

**The Problem of the Pre-Establishment of Divine Names in
the Context of the Theological School of Baghdad**

Reza Berenjkār¹
Mohammad Taghi Sobhani²
Majid Hadizadeh³

Abstract

The section on monotheism (*tawḥīd*) is one of the most important areas of Islamic theology, addressing numerous issues related to the ontology and epistemology of God, including His names and attributes. A key challenge in this field has been the question of whether the divine names are divinely pre-established or ordained (*tawqīfiyyat al-asmāʾ*). This issue was considered in several hadiths even before the first theological works were compiled. As a result, theologians have sometimes drawn upon sacred texts, such as the Quran and the Tradition, to support their arguments on the matter. Among prominent Imami scholars, al-Sayyid al-Murtaḍā (355-436 AH/965-1044 CE) was the first theologian to formally present and establish the view that divine names are divinely ordained, which subsequently became one of the main solutions to the problem. Given the significance of al-Sayyid al-Murtaḍā's views and their influence on shaping trends in the history of Imami theology, this article aims to examine the issue based on his theological texts and to derive his perspective on the matter from his writings.

Keywords: divine names, pre-establishment (*tawqīfiyya*), pre-establishment of divine names, Theological School of Baghdad, al-Sayyid al-Murtaḍā.

-
1. Professor, University of Tehran, and Chair of the Theological Association of the Seminary of Qom. berenjkar@ut.ac.ir
 2. Faculty member, Islamic Sciences and Culture Academy, and Chair of the Imamate Association of the Seminary of Qom. sobhani.mt@gmail.com
 3. Institute for Higher Education of the Seminary of Isfahan, Isfahan, Iran (corresponding author). hadizadeh100@gmail.com

الأبحاث الكلامية

فصلية - علمية بحثية

السنة الثانية عشرة، العدد الخامس والأربعون

ذى الحجة ١٤٤٥ - صفر ١٤٤٦

دراسة مسألة توقيفية أسماء الله في فكر السيد المرتضى في سياق مدرسة بغداد الكلامية

مجيد هادي زاده^١

رضا برنجكار^٢

محمد تقى سبحاني^٣

الملخص

باب التوحيد هو أحد أهم أبواب علم الكلام الإسلامي، حيث يتناول دراسة عدد من المسائل المتعلقة بالوجود والمعرفة الإلهية، ومنها مسألة الأسماء والصفات الإلهية. في العديد من نصوص هذا العلم القديم، تمّ التطرّق إلى مسألة "توقيفية أسماء الله أو عدم توقيفيتها" باعتبارها قضية مثيرة للجدل، كما تمّت دراستها في عدد من الأحاديث قبل تأليف أولى الكتب الكلامية. ولذلك استند المتكلمون أحياناً للاستدلال على رأيهم، إلى النصوص المقدسة، سواء كانت من الكتاب أو السنة. كان السيد المرتضى (٣٥٥ق-٤٣٦ق) أول متكلم بين كبار علماء الشيعة الإمامية طرح رسمياً عدم توقيفية الأسماء الحسنى وسعى لإثباتها. وهى نظرية أصبحت بعده من أهم الآراء في الإجابة عن هذه المسألة. ونظراً لأهمية آراء السيد ودورها الحيوى في تاريخ الكلام الإمامي، فإنّ هذه الدراسة تسعى إلى دراسة هذه المسألة بالاعتماد على نصوصه الكلامية، واستخلاص رأيه فيها وفقاً لكتبه الخاصة.

الألفاظ المحورية

أسماء الله، التوقيفية، توقيفية أسماء الله، مدرسة بغداد الكلامية، السيد مرتضى.

١. معهد التعليم العالي للحوزة العلمية بأصفهان، إيران (hadizadeh100@gmail.com)

٢. أستاذ في جامعة طهران ورئيس جمعية الكلام في الحوزة العلمية بقم (berenjkar@ut.ac.ir)

٣. عضو هيئة التدريس في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية ورئيس جمعية الإمامة في الحوزة العلمية بقم (الكاتب المسنول) (sobhani.mt@gmail.com)

تحقیقات کلامی

فصلنامه علمی پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه

سال دوازدهم، شماره چهل و پنجم، تابستان ۱۴۰۳

بررسی مسئله توقیفی بودن اسمای الهی در اندیشه سیدمرتضی در بستر مکتب کلامی بغداد^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۲

رضا برنجکار^۲

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۱۱/۱۳

محمدتقی سبحانی^۳

مجید هادی زاده^۴

چکیده

توحید یکی از مهم‌ترین ابواب علم کلام اسلامی است که به بررسی شماری از مسائل مربوط به وجودشناسی و معرفت‌شناسی حضرت حق و از آن جمله، مباحث اسما و صفات الهی می‌پردازد. در شمار این مسائل، در بسیاری از متون این دانش کهن، به مسئله چالش برانگیز، توقیفی بودن یا نبودن این اسما پرداخته شده است. این مسئله پیش از تدوین نخستین آثار کلام‌پژوهانه، در شماری از احادیث نیز به بررسی گرفته شده و از همین رو، متکلمان گاه در استدلال بر رأی مختار خود، از متون فُلسفی - اعمّ از کتاب و سنت - بهره‌ها برده‌اند. در میان دانشمندان سترگ امامی مذهب، سیدمرتضی (۳۵۵ق-۴۳۶ق) نخستین متکلمی است که به صورت رسمی، نظریه توقیفی نبودن اسمای الهی را طرح کرد و به تثبیت آن پرداخت. نظریه‌ای که پس از او در شمار آرای اصلی در پاسخ به این مسئله قرار گرفت. مقاله حاضر -با توجه به اهمیت آرای سید و جریان‌ساز بودن آن‌ها در تاریخ کلام امامیه-، در پی آن است که با توجه به متون کلامی او، این مسئله را بررسی کند و رأی او در این زمینه را بر اساس کتاب‌های خود او به دست آورد.

واژگان کلیدی

اسماء الله، توقیفی بودن، توقیفی بودن اسماء الله، مکتب کلامی بغداد، سید مرتضی.

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری رشته کلام امامیه در دانشگاه قرآن و حدیث، با عنوان «بررسی مسئله توقیفیت اسماء الهی در جریان‌های کلامی کوفه و بغداد» است.

۲. استاد تمام دانشگاه تهران (berenjkar@ut.ac.ir)

۳. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (sobhani.mt@gmail.com)

۴. دانشجوی مقطع دکتری رشته کلام امامیه، دانشگاه قرآن و حدیث قم (نویسنده مسئول) (hadizadeh100@gmail.com)

مقدمه

این نوشتار به بررسی مسئله توقیفی بودن اسمای الهی در اندیشه سیدمرتضی می پردازد. مسئله حاضر از مباحث دانش کلام اسلامی بوده و از فروع مبحث خداشناسی و اصل توحید است. مبحث توحید حضرت حق و نیز چگونگی اسمای او و احکام آن - و از آن جمله توقیفی بودن یا نبودن آن - در شمار قدیمی ترین مباحثی است که متکلمان مسلمان بدان پرداخته اند. احتراز از تطویل را در این جا تنها به دو متکلم متقدم، حافظ ابوعبداللّه محمد بن منده (م ۳۱۰ ق) (ابن منده، ۲۰۰۷: ۲۷۱) و ابومنصور محمد مائری سمرقندی (م ۳۳۳ ق) (مائری، ۱۴۲۸ ق: ۱۰۳) اشاره می شود که آثاری در باب توحید پرداخته و در آن به مسئله حاضر نیز عنایت داشته اند. با توجه به این که «اسم الله» جزو اصلی موضوع ما است، به ناگزیر می بایست تعریفی از آن ارائه نمود. هر چند برخی از متقدمان همچون ابن شهر آشوب سروی (ابن شهر آشوب، ۱۳۹۳، ۱: ۲۶۳) و متأخرانی همچون آیت الله مکارم شیرازی (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ ق، ۵: ۳۰۴)، نیازی به تعریف آن ندیده و به وضوح اجمالی آن اتکا کرده اند. از این اصطلاح گاه تعاریفی مبهم (ر.ک: سیف الدین آمدی، ۱۴۲۳ ق، ۲: ۴۹۶) و گاه تعاریفی دقیق (ر.ک: عبدالرزاق لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۳۹) ارائه شده است. در شمار این تعاریف دقیق، می توان از سخن فیض کاشانی یاد نمود: «اسم... لفظی است که بر ذاتی که با صفتی معین توصیف شده است، دلالت نماید» (فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ۱: ۹۷). این تعریف با وجود اجمال لفظی بکاررفته در آن، در شمار گره گشا ترین تعاریفی است که در این باب عرضه شده است.

گذشته از اسم، صفت (وصف) نیز در شمار معانی پُربسامد در مسئله حاضر است. صفت را در علوم گوناگون ادبی، شرعی، عقلی و جز آن به گونه هایی چند تعریف کرده اند. آنچه در این جا برای ما اهمیت دارد، تعریفی است که خود سید از آن به دست داده است: «صفت هر امری است که زاید بر ذاتی باشد که به هنگام آگاهی یافتن از آن ذات و یا اخبار از آن، آن امر نیز به تبع علم به آن ذات، دانسته شود» (سیدمرتضی، ۱۳۹۸-الف: ۴۲۳). بر اساس این تعریف، می توان دریافت که به باور مرتضی، اسم می تواند برخاسته از صفت و نتیجه علم به آن باشد، چه با درک ذات - در اینجا: ذات الهی -^۱ به صورت قهری علم به وصف پدید می آید و آن گاه از دانستن وصف، اسم

۱. پرواضح است که منظور از درک ذات الهی در این جا، نه معنای ممتنع آن، بلکه درک آنچه از آن ذات رفیع، در حدود ادراکات انسانی است.

مناسب با آن حاصل می‌شود.

مقاله حاضر اما تنها به بررسی مسئله توقیفی بودن اسمای الهی و نه صفات الهی می‌پردازد.

۱- محل نزاع در توقیفی بودن یا نبودن اسمای الهی

بسیاری از متکلمان تا کنون صورت مسئله توقیفی بودن یا توقیفی نبودن اسمای الهی را به صورت‌های گوناگونی ارائه کرده‌اند. در این شمارند قاضی عبدالجبار (معتزلی همدانی، ۱۹۶۵م، ۵: ۱۹۵)، ابومنصور ماتریدی (ماتریدی سمرقندی، ۲۰۰۷م: ۱۰۳)، ابن شهر آشوب (ابن شهر آشوب سروی، ۱۳۹۳، ۱: ۲۶۳)، عبدالرزاق لاهیجی (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۳۹)، شعراوی (متولی شعراوی، بی‌تا: ۸۶)، جرجانی (میرسیدشرف جرجانی، ۱۳۲۵ق، ۴: ۳۴۴)، حسن‌زاده (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۳) و سعدالدین تفتازانی (تفتازانی، ۱۴۱۰ق، ۴: ۳۴۴). این ارائه‌ها گاه از اجمال رنج می‌برد و گاه اسمای غیرمراد را نیز در تعریف مسئله وارد می‌نماید. از این رو در این‌جا تلاش می‌شود تا صورتی از این مسئله به ترسیم درآورد که تمامی حدود مسئله را به ایضاح گیرد و از معایب تعاریف پیشین نیز پرکنار ماند.

مهم‌ترین صور یادکرد از خداوند را می‌توان این‌گونه دسته‌بندی نمود:

الف) اسمای عامی که در هر زبان به خداوند اطلاق می‌شود. در زبان فارسی، کلماتی همچون «پروردگار» و «خدا/خداوند»، این‌گونه‌اند.

ب) اسمای غیرعامی که در زبان‌های میزبان ظهور شرایع الهی، به‌گونه علم یا جاری مجرای علم بر حضرت حق اطلاق شده‌اند. لفظ جلاله مطلب چنان «الله»، صورتی همین‌گونه دارد.

ج) اسمای غیرعلمی که نه در شمار دسته نخست قرار می‌گیرند تا در زبان‌های غیرعربی، به مفهوم حضرت حق اشاره کنند و نه در شمار دسته دوم قرار می‌گیرند، تا در حوزه شریعت، بر آن وجود متعالی، اطلاق شده باشند. مأخذ این اسمای، می‌تواند دو گونه از اوصاف حضرت حق باشند:

۱- اوصافی که در متون مقدس (کتاب و سنت) بر خداوند اطلاق شده‌اند، اما صورت اسمی آن‌ها در این متون دیده نمی‌شود. نمونه را می‌دانیم که خداوند در آیات «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» (بقره: ۱۵) و «أَنْتُمْ تَرْعَوْنَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ» (واقعه: ۶۴) این‌گونه از خود یاد فرمود که طغیان‌گران را استهزا می‌فرماید و نیز کشت‌کاری حقیقی را از آن خود می‌داند. اما در عین حال، صورت اسمی این اوصاف (المستهزئ، الزارع) را برای خود به کار نبرده، همان‌گونه که در سنت قطعی الصدور

نیز این دو نام استفاده نشده است.

۲- اوصافی که در متون مقدّس نیز بر خداوند اطلاق نشده است، امّا عقل آدمی، با توجّه به اصل کامل بودن حضرت حق، و بل انحصار کمال مطلق در او، به صحّت اتّصاف او به آن اوصاف، شهادت می‌دهد؛ همچون نام‌های «السّخی» و «العارف».

دوّمین صورت از صور سه‌گانه پیش‌گفته، از محلّ بررسی مذکور بیرون است، چه از سویی استعمال آن در وحی، نشان از جواز استعمال آن از نظر حضرت حق دارد و از سویی دیگر، اصولاً نمی‌توان آن را نام‌گذاری انسانی خواند.

قسم اوّل امّا، هرچند نام‌گذاری‌ای است که به وسیله آدمیان صورت می‌گیرد، امّا بیشتر به مفهومی که از خداوند در اذهان مردمان فرهنگ‌های مختلف حضور دارد، اشاره می‌نماید. از این‌رو شاید نتوان آن را نام‌گذاری دانست.

قسم سوّم امّا، بدون تردید در محلّ بررسی ما قرار می‌گیرد و این مطلب، بدون هیچ‌گونه اختلافی از سوی تمامی متکلمان فرق گوناگون اسلامی، پذیرفته شده است. بر این اساس، می‌توان باز پرسید که: آیا می‌توان خداوند را به اسامی حاصل آمده از اوصاف او، خواند؟ آیا اصل این نام‌گذاری و زان‌پس استعمال این نام‌ها، جایز است یا خیر؟ در صورت پذیرش فرض اوّل، از کدامین دسته از اوصاف او، می‌توان نامی به دست داد؟ و در صورت پذیرش این نظر، شرط یا شروط صحّت این نام‌گذاری، چیست؟

ما در این نوشتار در پی تبیین این مطلب از دیدگاه سیّدمرتضی خواهیم بود.

۲- توقیفی بودن اُسماء الهی در اندیشه سیّدمرتضی در بستر مکتب کلامی بغداد

در این‌جا مسئله مورد اشاره را بر اساس ثراث برجای مانده از سیّدمرتضی - و بر اساس شرط پیش‌گفته - بررسی می‌شود.

۱- ۲. الذّخیره فی علم الکلام

الذّخیره پس از الملّخص فی علم الکلام و به عنوان متمّم آن (سیّدمرتضی، ۱۳۹۸-ب: ۶۰۷) و پس از ۴۱۵ هجری تدوین شده است (مهریزی، ۱۳۹۸: ۲۱). با این حال، از آن‌جا که مبحث توقیفی بودن اُسماء الهی در این کتاب برخلاف آنچه در الملّخص صورت گرفته، به تفصیل آمده است، در این‌جا نخست به اندیشه او در این کتاب پرداخته می‌شود. سیّد در آخرین بخش الذّخیره، بایی را با عنوان «باب هشتم: سخن در اُسماء الله تعالی» باز می‌کند و آن‌گاه

فصلی با این عنوان به چشم می‌آید: «فصل [سی مقدّماتی] در اسما و صفاتی که بر خداوند متعال جریان می‌یابد» (سیدمرتضی، ۱۳۹۸-ب: ۴۳۵).

سیدمرتضی این فصل را با این عبارت آغاز می‌کند: «بدان که این باب هرچند آگاهی نداشتن بدان، موجب نقصان در آنچه می‌باید از اصول دین دانست، نمی‌شود...». او با این عبارت نشان می‌دهد که برخلاف شماری از متکلمان -عمده غیر امامی-، چرا به این باب اهمّیت چندانی نداده است. او این بخش را با این عبارت پی می‌گیرد: «... با این حال آن را ارتباطی استوار با دین است». وی در این جا نشان می‌دهد که هرچند اصل این مطلب چندان مهم نیست، امّا به واسطه دو وجه نظری و عملی، می‌توان باز بدان عطف توجه داشت و به بررسی شماری از جهات آن پرداخت.

وجه توجه عملی را سید با این جمله بیان می‌کند: «چرا که خدای تعالی ما را بر آن داشته که در مقام دعا و جز آن، او را با اسمایی بنامیم؛ از این رو چون نام‌گذاری او در باب عبادت و دعا وارد شد، لازم است تا چگونگی این نام‌گذاری را بیان نماییم». این عبارت -که می‌تواند بنا بر نقل کلینی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۲۳) و شیخ صدوق (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۸۶)، برخاسته از حدیثی رضوی باشد-، نشان می‌دهد که او توجه به مسئله اسما را تنها به عنوان مقدّمه‌ای برای ورود به باب دعا و خواندن خداوند متعال با اسما و صفات نیکویش، مدّ نظر داشته است.

امّا وجه توجه نظری و علمی به بحث با عبارت «و از آن جا که در میان مردمان، کسانی هستند که در نیکویی یادکرد او با اسما و صفاتی که اذنی سمعی بر آن وارد نشده، مخالفت کرده‌اند و این اشتباهی است که به ناگزیر می‌باید به بیان سخن درست در آن پرداخت» بیان شده است. این عبارت نخست به عمومیت قول به توقیفی بودن اسما در میان تمامی فرّقه مسلمانان اشاره دارد و زان پس -بر اساس عبارت «نیکویی یادکرد او با اسما و صفاتی که...»، نه تنها جواز تسمیه، که حُسن آن را نیز از منظر او نشان می‌دهد.

توجه به دو عبارت «بیان آن واجب است» و «به ناگزیر می‌باید به بیان سخن درست در آن پرداخت» که پس از ذکر دو وجه عملی و نظری عنایت به این مسئله آمده است، دقّت او در انتخاب تعابیر مناسب را به خوبی آشکار می‌سازد.

۱-۲. توقیفی یا قراردادی بودن زبان‌ها

هرچند شریف موسوی در اینجا مباحثی چند از مباحث عامّ لغوی را طرح می‌نماید، امّا لزوم

اختصار را از پرداختن به آن درمی‌گذریم و تنها اشاره می‌کنیم که او در این جا به مبحث بسیار مهم توقیفی بودن یا نبودن زبان‌ها می‌پردازد تا یکی از مقدمات نظریه خود در توقیفی نبودن اسمای الهی را بنیان نهد: «توافقی که در میان ما آدمیان بر استفاده از لغات گوناگون صورت می‌گیرد، نیازمند به اجازه‌ای رسیده از شارع نیست - آن‌گونه که گروهی پنداشته‌اند -، چرا که آنچه ما را به گفت‌وگو می‌خواند و موجب می‌شود تا هر یک از ما منظور دیگری را دریابد، قوی است و فایده بردن از آن آشکار است و هر آنچه در آن برای ما فائدتی است - و در همان حال قبیح نیز نمی‌نماید - لازم است نیکو دانسته شود؛ همان‌گونه که نفس کشیدن چنین است.»

بدین ترتیب او نشان می‌دهد که:

الف) اگر اصل وضع لغات توقیفی نیست؛

ب) و اگر وجه حسنی در این مطلب نهفته؛

ج) و هیچ قبحی نیز در آن به چشم نمی‌آید؛

د) پس هر جا این سه مقدمه حاصل آید، می‌توان حکم توقیفی نبودن را در آن مورد نیز جاری دانست.

۲-۱-۲. نظر سید در این مسئله

در اینجا سید عبارتی می‌آورد که هرچند عنوان فصل بعدی است، اما به‌وضوح رأی او در مسئله توقیفی بودن را به نمایش در می‌آورد: «فصل در نیکویی نامیدن خداوند متعال با اسما و صفاتی که شایسته آن است، بدون آن‌که بر آن اسما و صفات، إذنی سمعی به ما رسیده باشد.»^۱ این عبارت سخت‌گویاست و رأی مرتضی را به‌وضوح تبیین می‌نماید. او زان‌پس با نیم‌نگاهی مجدّد به مبحث توقیفی نبودن در وضع الفاظ می‌نویسد: «پیش از این گفتیم که عقلاً نیکوست که اسامی را بدون این‌که سمعی در میان باشد، بر مسماهای خود جاری سازیم و این همان دلیل بر نیکویی جاری ساختن اسما بر حضرت قدیم متعال است؛ چرا که ما چون به حکم عقل دریافتیم که او تعالی دانا و تواناست و او را پدیدآورنده کارهایش یافتیم، جایز است که از میان اسامی، او را به الفاظی که این معانی آشکار را افاده می‌کند، بنامیم و تفاوتی بین آن‌کس که در این حکم میان ما

۱. بیفزاییم که در چاپ نخست *الذخیره* به جای کلمه «سمع» در پایان این عنوان، کلمه «مدح» نشسته است که گذشته از آن‌که معنای محصلی ندارد، غرض ماتن را نیز مُشوّه می‌نماید. این عبارت در متن قاضی عبدالجبار - که مرتضی سخت‌بدان توجه دارد - به همین صورت (سمع) آمده است.

و خداوند متعال فرق می‌نهد، با آن کس که در میان مردمان فرق می‌دهد، نیست. علاوه بر آن که قاعده وضع لغات مقتضی جریان اسمای بر تمام کسانی است که معانی مطابق آن الفاظ را در خود دارند، بنا بر این تخصیص در این امر نقض کننده اصل قاعده لغات خواهد بود» (همان: ۴۴۱). کیفیت تبیین او از رأی خود در این جا را این گونه می‌توان ترسیم نمود:

الف) اجرای اسماء بر مسئیات خود بر اساس قواعد زبانی کاملاً واضح و بدون اشکال است.
ب) تخصیص این مطلب در باب اسمای الهی و عدم اجرای این قاعده در باب او، محتاج دلیلی خاص است.^۱

ج) و از آن جا که چنین دلیلی به دست نیست، پس همان اصل نخستین بر حُسن و نیکویی خود پای برجا خواهد ماند.

د) بدین ترتیب، اسمای الهی نیز توقیفی نخواهد بود.

سپید پس از توضیح اصل مبنای خود، به بررسی پرسشی در این رابطه می‌پردازد: «چون گفته شود: شاید از این سخن مفسده‌ای پدید آید، گوئیم: اگر این مطلب مفسده‌ای در پی داشت هر آینه می‌باید حکمی سمعی ما را از آن باز می‌داشت و چون منعی از طریق سمع در میان نیست، یقین می‌کنیم که این امر مفسده‌ای در پی نخواهد داشت» (همان: ۴۴۲). این اشکال مفسده‌ای خاص را مدّ نظر ندارد، امّا به صورت کلی، احتمال وجود آن را نیز منتفی نمی‌شمارد؛ از این رو مرتضی با عطف توجّه بدان، چنین می‌نگارد که:

الف) ما به خاطر مسئله دعا و ذکر اسمای الله در آن، نیازمند به دانستن احکام اسمای الهی هستیم؛

ب) بنابراین اگر مفسده‌ای در ذکر این گونه اسماء وجود داشت، می‌بایست از آن مفسده در متون شرعی آگاه می‌شدیم.

ج) و چون از چنین مفسده‌ای آگاه نشدیم، پس نمی‌توان به وجود آن باور داشت.

بدین ترتیب سپید از اصل مسئله توقیفی نبودن اسمای الله و نیز اشکالی که - هر چند به صورت مقدر - می‌تواند در حاشیه آن مجال بروز یابد، فارغ می‌شود. اکنون گاه آن است که او به بررسی مطلبی دیگر در همین زمینه بپردازد.

۱. و طُرفه آن که او در این جا خداوند را با نام «القدیم» که در شمار ۹۹ اسم معروف او قرار ندارد، یاد می‌کند و باز می‌ندارم انتخاب و اختیار این لفظ در این جا کاملاً آگاهانه بوده است!

۲-۱-۳. اسمایی که بر حضرت حق اطلاق می‌شوند

مرتضی چون به بررسی این مطلب می‌رسد نخست تقسیمی برای اسما به گونه مطلق -فارغ از اسمای الهی و جز آن- ارائه می‌نماید: «فصل. در ذکر اسمایی که بر او تعالی نهاده می‌شود. بدان که اسما در زبان عرب بر دو گونه است: گونه نخست، آن که معنای خاصی را در مسمای خود افاده می‌نماید؛ مانند اسمای زنده، ایستاده، دانا و... و گونه دوم، آن که چنین معنایی را افاده نمی‌نماید، اما منظور از به کار بردن آن، بازشناساندن مسمای خود است؛ مانند زید و عمرو. این گونه دوم را لقب می‌خوانند و می‌تواند در مقام اشاره به مسمای، به جای آن اسم اشاره به کار رود» (همان: ۴۴۳).

او در این جا تمامی اسما را در دو ساحت کلی تقسیم‌بندی می‌نماید:

الف) اسمایی که به هنگام اطلاق، نشان‌دهنده حالت (کیفیت) مسمای خود هستند؛

ب) اسمایی که چنین فائده‌ای را افاده نمی‌کند، اما به خاطر لقب بودن، همچون اشاره، مسمای خود را از دیگر مسمایا جدا کرده و آن را مشخص می‌سازد.

«ضارب» -که در همین جا سید به تبع قاضی عبدالجبار (معتزلی همدانی، ۱۹۶۵ م، ۵: ۱۹۸) آن را «صفت» می‌خواند، در شمار قسم اول و اسمای اعلام همچون «زید»، در شمار قسم دوم قرار می‌گیرند.

او پس از ارائه این تقسیم، چنین ادامه می‌دهد: «بنابراین، اسمای ای که معنایی خاص را افاده می‌کنند - که همان صفات باشند - برای حضرت حق به شرط آن که معنای مورد اشاره شایسته خداوند متعال باشد، به کار برده می‌شود؛ اما القاب محض از نظر عقلی نمی‌تواند برای حضرت حق به کار برده شود» (سیدمرتضی، ۱۳۹۸-ب، ۲: ۴۴۳).^۱

او در این جا اوصاف را از آن جهت که استفاده آن‌ها معرف مسمای خود است، قابل اطلاق می‌شمارد؛ اما اسمای علم را باز به همین خاطر که اطلاق آن افاده معنایی جدید در بر ندارد، غیرقابل اطلاق بر خداوند می‌انگارد. پرواضح است که هرچند در مقام نیایش می‌توان از اسمای علم نیز استفاده نمود، اما دعا با اسمی مانند «القادر: توانا» و «الرحیم: بخشنانده» که معنای خاصی را برای نیایشگر تداعی می‌نمایند، با استفاده از اسمی مانند «خدا» یا «الله» که چنین

۱. بیفزایم که هرچند سید در این جا از تعبیر «لایجوز إیجراؤها علیه تعالی عقلا» استفاده کرده است، اما هیچ استدلالی عقلی بر این امر ارائه نمی‌نماید. گویا منظور او از «عقل» در اینجا، همان قواعد حاکم بر زبان است.

معانی‌ای را افاده نمی‌نمایند، بسیار متفاوت خواهد بود؛ و این نکته‌ای است که در این‌جا مرتضی در پی تبیین آن بوده است. در این عبارت، توجه به دو نکته لازم می‌نماید:

نکته اول: عبارت «بَحِیْثُ اسْتَحَقَّ مَعَانِيهَا» نشان‌دهنده حیطه اوصافی است که می‌توان بر او اطلاق نمود.

نکته دوم: قید «عَقْلًا» در پایان این عبارت، نشان می‌دهد که استفاده از اسمای عَلم برای خداوند از نظر عقل جایز نیست؛ چه این‌گونه اسمای -برعکس اوصاف- مفید نبوده و شناخت بیشتری از مسمای خود بدست نمی‌دهد.

پس از این، سید به بیان یک‌یک اسمایی می‌پردازد که بر خداوند اطلاق می‌شود. او در این‌جا در طی دو فصل، نخست از اسمای ذات (همان: ۴۴۷)، و زان پس از اسمای افعال (همان: ۴۷۵) سخن می‌گوید. آنچه در این هر دو دسته قابل توجه است، آن‌که سید با تحلیل عقلی به اصطیاد این اسما از ذات و افعال الهی می‌پردازد و بدین ترتیب، اسمایی همچون «موجود»، «کائن»، «قائم»، «سابق»، «أَسْبَقُ»، «مُتَقَدِّم»، «أَقْدَم» و غیر آن را در شمار اسماء الله ذکر می‌نماید.

او در این مطلب چنان جدّیت می‌کند که حتی بر اساس میزان عقل به بررسی شماری از اسما به کار رفته در متن وحی می‌پردازد و چون اطلاق آن‌ها بر خداوند را عقلاً جایز نمی‌شمارد، به ارائه تأویلی از آن اسما می‌پردازد تا کاربرد آن‌ها را به‌گونه‌ای توجیه نماید! «رفیع»، «شریف»، «متین» و «شدید» در این شمارند که مرتضی با ارائه تأویلاتی در پی تصحیح کاربرد آن‌ها در قرآن کریم است (همان: ۴۶۱).

در این میان، عبارتی که او در دو باب بعد می‌آورد، می‌تواند به‌گونه‌ای مبنای او در این مسئله را روشن سازد: «خداوند متعال با نام «غیر الأشياء: چیزی جز از دیگر چیزها» نیز خوانده می‌شود و فایده به کار بردن این اسم آن است که صفاتی را ویژه او بدانیم که دیگر موجودات از آن صفات بهره‌مند نیستند» (همان: ۴۷۲). بدین ترتیب، او صفاتی که مربوط به اشیا یا موجودات دیگر نیست و تنها به ذات واجب اختصاص دارد را تمام قابل اطلاق بر او می‌داند و:

الف) هم میزان در شناخت این اوصاف؛

ب) هم حاکم در صحت این اطلاق و حمل را تنها عقل می‌داند و بس.

۴-۱-۲. کاربرد صورت اسمی این اوصاف از نظر شریف مرتضی

مشاهده شد که سید در شناخت اوصاف قابل حمل بر حضرت حق و اصطیاد آن‌ها از دو حوزه ذات و افعال او، عقل را قاضی مُتَّبَعی می‌داند که در حکم خود مطلقاً نیازمند نصّ مقدّس

نیست و گذشته از این، حتی می‌تواند بر اساس ادراک خود در مقابل نص ایستاده و آورده‌های آن را تحلیل و یا حتی تخطئه نماید.

اما اکنون می‌بایست بازپرسید که آیا شریف مرتضیٰ کاربرد اسمی این اوصاف را نیز جایز می‌شمارد؟ چه اگر او چنین کاربردی را روا ندارد، تنها اوصاف خداوند را توقیفی ندانسته، اما اسما او را توقیفی می‌شمرده است؛ اما تنها در صورتی که کاربرد اسمی این اوصاف را نیز جایز شمارد، می‌توان او را قائل به توقیفی نبودن صفات و اسمای الهی -هر دو- دانست.^۱ پاسخ به این پرسش، به وضوح از دو عبارت همین متن دست‌یاب می‌شود:

نخست این عبارت: «... چرا که خدای تعالی ما را بر آن داشته که در مقام دعا و جز آن، او را با اسمایی بنامیم و بخوانیم؛ از این رو چون نام‌گذاری او در باب عبادت و دعا وارد شد، لازم است تا چگونگی این نام‌گذاری را بیان نماییم» (همان: ۴۳۷)؛

و دو دیگر، عبارتی که در پایان این باب بلند می‌آورد: «و بدان! از آنجا که از برترین و پرکاربردترین فائده‌ها در دانستن معانی اسما و صفات حضرت حق تعالی، آن است که او را به هنگام دعا با همین اسما بخوانیم، پس لازم آمد که سخنی به میان آوریم تا به واسطه آن معنای دعا (با این اسما) دانسته شود...» (همان: ۷۹۴).

سپید در این هر دو عبارت، سرّ پرداختن به مبحث اسماء و صفات الهی را کاربرد آن‌ها در دعا و خواندن حضرت حق می‌داند تا داعی به هنگام دعا، اسمایی را به کار گیرد که برخاسته از وصفی صحیح و قابل حمل بر خداوند باشد. از این‌رو به باور او می‌توان تمامی این اسما و از جمله «غیر الأشياء» را به صورت اسمی استفاده و در مقام دعا، از اسم یا «غیر الأشياء» استفاده نمود. این مطلب در تمامی اسمای غیرمنصوص حضرت حق جریان دارد و همان‌گونه که پیش از این نیز گذشت، اصولاً اسمای منصوص او جلّ و علا نمی‌تواند در این نزاع وارد شود، چه کاربرد اسمی آن کاملاً واضح بوده و محلّ تردید و اختلاف نیست.

بدین ترتیب می‌توان او را *الْأَخِيرَة* در شمار قائلان به توقیفی نبودن اسمای الهی به شمار آورد.

۱. همان‌گونه که در توضیح صورت مسأله گذشت، نزاع حاضر ارتباطی با اسماء عَلَم الهی در زبان‌های مختلف (همچون الله و خدا) ندارد، چه مهمترین کاربرد این‌گونه از اسماء، استفاده از آن بهنگام دعا و یادکرد از مُسمّای خود است. از این‌رو، مطلب حاضر تنها شامل این صورت می‌شود که: آیا بکاربردن عباراتی همچون «یا غیر الأشياء» در باور سپید چه حکمی خواهد داشت؟.

۲-۲. المُلَخَّصُ فی أصول الدِّین

بخش‌های بر قلم رفته المُلَخَّص، گسترده‌ترین اثر کلامی مرتضی و به تعبیری شاهکار اوست. المُلَخَّص پیش از ۴۱۵ هجری و قبل از تدوین الذَّخِیرَة وَ جَمَلُ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ و شرح آن، پدید آمده است (مهریزی، ۱۳۹۸: ۸۸).

۲-۲-۱. مبحث اسماء و صفات الهی در المُلَخَّص

نخستین نکته، آن‌که مبحث اسمای الهی مطلقاً در المُلَخَّص فصلی را به خود اختصاص نداده و جز از آن، بنا بر فحوص این راقم در دیگر فصول و ابواب کتاب نیز هیچ کجا بدان نپرداخته است. در حالی‌که مبحث صفات، بخشی کلان از این کتاب را در بر گرفته است؛ هرچند در همین بخش نیز نویسنده، به طور ناباورانه هیچ تمهید و یا مقدمه‌ای درباره چستی صفات و مباحث وجودشناسی و معرفت‌شناسی آن ارائه نکرده و باب «الکلام فی الصِّفَات» را با «فصل. در بیان این مطلب که آفریننده اجسام نوپدید، تواناست» (سیدمرتضی، ۱۳۹۸-ج، ۱: ۱۱۷) و بررسی صفت قدرت، آغاز کرده است!

از همین‌روست که نویسندگان، سطر به سطر این کتاب کلان را به مطالعه درگرفتند، تا مگر بتوانند از مطاوی عبارات آن مبنای او در مسأله حاضر را بازجویند؛ و آنچه از پی می‌آید حاصل تلاشی است که در این کار کرده‌اند.

۲-۲-۲. مبنای مرتضی در عقلی یا نقلی بودن اصطیاد صفات الهی

بررسی متن المُلَخَّص نشان می‌دهد که ماتن در اصطیاد صفات الهی -خواه صفات ذات یا فعل-، مطلقاً مبنای اتکای به نقل را نمی‌پذیرد و یکسر با نگرش عقلی هم به اصطیاد و هم به تحلیل صفات می‌پردازد. از این رو او از بسیط‌ترین صفتی که می‌توان از ذات واجب استنباط کرد -یعنی قدرت- می‌آغازد و به همین ترتیب، دیگر صفات مانند حیات، وجود، قَدَم، علم و ادراک را برای او اثبات می‌نماید.

او نوبتی پس از فراغت از ذکر صفات، در تبیین «ترتیب آگاهی یافتن نسبت به این صفات» (همان: ۲۴۴) می‌نویسد: «بدان که نخستین چیزی که از صفات او دانسته می‌شود، آن است که او تعالی تواناست؛ چرا که این صفت، برخاسته و ناشی از مجرد فعل است (و در دانستن آن، نیاز به هیچ امری جز از مشاهده فعل او نیست)». او گویا خداوند را همچون موجودی که افعالی از او سر می‌زند و از این‌رو صفاتی برایش اثبات می‌گردد، موضوع قضیه نهاده و با تحلیل عقلی دریافته

که اصل «قادر بودن»، به عنوان یک صفت، مقدّم بر دیگر اوصاف او است؛ چه مادام که «قدرت بر فعل داشتن» ثابت نشود، نمی‌توان از دیگر افعال او سخن گفت و این، تحلیلی سراسر مستند به عقل است.

عبارت «اما صفات ذاتی او تعالی، پس ناظر آنرا با دانستن وجوب وجود او درک می‌نماید...» (همان: ۲۴۵) نیز به خوبی نشان می‌دهد که «ناظر» (یعنی تحلیل‌گر صفات) با نظر (یعنی تحلیل عقلی) به اصطیاد آن صفات و اثبات یا نفی هر یک می‌پردازد.

۳-۲-۲. اسمایی که می‌توان بر حضرت حق اطلاق نمود

پس از تبیین این اصل، سیّد به تحلیل نکته‌ای می‌پردازد که برای دریافت نظر او در مسئله توقیفی بودن بسیار کارآمد است. این مطلب پیش از این در بررسی این مسئله در *الذخیره* به تفصیل گذشت. از این‌رو در این‌جا برای احتراز از تکرار و تطویل مطلب، با اشارتی کوتاه سخن او را پی می‌گیریم تا مبنای او در کتاب حاضر را نیز دریابیم.

نخستین مطلب در این‌جا آن است که او به هنگام نفی صفت «جسمیت» به عنوان یکی از اوصاف الهی، اصلی را بنیان می‌گذارد که حیطه اسمای قابل اطلاق بر حضرت حق را روشن می‌سازد: «بدان که هر لفظی که معنایی را افاده می‌نماید و محال بودن آن معنا در حق موجودی دانسته شده، آن لفظ را تنها به صورت لقب که افاده آن معنی را ننماید، می‌توان برای آن موجود به کار برد».

مراد مرتضیٰ از «لقب» آن‌گونه که خود در *رساله الحدود و الحقائق* آورده است: «لفظی که وصفی را برای مسمای خود اثبات نماید و تنها به عنوان بدل از اسم اشاره به کار رود» (همان: ۳۹۴) است. بدین ترتیب، هر لفظی که معنایش بر حضرت حق روا نباشد، نمی‌تواند به صورت وصفی برای او به کار گرفته شود.

زان پس مرتضیٰ پس از بحثی درازدامن در لفظ جسم و نادرستی توصیف حضرت حق بدان، درباره «لقب» توضیح می‌دهد که کاربرد لقب، کاربردی همچون اسم اشاره است که اولی، در مقام غیاب و دومی، در مقام حضور به کار می‌رود. بنابراین، این‌دو را تنها برای موجوداتی می‌توان به کار گرفت که از دو حالت غیبت و حضور برخوردار باشند. اما در حضرت حق چون غیبت بر او روا نیست و همیشه می‌توان با صفات خاص او همچون *القدیم*، *العالم*، *قادر بالذات* و... از او یاد کرد، پس نمی‌توان لقب را برای او جلّ و علا استفاده نمود (همان: ۳۹۸).

بدین ترتیب روشن می‌شود که منظور او از «لقب»، همان اسم عَلمی است که جایگزین اشاره می‌گردد و چون اسم عَلم و اشاره هر دو تنها در موردی که از هر دو حالت غیبت و حضور برخوردار باشد - تا در حضور، او را از دیگر حاضران جدا و در غیبت، او را از مطلق دیگران متمشخص و متمیز نماید - به کار می‌رود و غیبت نیز بر حضرت حق، روا نیست، پس به کارگیری و جریان لقب نیز بر او روا نیست.

او باز در ادامه همین مبحث تأکید می‌کند که: «... براساس آنچه گذشت، آشکار شد که به کار بردن لقب درباره حضرت حق روا نیست و همواره سخن گفتن از او به وسیله صفاتی که مبین و متمیز او از دیگر موجودات است، شایسته‌تر است» (همان: ۳۹۹). از این‌رو واضح است که به نظر مرتضی، اولاً، تنها وصف - و نه اسم عَلم - بر او اطلاق می‌گردد و ثانیاً، آن وصف می‌بایست قابلیت حمل صحیح بر آن ذات مبارک را داشته باشد. از این رو، هر لفظی که بتواند به گونه صحیح، وصفی از اوصاف خداوندی را تبیین نماید، می‌تواند به عنوان وصف او به کار گرفته شود. حال با انضمام این مطلب که - آنگونه که دیدیم - مرتضی کشف صفات حضرت حق را برعهده عقل - و نه شرع - می‌نهد و با همین تحلیل عقلی از صفت قدرت، آغاز و یکایک اوصاف ذات و فعل را فهرست و بیان می‌نماید. می‌توان دریافت که او، صفات را توقیفی نمی‌شمارد و در عدم توقیفی بودن آن، عقل را حاکم و در عین حال، اصطیادکننده آن صفات می‌داند. در این‌جا باز اشاره می‌شود که اسمای عَلم الهی از محل نزاع حاضر خارج‌اند و این بررسی، تنها شامل اسمای غیر عَلم است.

۴-۲-۲. کاربرد اسمی صفات حضرت حق

آیا صفات غیر توقیفی حضرت حق را می‌توان به صورت اسمی به کار برد تا اسماء الله را نیز غیر توقیفی برشماریم؟ شایع‌ترین صورت استفاده اسمی از اوصاف غیر توقیفی را می‌توان در مقام دعا، با افزودن حرف نداء در ابتدای آن اوصاف دانست.

افسوس، شریف موسوی در المُلخص این مطلب را مغفول نهاده و از آن سخنی به میان نیاورده است. پرواضح است که آنچه در بررسی متن الذخیره بدان اشاره شد، در این‌جا نیز می‌تواند کارایی داشته باشد.

۳-۲. جُمْلُ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ وَ شَرْحُ أَنْ

در فهرست آثار کلامی مرتضی، پس از دو کتاب کلان المُلخص و الذخیره، کتاب کم‌برگ ائما

پر بار *جُمْلُ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ* و شرح ارجمندی که شریف موسوی خود بر بخش *جُمْلُ الْعِلْمِ* آن نگاشت، قرار دارد. متن و شرح *جُمْلِ*، هر دو بعد از ۴۱۵ هجری و پس از تألیف *الدَّخِيرَةُ* بر قلم مرتضیٰ رفته‌اند (مهریزی، ۱۳۹۸: ۸۹) و از این‌رو، گاه مباحثی را -هر چند به اشاره- در خود دارند که در *المُلَخَّصِ* و *الدَّخِيرَةِ* نمی‌توان نشانی از آن‌ها بازجُست.

۱-۳-۲. عقل، طریق ادراک صفات الهی

مرتضیٰ در این کتاب به سبب اقتضای در متن، بایی را به مبحث صفات الله اختصاص نمی‌دهد، بلکه بلافاصله پس از بحثی بسیار کوتاه در «اثباتُ المَحْدُوثِ لِلْأَجْسَامِ» (سیدمرتضی، ۱۳۹۸-د: ۲۰۶)، به مبحث صفات می‌پردازد و همچون دیگر آثارش، این مبحث را با «قدرت» و اثبات آن برای حضرت حق آغاز می‌کند (همان: ۲۰۸). او در این‌جا نیز عقل را طریق ادراک و نیز اثبات این صفت برای خداوند می‌داند. او نخست در متن *جُمْلِ* می‌نگارد: «به ناگزیر او تعالی می‌باید توانا باشد؛ چرا که فعل و گُشش برای کسی که توانا نیست، ناممکن خواهد بود...» و آن‌گاه در شرح آن می‌نویسد: «... و چون ثابت شد که به ناگزیر باید صفتی در میان باشد که بر اساس آن، فعل و گُشش برای خداوند متعال ممکن و صحیح باشد... و این صفت به حکم عقل ثابت شد، در این‌جا نام «توانا/ القادر» را بر او اطلاق می‌نماییم» (همان: ۲۰۹). او این مسیر را در یکایک صفات الهی پی می‌گیرد. نمونه را در «اثبات آن‌که او تعالی داناست» (همان: ۲۰۹) می‌آورد: «پس چون ثابت شد که به ناگزیر می‌باید صفتی در میان باشد... نام «دانا/ العالم» را بر او اطلاق نمودیم» (همان: ۲۱۱).

آنچه در این موارد سخت قابل توجه است، آن است که سید بر ادراک عقلی صفات در یکایک موارد تأکید می‌کند و گذشته از آن، اطلاق آن صفت بر حضرت حق را نیز به حکم عقل وابسته می‌داند. به ویژه توضیحی که او در بند «اثبات کونه تعالی مُدْرِکًا» می‌آورد (همان: ۲۱۴)، بسیار کامل بوده و مبنای او را در این‌جا به خوبی روشن می‌سازد.

۲-۳-۲. ادراک و اصطیاد صفات الهی از ادراک افعال او

به باور مرتضیٰ، صفات الهی از تحلیل عقلی افعال او ادراک می‌شود؛ همان‌گونه که اثبات ذات او نیز بر اساس همین نگرش در اعمال او روی می‌دهد: «آنچه بر این مطلب دلالت می‌نماید، آن است که تنها راه اثبات وجود او تعالی افعال اوست، نه چیزی دیگر،... پس سزاوار است که راه اثبات صفاتش نیز -به همان‌گونه- تنها و تنها افعالش باشد...» (همان: ۲۲۳) و این

مطلب را به هنگام رد سخن ضرار بن عمرو الضبی می آورد که صفت «مائیة» را برای حضرت حق ذکر و آن را در شمار صفات ذات آورده است. مرتضی با تحلیل افعال الهی به این نتیجه می رسد که: «... برای فعل حضرت حق صفتی یا حکمی باقی نمی ماند که دلالت بر صفت مائیة بنماید» (همان). این سخن به خوبی نشان می دهد که او صفات ذات را در قدرت، علم، اراده، حیات و ادراک، منحصر می نماید؛ اما صفات فعل او را مطلقاً منحصر نمی نماید و گویا ادراک و تحلیل افعال الهی را طریقی برای درک و اصطیاد صفات فعل برمی شمارد، چه تحلیل عقلی افعال الهی، صفات او را باز می شناساند و هر اندازه در آن تحلیل گرم پویی شود، صفات بیشتری فراچنگ تحلیل گر می آید.

از همین روست که او در این کتاب هم -همچون گاه تدوین المُلَخَّص و الدَّخِیرَة- صفات الهی را توقیفی نمی داند و آن را در عددی خاص منحصر و محصور نمی شمارد.

۲-۳-۳. کاربرد اسمی این اوصاف

سید در جُمَل و شرح آن نیز همچون المُلَخَّص فی أصول الدِّین درباره کاربرد اسمی اوصاف الهی سخنی به میان نیاورده است.

۲-۳-۴. دو نکته بسیار مهم در این متن

گذشته از این، او به دو نکته بسیار مهم در شرح جُمَل العلم اشاره می شود که سراغ آن دو را نمی توان در المُلَخَّص و الدَّخِیرَة دستیاب کرد. در این جا با رعایت اختصار تمام، به این دو دستاورد جدید این کتاب اشاره می شود:

۱. اجماع اُمت، طریقی صحیح برای استنباط برخی صفات الهی (همان: ۲۱۸).

۲. لزوم هماهنگی تعبیر از اوصاف الهی با قواعد لسان (همان).

نکته قابل توجه در این جا، آن است که او تطابق نداشتن با قواعد لسان را نه موجب خطا بودن تعبیر از آن صفت، که موجب خطا بر شمردن اصل آن صفت، می انگارد. این دو مطلب دست کم با این تفصیل، در دیگر آثار شریف موسوی طرح و تبیین نشده است.

۲-۴. مَجْمُوعَةُ فِی فُنُونِ عِلْمِ الْکَلَامِ

در مجموعه آثار سیدنا المُرْتَضی کتابی کلامی با نام مَجْمُوعَةُ فِی فُنُونِ عِلْمِ الْکَلَامِ است که نخستین بار در ۱۳۷۹ هجری در شهر بغداد در شمار رسائل مندرج در مجموعه پنجم از دوره «مِن تَفَاسِیْرِ الْمَحْطُوطَات» ارائه شده و در سال گذشته نیز برای دومین بار در جلد ۳۷ مَوَاقِف الشَّرِیف

المُرتَضی تحقیق و بازچاپ شده است. این رساله -همان گونه که در مقدمه چاپ جدید آن آمده است (سیدمرتضی، ۱۳۹۸: ۵-۳۰۹)- اثری مستقل از متکلم عظیم القدر بغدادی نیست، و تنها مختاراتی از آثار او -به ویژه الذخیره فی علم الکلام- است که به دست انتخاب‌گری ناشناس در همان یک‌قرن نخست پس از رحلت مرتضی، پدید آمده است.^۱ برای رعایت اختصار در این جا از بررسی تفصیلی آن در می‌گذریم.

نتیجه‌گیری و نقد و بررسی

این، تمام آن چیزی بود که راقمان این سطور در بررسی تراث پُربِگ و پُربار سیدنا المُرْتَضی دست‌یاب کردند تا رأی او در مسئله حاضر را بر اساس نصوص او بایابند. بر اساس آنچه گذشت، دیدیم که سیدمرتضی هرچند در سراسر تراث علمی برجای مانده از خود اهتمام چندانی به باب اسماء الهی ندارد، اما تنها به واسطه نیاز مؤمنان به دعا و استفاده از اسمای او در این مقام، به اختصار به این باب می‌پردازد و با بررسی کوتاهی که بر اساس قواعد زبان عربی به عمل می‌آورد، به این نتیجه می‌رسد که اسمای الهی توقیفی نبوده و داعی می‌تواند در مقام دعا از هر اسمی که شایسته نیاز نیایش‌گر باشد، بهره برد. او جریان اسم بر مسمای خود را اصلی از اصول واضح زبانی دانست که در باب اسماء الله نیز همچون دیگر اسمای کاربرد می‌یابد. حال اگر دلیلی خاص این قاعده زبانی مورد اتفاق مردمان را در باب اسمای الهی غیرقابل اجرا دانست، می‌توان به تخصیص آن در این مورد باور پیدا نمود، وگرنه از آنجا که قرآن کریم و سخنان معصومان بر اساس قواعد عام زبان عرب تدوین شده است، نمی‌توان چنین تخصیصی را در این مورد خاص پذیرفت.

او به ورود دلیلی خاص که چنین معنایی را افاده نماید، باور ندارد و از این رو، اسمای الهی را غیرتوقیفی و در حیطه نیاز نیایش‌گران در دعاها گوناگونشان قلمداد می‌کند. اما بر این سخن او می‌توان نقدهایی وارد ساخت که گاه، اصل این مبنی را هدف قرار می‌دهد و گاه، اشکال‌های بر آنچه از این مبنا به دست آورده است، وارد می‌سازد. این نقدها را بدین گونه می‌توان تنظیم و دسته‌بندی نمود:

نقد نخست: نادیده‌گرفتن مفسده احتمالی) مشاهده شد که مرتضی وجود مفسده احتمالی را

۱. این سخن بر اساس این که یکی از دست‌نوشته‌های این متن بر خود تاریخ ۵۴۵ هـ را داشته، تنظیم شده است (ر.ک: همان).

منتفی دانست و از این رو، قواعد عامّ زبانی در موضوع تسمیه را در تسمیه باری تعالی نیز جاری دانست. این سخن امّا از این ناحیه ناقص یا ناکافی می‌نماید که او تمامی روایات وارد در نهی از توصیف و تسمیه را نادیده انگاشته و احتمال خطای در آن را که در این روایات به عنوان یکی از ادلّه نهی از تسمیه ذکر شده، یکسر منتفی دانسته است! شماری از این روایات در باب‌های سوّم، چهارم و یازدهم کتاب التّوْحید/اصول کافی در کنار یکدیگر نشسته است. تسمیه متوقّف بر شناخت مسمّی و یا دست‌کم ناحیه‌ای از نواحی یا وجهی از وجوه مسمّی است. این روایات همین نکته را به صورت عمده مورد نقد قرار می‌دهد که آدمی نمی‌تواند شناختی صحیح و روشمند از حضرت حق به دست آورد که به نام‌گذاری خالی از خلل بینجامد. نادیده گرفتن این روایات از سویی - که هر چند می‌توان تفسیری دیگر از آن ارائه نمود، امّا نادیده گرفتن آن مایه نقصان این سخن است - و منتفی دانستن دلیلی خاص که ما را از قواعد عامّ تسمیه در ناحیه اسمای الهی باز دارد، از سویی دیگر، نخستین نقدی است که می‌تواند یکی از مقدّمات سخن مرتضی را دچار چالش سازد.

نقد دوّم: عدول از مبنای خود در حجّت اجماع می‌دانیم که استاد سیّدنا المُرْتَضی شیخ مفید در کتاب أوائل المقالات قول به توقیفیّت اسما را به‌گونه‌ای رأی اجماعی و یا دست‌کم مشهور در میان امامیه دانسته است (شیخ مفید، ۱۳۷۲: ۵۳). حال اگر سیّد نه تنها اجماع امامیه را در مسائل کلامی حجّت می‌شمارد و در مواردی همچون افضلّیت انبیا از ملائکه (سیّدمرتضی، ۱۴۰۵: ۱؛ ۱۰۹) و وجوب معرفت امامت ائمّه طاهرين (همان، ۲: ۲۵۲) بدان تمسّک می‌نماید که حتّی اجماع مسلمانان را نیز حجّت می‌شمارد (برای نمونه ر.ک: همان، ۲: ۳۱۰) می‌توان باز پرسید که چرا او در اختیار این رأی از مبنای خود در حجّت اجماع دست کشیده و به این سخن اُستاد خود وقعی ننهاده است؟

واضح است که می‌توان در این جا به این احتمال مجال بروز داد که او اصولاً أوائل المقالات را ندیده و یا این عبارت آن را در نظر نداشته است؛ امّا با این وجود باز هم نمی‌توان باور نمود که سیّد از فضای فکری عمومی شیعه که شیخ مفید از آن اِخبار نموده است، بی‌خبر بوده و از ثبوت دست‌کم شهرت برای مبنای توقیفی بودن اسماء الهی آگاهی نداشته است.

نقد سوّم: رعایت «ادب مع الله» این نقد که بیشتر از آب‌شخوری اخلاقی برخوردار است، از لزوم رعایت «ادب مع الله» سخن می‌گوید. کاربرد این مطلب در مسئله حاضر چنان است که می‌توان از سیّد باز پرسید: آیا معرفت موجودات ممکن نسبت به افعال واجب تعالی چنان کامل است که بتوان بر اساس آن نامی را بر او نهاد و اطمینان ورزید که این نام از ناحیه‌ای دیگر مایه

اثبات نقصان برای او و یا خطا در حقّ او نخواهد بود؟ و این، نکته‌ای است که مبنای مختار سیّد را از ناحیه نتیجه آن - و نه مقدّماتش - با اشکال مواجه می‌سازد. بر این اساس، هر چند می‌توان سیّد مرتضیٰ برخلاف استاد کرامندش، شیخ مفید، به توقیفی بودن اسمای الهی باورمند ندانست، اما این نظر او را نمی‌توان چندان رصین و استوار پنداشت.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۳۹۳)، *أعلام الطّائفة*، تهران، ندای نیایش.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۸)، *التّوحید*، قم، جامعه ملّسین.
۳. استرآبادی، محمدجعفر، (۱۳۸۲)، *البراهین القاطعة*، قم، بوستان کتاب.
۴. ایجی، عضدالدین و علی بن محمد جرجانی، (۱۳۲۵ق)، *شرح المواقف*، قم، الشّریف الرضی.
۵. الآمدی، علی بن محمد، (۴۲۳ق)، *أبکار الأفكار*، القاهرة، دارالکتب.
۶. بصری، ابن قارورة، (۱۳۹۸)، *الحدود والحقائق*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۷. تفتازانی، سعدالدین، (۴۱۰ق)، *شرح المقاصد*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۸. سیّد مرتضیٰ، علی بن الحسین، (۱۳۹۸-الف)، *الحدود والحقائق*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۹. _____، (۱۳۹۸-ب)، *الآخیرة فی علم الکلام*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۰. _____، (۱۳۹۸-ج)، *المأخض*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۱. _____، (۱۳۹۸-د)، *جمل العلم والعمل و شرحه*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۲. _____، (۱۳۹۸-هـ)، *مجموعه فی فنون علم الکلام*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۳. _____، (۴۰۵ق)، *رسائل الشّریف المُرْتَضیٰ*، قم، دارالقرآن الکریم.
۱۴. شعراوی، محمد متولّی، (بی‌تا)، *أسماء الله الحُسنى*، القاهرة، أخبار الیوم.
۱۵. فیض کاشانی، مرتضیٰ، (۱۳۷۷)، *علم الیقین*، قم، بیدار.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، (۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
۱۷. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، (۱۳۸۳)، *گوهر مراد*، تهران، نشر سایه.
۱۸. معتزلی همدانی، القاضی عبدالجبار بن احمد، (۹۶۵م)، *المعنی*، القاهرة، بی‌نا.
۱۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۳۷۲)، *أوائل المقالات*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۱ق)، *الأمثل*، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب.
۲۱. مهریزی، مهدی، (۱۳۹۸)، *درآمدی بر تحلیل آثار سیّد مرتضیٰ و سال‌شمار آن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.