

معناشناسی تطبیقی صفات خبری در کتاب التوحید شیخ صدوق و صحیح بخاری*

سید عبدالرئوف افضلی**

چکیده

صحیح بخاری از منابع مهم اهل سنت در خداشناسی، فقه، اخلاق و... است. توحید صدوق نیز از منابع مهم شیعه در خداشناسی است. در این مقاله درباره صفات خبری خداوند از منظر این دو کتاب مهم بحث می‌کنیم. براساس کتاب صحیح بخاری، صفات خبری خداوند را می‌توان به معنای ظاهری به خداوند نسبت است؛ در نتیجه، تشبیه و حتی بی‌معنایی گزاره‌های متافیزیکی، لازمه این دیدگاه است. توحید صدوق برعکس، گزاره‌های متافیزیکی را معنادار می‌داند؛ از این رو صفات خبری را که با شأن متعالی خداوند سازگاری ندارد به نحو قابل پذیرش تأویل می‌برد تا به معنای صحیح آن‌ها دست یابد. ایجاد تلازم بین تشبیه و بی‌معنایی و در نتیجه قرار دادن دیدگاه بخاری در زمره دیدگاه‌های قابل بی‌معنایی از دستاوردهای مهم مطالعه کنونی است. اگر بپذیریم بخاری مشبهه است و سرانجام تشبیه، بی‌معنایی است، آنگاه نه تنها تفاوت دیدگاه صدوق (مدافع معناداری) و نظریه بخاری (مخالف معناداری) آشکار، بلکه نگاه ما به الهیات اهل حدیث دگرگون می‌شود.

کلیدواژگان: صحیح بخاری، توحید صدوق، صفات خبری، تشبیه، تجسیم، تأویل، توقف، بلاکیف.

۱. مقدمه

یکی از مباحث مهم کلامی، معناشناسی صفات خداوند است. خداوند صفات بسیاری دارد. صفات ذاتی، صفات فعلی و صفات خبری، انواع مختلف صفات الهی‌اند. ما در این مقاله، معناشناسی صفات خبری خداوند را پی می‌گیریم. جست‌وجو نشان می‌دهد باوجود اهمیت این بحث، پژوهش درخوری درباره آن انجام نشده است. شاید اصل دیدگاه‌ها روشن باشد؛ اما مقایسه آن‌ها و تبیین لوازمشان به جست‌وجوی بیشتری نیاز دارد. در این مقاله می‌کوشیم دیدگاه توحید صدوق و صحیح بخاری را مقایسه کنیم. هردو کتاب با توجه به جایگاهشان در میان مسلمانان، بسیار مهم‌اند و آشنایی با آن‌ها می‌تواند ما را در انتخاب راه درست و رسیدن به هدف یاری کند. پیش از ورود به این بحث، خوب است به نظریات مهم معناشناسی صفات خبری اشاره‌ای کنیم.

۲. نظریات معناشناسی صفات خبری

معناشناسی صفات خدا بحث به نسبت جدیدی در زبان دین است و گذشتگان به این شکل به این بحث پرداخته‌اند؛ زیرا معناداری گزاره‌های دینی را مسلم می‌دانستند؛ اما چنین نیست که اصلاً وارد این حوزه نشده باشند. نظریه‌ها نشان می‌دهد آن‌ها نیز در این باره دغدغه داشته‌اند. دغدغه آن‌ها اگرچه شامل همه گزاره‌های دینی نمی‌شود، مباحثی مانند مبحث صفات خداوند را بی‌تردید پوشش می‌دهد. در ادامه، با برخی از مهم‌ترین نظریه‌های پیشین و کنونی این حوزه آشنا می‌شویم. آشنایی با این نظریه‌ها ما را در شناخت بهتر دیدگاه صدوق و بخاری کمک خواهد کرد.

نظریه‌های مختلفی درباره معناشناسی صفات خبری خداوند وجود دارد. نظریه‌های تشبیه، تأویل، توقف و اثبات بلاکیف، برخی از نظریه‌های مهم‌اند. مرووری بر تاریخ فرقه‌های اسلامی نشان می‌دهد بحث صفت از بحث‌های ریشه‌دار مسلمانان بوده است.

کسانی به تشبیه معتقدند. آن‌ها صفات خبری را به معنای ظاهری آن‌ها به خداوند نسبت می‌دهند. معمولاً اهل حدیث، کرامیه، حشویه و... به تشبیه معتقدند. آن‌ها صفات جسمانی، مانند حرکت، مکان و... را به خداوند نسبت می‌دهند. از منظر آنان، مسلمان مخلص می‌تواند با ریاضت و پشت کار به جایی برسد که با خداوند دیدار و مصافحه کند.^۱ (شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ۱۱۸-۱۱۹)

آن‌ها معتقدند خداوند همانند انسان اعضا و جوارح دارد؛ همان‌گونه که انسان دست، پا، سر، زبان، چشم و گوش دارد، خداوند نیز چنین است. آن‌ها باور دارند خداوند از سر تا سینه، توخالی

این نظریه، که مبتنی بر تقدم شناخت عقلی بر شناخت نقلی و برتری عوالم مجرد بر عالم مادی است، باور دارد زبان متافیزیک با زبان فیزیک فرق می‌کند. اگر ناگزیریم به زبان متعارف دربارهٔ متافیزیک سخن بگوییم، باید سخنانمان با آن ساحت متعالی سازگار باشد. اگرچه براساس نظریه‌های رایج، این نگره از آن معتزله است، باید گفت که شیعه نیز تائیدهای همین دیدگاه

را دارد. از نظر آن‌ها صفات خبری خداوند معنادارند و باید آن‌ها را طوری فهمید که با ساحت قدس ربوبی ناسازگار نباشد. البته برخی معتزله را اهل نفی می‌دانند (اشعری، بی‌تا: ۱۶).

گروه سوم به توقف معتقدند. گروهی از اهل حدیث، مانند مالک بن انس و مقاتل بن سلیمان و به تبع آن‌ها احمد بن حنبل چنین نگاهی داشتند. این گروه با تأویل مخالف است (شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ۱۲۰)، شناخت عقلی را بی‌ارزش و صبغه اصلی خود را «تدین» می‌داند. اینان اگر با تعارضات آشکاری در فهم‌شان روبه‌رو شوند، بازهم در موضعشان بازنگری نمی‌کنند و این کار را تا زمانی ادامه می‌دهند که با نصوص قانع‌کننده دیگری برخورد کنند.

نظریه بلاکیف را نخست ابوحنیفه مطرح کرد (معطی، ۱۴۰۵ق: ۴۶) و سپس کسانی مانند شیخ اشعری به آن گرایش پیدا کردند (اشعری، بی‌تا: ۱۶). این نظریه را می‌توان به نظریه تشبیه یا تأویل ارجاع داد؛ از این رو، نمی‌توان آن را نظریه مستقلی دانست (سبحانی، ۱۴۱۲ق: ۳۱۹-۳۲۳).

۳. معناشناسی صفات خبری در صحیح بخاری

گفتیم دیدگاه‌ها درباره معناشناسی صفات خداوند بسیار است. اکنون پرسش این است: بخاری در صحیح، کدام نظریه را برگزیده یا دست‌کم به کدام تمایل پیدا کرده است؟ آیا به تشبیه تمایل دارد یا نظریات دیگری مانند تأویل یا توقف را ترجیح می‌دهد؟ به عبارت دیگر، آیا او طرفدار نظریه معناداری صفات خبری خداوند است یا از نظریه بی‌معنایی دفاع می‌کند؟ بخاری با وجود دیدگاه‌های رایج، که او را طرفدار نظریه معناداری می‌دانند، طرفدار نظریه بی‌معنایی است. بخاری اگرچه به ظاهر طرفدار نظریه معناداری و به تشبیه معتقد است، چون پیش‌فرض تشبیه با پیش‌فرض بی‌معنایی یکی است، باید او را طرفدار بی‌معنایی دانست. پیش‌فرض نظریه بی‌معنایی آن است که فقط محسوسات معنا دارد و جز محسوسات، چیز معناداری وجود ندارد. از منظر مشابه نیز فقط گزاره‌های حسی معنادار است و گزاره‌های غیرحسی و غیرتجربی معنای محصلی ندارد؛ از این رو آن‌ها برای اینکه گزاره‌های متافیزیکی را معنادار کنند، در قالب محسوسات تبیین می‌کنند؛ پس باید دو چیز را اثبات کرد: (۱) بخاری تشبیه است؛ (۲) نظریه تشبیه به بی‌معنایی منجر می‌شود. ما تشبیهی بودن بخاری را با روایات منقول وی، تراجم و تفاسیر وی و کلام شارحانش اثبات می‌کنیم.

۳-۱. روایات تشبیهی در صحیح بخاری

نقل روایات تشبیهی از بخاری، منعکس‌کننده دیدگاه وی است؛ زیرا بخاری به انتخاب روایات، بسیار حساس بوده است. براساس گزارش‌ها وی روایات بسیاری در اختیار داشته که بیشترشان درست بوده؛ اما با معیارهایی که داشته، برخی را گزینش کرده است. این گزینش نشانگر دیدگاه وی است (خطیب، بی‌تا: ج ۲، ۸). خطیب همچنین آورده است که وی فقط به احادیث صحیح توجه کرده و از انبوه روایات صحیح، به‌ظاهر فقط برخی را انتخاب کرده است. ^۴ (همان)

۳-۱-۱. روایات اثبات ترکب برای خداوند

روایاتی در صحیح بخاری وجود دارد که ترکب و اجزا را برای حضرت حق اثبات می‌کند. به برخی از این روایات اشاره می‌کنیم:

۳-۱-۱-۱. صورت خداوند

در صحیح بخاری روایت‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد خداوند متعال صورت دارد و صورتش شبیه صورت انسان است.

الف) روایت ناظر به هم‌شکلی خداوند و انسان: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «خداوند آدم را به‌صورت خود آفرید که قامتش، شصت ذراع بود» (بخاری، ۱۹۸۷م: ج ۵، ۲۲۹۹). مشاهده می‌کنیم که در این روایت تصریح شده که خداوند حضرت آدم علیه السلام را به‌شکل خودش آفریده است؛ به‌عبارت‌دیگر، خداوند صورت دارد و صورت او شبیه صورت انسان است.

ب) روایات ناظر به ویژگی صورت انسان: بخاری در صحیح خود بابی با عنوان اجتناب از ضربه زدن به صورت انسان دارد. در این باب روایتی را از ابوهریره نقل می‌کند که براساس آن هرگاه کسی بخواهد برده خود را تنبیه کند، نباید به صورت او لطمه‌ای وارد کند (همان: ج ۲، ۹۰۲)؛ زیرا صورت خداوند شبیه صورت انسان است؛ ازاین‌رو، بی‌احترامی به صورت انسان، مانند بی‌احترامی به خداوند سب‌حان خواهد بود.

۳-۱-۲. دست خداوند

از روایات صحیح بخاری به‌دست می‌آید که خداوند همانند انسان‌ها دست دارد و با آن همانند انسان‌ها کار می‌کند.

الف) روایت ابوهریره که در آن پیامبر صلی الله علیه و آله می فرماید: «دست خدا پُر است و انفاق چیزی از آن کم نمی کند. ترازو در دست اوست که [کفه آن] بالا و پایین می شود.» (همان: ج ۴، ۱۱۲۲)

ب) روایت دیگری از ابوهریره است که در آن خداوند دست دارد، دست او هیچ وقت خالی نیست و همیشه پر است (همان: ج ۶، ۲۶۹۹).

ج) در روایت دیگری که از ابوسعید خدری وارد شده است، حضرت صلی الله علیه و آله می گوید خداوند در روز قیامت زمین را به قرص نانی تبدیل می کند و با دست خود آن را میان بهشتیان می گرداند (همان: ج ۵، ۲۳۸۹).

۳-۱-۱-۳. پای خداوند

از دیگر صفاتی که بخاری در قالب روایات منقول از حضرت ختمی مرتبت نقل می کند، پا داشتن خداوند است. به نظر می رسد کلمه پا در فارسی، هم معادل رجل^۵ است و هم معادل قدم^۶. رجل در عربی به پا و ساق پا اطلاق می شود؛ اما قدم فقط به پا. (المنجد. «رجل» و «قدم») روایات در این باره فراوان است. برخی از روایات از قدم استفاده کرده اند و برخی دیگر از تعبیری مانند ساق و رجل.

الف) روایت انس که در آن نبی اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: «دوزخیان در آتش انداخته می شوند و دوزخ می گوید: «آیا بیشتر از این هم هست؟» تاجایی که خداوند متعال پایش را در آن می گذارد. آنگاه دوزخ می گوید: بس است. بس است.» (بخاری، ۱۳۸۷: ج ۴، ۱۸۳۵). از این روایت و امثال آن (بخاری، ۱۹۸۷: ج ۶، ۲۶۸۹) به خوبی استفاده می شود که خداوند قدم یا پا دارد و با قرار دادن آن در شعله های آتش، آن را فرو می نشاند.

ب) روایت ابوسعید خدری که در آن حضرت صلی الله علیه و آله می گوید: «[روز قیامت] پروردگار ما ساقش را برهنه می کند و همه مردان و زنان مؤمن در برابرش سجده می کنند» (همان: ج ۴، ۱۸۷۱).

ج) روایت ابوهریره که براساس آن دوزخ پر نمی شود، مگر خداوند پایش را در آن بگذارد. پس از آنکه خداوند پای خود را در آن قرار داد، دوزخ می گوید: «بس است. بس است.» (همان: ۱۸۳۶).

در این روایت از تعبیر رجل استفاده شده است. همین معنا در روایت دیگری از ابوهریره نیز آمده است (همان: ج ۶، ۲۷۱۱). در این روایت و امثال آن (همان: ۲۷۰۶) از تعبیر ساق استفاده شده است.

به نظر می‌رسد بخاری پا داشتن را یکی از صفات الهی می‌داند. برخی از شارحان بخاری نیز گفته‌اند این روایات به‌خوبی می‌رساند که پا داشتن از صفات خدای متعال است. از منظر غنیمان، پا داشتن خداوند را باید به معنای ظاهری آن فهمید؛ همان چیزی که روایات اثبات می‌کند؛ پس دیدگاه طرفداران تأویل، نامقبول است. توجیهاتی مانند اینکه مراد از قدم خداوند، کنترل جهنم و جلوگیری از طغیان آن است و... محلی از اعراب ندارد (غنیمان، بی‌تا: ج ۱، ۱۳۱).

۲-۳-۱. اثبات لوازم ترکب

تاکنون با برخی روایات حاکی از ترکیب الهی آشنا شدیم. اکنون باید اعتقاد به خدایی که مانند اجسام مرکب است و اجزا دارد، چه لوازمی ممکن است داشته باشد.

۱-۲-۳. اثبات مکان

یکی از لوازم آشکار جسمانی بودن یا ترکب، مکان داشتن خداوند است. روایات فراوانی در صحیح بخاری هست که از آن‌ها می‌توان برداشت کرد که خداوند جایی دارد و در مکانی استقرار یافته است؛ ولی ما به نمونه‌هایی بسنده می‌کنیم.

(الف) روایت انس ابن مالک که در آن هنگامی که به نماز می‌ایستیم، باید بدانیم خداوند بین ما و قبله قرار دارد؛ بنابراین، باید هنگام نماز حواسمان جمع باشد و مؤدب باشیم (همان: ج ۱، ۱۵۹).^۷ در روایت دیگری نیز با همین مضمون آمده است که حضرت تأکید می‌کند خداوند در مکانی به سمت قبله قرار دارد؛ از این رو، باید احترام این ناحیه را حفظ کرد (بخاری، ۱۹۸۷م: ج ۵، ۲۲۶۵).

(ب) روایات عرش: در صحیح بخاری مانند صحاح دیگر، روایات بسیاری درباره عرش و کرسی خداوند هست. اگرچه این روایات در مجامع روایی شیعه نیز هست، آنچه دیدگاه بخاری را متمایز می‌کند آن است که او به معنای ظاهری روایات معتقد است و آن‌ها را تفسیر و تأویل نمی‌کند.

در روایتی در صحیح بخاری آمده است که زمانی خداوند وجود داشت و در کنار او چیز دیگری نبود. عرش خدای سبحان در آن زمان، بر آب قرار داشت (همان: ج ۳، ۱۱۶۶). در روایت دیگری آمده است که بهشت درجات مختلفی دارد و تفاوت آن‌ها با یکدیگر بسیار است. در این

روایت حضرت از اصحاب خود می‌خواهد که همیشه فردوس را از خداوند بخواهند؛ زیرا این قسمت از بهشت بهترین جای آن است و گویا عرش خداوند بر فراز آن قرار دارد (همان: ۱۰۲۸).

۳-۱-۳. اثبات دیدن

یکی دیگر از لوازم جسمانی بودن و ترکیب، دیده شدن خداوند است. اگر خداوند جسم باشد، باید همانند سایر اجسام، دیدنی باشد. حرف و حدیث درباره دیدن خداوند بسیار است. برخی آن را به کل انکار کرده‌اند. برخی نیز آن را محدود پذیرفته‌اند؛ یعنی خداوند در این دنیا دیدنی نیست؛ اما در آخرت دیدنی است و مؤمنان می‌توانند او را با همان چشمان ظاهری خود ببینند. از روایات بخاری در صحیح به دست می‌آید که وی به دیدن خداوند معتقد است و دیدن او را دست‌کم در آخرت میسر می‌داند؛ از این رو، روایات و شواهدی را برای اثبات مدعای خود می‌آورد.

الف) روایت باب نماز عصر که بر پایه آن حضرت صلی الله علیه و آله خدا و ماه را مقایسه می‌کند و می‌فرماید همان‌طور که ماه دیدنی است و هر انسان سالم می‌تواند آن را ببیند، خداوند نیز دیدنی است و دیدگان سالم می‌تواند او را ببیند (همان، ج ۱، ۲۰۳ و ۲۰۹). بخاری شبیه این روایت را در باب نماز صبح نیز با سند دیگر از جریر ابن عبدالله نقل کرده است. از هردو روایت به نیکی به دست می‌آید که از نظر بخاری، خداوند دست‌کم در آخرت دیدنی است و کسانی که مواظبت نماز عصر یا صبح باشند، در آخرت از نعمت دیدن خداوند بهره‌مند خواهند بود.

ب) روایت باب فضیلت سجده: بخاری در باب فضیلت سجده روایتی آورده است که از آن به خوبی برمی‌آید که دیدن خداوند در آخرت امکان‌پذیر است. براساس این روایت، همان‌طور که دیدن قرص ماه در شب چهاردهم در هوای صاف ممکن است و در آن شکی نیست و همچنین دیدن خورشید در هوای آفتابی ممکن است و کسی در آن تردید نمی‌کند، دیدن خداوند در روز قیامت نیز عملی است و کسی نباید درباره آن تردیدی به دل راه دهد (همان: ج ۵، ۲۴۰۳).

۳-۱-۴. اثبات حرکت

یکی دیگر از لوازم جسمانی بودن و ترکیب، حرکت است. حرکت جوهری لازمه هر جسمی است؛ اما حرکت عرضی در برخی اجسام رخ می‌دهد. براساس روایات صحیح بخاری، حرکت و فرود آمدن را می‌توان به خداوند نسبت داد. خدای بخاری برخلاف خدای بسیاری از گروه‌ها و فرقه‌های اسلامی، مانند انسان راه می‌رود، فرود می‌آید و دوباره صعود می‌کند.

الف) در روایتی از ابوهریره آمده است که خداوند هر شب پس از گذشتن دوسوم آن، به آسمان دنیا نزول می‌کند^۱ (همان، ج ۱، ص ۳۸۲).

ب) بخاری همین روایت را با سند دیگری از اسماعیل به سند خود از ابوهریره نقل می‌کند که وی به نقل از رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌گوید که خداوند شب‌ها به آسمان دنیا فرود می‌آید و دعای مؤمنان و نیازمندان را اجابت می‌کند (همان، ج ۶، ۲۷۲۳).

این روایات نمونه‌های بسیار اندک از روایات تشبیهی در صحیح بخاری است. اگرچه براساس سخن خود بخاری، روایات دیگری نیز در اختیار او بوده و او می‌توانسته است به جای روایات تشبیهی از آن‌ها استفاده کند، انتخاب روایات بالا نشان می‌دهد او گرایش تشبیهی داشته است. گرایش تشبیهی بخاری را از راه‌های دیگر نیز می‌توانیم اثبات کنیم:

۲-۳. اثبات دیدگاه بخاری با تراجم وی

تراجم یا عناوینی که بخاری برای ابواب کتاب خود انتخاب کرده است، می‌تواند نشان‌دهنده‌ی مشی فکری او باشد. بخاری بادقت عناوینی را انتخاب کرده است که با برداشت و اعتقادات او سازگار باشد؛ به عبارت دیگر، وی با چنین عناوین و تراجمی، دیدگاه خود را برای دیگران بیان می‌کرده است. جست‌وجو نشان می‌دهد که در صحیح بخاری تراجمی وجود دارد که تشبیهی بودن بخاری را آشکار می‌کند؛ برای مثال، باب قَوْلِهِ (وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ) (همان: ج ۴، ۱۷۲۴)؛ باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى (لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدَى) (همان: ج ۶، ۲۶۹۵)؛ باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى (إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا) (همان: ۲۷۱۲) و...

۳-۳. اثبات دیدگاه بخاری با تفاسیر وی

بخاری تفاسیر مختلفی دارد که تشبیهی بودن وی را نشان می‌دهد؛ برای مثال، قضیه استوا. حرف و حدیث درباره استوای الهی بر عرش بسیار است. برخی به استعاره معتقدند؛ اما کسانی مانند حنبله و اهل حدیث و از جمله بخاری، این واژه را به معنای ظاهری آن برای خداوند به کار برده‌اند. بخاری در صحیح، گاهی این واژه را به «بالا رفتن» تفسیر کرده است. وی در جایی به نقل از ابوعلیه می‌گوید که استوا به معنای ارتفاع یا بالا رفتن است: قَالَ أَبُو الْعَالِيَةِ (اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ) ارْتَفَعَ (همان: ۲۶۹۸). او در جای دیگر این معنا را از مجاهد نقل کرده است. از نظر مجاهد، آن گونه که بخاری نقل کرده است، استوا به معنای بالا رفتن است: «وَقَالَ مُجَاهِدٍ (اسْتَوَى) عَلَا عَلَى الْعَرْشِ» (همان) ممکن است

بگویند این‌ها فقط نقل قول است و نشان نمی‌دهد بخاری معتقد به این دیدگاه باشد؛ اما پیش‌تر گفتیم وقتی بخاری روایتی یا دیدگاهی را از کسی نقل می‌کند، آن حدیث یا دیدگاه را پذیرفته است. اگر او چیزی را نپذیرفته باشد، نقل نمی‌کند؛ بنابراین، استوای الهی از نظر بخاری به معنای بالا رفتن خداوند است.

۴-۳. اثبات دیدگاه بخاری با کلام شارحان وی

بدرالدین عینی (۷۶۲-۸۵۵ق.) یکی دیگر از شارحان بخاری، معتقد است که از نظر بخاری دیدن خداوند در آخرت برای مؤمنان ممکن است. وی در جایی تمام روایاتی را درباره دیدن خداوند گردآوری کرده که مدنظر بخاری بوده و این نگاه را در خواننده تقویت کرده است که بخاری دیدن حضرت اله را در آخرت برای مؤمنان ممکن می‌داند. وی با استقصا به شش روایت در آثار بخاری دست یافته است (عینی، بی تا، ج ۵، ۴۲-۴۳). با توجه به روایاتی که عینی نقل می‌کند، دیدن خداوند در آخرت، مسلم و گریزناپذیر است. وی تصریح می‌کند که نزدیک بیست نفر از اصحاب بر این احادیث اتفاق نظر دارند و آن‌ها را روایت کرده‌اند. وی همچنین می‌گوید دیدن مختص مؤمنان است. وی افزون‌بر روایات، آیاتی نیز می‌آورد که نشان می‌دهد دیدن خداوند در آخرت امکان‌پذیر است؛ برای مثال، آیات ۲۲ سوره قیامت و ۵۵ مطفین (همان: ۴۲).

او ادله مخالفان را نمی‌پذیرد و همه آن‌ها را نقد می‌کند (همان)؛ بنابراین، دیدن را در کلام بخاری، دیدن با چشم سر می‌داند و نه تنها در درستی آن شک نمی‌کند، بلکه آن را می‌پذیرد.

ابن بطلال (۴۴۹م.) شارح معروف بخاری، در تبیین فلسفه منع زدن به صورت، به نقل از مهلب می‌گوید این روایت تتمه‌ای نیز دارد که فلسفه آن را به ما نشان می‌دهد. در تتمه این روایت آمده که صورت آدم شبیه صورت خداوند است؛ بنابراین، چون همواره باید احترام خداوند را نگاه داشت، باید از وارد کردن لطمه به صورت هرکسی پرهیز کرد؛ حتی اگر برده باشد. وی روایت دیگری را نیز نقل می‌کند که در آن روزی حضرت پیامبر ﷺ از محلی عبور می‌کرد که متوجه شد کسی برده خود را تنبیه می‌کند و می‌گوید: «خداوند صورت تو را زشت گرداند!» اینجا بود که حضرت فرمود هرکسی برده خود را مجازات می‌کند، باید از لطمه زدن به صورت او پرهیز کند؛ زیرا خداوند انسان را به صورت خود آفریده است (ابن بطلال، ۲۰۰۳م: ج ۷، ۶۹). اگر خود ابن بطلال نظریه دیگری هم داشته (همان: ج ۹، ۶) و در اینجا فقط درصدد بیان دیدگاه بخاری

باشد، بازهم مطلوب ما ثابت می‌شود که بخاری معتقد است خداوند صورت دارد و ابن‌بطلال هم از کلام او چنین برداشت کرده است.

ابن حجر (۷۷۳-۸۵۵ق) نیز تأیید می‌کند که بخاری چنین دیدگاهی دارد. وی با استناد به روایتی که بخاری در کتاب *الادب المفرد* آورده است، این نکته را تذکر می‌دهد که از ظاهر این روایت، که نفرین صورت را ممنوع می‌کند، نتیجه می‌گیریم که مرجع ضمیر در «صورت» خداوند است. وی در تأیید سخن خود، روایتی را از ابن‌ابی‌عاصم نقل می‌کند. براساس این روایت، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله تصریح می‌کند که صورت انسان همانند صورت خداوند است؛ ازاین‌رو، باید آن را محترم دانست (فتح‌الباری، ۱۳۷۹: ج ۵، ۱۸۳).

ابن‌بطلال ضمن تأیید نزول خداوند، می‌گوید این وقت، بهترین وقت برای عبادت و نیایش است و کسی در چنین وقتی خواب و استراحت را رها و خدا را عبادت کند، مستجاب‌الدعوه است و خداوند حاجتش را برآورده می‌کند (ابن‌بطلال، ۲۰۰۳م: ج ۱۰، ۸۹).

غنیمان، شارح معاصر بخاری، بعد از بیان اصل نزول خداوند، می‌گوید سلف صالح نیز همین نظر را داشته است. وی معتقد است نگاه سفیان‌بن‌عیینه و زهری نیز چنین بوده است. سفیان معتقد بود هرچه در قرآن آمده است، باید بی‌چون‌وچرا پذیرفت و از هر تفسیری دوری کرد. از نظر زهری، وظیفه ما تسلیم است (غنیمان، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ۲۷۱).^۹

۴) تلازم تشبیه و بی‌معنایی

تاکنون ثابت کردیم که بخاری تشبیهی است. اکنون باید اثبات کنیم که تشبیه به بی‌معنایی منتهی می‌شود. نخست باید نکته‌ای را توضیح دهیم. کانت گزاره‌ها را به ماتقدم^{۱۰} و ماتأخر^{۱۱} تقسیم کرده است. گزاره‌های ماتقدم گزاره‌هایی هستند که اثباتشان به تجربه و آزمایش نیاز ندارد؛ اما تأیید و اثبات گزاره‌های ماتأخر، به تجربه و آزمون نیاز دارد. مثال رایج گزاره‌های ماتقدم، علوم ریاضی است. گزاره $2+2=4$ گزاره ریاضی است. اثبات این گزاره مبتنی بر تجربه نیست. ذهن با تأمل و دقت می‌تواند صحت آن را تأیید کند. مثال رایج گزاره‌های ماتأخر، علوم طبیعی است. گزاره آب در صد درجه سلسیوس در سطح دریا جوش می‌آید و در صفر درجه سلسیوس در سطح دریا در فشار متعارف یخ می‌زند، گزاره علمی است. درستی و نادرستی این گزاره‌ها به تجربه و آزمایش بستگی دارد. اگر تجربه آن را تأیید کند، صادق است، وگرنه کاذب خواهد بود.^{۱۲}

باتوجه به اشکال‌هایی که امثال کریپکی مطرح کردند، این تصور به وجود آمد که گزاره‌های علوم طبیعی نیز می‌توانند جزء گزاره‌های ماتقدم قرار گیرند و به آزمون نیازی ندارند؛ از این رو، برخی کوشیده‌اند مثال‌های دیگری بیاورند. از نظر این گروه، دو دسته گزاره داریم: گزاره‌های تحلیلی و گزاره‌های ترکیبی. گزاره‌های تحلیلی گزاره‌هایی هستند که محمولشان از تحلیل مفهوم موضوع به دست می‌آید و به تجربه نیاز ندارند؛ مانند هر متأهلی همسر دارد یا هر مربعی چهار گوش است. از تحلیل مفهوم موضوع، یعنی «متأهل» می‌توان به مفهوم محمول، یعنی «همسر داشتن» رسید؛ زیرا متأهل یعنی دارای همسر؛ اما گزاره‌های ترکیبی گزاره‌هایی هستند که محمولشان از تحلیل مفهوم موضوع به دست نمی‌آید، بلکه به بررسی و تجربه نیاز دارد؛ مانند «کوه هیمالیا بلندترین کوه جهان است.» مفهوم محمول در این گزاره‌ها، از تحلیل مفهوم موضوع به دست نمی‌آید. هر چه به مفهوم کوه هیمالیا دقت کنیم، نمی‌توانیم به بلند بودن یا کوتاه بودن آن پی ببریم؛ بنابراین، این گزاره جزء گزاره‌های ترکیبی است و اثبات یا ابطال آن به تجربه نیاز دارد. (Ibid) کانت و شارحان او معتقدند گزاره معنادار، جزء گزاره‌های تحلیلی یا ترکیبی است؛ اما چون گزاره‌های تحلیلی فایده چندانی ندارند، می‌توان گفت فقط گزاره‌های ترکیبی سودمندند.

بر اساس این نگاه، تمام گزاره‌های متافیزیکی از جمله گزاره‌های ناظر به صفات خداوند متعال بی‌معنایند؛ زیرا این گزاره‌ها نه اثبات‌پذیرند و نه ابطال‌پذیر. این نگاه که از آن پوزیتیویست‌هاست، با نگاه مادی‌گراها فرق دارد. مادی‌گراها معتقدند گزاره‌های دینی معنادارند؛ اما صادق نیستند. از نظر آن‌ها این گزاره‌ها اصلاً معنای محصلی ندارند تا بخواهیم درباره صدق و کذبشان گفت‌وگو کنیم. بر همین اساس آیر می‌گوید دیدگاهش با دیدگاه ملحدان و منکران فرق می‌کند؛ زیرا آن‌ها معناداری را می‌پذیرند؛ ولی او اصل معناداری را قبول ندارد (آیر، ۱۳۶۵: ۱۶۲). وایسمان، یکی دیگر از طرفداران این دیدگاه، همین نظر را دارد (دیویس، ۱۳۹۲: ۷).

بنابراین، این گروه معتقد است گزاره‌هایی مانند خداوند عالم است، قادر است، زنده است و... معنایی ندارند تا درباره صدق و کذبشان بحث کنیم. این گزاره‌ها مانند این است که بگوییم دوشنبه فوتبال بازی می‌کند! یا احمد میوه خوش مزه است! همان‌طور که این گزاره‌ها معنا ندارند، آن دسته از گزاره‌ها نیز بی‌معناست؛ از این رو، معقول است آن‌ها را بررسی نکنیم.

تشبیه مستلزم نظریه بی‌معنایی است. قایلان به بی‌معنایی معناداری را در محسوسات و عالم ماده محدود می‌کنند و بیرون از عالم ماده به چیزی معتقد نیستند؛ از این رو، آن‌ها گزاره‌های متافیزیکی را رد نمی‌کنند؛ بلکه آن‌ها را حمل بر محسوسات می‌کنند و این‌گونه تلاش می‌کنند

آن‌ها را معنادار کنند؛ بنابراین، بخاری حس‌گرا و پوزیتیویست تمام‌عیار است؛ ازاین‌رو، چیزی را معنادار می‌داند که محسوس و ملموس باشد و چیزی که به تور حس و تجربه درنیاید، از نظر وی بی‌معناست. او معتقد است خدا جسم و اجزا دارد و می‌توان او را دید؛ زیرا اگر چیزی این ویژگی‌ها را نداشته باشد، درواقع وجود ندارد؛ اما خداوند وجود دارد؛ پس او اجزاء و لوازم جسمانیت نیز دارد. به‌گفته صدرای این افراد فقط با حس سروکار دارند و نمی‌توانند فراتر از آن بروند: «ان اکثر الناس لا يعرفون من الموجود الا المحسوس فلا جرم ينكرون الصانع و من اقر منهم فلا يعتقده الا جسما» (صدرای، ۱۳۶۶: ج ۳، ۳۰۵)

۴. معناشناسی صفات خبری خداوند در توحید صدوق

توحید صدوق دراین باره چه نظری دارد؟ آیا او نظریه معناداری را می‌پذیرد یا مانند بخاری به بی‌معنایی معتقد است؟ برفرض پذیرش نظریه معناداری، کدام نظریه را از نظریه‌های معناداری ترجیح می‌دهد؟ بررسی‌ها نشان می‌دهد که توحید صدوق نظریه تأویل را برمی‌گزیند. ما دیدگاه صدوق را از سخنان وی و روایات انتخابی‌اش به‌دست می‌آوریم.

۴-۱. نفی ترکیب

توحید صدوق نه تنها بر وحدت عددی خداوند، بلکه بر بساطت خداوند نیز تأکید می‌کند. توحید عددی خداوند با عدم توحید به‌معنای بساطت ذات حق جمع می‌شود. برخی ممکن است توحید عددی را بپذیرند؛ اما توحید را به‌معنای بساطت قبول نکنند. برخی نیز بر توحید عددی تأکید می‌کنند. به‌نظر می‌رسد توحید صدوق توحید عددی را کافی نمی‌داند. از نظر وی مسلمان همان‌طور که باید بر توحید عددی تأکید کند، به توحید به‌معنای بساطت نیز توجه می‌کند.^{۱۳} (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۹۶).

براساس روایتی که صدوق نقل می‌کند، خداوند همه فعالیت‌های موجود شاعر را انجام می‌دهد: می‌شنود، می‌بیند و... او از همه رویدادهای این عالم آگاهی دارد؛ از شنیدنی‌ها گرفته تا دیدنی‌ها و... اما این آگاهی به‌این معنا نیست که خداوند اندام‌های حسی دارد. شنیدن شنیدنی‌ها به‌معنای داشتن گوش نیست. دیدن دیدنی‌ها به‌معنای داشتن چشم نیست. آگاهی از دیگر چیزها نیز به‌معنای داشتن اندام‌های حسی مربوط به آن آگاهی نیست؛ ازاین‌رو خداوند با همان ابزاری که می‌شنود، می‌بیند. خداوند سمیع است؛ یعنی کار سمیع را انجام می‌دهد، نه اینکه قوه سامعه داشته باشد. بصیر است؛ یعنی کار بصیر را انجام می‌دهد نه اینکه چشم دارد. شام است؛ یعنی

کار موجود را انجام می‌دهد که شامه دارد، نه اینکه خود شامه دارد؛ بنابراین، از نظر توحید صدوق ترکیب و تکثر در خداوند راه ندارد. خداوند بسیط است و درعین بساطت، همه کمالات ممکن را دارد. ^{۱۴} (همان، ۶۵). ^{۱۵}

برخی روایات دیگری که صدوق نقل می‌کند با تفصیل بیش‌تر این مطلب را مورد توجه قرار می‌دهد. در روایتی که صدوق از یعقوب بن جعفر نقل می‌کند، نسبت دادن هر صفتی که نشانه جسمانیت باشد، مانند دست، پا، حرکت، سکون، کوتاهی، بلندی و... درست نیست. نباید خداوند را محدود کرد. وقتی بگوییم خداوند دست یا پا دارد، او را محدود کرده‌ایم و نسبت او را با سایر موجودات در نظر نگرفته‌ایم. برای آنکه این مشکل پیش‌نیاید، می‌گوییم خداوند همه فعالیت‌های یک موجود را انجام می‌دهد و همه کمالات او را دارد، بدون آنکه به حدود آن محدود شود یا خود را به نقایص آن بیالاید. ^{۱۶} (همان: ۷۵-۷۶).

او نمی‌پذیرد که خداوند صورت دارد؛ زیرا گفتیم خداوند همه کمالات را دارد و برتر از آن است که به ماهیت خاصی منحصر باشد؛ بنابراین، همان‌طور که خداوند دست، پا و دیگر اعضا و جوارح را ندارد، صورت نیز ندارد. پس چرا در برخی روایات آمده که خداوند آدم را به صورت خود آفریده است؟ در اینجا از اضافه تشریفی استفاده شده است. خداوند از میلیون‌ها صورتی که وجود دارد، صورت انسان را برگزیده، آن را به خود نسبت داده و این‌گونه انسان را تکریم کرده است؛ همان‌طور که از خانه‌هایی که در دنیا وجود دارد، خانه کعبه را به خود نسبت داده است. این نسبت، یعنی خداوند کعبه را شریف‌تر از خانه‌های موجود می‌داند، نه اینکه خداوند خانه دارد و کعبه خانه اوست، العیاذ بالله. ^{۱۷} (همان: ۱۰۳)

بنابراین خداوند جسم نیست. صدوق تجسیم را رد می‌کند. او معتقد است اعتقاد به جسم داشتن خداوند درست نیست. روایات بسیاری وجود دارد که این دیدگاه را ثابت می‌کند. در روایتی آمده است که خداوند اجسام را آفریده است؛ از این رو نمی‌تواند جسم باشد. کبرای استدلال آن است که خالق و علت چیزی نمی‌تواند خود آن چیز باشد. این مقدمه را پیش‌تر توضیح دادیم؛ پس خدایی که جسم را آفریده است، نمی‌تواند جسم باشد: «فَإِنَّهُ جَسَمٌ الْأَجْسَامَ وَ هُوَ لَيْسَ بِجَسَمٍ وَ لَا صُورَةٍ» (همان: ۶۱)

در روایت دیگری آمده است که خدایی که هیچ شباهتی با دیگر موجودات ندارد، نمی‌تواند جسم داشته باشد. امام تصریح می‌کند هرکسی به جسمانیت خداوند معتقد باشد، نمی‌تواند از

پیروان امام علیه السلام باشد. در این روایت به استدلالی نیز اشاره شده است. استدلال از این قرار است که خداوند جسم محدث است و خداوند آن را ایجاد کرده است. خداوند نمی‌تواند جسم باشد؛ زیرا اگر جسم باشد، او نیز مانند دیگر اجسام حادث خواهد بود؛ اما خداوند همان‌طور که در جای خود ثابت شده است، حادث نیست، بلکه قدیم است؛ بنابراین، نظریه جسمانیت نادرست است: «سُبْحَانَ مَنْ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ لَا جِسْمٌ وَلَا صُورَةٌ» (همان: ۹۷-۹۸)

۲-۴. نفی مکان

شیخ صدوق وقتی نظریه جسمانیت را رد کرد، لوازم آن را نیز رد می‌کند. یکی از این لوازم، مکان است. او مکان داشتن خداوند تبارک و تعالی را رد می‌کند. یکی از دلایل اثبات این ادعا، روایات زیر است. صدوق بابی را در توحید به این نکته اختصاص داده است: **باب نفی المكان و الزمان و السكون و الحركة و النزول و الصعود و الانتقال عن الله عز و جل** (همان: ۱۷۸). وی ذیل این عنوان، خود نیز دلیلی بر نفی مکان می‌آورد. از منظر توحید صدوق، مکان حادث است؛ اما خداوند قدیم است. موجود قدیم نمی‌تواند محتاج موجود حادث باشد و نیز تغییری در او راه ندارد (همان). او روایات بسیاری برای اثبات مدعای خود آورده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

الف) در روایتی از معصوم علیه السلام آمده است که خداوند در عین نزدیکی، دور است و در عین دوری، نزدیک است. خداوند مقولاتی مانند کیف و این را ایجاد کرده است و خود نمی‌تواند داخل این مقولات باشد. در این روایت شاهد استدلالی هستیم که برخی از مقدمه‌های آن نیامده است. این استدلال دست‌کم دو مقدمه دارد؛ اما فقط صغرا و نتیجه آن آمده است. شاید به دلیل روشنی کبرا، به آن توجه نشده است.

مدعا: خداوند مکان ندارد.

دلیل:

صغرا: خداوند خالق مکان است.

کبرا: هر چیزی که خالق مکان باشد نمی‌تواند خود مکان داشته باشد.

به عبارت دیگر، خالق چیزی نمی‌تواند خود آن چیز باشد. این مطلب که خداوند خالق مکان است از منظر دینی قابل خدشه نیست. خداوند همه چیز، از جمله مکان را آفریده است. توحید

در خالقیت ایجاب می‌کند که چیزی از دایره خلقت بیرون نباشد؛ اما مقدمه دوم، مقدمه‌ای عقلی است. عقل حکم می‌کند که علت باید برتر از معلول باشد. البته رقیقه معلول و مرتبه معلول می‌تواند در علت وجود داشته باشد؛ اما وجود مادی مکان، که با نقص و محدودیت همراه است، نمی‌تواند در مرتبه علت (مرتبه برتر) وجود داشته باشد. ^{۱۸} (همان: ۶۱)

ب) روایت دیگری نیز به شدت از توصیف خداوند به مکان داشتن نهی کرده و از ما خواسته است هرگز این کار را انجام ندهیم. در این روایت آمده است که هرکسی خداوند را به داشتن مکان توصیف کند، از اسلام خارج است: «مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ وَمَنْ وَصَفَهُ بِالْمَكَانِ فَهُوَ كَافِرٌ» (همان: ۶۹)

۳-۴. نفی دیدن و حرکت

صدوق در توحید خود نه تنها جسمانیت، بلکه لوازم جسمانیت را نیز از خداوند طرد می‌کند. یکی از لوازم مهم جسمانیت، دیده شدن است. وی معتقد است هرچیزی که خواص جسم را داشته باشد، مخلوق خواهد بود (همان: ۵۹-۶۰).

۵. تأویل صفات خبری در توحید صدوق

صدوق صفات خبری را به معنای ظاهری آن‌ها از خداوند نفی می‌کند؛ اما به معنای دیگری آن‌ها را برای خداوند اثبات می‌کند. می‌توان دیدن، دست و... را ظریف‌تر برای خداوند اثبات کرد.

۱-۵. تأویل دیدن

اگر دیدن به معنای علم و دیدن قلبی باشد، مشکلی ندارد؛ اما اگر به معنای دیدن با چشمان فیزیکی باشد، نادرست است؛ چون مستلزم جسمانیت خداوند است: «و معنى الرؤية الواردة فى الأخبار العلم» (همان: ۱۲۰)

روایات نیز این برداشت را تأیید می‌کنند. اینکه در برخی روایات آمده است خداوند دیدنی است یا حضرت پیامبر ص خداوند را می‌بیند، منظور دیدن با چشمان قلب است، نه چشمان سر. صدوق در اینجا روایتی را ابامحمد نقل می‌کند: «جَلَّ سَيِّدِي... أَنْ يُرَى... إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَرَى رَسُولَهُ بِقَلْبِهِ مِنْ نُورٍ عَظَمَتْهُ مَا أَحَبَّ» (همان: ۱۰۸)

در روایت دیگری که صدوق نقل می‌کند، بازهم معصوم همین معنا را تأیید می‌کند. وقتی خارجی از امام می‌پرسد که خداوند دیدنی است یا خیر، حضرت در پاسخ می‌گوید خداوند را می‌توان با دیدگان قلب دید. خداوند با دیدگان مادی و ظاهری، دیدنی نیست.^{۱۹} (همان).

مرحوم صدوق در توحید خود بابی دارد با عنوان «باب تفسیر قول عز و جل كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» که در آن «وجه» را تفسیر کرده است. صدوق در این باب روایتی را از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که معنای وجه براساس آن، صورت نیست و خداوند بزرگ‌تر از آن است که صورت داشته باشد، بلکه منظور دین الهی است؛ یعنی همه‌چیز نابود می‌شود، جز دین الهی.^{۲۰} (همان: ۱۴۹).

در روایت دیگر که صدوق نقل می‌کند، همین مضمون با عبارت دیگری آمده است. حضرت در روایت پیشین از دین خداوند همچون وجه الهی یاد کرد؛ اما در این روایت، از امامان معصوم علیهم السلام همچون وجه‌الله یاد می‌شود. از آنجاکه قوام دین به ائمه هداست و بدون آن‌ها کار دین به سرانجام نمی‌رسد، باید گفت تأکید بر ائمه همچون وجه‌الله، تأکید بر دین الهی است: «نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ الَّذِي لَا يَهْلِكُ» (همان: ۱۵۰).

۲-۵. تأویل چشم، گوش و زبان

آیات و روایات از چشم، گوش و زبان خداوند سخن گفته‌اند. صدوق در کتاب توحید خود بابی را به این مبحث اختصاص داده است. وی این صفات را به معنای ظاهری آن‌ها رد می‌کند و به معنای دیگری اثبات می‌کند که لایق شأن ربوبی است. روایتی که در توحید صدوق آمده، اشاره کرده است که منظور از چشم، گوش و زبان خداوند این نیست که خداوند العیاذ بالله چنین اندامی دارد، بلکه منظور این است که اولیای الهی، که از جنس مردم‌اند و میان مردم زندگی می‌کنند، حکم چشم، گوش و زبان خداوند را دارند.^{۲۱} (همان: ۱۶۷)

روایت دیگری نیز در توحید صدوق بر همین معنا تأکید کرده؛ اما به چیزهای دیگری مانند دست خدا و قلب خداوند نیز اشاره کرده است.^{۲۲} (همان: ۱۶۴)

صدوق دو نکته را درباره این روایت تذکر می‌دهد: (۱) قلب به ظرفیت بی‌ظنیر ائمه علیهم السلام برای فراگیری علوم الهی اشاره می‌کند؛ (۲) قلب مانند دیگر اعضا، مخلوق الهی است و اضافه آن به خداوند، اضافه تشریفی است؛ مانند بیت‌الله (همان).

برخلاف بخاری، صدوق درباره آمدن و حرکت خداوند می گوید منظور آمدن فرمان پروردگار است. ۲۳ (همان: ۱۶۲)

۶. نفی تشبیه

اگرچه نفی تجسیم مستلزم نفی تشبیه است، صدوق آن را مستقل بررسی می کند. وقتی خداوند مکان و اجزا ندارد و دیدن و حرکت کردن برایش ناممکن است، باید گفت که تشبیه نیز درست نیست و خداوند شبیه هیچ مخلوقی نیست. صدوق برای اثبات این ادعا، نخست برخی روایاتی را نقل می کند که نافی تشبیه اند. در روایتی آمده است که خداوند شبیه هیچ چیزی نیست و چیزی هم شبیه او نیست. هرچه به وهم انسان خطور می کند، ربطی به خداوندگار ندارد. ۲۴ (همان: ۸۰) در روایت دیگری از ابو جعفر آمده است که خداوند را می توان شیء یا موجود نامید؛ اما نمی توان نام چیز خاصی را بر او نهاد؛ زیرا اطلاق نکردن «شیء» بر خداوند، یعنی تعطیل و اطلاق کردن نام شیء خاص بر او، یعنی تشبیه. برای آنکه در دام تشبیه یا تعطیل نیفتیم، می گوئیم خداوند شیء است؛ اما شیء خاصی نیست: «(الشئیء) يُخْرِجُهُ عَنِ الْحَدِّثِ حَدَّ التَّعْطِيلِ وَ حَدَّ النَّشْبِیِّ» (همان: ۱۰۴)

در روایت دیگری نیز امام رضا علیه السلام به همین نکته توجه کرده اند. ایشان می گوید خداوند شیء است؛ اما نه مانند اشیای دیگر؛ زیرا اگر خداوند را شیء ندانیم، به تعطیل معتقد شده ایم؛ اما ایشان تذکر می دهد که در بحث صفات الهی، سه مذهب وجود دارد: مذهب تعطیل، مذهب تشبیه و مذهب اثبات بدون تشبیه. امام مذهب آخر را حق می داند (همان: ۱۰۷).

مرحوم صدوق خود نیز به روشنی می گوید که خداوند در هیچ جهتی از جهات، مانند تکلم، سمع، ابصار و... شبیه مخلوقات نیست؛ زیرا هر جهتی را که در نظر بگیریم، حادث و زمانی نیست و سپس به وجود آمده است. حادث بودن یک جهت بر حادث بودن صاحب آن جهت نیز دلالت می کند. اگر خداوند جل و اعلی، جهتی را دارا باشد که سایر موجودات در اختیار دارند، به معنای حادث بودن خداوند خواهد بود؛ زیرا وجود جهت همان طور که حادث بودن مخلوق را ثابت می کند، حادث بودن خداوند را نیز ثابت می کند تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا. کبرای این استدلال در علوم عقلی ثابت شده است که حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد. اگر خداوند در جهتی شبیه موجودات باشد، از آن جهت مماثل آن ها خواهد بود. وجود این جهت در موجودات دیگر باعث حدوث آن ها می شود. وجود این جهت در خداوند نیز موجب حدوث او خواهد شد؛ زیرا دو موجود مماثل، در احکام شبیه هم هستند؛ اما حدوث خداوند محال است

و در جای خود ثابت شده است که خداوند قدیم است. خدای قدیم نمی‌تواند حادث باشد؛ بنابراین، خداوند در هیچ جهتی از جهات شبیه مخلوقات نیست.^{۲۵} (همان: ۸۰-۸۱)

در جای دیگر تصریح می‌کند که علت نوشتن کتاب توحید آن است که وی می‌بیند عده‌ای مغرض، نسبت‌های ناروا به مذهب حق شیعه می‌دهند، می‌خواهند چهره شیعه را مغشوش و از تشرف مردم به این مذهب جلوگیری کنند؛ از این رو در صدد برمی‌آید کتابی برای معرفی درست اعتقادات شیعه بنویسد. او در این کتاب، نظریه تشبیه و جبر را رد و از نظریه اثبات بدون تشبیه می‌کند.^{۲۶} (همان: ۱۸)

۷. نتیجه‌گیری

در این نوشتار، دیدگاه بخاری و صدوق را درباره معنانشناسی صفات خبری خداوند مرور کردیم. بخاری در معنانشناسی صفات خبری خداوند، به تشبیه و در نتیجه به بی‌معنایی گزاره‌های متافیزیکی معتقد است. از نظر بخاری، گزاره زمانی می‌تواند معنادار باشد که در قالب مفاهیم حسی تبیین شود. صدوق برخلاف بخاری، نظریه تشبیه یا همان بی‌معنایی گزاره‌های متافیزیکی را قبول ندارد، بلکه معتقد است گزاره‌های متافیزیکی، از جمله گزاره‌های حاوی صفات خبری، معنادارند؛ اما چون معنای ظاهری صفات خبری در شأن خداوند نیست، صدوق با تکیه بر شواهد عقلی و روایاتی که وی از معصومان (علیهم‌السلام) نقل می‌کند، آن‌ها را تأویل می‌برد.

پی نوشت ها

۱. «... أنهم أجازوا على ربهم الملامسة و المصافحة. و أن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا و الآخرة إذ بلغوا في الرياضة و الاجتهاد إلى حد الإخلاص و الاتحاد المحض».
۲. «إن معبوده جسم و لحم و دم... أجوف من أعلاه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك و أن له وفرة سوداء، و له شعر قطط».
۳. «و اتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، و نفي التشبيه عنه من كل وجه: جهة، و مكانا، و صورة، و جسما، و تحيزا، و انتقالا، و زوالا، و تغيرا، و تأثرا. و أوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها. و سموا هذا النمط: توحيد».
۴. «ما أدخلت في كتابي الجامع الا ما صح وتركت من الصحاح لحال الطوال».

۵. leg

۶. foot

۷. «إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا قَامَ فِي صَلَاتِهِ، فَإِنَّهُ يُنَاجِي رَبَّهُ، أَوْ إِنَّ رَبَّهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِبْلَةِ...».
۸. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قَالَ: «يُنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ...».
۹. البته اصل این سخن از آن مسعود بغوی، از علمای قرن ششم است؛ اما به نظر می رسد غنیمان بدون اشاره به این مطلب، نظر داده است. (بغوی، الحسین بن مسعود، شرح السنة، بیروت، المكتب الإسلامی، ۱۹۸۳م).

۱۰. A priori

۱۱. A posteriori

۱۲. See, Paul K. Moser, A posteriori in Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol. ۱, London, Routledge, ۱۹۹۸.
۱۳. «الأحد معناه أنه واحد في ذاته ليس بذی أبعاد و لا أجزاء و لا أعضاء و لا يجوز عليه الأعداد و الاختلاف».
۱۴. «إِنَّهُ يَسْمَعُ بِمَا يُبْصِرُ وَ يَرَى بِمَا يَسْمَعُ بَصِيرًا لَا بِعَيْنٍ مِثْلَ عَيْنِ الْمَخْلُوقِينَ وَ سَمِيعٌ لَا يَمِثِّلُ سَمْعَ السَّامِعِينَ».
۱۵. وی در کتاب دیگر خود نیز به همین نکته اشاره می کند: «لا یوصف بجوهر، و لا جسم و لا صور» (همان، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ۲۲).
۱۶. «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَجَلٌ وَ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُحَدَّ بِبَدٍ أَوْ رَجُلٍ أَوْ حَرَكَةٍ أَوْ سُكُونٍ أَوْ يُوصَفَ بِطُولٍ أَوْ قِصَرٍ أَوْ تَبْلُغَهُ الْأَوْهَامُ أَوْ تُحِيطَ بِهِ صِفَةُ الْعُقُولِ».

١٧ . «... هِيَ صُورَةٌ مُحَدَّثَةٌ مَخْلُوقَةٌ اصْطَفَاهَا اللَّهُ وَ اخْتَارَهَا عَلَى سَائِرِ الصُّورِ الْمُخْتَلِفَةِ فَأَضَافَهَا إِلَى نَفْسِهِ كَمَا أَضَافَ

الْكُتْبَةَ إِلَى نَفْسِهِ وَ الرُّوحَ إِلَى نَفْسِهِ فَقَالَ بَيِّنِي وَ قَالَ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي».

١٨ . «نَأَى فِي قُرْبِهِ وَ قُرْبَ فِي نَأْيِهِ فَهُوَ فِي بُعْدِهِ قَرِيبٌ وَ فِي قُرْبِهِ بَعِيدٌ كَيْفَ الْكَيْفَ فَلَا يُقَالُ لَهُ كَيْفَ وَ أَيْنَ الْأَيْنَ فَلَا يُقَالُ لَهُ أَيْنَ
إِذْ هُوَ مُبْدِعُ الْكَيْفُوفِيَّةِ وَ الْأَيْنُونِيَّةِ»

١٩ . «لَمْ تَرَهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعَيْنِ وَ لَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ»

٢٠ . «فِيهِلِكَ كُلُّ شَيْءٍ وَ يَبْقَى الْوَجْهَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَعْظَمَ مِنْ أَنْ يُوصَفَ بِالْوَجْهِ وَ لَكِنْ مَعْنَاهُ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا دِينَهُ وَ
الْوَجْهَ الَّذِي يُؤْتَى مِنْهُ»

٢١ . «إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ خَلْقًا مِنْ رَحْمَتِهِ... فَهُمْ عَيْنُ اللَّهِ النَّاطِرَةُ وَ أَدْنَاهُ السَّامِعَةُ وَ لِسَانُهُ النَّاطِقُ فِي خَلْقِهِ».

٢٢ . «أَنَا عِلْمُ اللَّهِ وَ أَنَا قَلْبُ اللَّهِ الْوَاعِي وَ لِسَانُ اللَّهِ النَّاطِقُ وَ عَيْنُ اللَّهِ وَ جَنْبُ اللَّهِ وَ أَنَا يَدُ اللَّهِ»

٢٣ . «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَا يُوصَفُ بِالْمَجِيءِ وَ الدَّهَابِ تَعَالَى عَنِ الْإِنْتِقَالِ إِنَّمَا يَعْنِي بِذَلِكَ وَ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًا
صَفًا».

٢٤ . «مَنْ سَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَا يُشَبِّهُ شَيْئًا وَ لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ وَ كُلُّ مَا وَقَعَ فِي الْوَهْمِ فَهُوَ
بِخِلَافِهِ».

٢٥ . «الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ لَا يُشَبِّهُ شَيْئًا مِنْ خَلْقِهِ مِنْ جِهَةٍ مِنَ الْجِهَاتِ أَنَّهُ لَا جِهَةَ لَشَيْءٍ مِنْ أَعْمَالِهِ إِلَّا مُحَدَّثَةٌ وَ لَا جِهَةَ مُحَدَّثَةٍ إِلَّا
وَ هِيَ تَدُلُّ عَلَى حَدُوثٍ مِنْ هِيَ لَهُ».

٢٦ . «... فَتَقَرَّبْتَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى ذَكَرَهُ بِتَصْنِيفِ هَذَا الْكِتَابِ فِي «التَّوْحِيدِ» وَ نَفَى التَّشْبِيهِ وَ الْجَبَرِ مُسْتَعِينًا وَ مُتَوَكِّلًا عَلَيْهِ وَ
هُوَ حَسْبِي وَ نَعَمِ الْوَكِيلُ»

منابع

* قرآن کریم

۱. آیر. ا. ج. ۱۳۶۵، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، اصفهان، انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۶۵ ش.
۲. ابن بطال، أبو الحسن علی بن خلف بن عبد الملك البکری القرطبی، ۲۰۰۳ م، شرح صحیح البخاری، ریاض، دار النشر.
۳. ابن حجر، أحمد بن علی بن حجر أبو الفضل، ۱۳۷۹ ق، فتح الباری، هدی الساری مقدمه فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دار النشر.
۴. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، بی تا، الابانه عن اصول الدیانه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۵. بخاری الجعفی، محمد بن اسماعیل ابو عبدالله، ۱۹۸۷ م، الجامع الصحیح المختصر، ج ۵، بیروت، دار ابن کثیر.
۶. برایان دیویس، ۱۳۹۲ ش، درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه ملیحه صابری نجف آبادی، تهران، سمت.
۷. خطیب البغدادی، احمد بن علی أبوبکر، بی تا، تاریخ بغداد، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۸. سبحانی، شیخ جعفر، ۱۴۱۲ ق، الإلهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۶۴ ش، الملل و النحل، ۵۴۸، قم، الشریف الرضی.
۱۰. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی و شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۴ ق، اعتقادات الإمامیه و تصحیح الاعتقاد، قم، کنگره شیخ مفید.
۱۱. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، ۱۳۹۸ ق، التوحید للصدوق، قم، جامعه مدرسین.
۱۲. عینی، بدر الدین محمود بن أحمد، بی تا، عمده القاری شرح صحیح البخاری، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۳. غنیمان، عبد الله بن محمد، ۱۴۲۲ ق، شرح کتاب التوحید من صحیح البخاری، ریاض، دارالنشر.
۱۴. قاضی عبدالجبار بن احمد/ قوام الدین مانکدیم، ۱۴۲۲ ق، شرح الاصول الخمسه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۵. معطی، رضا بن نعلسان، ۱۴۰۵ ق، علاقه الاثبات و التفویض بصفات رب العالمین، مکه، بی تا.
۱۶. معلوف، لويس، بی تا، المنجد فی اللغة العربیه المعاصره، بیروت، دارالمشرق.
۱۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶ ش، شرح أصول الکافی لصدر المتألهین، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.