

ذات و صفات خدا در اندیشه فضل ابن شاذان

۱- صفرعلی عارفخانی ۲- عباس گوهری ۳- مهدی بیات مختاری

^۱ دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی (کلام)، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، www.s.arefkhani@gmail.com
^۲ دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده، مسئول): www.gohari_a@yahoo.com
^۳ دانشیار گروه علوم و قرآن حدیث، دانشگاه دولتی نیشابور، نیشابور، ایران ww.m.mokhtari38@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۱۰ / تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۹/۲۰

چکیده

مسئله خداشناسی از دغدغه‌های بنیادی انسان است که حتی ذهن ملحدان را به خود مشغول کرده است که نشان از اهمیت و ضرورت آن می‌باشد، از این رو شناخت ذات و صفات الهی از اساسی‌ترین مسائل کلامی است و اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان فارغ از روش‌ها و مبانی فکری هر یک درباره آن گفتگو و ابراز عقیده کرده‌اند و بحث‌های مختلف و دامنه‌داری درباره اثبات وجود ذات خداوند در میان این فلاسفه و اندیشمندان صورت گرفته است. بنابراین با توجه به اینکه خداشناسی در حیات انسان نقش تعیین‌کننده دارد، و بنا بر این ضرورت، پژوهش حاضر به بررسی دیدگاه فضل ابن شاذان در خصوص ذات و صفات خدا و نقش آن در خداشناسی و معرفت می‌پردازد. از آنجایی که در تحقیق حاضر به جهت بازنگری به آراء حکیمی چون فضل ابن شاذان نگریسته می‌شود که در حال حاضر، آثار ایشان جزء آثار گذشته محسوب می‌شود، تاریخی است، لذا ابزار مورد استفاده منابع کتابخانه‌ای و مستندات موجود به همراه فیش‌برداری و مراجعه به پایگاه‌های اطلاعاتی کامپیوتری انجام گرفت.

کلیدواژه: ذات خدا، صفات خدا، رابطه صفات با یکدیگر و با ذات، فضل ابن شاذان

مقدمه

مسئله خداشناسی و شناخت صفات و ذات او از نظر دانشمندان و متکلمان اسلامی و غیر اسلامی یکی از مهم‌ترین مفاهیمی است که ذهن آنان را به خود مشغول کرده است؛ به نحوی که هر یک از طرق مختلفی به این مسئله نگریسته‌اند. بررسی این دیدگاه‌ها می‌تواند منجر به کشف و درک بهتر مسئله 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 تأثیرگذار است. زیرا چگونگی خدای مورد باور، ماهیت و حدود افعال اخلاقی انسان را معین می‌سازد. 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 تلقی‌های انسان از مراتب مختلف توحید، تعیین‌کننده 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 تأثیرگذار است. در این زمینه، نوع تعریف صفات مزبور در چگونگی تعیین اعمال جبری و اختیاری انسان دارای نقش اساسی و تعیین‌کننده هستند؛ بنابراین کلیت نگرش خداپاورانه یا ملحدانه و ابعاد اندیشه ما درباره چگونگی خدایی که باور داریم، تعیین‌کننده 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 می‌بخشد و شخصیت و هویت ویژه‌ای برای او به ارمغان می‌آورد. لذا با توجه به اهمیت خداشناسی در زندگی انسان، این سؤال در ذهن انسان ایجاد می‌شود که چطور می‌توان به‌طور صحیح و کامل به این علم دست‌یافت؟ باید گفت مرتبه‌ای از معرفت خدا به‌صورت فطری در نهاد انسان‌ها جای گرفته است و با هستی آن‌ها عجین گشته است، ولی این شناخت نمی‌تواند به‌تنهایی تأمین‌کننده کمال خداشناسی باشد. متکلمان و حکمای اسلامی به‌منظور 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 شده‌اند که یکی از این مراتب توحید می‌باشد. از آنجاکه نوع نگرش انسان به مبدأ آفرینش رکن اصلی جهان‌بینی او محسوب می‌باشد 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 مسئله به‌خوبی مورد بررسی قرار گیرد، صورت بسیاری از مسائل فرعی که در دین ایجاد شده است پاک خواهد شد. به‌عنوان مثال امروزه گاهی شبهه در مورد برخی از مسائل شرعی و فرعی دین وارد می‌شود، بدیهی است که با تقریر مسئله 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 تعیین‌کننده خدانشناسی 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 مسئله خدانشناسی (ذات و صفات خدا) از دیدگاه شخصیتی متفکر چون فضل ابن شاذان بررسی گردد تا مسیری روشن در پیشروی محقق قرار گردد. چراکه هر چه در وادی بیکران شناخت حق تعالی گام برداریم خود را به کمال علمی و عملی نزدیک ساخته‌ایم؛ هر چند شناخت حق تعالی و یافتن معرفت شایسته و بایسته دور از دسترس بزرگ‌ترین انبیاء و اولیاء می‌باشد.

معنای ذات و صفات

در فرهنگ لغت کلمه «ذات» مؤنث «ذو» به معنای صاحب، مالک، دارا و خداوند می‌باشد (دهخدا، ۱۳۷۷، جلد ۶، ص ۱۱۴۶)؛ 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 بدین شرح بیان شده است: در موجودات خارجی هر چه جوهر و قائم به نفس خود است آن را ذات گویند (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۲۳۹). ذات به معنای خود و عین شیء است. ذات شیء، یعنی خودش و عین شیء (خاتمی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۵). آنچه قائم به نفس باشد و مراد از قائم به نفس، بی‌نیازی از محل است (فخر رازی، ۱۳۶۱، ص ۸۲). واژه ذات در متون فلسفی با تعابیر مختلفی بیان می‌شود: خواجه‌نصیرالدین طوسی اعتقاد دارد: «کل ما یمنکن أن یتصور فان امکن تصور لامع غیره فهو ذات والافهو صفه؛ 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). از نظر ملاصدرا؛ ذات به معنای هویت و وجود خاص شیء می‌باشد (ملاصدرا، ۱۴۱۹ ق، جلد ۱، ص ۴۰۵). در مجموع می‌توان بیان کرد، فیلسوفان، ذات یک شیء را همان هویت ویژه شخصی، هستی و انیت مخصوص به آن شیء می‌دانند. به بیان دیگر، ذات، آن وجود خاص و ویژه هر شیء است که یک شیء بواسطه آن هویت و وجود خاص، موجود می‌گردد، شخصیت می‌یابد و شیئیت شیء به آن می‌باشد. 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 می‌باشد.

کلمه صفت از ریشه «وصف» است که «واو» آن را حذف و به انتهای آن «تاء» افزوده‌اند و به معنای آراستن و نعمت است (زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۲، ص ۵۲۳). کلمه صفت در آثار متکلمین به شرح زیر به کار رفته است: «أن الصفة هی ما قامت بالشیء»، صفت چیزی است که قائم به چیز دیگر است (سمیح، ۱۹۹۸ م، ج ۱، ص ۷۰۰). صفت، اسمی است که بر بعضی احوال ذات دلالت می‌کند مثل کبیر و شفیع (جرجانی، بی تا، ص ۱۷۳). عبدالرزاق لاهیجی صفت را چنین تعریف می‌کند: هر لفظی که دلالت کند بر ذات به اعتبار اتصاف شبه صفتی، و هر چه عرض و قائم به غیر است آن را صفت خوانند (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۳۹). با توجه به مجموع تعریف‌هایی که برای صفت توسط متکلمان ارائه شده است، می‌توان گفت نزد آنان صفات، مفاهیم مشتقی‌اند که از وجود حقایقی در ذات موصوف یا نبود اموری در آن حکایت می‌کند، مانند لفظ عالم، قادر، شفیع و نور. معانی صفت در فلسفه عبارت‌اند از: صفت چیزی است که وجود لافسه آن عین وجود لغیره آن باشد (زنوزی، ۱۳۶۱، ص ۲۲۶). هرگاه ذات و ماهیت را از این جهت که موصوف به وصف یا معنای ویژه‌ای است در نظر آوریم واژه صفت به کار می‌رود (فخر رازی، ۱۳۸۹، ص ۲۷).

کلیاتی در مورد صفات خدا

بحث درباره صفات الهی با در نظر گرفتن جنبه‌های گوناگون هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و معناشناختی پرسش‌های مختلفی را برانگیخته است که در اینجا مهم‌ترین آن‌ها را از نظر می‌گذرانیم:

برخورداری خدا از صفات

یکی از نخستین مسائل در مبحث صفات الهی آن است که آیا اساساً خداوند را می‌توان دارای صفت یا صفاتی دانست. گروهی از اندیشمندان شرقی و غربی به صراحت بر پیراسته بودن ساحت الهی از هرگونه صفتی تأکید می‌ورزند؛ چنان‌که به گفته افلوطین (ح ۲۰۳-۲۷۰ م): «ما نمی‌توانیم هیچ صفتی به خدا نسبت دهیم؛ زیرا خدا برتر از همه کمالات است» (لئو الدرزی، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ترجمه شهاب الدین عباسی، ۱۳۸۷، ص ۹۵؛ ر.ک: افلوطین، اثولوجیا، ص ۶۲ و ۷۱). همچنین قاضی سعید قمی (حدود ۱۰۴۵-۱۱۰۳ ق) حکیم و عارف شیعی به پیروی از استاد خود، ملا رجبعلی تبریزی (متوفای ۱۰۸۰ ق) (ملا رجبعلی تبریزی، ۱۰۸۰ ق، ج ۱، ث ۲۵۲) به شدت از این دیدگاه جانب‌داری کرده، یکی از اشکالات آن را چنین پاسخ می‌گوید:

اینکه انبیای عظام و بعضی از حکمای کبار واجب‌الوجود را (تعالی شأنه) متصف به وصفی ساختند، به جهت عوام و قصور ادراک ایشان است؛ نه اینکه درواقع واجب‌الوجود (تعالی شأنه) متصف به وصفی از اوصاف می‌تواند بود (قاضی سعید قمی، کلید بهشت، ۱۱۰۳، ص ۷۰؛ ر.ک: همو، ۱۴۱۵، شرح توحید الصدوق، ج ۱، ص ۲۹۹-۱۱۶).

ظاهر سخنان قاضی سعید آن است که خداوند در هیچ مرتبه‌ای دارای صفت نیست؛ اما برخی دیگر از عارفان نفی صفات را به مقام ذات اختصاص می‌دهند و می‌گویند:

«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» (محمدحسین حسینی طهرانی، ۱۴۱۷، ص ۵۹).

از سوی دیگر، از سخنان کسانی چون صدرالمألهین (۹۷۹-۱۰۵۰ ق) 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 (صدرالمألهین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۸۴؛ ر.ک: داوود قیصری، ۱۳۷۶، 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 نماید، می گویند: «خداوند نه نیک و نه بد و نه هیچ یک از این دو. او نه واجد صفات است و نه فاقد آن ها (لثوالدرز، پیشین، ص ۹۴).

رابطه صفات با یکدیگر و با ذات

دیدگاه رایج در میان فیلسوفان مسلمان، متکلمان امامی و معتزلی؛ این است که صفات خداوند وجودی جدا از ذات او ندارند؛ همه این اوصاف عین ذات و در نتیجه عین یکدیگرند (ابونصر فارابی، ۱۳۶۱، ص ۴۷). بسیاری از عارفان مسلمان نیز این نظریه را با تفسیری خاص پذیرفته اند (قیصری، بی تا، ج ۱، ص ۲۸). اندیشمندان برجسته مسیحی و یهودی نیز از همین دیدگاه جانب داری می کنند؛ چنان که توماس آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴ م) 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؛ درحالی که حکمت و خردمندی خدا از ذات و قدرت و وجود او جدا نیست» (یوسفیان، ۱۳۹۱، ص ۱۰۹).

باروخ اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷ م) فیلسوف یهودی تبار نیز بر این باور است که «قدرت خدا عین ذات اوست» (اسپینوزا، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، ۱۳۹۷، ص ۵۵). نویسندگان مسلمان این دیدگاه را به برخی از فیلسوفان یونانی، همچون انابذقلس (قرن پنجم قبل از میلاد) (۷) و ارسطو (۳۸۵-۳۲۲ ق م) نیز نسبت داده اند. در روایات نیز شواهدی در تائید 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 علیماعلم 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». 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؛ اما این دیدگاه بر پایه محکمی استوار نیست. کسانی دیگر (دسته ای از معتزله) ذات خداوند را جانشین صفات به شمار آورده اند. 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، و اثبات صفه هی بعینها ذات، با این همه، برخی از اندیشمندان دیدگاه نیابت را بسیار نزدیک به نظریه عینیت 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. قاضی عبدالجبار معتزلی (متوفای ۴۱۵ ق) 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». گروهی دیگر از مسلمانان (اشاعره و کرامیه) صفات خدا را زاید بر ذات او شمرده اند. اشاعره بر قدیم بودن صفات تأکید می ورزند و کرامیه حادث بودن آن ها را نیز روا می دانند (یوسفیان، ۱۳۹۱، ص ۱۱۰-۲۰۰).

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 گران قدر 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 به طور فراوان به فضل بن شاذان نیشابوری پرداخته است و همچنین علامه کشی که به طور مفصل و برای اولین بار به فضل بن شاذان پرداخته، هیچ کدام اشاره نکرده اند که فضل بن شاذان ازدی می باشد. برای اولین بار شیخ نجاشی (نجاشی، ۱۴۰۷ ق، ص ۳۰۶) در کتاب ارزشمند رجالی اش فضل بن شاذان را منسوب به قبیله زده نموده است و پدرش را از شاگردان یونس بن عبدالرحمان شمرده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ص ۳). 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 «زد» نسبت داده اند. قبیله زده 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 برآورده 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 متأخر 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. فضل ابن شاذان افتخار حضور و شاگردی چهار امام معصوم (ع) را دارد. نجاشی می گوید از امام جواد (ع) روایت دارد و شیخ طوسی نام او را در زمره یاران امام هادی و عسکری (ع) ذکر می کند (رجال الطوسی). اگرچه نجاشی در روایت فضل از امام رضا (ع)

تردید کرده لیکن روایات او در عیون اخبار الرضا (ع) (عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۱۲۸-۱۰۶) و من لا یحضره الفقیه (من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۵۲۲-۲۹۹) در علل شرایع و احکام، با تصریح «فضل» در آخر روایت به سماع وی از امام رضا (ع) جایی برای این تردید باقی نمی‌گذارد.

ضرورت خداشناسی 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 پابندی به دینی الهی و عمل به دستورات آن، زمانی ثمربخش خواهد بود که آدمی ضرورتش را دریابد. بحث در مورد «ضرورت خداشناسی» راهی است که متکلمان برای نشان دادن این امر مهم برگزیده‌اند و اعتقاددارند 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 انسان‌ها چه تفاوتی دارد که بدانند خدایی وجود دارد یا نه؟ پاسخ‌های بسیاری به این پرسش داده شده است که مهم‌ترین آن‌ها بر پایه بر یک امر عقلی بناگذاری شده است و آن «وجوب شکر منعم» می‌باشد. به این معنا که، هر عاقلی به وجدان و عقل خویش درمی‌یابد که باید سپاسگزار کسی باشد که در حق او لطفی نموده است، خواه با انجام کاری برای وی و یا با دادن چیز باارزشی به او می‌باشد. وقتی انسان در خود و اشیاء پیرامون خود که به دقت چشیش یافته و گویا از قبل برای طی مسیری خاص سر راه انسان‌ها قرار گرفته‌اند، دقت می‌کند و کنجکاو می‌گردد، درمی‌یابد که هیچ نقشی در به وجود آمدن آن‌ها نداشته است. چراکه قبل از به دنیا آمدن او آن اشیا در این جهان وجود داشته‌اند؛ بنابراین اولین سؤال 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 سؤال و یافتن پاسخ آن پایه‌ای برای مباحث خداشناسی می‌گردد و به دنبال آن سؤالات متعددی از آن جمله این که آیا این جهان را خالق هستی یا به طور تصادفی به وجود آمده است؟ اگر خالق وجود دارد کیست؟ از جنس موجودات مادی است یا غیرمادی؟ و دیگر سوالاتی از این قبیل مطرح می‌شود. فضل بن شاذان نیز، در نقل روایتی از امام رضا (ع)، این حقیقت را چنین بازگو می‌کند: اگر شخصی سؤال کند، اولین واجب از واجبات چیست؟ در جواب گفته می‌شود: اقرار به خدا و رسول خدا و حجت خدا و نیز اقرار به آنچه رسول از نزد خدا آورده است. اگر بپرسد: چرا خلاق مأمورند به اقرار به خدا و رسول و حجت خدا و به آنچه رسول از نزد خدا آورده است؟ در جواب گفته می‌شود: به خاطر علت‌های 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 سؤال داده شده است که در ارتباط با روابط اجتماعی انسان‌ها است. جامعه شناسان به این حقیقت اعتراف دارند که بشر دارای طبیعت اجتماعی بوده و بدون اجتماع نمی‌تواند زندگی کند؛ بنابراین طبق غریزه‌ی فطری و احساسات درونی خود، به زندگی اجتماعی تن در می‌دهد؛ زیرا می‌داند که به تنهایی قادر به حل مشکلات زندگی و رسیدن به کمال نیست و چون بهره‌ی هر کس از سرمایه‌های روحی و جسمی، محدود است و از عهده‌ی هر کاری بر نمی‌آید، به ناچار باید از سرمایه‌های فکری و بدنی که در اختیار دیگران است، کمک بگیرد. از طرف دیگر، تراحم و اصطکاک منافع از لوازم حتمی این تماس و ارتباط دائمی است. منافع مادی، معمولاً منشأ ایجاد انواع اختلافات و کینه‌ها و عامل از بین رفتن صمیمیت است. در اینجاست که دین به خاطر ایجاد وحدت عقیده، انسان‌ها را از پراکندگی فکری نجات داده، هدف‌های مادی را تعدیل می‌کند 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 می‌توانند این امور را در مراکز عمومی کنترل کنند، اما در خلوت‌ها و در جاهایی که قوای انتظامی وجود ندارند، هیچ‌کس نخواهد توانست تا شخصی را مجبور به رعایت آن قوانین نماید و تنها قدرت ایمان و اعتقاد به خداست که اساس آن توجه به خدا و مقررات مذهبی است، بهترین بازرس و ناظری است که می‌تواند ضمانت اجرای قوانین را به عهده بگیرد. بنابراین به این نتیجه می‌رسیم که آزادی و تأمین شرایط رشد افراد، تنها در سایه ایمان ممکن است. لذا فضل بن شاذان در ادامه‌ی دلایلی که برای «وجوب اقرار به خدا» برمی‌شمرد، رعایت این نظام اجتماعی را در سه بخش، این‌گونه بیان می‌دارد:

اولاً، کسی که اقرار به خدا نداشته باشد، در اتیان به فساد و ظلم مراعات احدی را نمی‌نماید و وقتی مردم این منکرات را بجا آورند و هرکسی 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 می‌شود. خون‌ها ریخته گردد و نوامیس اسیر شوند، بعضی برخی را به ناحق می‌کشند. به ناچار دنیا خراب شده و خلاق هلاک گشته و زراعت و نسل تباه می‌گردد. ثانیاً، خداوند عز و جل حکیم بوده و حکیم متصف به حکمت نمی‌شود 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 نهی بر آن‌ها واجب و لازم نگردد، امر به صلاح و نهی از فساد اساساً ثابت نمی‌گردد؛ زیرا امر و نهی کننده‌ی وجود نخواهد داشت تا امر و نهی صورت گیرد. ثالثاً، ما مردم را این‌طور یافته‌ایم که گاهی مرتکب فساد شده و با انجام امور باطنی و مستور از خلاق 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 این که 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 (همان).

صفات ثبوتی و صفات سلبی خداوند

صفات جمال یا صفات ثبوتی صفاتی هستند که بر وجود کمالی در خداوند دلالت می‌کنند؛ مانند عالم و علم، قدرت و قادر، خلق و خالق، رزق و رازق و غیره؛ و صفات جلال یا صفات سلبی صفاتی‌اند که چون بر نقصان و فقدان کمال دلالت می‌کنند، از خداوند سلب می‌شوند؛ مانند ترکیب، جسمانیت، مکان، جهت، ظلم، عبث و غیره. به عبارتی خداوند با صفات کمال وصف می‌شود و با صفات جلال از نواقص میرا و پیراسته می‌گردد. هر دودسته‌ی صفات، در روایتی که فضل بن شاذان به واسطه‌ی استاد بزرگوارش محمد بن ابی عمیر از امام موسی بن جعفر (ع) نقل می‌کند، آورده شده است. در آن روایت وقتی ابن ابی عمیر از امام کاظم (ع) درخواست می‌کند که حقیقت توحید را برای او بازگو نماید، امام (ع) در پاسخ به وی توصیه می‌نماید که در توحید از آنچه در قرآن آمده تجاوز نکند. امام (ع) در ادامه با این عبارات شروع به توصیف حضرت باری تعالی می‌نماید:

« اعلم أن الله تعالى واحد أحد صمد لم يلد فيورث و لم يولد فيشارك و لم يتخذ صاحبه ولا ولدا ولا شريكاً و أنه الحي الذي لا يموت و القادر الذي لا يعجز و القاهر الذي لا يغلب و الحلیم الذي لا يعجل و الدائم الذي لا يبید و الباقي الذي لا يفنى و الثابت الذي لا يزول و الغنی الذي لا يفترق 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 تتع 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 علواً كبيراً» (صدوق، توحید، پیشین، ص ۷۷).

در این روایت امام کاظم (ع) ضمن وصف خداوند به صفات جمال، بی‌وقفه به صفت جلالی متناسب باصفت کمالی مطرح‌شده نیز اشاره می‌نماید. ایشان در آخر این روایت باین بیان این مطلب « تعالی عن صفات المخلوقين علواً كبيراً» ریشه و اصل تمامی صفات سلبی (جلالیه) را روشن می‌نماید و آن خارج نمودن ذات باری تعالی از صفات و حدود آفریدگان است. در این بخش سعی بر آن است که برخی از صفات ویژه‌ی پروردگار که در میان سایر صفات ثبوتی و سلبی جایگاه ویژه‌ای دارند و هم‌چنین در روایات نقل‌شده 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 ویژه‌ای به تعدادی از آن‌ها، در کتب عقاید اسلامی شده است. دلیل خاص بودن این صفات را نیز می‌توان در وارد بودن برخی از این صفات در عقاید اصلی و اولیه امت اسلام مانند مسئله‌ی توحید دانست. در این بین توحید مهم‌ترین وصفی است که در قرآن و در دین اسلام برای خداوند متعال ذکر گردیده و بر آن تأکید فراوان شده است. به‌نحوی 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 تفلحو ا» بود. از این‌رو دور از انتظار نخواهد بود که گفته شود سایر اعتقادات مسلمانان بر پایه‌ی همین اصل مهم و اولیه بناگذاری 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 مسئله‌ی توحید می‌رسد، برای شاگردش علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری نقل می‌کند. 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 می‌شود: چند علت دارد: از جمله آن‌که: 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 نهی‌کننده‌ای نزد کسی ثابت و محقق نخواهد شد؛ چراکه امر کننده را به‌شخصه نشناسد و نهی‌کننده را از غیرش تشخیص ندهد.

دلیل دیگر این‌که: اگر دو تا بودن معبود و خدا جایز باشد، هیچ‌یک از آن دو سزاوارتر از دیگری به این‌که 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 می‌آید 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 می‌آید هر باطلی اثبات‌شده و هر حقی ترک شده باشد. چنانچه لازم می‌آید. 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 آن‌که: اگر جایز باشد که خدا بیش از یکی فرض شود ممکن است شیطان ادعا کند وی همان خدای دیگر است. بدین ترتیب تمامی احکامی که صادر خواهد کرد بر ضد احکام الهی خواهد بود و نیز می‌تواند بندگان را به خودش دعوت کرده و از خدای واقعی منصرف نماید و این مستلزم بالاترین کفر و شدیدترین نفاق می‌باشد (صدوق، علل الشرائع، پیشین، ج ۱، ص ۲۵۵).

ادله‌ی ذکرشده، مسئله‌ی توحید را از جهت اخلاقی آن مورد بررسی قرار داده است و همه‌ی 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 داشته‌اند؛ که همه‌ی این موارد در نهایت عذاب الهی را در روز رستاخیز به همراه خواهد داشت. دلایل عقلی اثبات توحید ذاتی برخی از دلایلی که برای اثبات توحید آورده می‌شود، دلایلی هستند که برای اثبات وجود خدا نیز می‌توان از آن‌ها بهره جست. این دسته از روایات از آن جهت که شباهت خالق یکتا را با هر موجود دیگری رد می‌کنند، در ضمن آن یادآور این نکته نیز می‌شوند که هر موجودی که دارای شبیه و شریکی است، ناچار خود مخلوق موجود دیگری خواهد بود. فضل بن شاذان در روایت فوق‌الذکر از چنین استدلالی در جهت اثبات وحدانیت حق تعالی بهره می‌جوید:

« اگر شخصی سؤال کند: چرا بر بندگان واجب است اقرار کنند هیچ چیزی شبیه به خدا نمی‌باشد؟

در جواب گفته می‌شود: 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 می‌گردد 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 خلایق فساد روی داده و ربوبیت بدین ترتیب باطل می‌گردد» (صدوق علل الشرائع، پیشین، ج ۱، ۲۵۶).

- 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 می‌شود. در توحید عبادی، عبادت شدن در خداوند منحصر می‌گردد و او در معبود بودن، یگانه و بی نظیر معرفی می‌شود و هرگونه شریکی در سزاوار معبود بودن نفی می‌شود. 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 روزانه - حداقل - مسلمانان باید ده بار این آیه را در نمازهایشان تکرار کنند: (ایاک نعبد و ایاک نستعین). این نوع شرک منحصر در عبادت ماه و خورشید و ستارگان و بت‌ها نیست؛ بلکه می‌تواند عبادتی را که در ظاهر برای خداست ولی در نهان جهت تقرب به یکی از بندگان خدا می‌باشد را نیز شامل گردد که از آن به ریا تعبیر می‌شود. البته از این نوع شرک، در برخی روایات به شرک در طاعت یاد شده است که در مقابل شرک در عبادت که همان شریک قرار دادن بت‌ها و دیگر مخلوقات را در معبودیت با خدا می‌باشد قرار دارد. شرک در طاعت مانند 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 سؤال مطرح شده در روایت پیش گفته می‌گوید:

از جمله دلایل توحید آن که: مردم تنها عزمشان را بر طاعت و عبادت خدای بی‌همتا 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 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» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱، ۲۵۳).

- عدل الهی

از آنجایی که بحث از عدل الهی دربرگیرنده‌ی مباحث متعددی از صفات مختلف است و همچنین با توجه به اهمیت و جایگاه ویژه‌ای 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 گروه‌های کلامی به عدلیه شهره گشته‌اند. لذا از بحث‌های پراکنده در مورد صفات مختلفی از قبیل قدرت، حکمت، اراده و... صرف نظر شده است و همه‌ی این صفات در مبحث عدالت مورد بررسی و بیان می‌شوند.

- جبر و اختیار

مسئله‌ی جبر و اختیار در نگاه اول به‌عنوان یکی از مسائل انسان‌شناسی مطرح است؛ زیرا صحبت از مختار یا مجبور بودن انسان در بخشی از افعال و سرنوشتش در میان است؛ اما از نگاهی متفاوت می‌توان این مسئله را از مسائل خداشناسی به حساب آورد. در این صورت سؤال فوق چنین مطرح می‌شود، آیا اراده و مشیت الهی موجب سلب اختیار از آدمی است یا خیر؟ (۸۲) و به عبارتی دیگر: «آیا افعال اختیاری انسان (در صورت صاحب‌اختیار دانستن انسان) از محدوده‌ی قدرت و قضا و قدر خداوند خارج است؟ یا این که عمومیت قدرت خدا و قضا و قدر او شامل افعال اختیاری انسان نیز می‌گردد؟» پاسخ به این دو سؤال بود که موجب پیدایش سه اندیشه‌ی بزرگ، یعنی جبر و تفویض و امر بین الامرین گردید. شهرستانی جبر را نفی فعل از بندگان و انتساب تمامی آن‌ها به خداوند رب‌العالمین می‌داند و بر همین اساس گروه‌های جبرگرای اسلامی را به دو گروه جبریه ی خالصه و جبریه متوسطه تقسیم می‌کند. گروه نخست هیچ‌گونه عمل اختیاری و قدرتی را برای انسان متصور نیستند. گروه دوم، برای انسان قدرتی را به اثبات می‌رسانند که هیچ تأثیری در فعل او ندارد» (برنجکار، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۸۵). اولین گروهی که شهرستانی آن‌ها را جزء جبریه برمی‌شمرد، جهمییه (اصحاب جهم بن صفوان) می‌باشند. اینان جزء گروه نخست جبریه؛ یعنی جبریه خالصه به حساب می‌آیند. وی عقیده‌ی جهم بن صفوان درباره‌ی قدرت و اختیار در آدمی را چنین بازگو می‌کند:

انسان بر هیچ چیزی قادر نیست و به توانا بودن بر انجام کاری ستوده نمی‌شود. او قدرت و اراده و اختیار ندارد و خداوند به همان شیوه‌ای که افعالی را در سایر جمادات خلق می‌نماید در انسان نیز افعالی را ایجاد می‌کند. از این رو نسبت دادن افعال به انسان مانند نسبت افعال به جمادات، مجازی است، چنان که گفته می‌شود: 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 به‌ناچار 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 انسان‌ها 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. (ابن منظور، بی‌تا، ص ۲۱۰؛ فیومی، بی‌تا، ۴۸۳) به عبارت دیگر خداوند در فعل خود مانند یک ساعت‌ساز عمل می‌کند؛ یعنی همان‌گونه که ساعت در اصل موجودیتش محتاج ساعت‌ساز است، انسان نیز در اصل به وجود آمدنش و اصل خلقتش به خالقی حکیم نیازمند است؛ اما ساعت پس از آنکه ساخته شد خود به‌طور طبیعی کارش را بر همان مکانیزمی که برایش تعریف شده است، ادامه می‌دهد و دیگر نیازی به ساعت‌ساز ندارد، مخلوقات و در رأس آن‌ها انسان نیز در ادامه‌ی حیات وزندگی‌شان و اعمال و رفتارشان نیازمند خالق و مدبری نیستند. پس همان‌گونه که ساعت‌ساز دیگر قدرت ندارد که ساعت را برخلاف آن مکانیزمی که برایش طراحی کرده است وادار به حرکت کند، خداوند نیز قدرتی بر اعمال بندگانش برخلاف 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 فرقه‌های اسلامی دو گروه به این دیدگاه منسوب گشته‌اند: مرجئه‌ی قدریه و معتزله. بر اساس برخی اسناد عده‌ای انتساب این نظریه را به گروه نخست نمی‌پذیرد (برنجکار، ص ۴۵) اما از دیدگاهی که معتزلیان در مورد افعال بندگان داشتند، چنین برمی‌آید که آن‌ها در نهایت ملتزم به داشتن این چنین اندیشه‌ای بوده‌اند. نظریه‌ی جبر و نظریه‌ی 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 می‌کرد، بدون اینکه بنده اختیار و قدرتی از خود داشته باشد و در نهایت هم بر طبق همان عمل بنده یا پاداش دریافت می‌کرد و یا مبتلا به عقوبت الهی می‌شد. 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 نمی‌تواند تحت اختیار دو شخص قرار گیرد؛ در نتیجه ذات بی‌نیاهیت را که دارای قدرت بی‌نیاهیتی 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 بی‌همتا. 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. نظریه‌ی نخست مربوط به ابوالحسن اشعری بود. وی با طرح نظریه‌ی کسب سعی در رفع اتهام از اهل سنت (اهل حدیث) در مواجهه با مشکل اسناد ظلم به خدا داشت. گرچه این گروه انتسابشان را به جبرگرایان نمی‌پذیرند، ولی بر اساس تقریرات صورت گرفته از نظریه‌ی کسب، صاحبان این دیدگاه را می‌توان 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.

فضل بن شاذان دیدگاه جبریون و مفوضه را با طعنه نقل نموده و از عبارات وی چنین برمی‌آید که هیچ‌یک از آن دیدگاه‌ها را قبول ندارد. شایان ذکر است، گویا در نوشتار ایضاح خطایی صورت گرفته باشد؛ زیرا هنگامی که عقاید معتزلیان ذکر می‌شود، در مقدمه‌ی آن از زبان فضل گفته شده که «انان در باب توحید و... هم‌زبان با جهمیه می‌باشند و این در حالی است که همان‌گونه که بیان شد، جهمیه در زمینه‌ی قضا و قدر و جبر و اختیار قائل به جبر هستند و درست در ادامه‌ی مطلب در همان صفحه زمانی که به نقل اقوال جبریون می‌پردازد، تقریباً همان عباراتی را به کار می‌برد که از شهرستانی درباره‌ی عقاید جهمیه بیان شد. این امر نشان می‌دهد که به‌ظاهر، تضعیفی در این نوشتار صورت گرفته باشد. به‌رحال جناب فضل 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» (فضل بن شاذان، پیشین، ص ۶).

وی پس از نقل جملات دیگری از معتزلیان در پایان می‌گوید:

« تعالی الله عز وجل عما يقولون علوا كبيرا» (فضل بن شاذان، پیشین، ص ۶)

با همین جمله‌ی کوتاه وی دیدگاه خود را نسبت به آراء معتزلیان بیان می‌دارد. او با این جمله همان نقدی را به معتزلیان وارد می‌کند که امامان معصوم و بقیه‌ی 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 بلندمرتبه‌تر از آن چیزی است که معتزله در موردش می‌اندیشند و بر زبان جاری می‌سازند.

صفات سلبی

نفی تشبیه و تجسیم

از مهم‌ترین صفاتی که از خداوند متعال نفی شده است، تجسیم (دارای جسم بودن) است. بسیاری از گروه‌ها و فرقه‌های اسلامی این اصل را پذیرفته‌اند که خداوند متعال نمی‌تواند و نباید دارای جسم باشد. از این رو دیده می‌شود، بسیاری از فرقه‌ها برای نشان دادن بطلان عقاید فرقه‌ی مقابل، آن‌ها را متهم به «قائل شدن به تجسیم» کرده‌اند (ر.ک: ایجی، پیشین، ج ۳، ص ۷۱۵؛ شهرستانی، پیشین، ج ۱، ص ۱۰۹؛ حلی، حسن بن یوسف، 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 این‌گونه تعریف شده است: «جسم عبارت است از موجودی که دارای سه بعد؛ یعنی طول و عرض و عمق باشد» (ارسطو، فی النفس، بی‌تا، ص ۱۱۶).

برخی نیز قابلیت تقسیم شدن را از ویژگی‌های جسم می‌دانند: «ان الجسم هو المنقسم فی جمیع الابعاد و لیس یعنی انه منقسم بالفعل مفروغ عنه، بل علی انه من شانه ان یفرض فیه هذا القسم» (ابن سنا، ۱۴۰۴ ق، 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 هم‌خوانی 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 اجزائش خواهد بود، در صورتی که گفته شد خداوند از همه کس و همه چیز بی‌نیاز است. مقصود از تشبیه نیز این است که، خداوند را به گونه‌ای توصیف نماییم که هم چون انسان و یا سایر مخلوقات به نظر آید؛ مانند این که او را دارای دست‌وپا بدانیم یا معتقد باشیم که او نیز دارای حرکت است و مانند انسان می‌نشیند، برمی‌خیزد، نیاز به خواب و استراحت دارد. برای او جایگاهی در نظر بگیریم. همه‌ی این اوصاف به واجب‌الوجودی که قادر مطلق و بی‌نیاز بالذات و موجود بی‌نیاز سازگاری ندارد و در کتاب‌های فلسفه و کلام با دلایل عقلی همه‌ی این موارد در مورد خداوند متعال رد و ابطال شده است.

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 عبدالله 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 پرداخته‌ای 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. روایت می‌کنند: خداوند ملائکه را از موهای ساعد و سینه‌اش خلق نموده است؛ و روایت می‌کنند: خداوند خود را از عرق اسبی آفرید؛ و روایت می‌کنند: آتش (جهنم) وقتی شعله‌ور می‌شود، پایش را در آن می‌نهد و بخشی از آن را خاموش می‌کند تا اینکه آتش جهنم لب به سخن آمده می‌گوید «بس است، بس است».

در تفسیر این آیه: «همین که پروردگارش بر کوه تجلی کرد، کوه از هم متلاشی شد» روایت می‌کنند:

پروردگار آخرین بند انگشت کوچکش را نمایان کرد؛ و روایت می‌کنند که رسول خدا (ص) فرمودند: باد را دشنام ندهید؛ چراکه آن نفس خداوند متعال است.

روایت می‌کنند: 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 می‌نشیند».

فضل با دو عبارت مختلف تبری خود را از کسانی که قائل به چنین اوصافی برای خدا می‌باشند، اعلام می‌دارد. درجایی بعد از ذکر این روایات می‌گوید:

«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 می‌دارد؛ 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 می‌شود یا به مخلوقی از مخلوقات تشبیه می‌گردد، باید از خداوند سلب گردد. عبارت «الجاهلون» نیز نگاهی خوش‌بینانه به گویندگان این سخنان است؛ زیرا جاهل کسی است که نمی‌داند چه می‌گوید، 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 می‌باشد. جمله‌ی دیگری که در برخورد با این روایات فضل به کار می‌برد 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 می‌دهد که هر کس عقیده به این روایات داشته باشد به خدا و رسولش دروغ بسته است.

نتیجه‌گیری

ابو محمد فضل بن شاذان بن خلیل ازدی نیشابوری، فقیه صاحب‌نظر، متکلم متفکر، مفسر حاذق، دانشمند شهیر عالم اسلام و مؤلف گران‌قدر در علوم و فنون اسلامی است که مبحث «لزوم شناخت خداوند» به‌عنوان خالق هستی؛ اولین و شاید بتوان گفت مهم‌ترین 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 می‌باشد و در ادامه این امر می‌فرمایند: خلافت 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» برشمرده‌اند، از نظام اجتماعی بهره برده و این‌گونه بیان می‌دارند: «کسی که اقرار به خدا نداشته باشد، در اتیان به فساد و ظلم مراعات احدی را نمی‌نماید و وقتی مردم این منکرات را بجا آورند و هرکسی مشتهیات نفسانی خود را تأمین نمود بدون این‌که مراعات احدی را نماید، فساد بین مردم پدید آمده، برخی رعایت عفت عمومی و نوامیس مردم را نخواهند نمود و اموال به‌ناحق در تصرف دیگران واقع می‌شود. خون‌ها ریخته گردد و نوامیس اسیر شوند، بعضی برخی را به‌ناحق می‌کشند. به‌ناچار دنیا خراب شده و خلافت هلاک گشته و زراعت و نسل تباه می‌گردد. از طرفی خداوند عز و جل حکیم بوده و حکیم متصف به حکمت نمی‌شود مگر آن‌که 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 نهی بر آن‌ها واجب و لازم نگردد، امر به صلاح و نهی از فساد اساساً ثابت نمی‌گردد؛ زیرا امر و نهی‌کننده‌ای 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 خلافت 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 خلافت 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 بدین‌وسیله از انواع و انحاء فساد منزجر گردند». همان‌گونه که بیان شد فضل ابن شاذان بر این عقده 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 خلافت 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 نهی‌کننده‌ای نزد کسی ثابت و محقق نخواهد شد؛ چراکه امر کننده را به‌شخصه نشناسد و نهی‌کننده 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 به‌طوری‌که 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 می‌نمایند:

«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 خيراً ولا شراً ولا قضاء و لا قدراً و يقولون: ... إن شئنا زاد الله في الخلق و إن شئنا لم يزد لأن سبب النشأ و الولد إلینا، إن شئنا فعلنا و إن لم نشأ لم نفعل».

وی پس از نقل جملات دیگری از معتزلیان در پایان می‌گوید: «تعالی الله عزوجل عما يقولون علواً کبیراً» (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 و بقیه‌ی شیعیان وارد می‌دانستند و آن توحید افعالی و قادر بودن حق متعال در تمام مملکت خویش است. خداوند آن‌چنان‌که 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 برمی‌شمرد 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 عبدالله 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.

منابع

- الفیومی. (۱۴۰۵ ق). ماده وصف.
- ابن سینا. (۱۴۰۴ ق). الشفاء (الالهیات)، تصحیح سعید زاید. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله المرعشی اسپینوزا، باروخ. (۱۳۹۷). اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری. مرکز نشر دانشگاهی، چاپ ۹
- القاضی الجرجانی. (۱۳۲۵ م). شرح المواقف. موسسه آل بیت (ع)
- ابن منظور، محمد بن مکرّم. (۱۴۱۴ ق). لسان العرب. بیروت: انتشارات دارصادر، چاپ سوم
- ابن سعید، یحیی بن احمد. (۱۳۹۴ ق). نزهه الناظر فی الجمع بین الأشباه و النظائر. قم: انتشارات رضی
- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۳۱۱). علل الشرایع، ترجمه علل الشرایع صدوق
- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۳۹۴). توحید. اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه
- ابن منظور، محمد بن مکرّم. (۱۳۷۵ ق). لسان العرب. بیروت: لبنان
- ایجی، عضدالدین. (۱۳۲۵). المواقف. قم: الشریف الرضی، چاپ اول
- ارسطو. (بی تا). فی النفس. بیروت: دارالقلم، چاپ اول
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت-نامه، جلد ۶. نشر تهران
- معلوف، لوییس. (۱۴۲۴ ق). المنجد. دفتر انتشارات اسلامی، چاپ هشتم
- زبیدی، مرتضی. (۱۴۱۴ ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دارالفکر، چاپ اول
- لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۳۸۳). گوهر مراد. تهران: نشر سایه، چاپ اول
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۳۶۱). التفسیر الکبیر. بیروت: دار احیاء التراث العربی
- دغیم، سمیع (۲۰۰۱ م). موسوعه مصطلحات الامام فخر الدین الرازی. بیروت: انتشارات مکتبه لبنان ناشرون
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: انتشارات جامعه ی مدرسین، چاپ پنجم
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۲). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)، تعلیق جعفر سبحانی. قم: انتشارات موسسه امام صادق (ع)، چاپ دوم
- ارسطو. (بی تا). فی النفس، ترجمه اسحاق بن حنین؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: انتشارات دار القلم
- لئو الدرز. (۱۳۸۷). الهیات فلسفی توماس آکویناس، ترجمه شهاب الدین عباسی. انتشارات طبع و نشر، چاپ دوم، ملا رجعلی تبریزی. (بی تا). اثبات واجب، در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران. قم: دفتر تبلیغات اسلامی
- قمی، سعید. (۱۳۶۲). کلید بهشت. تهران: انتشارات الزهرا
- قمی، سعید؛ مفید، محمد. (۱۴۱۵). شرح توحید الصدوق، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ص ۲۹۹-۱۱۶
- محمد حسین، حسینی طهرانی. (۱۴۱۷). توحید علمی و عینی. مشهد: علامه طباطبایی، چاپ دوم
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۶۸). الحکمه المتعالیه. قم: مکتبه المصطفوی
- قیصری، داوود. (۱۳۷۶). شرح فصوص الحکم. نشر مولی
- فارابی، ابونصر. (۱۳۶۱). آراء اهل المدینه الفاضله. موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت (ع)
- علامه حلی، حسین. (۱۴۰۷). کشف المراد. قم: موسسه امام صادق (ع)
- شهرستانی، محمد ابن عبدالکریم. (بی تا). الملل و النحل. بیروت: دارالمعرفه
- یوسفیان، حسن. (۱۳۹۱). کلام جدید. نشر سمت، چاپ پنجم
- رازی، فخرالدین. (۱۴۲۰ ق). مفاتیح الغیب. بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم

- نجاشی، احمدبنعلی. (۱۴۰۷ ق). تحقیق آیت الله سید موسی شیبیری زنجانی. قم: انتشارات جامع مدرسین حوزه علمیه محمدبن علی ابن بابویه (شیخ صدوق). (۱۳۷۸). عیون اخبار الرضا. انتشارات جهان
- محمدبن علی ابن بابویه (شیخ صدوق). (۱۳۹۰ ق). من لایحضره الفقیه، مترجم محمدجواد غفاری و صدر بلاغی. نشر تهران: دارالکتاب الاسلامیه
- شیخ طوسی. (۱۴۰۴ ق). المختار من رجال الکشی. چاپ دانشگاه مشهد
- مجلسی، محمدباقر. (۱۰۷۷ ق). بحارالانوار. بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی، چاپ اول
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴). الغیبه. دارالمعارف الاسلامیه
- طوسی. (۱۳۶۵). تهذیب الاحکام. دارالتعارف للمطبوعات
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۷). تحقیق سید طیب موسوی جزایری. انتشارات دارالکتاب، چاپ ۴
- برنجکار، رضا. (۱۳۸۵). معرفت عدل الهی. تهران: انتشارات نبأ
- فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴). مصباح المنیرقم. موسسه دارالهجره
- برنجکار، رضا. (۱۳۹۶). آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی. انتشارات کتاب طه
- فضل بن شاذان. (۱۳۶۳). الايضاح. انتشارات دانشگاه تهران
- رازی، فخرالدین. (۱۴۲۰). مفاتیح الغیب. بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم