عبدالله، الجامع، به کوشش عبدالحمید ترکی، بیروت، ۱۹۹۰م؛ ابن‌ابی‌یعلی، محمد، طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن‌بابویه، محمد، التوحید، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ ابن تیمیه، احمد، الفتوی الحمویة الکبری، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ همو، مجموعه الرسائل الکبری، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن‌خزیمه، محمد، التوحید، به کوشش محمد خلیل هراس، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن‌شاذان، فضل، العلل، به کوشش احمد پاکتچی، منتشر نشده؛ ابن‌عساکر، علی، تبیین کذب المفتری، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن‌ندیم، الفهرست؛

اشعری، ابوالحسن، اللمع، به کوشش ریچارد مکارتی، بیروت، ۱۹۵۳م؛ همو، مقالات الاسلامیین، به کوشش ریتر، ویسبادن، ۱۹۸۰م؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/ ۱۹۴۸م؛ بیهقی، احمد، الاسماء و الصفات، به کوشش همو، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ حسینی، محمد رضا، «مقولة جسم لا کالاجسام، بین موقف هشام بن الحکم و مواقف سائر اهل الکلام»، تراثنا، ۱۴۱۰ق، شم ۱۹؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ همو، العلو للعلی الغفار، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۸م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/ ۱۹۶۳م؛ رودانی، محمد، صلة الخلف، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعية الکبری، به کوشش محمود محمد طنّاحی و عبدالفتاح محمدحلو، قاهره، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۴م؛ سعدین عبدالله اشعری، المقالات و الفرق، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/ ۱۹۵۶م؛ الصحیفة السجادیة؛ طوسی، محمد، الفهرست، نجف، کتابخانه مرتضویه؛ عبدالله بن احمد بن حنبل، کتاب السنة، دهلی، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ قرآن کریم؛ کشی، محمد، معرفة الرجال، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مفید، محمد، اوائل المقالات، به کوشش زنجانی و واعظ چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ق؛ نجاشی، احمد، الرجال، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نسایی، احمد، سنن، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نیز:

Frank, R.M., X The Divine Attributes According to the Teaching of Abu-l- Hudhayl al-'All ? f n , Le Mus E on, 1969, vol. LXXXII; Gimaret, D., X La th E orie des a h w @ l d'Ab C H @ l im al-Gubb @ ' Q d'apr I s des sources a l ' arites n , JA, 1970, vol. CCLVII; Halkin, A.S., X The Hashwiyya n , Journal of the American Oriental Society, 1934, vol. LIV; Horten, M., X Die Modus- Theorie des ab = H ? schim n , ZDMG, 1909, vol. LXIII; McDermott, M. J., The Theology of al - Shaikh al- Mufid, Beirut, 1986; Van Ess, J., Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahr- hundert Hidschra, Berlin/New York, 1991; Wolfson, H. A., X Philo- sophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam n , Journal of the American Oriental Society, 1959, vol. LXXIX; id, The Philosophy of the Kalam, Harvard, 1976

احمد پاكتنچي