

اسماء الاهی از منظر امامیان و ماتریدیان

(با تأکید بر دیدگاه‌های دو اندیشمند: علامه طباطبائی و امام ابو منصور ماتریدی)

ح. ناطقی

اشاره

ابومنصور محمد بن محمد ماتریدی در اوائل قرن چهارم هجری در شرق جهان اسلام ظهور نمود و به اتخاذ طریق میانه در میان افراط و تفریطی که از سوی معتزله از یک سو و اهل حدیث و حنابله از سوی دیگر اعمال می‌شد، همت گماشت.

آراء و افکار ابومنصور، به نام خودش، یعنی «مکتب ماتریدی» مشهور شد. وی علی‌رغم عظمت و تأثیر علمی عمیقش بر متکلمان بعد از خود، همچنان ناشناخته مانده و حتی آثار قلمی‌اش به جز تعدادی اندک، به صورت خطی باقی مانده و به نشر سپرده نشده است.

سید محمد حسین طباطبائی فقیه، فیلسوف، متکلم، مفسر و متفکر بزرگ امامیه، از جمله شخصیت‌های معاصر است که با قلم، بیان و تربیت شاگردان فراوان، تأثیر عمیقی بر روی متکلمان، فلاسفه و مفسران مسلمان خصوصاً شیعیان گذاشته است.

در این نوشتار آرای که هر یک از دو شخصیت مورد بحث درباره اسماء الاهی ابراز داشته‌اند به صورت تطبیقی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و با توجه به تأثیر عمیق هر یک از دو شخصیت مورد بحث، بر روی متکلمان و اندیشمندان بعد از خود، می‌توان مدعی شد که مقایسه بین آرای این دو شخصیت به یک معنا مقایسه بین آرای کلامی امامیه و ماتریدیه به حساب می‌آید.

علامه سید محمدحسین طباطبائی فیلسوف و مفسر نامدار شیعه در عصر حاضر و صاحب تفسیر المیزان، و ابومنصور محمد بن محمد ماتریدی (متوفای ۳۳۳ هـ) پیشوای مذهب ماتریدیه در برخی مسائل اتفاق نظر، و در مسائلی هم اختلاف نظر دارند. اختلاف نظرهایی که بین این دو دانشمند وجود دارد، همگی به یک شکل نیست؛ در برخی از مسائل هر دو نفر دیدگاه متفاوت دارند، اما در برخی دیگر، تفاوت دیدگاه وجود ندارد، بلکه این مسائل از سوی ماتریدی با اجمال بیان شده، ولی علامه آنها را با تفصیل بیان کرده است. در منابع کلامی مرز اسم و صفت چندان مشخص نشده است و در اکثر کتاب‌های کلامی بحث اسم و صفت در هم ادغام شده و تحت یک عنوان مورد بحث قرار گرفته است؛ اما مباحثی که در این کتاب‌ها مطرح می‌شود بیشتر حول محور مباحث صفات دور می‌زند و به مبحث اسماء اهمیت چندان داده نمی‌شود. غالباً در اینگونه موارد اسم و صفت مترادف به کار می‌رود و گاهی نیز تفاوت‌هایی بین آن دو گذاشته می‌شود.

حقیقت این است که اسم و صفت دو چیزند و هر کدام احکام مخصوص به خود را دارد و مترادف قرار دادن آنها نوعی مسامحه است. قرآن کریم به عنوان اولین منبع، اسماء‌الاهی را به صورت جداگانه مورد توجه قرار داده است؛ چنانکه می‌فرماید:

«وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (اعراف / ۱۸۰).

یا می‌فرماید:

«قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ» (اسراء / ۱۱۰).

در آیه دیگر می‌فرماید:

«اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ» (طه / ۸).

و در جای دیگر می‌فرماید:

«هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ» (حشر / ۲۴).

اهتمام فراوان قرآن کریم به مسأله اسماء ما را بر آن می‌دارد که در این باب با دقت بیشتری بیندیشیم و تفاوت آن‌را با صفات و مباحث مرتبط با آن مشخص کنیم. هم علامه و هم ماتریدی به مبحث اسماء به صورت جداگانه پرداخته‌اند؛ البته آرایسی چند به ماتریدی نسبت داده شده که درجه اعتبار آنها در این مقاله مورد توجه قرار خواهد گرفت.

فرق اسم و صفت

میان اسم و صفت اینگونه می‌توان فرق گذاشت: یک ذات را می‌توان از دولحاظ مورد توجه قرار داد؛ نخست این‌که ذات به خودی خود در نظر گرفته شود و چیز دیگری در آن دخالت نداشته باشد؛ دوم این‌که ذات با توجه به صفت خاصی و از آن جهت که موصوف به این صفت است، منظور گردد. با توجه به این دو لحاظ در ذات، اسم بر ذات دلالت می‌کند و صفت بر معنایی که ذات را وصف می‌کند. بنابراین، عناوینی چون «الله»، «عالم» و «حی» اسم، و کلماتی چون: «علم» و «حیات» صفت است.^۱

اقسام اسم

به صورت کلی اسم را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد:

۱. نام‌هایی که فقط بر ذات دلالت دارند، بدون اعتبار معنا و صفتی، و به تعبیر دیگر، به عنوان «اسم خاص» و به اصطلاح، «عَلَمٌ شخصی» استعمال می‌شوند، مانند لفظ «الله» در زبان عربی و «خدا» در زبان فارسی و مشابهات آن در زبان‌های دیگر (مانند God در زبان انگلیسی).

۲. نام‌هایی که از صفات مشتق می‌شود و بر ذاتی متلبس به معنا دلالت دارد؛ در این دسته گرچه صاحب اسم ذات است، ولی صفاتی مثل: «حیات» و «علم»... در تسمیه دخالت دارند؛^۲ اسمائی که در قرآن برای خدا به کار رفته معمولاً از نوع دوم است.

وجود دسته دوم، باعث شده که اغلب متکلمان تفکیکی بین اسم و صفت قائل نشوند و احیاناً اسم را مترادف با صفت استعمال کنند و برخی نیز با صراحت این دسته از اسامی را صفت دانسته، اطلاق واژه اسم را فقط بر نوع اول جائر بدانند.^۳ اما اگر با دقت به موضوع بنگریم خواهیم یافت که جنبه وصفی و جنبه اسمی اینگونه صفات کاملاً از همدیگر متمایزند؛ برای مثال وقتی در مورد خداوند سخن می‌گوییم اگر بگوییم

۱. زک: طباطبائی. سید محمد حسین: المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۳، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

۱۳۹۰ ق، ج ۸، ص ۳۵۲.

۲. زک: طریخی. فخر الدین: مجمع البحرين؛ تحقیق: سید احمد حسینی؛ ج ۲، مکتب نشر الثقافة الاسلامیة.

۱۴۰۱ ق؛ ج ۱، ص ۲۲۳ ذیل: «سما»

۳. زک: ابراهیمی دینانی، غلامحسین: اسماء و صفات حق؛ ج ۱، تهران: اهل قلم، ۱۳۷۵، ص ۳۷.

«حیات خداوند» مسلماً منظور ما با وقتی که می‌گوییم «حی» متفاوت است. اسم بر ذات دلالت دارد و صفت بر معنایی که ذات به آن متصف است. تنها چیزی که وجود دارد این است که گاهی اسم بر ذات بدون اعتبار صفتی دلالت می‌کند و گاهی با اعتبار چنین صفتی، اما در هر دو صورت، مدلول اسم، ذات است.

علامه طباطبایی می‌گوید:

«تنها فرقی که بین اسم و صفت وجود دارد این است که صفت بر معنایی دلالت می‌کند که ذات به آن متلبس است، اعم از این که آن معنا عین ذات باشد یا غیر آن. اما اسم بر ذاتی دلالت می‌کند که متصف به وصفی است، پس «حیات» و «علم» از صفات و «حی» و «عالم» از اسماء الاهی است»^۱

این بیان علامه فقط شامل نوع دوم اسماء می‌شود، ولی اگر سخنان علامه را در اینجا به سخنانی که در توضیح معنای الله بیان داشته،^۲ ضمیمه کنیم به دست می‌آید که وی اسماء را شامل دو نوعی که ما ذکر کردیم می‌داند.

ابومنصور ماتریدی نیز تعبیری نزدیک به تعبیر علامه دارد. اما تفاوت وی با علامه در این است که ماتریدی اسماء خداوند را به سه نوع قابل تقسیم می‌داند:

قسم اول، نام‌هایی است که بندگان به خداوند نسبت می‌دهند و بیان‌گر حقیقت اسماء الاهی نیست. قسم دوم، نام‌های است که به ذات خداوند برگشت دارد، البته با رعایت این نکته که ذات خداوند مقامش بسیار والاتر از حروف و کلماتی است که در مورد او به کار می‌رود. وی برای این دسته از اسماء، به نام‌های مبارک «الواحد»، «الله»، «الرَّحْمَن»، «الموجود»، «القدیم»، «المعبود» و... مثال می‌زند. ظاهراً منظور ماتریدی از این قسم همان اسماء خاص و به اصطلاح، اعلام است که ما آنها در دسته اول گنجانیدیم.

و قسم سوم اسمائی است که از صفات مشتق شده، مثل عالم و قادر.^۳

نسبت به سخنان ابومنصور دو نکته قابل ذکر است:

۱. جدا کردن نام‌هایی چون: «الواحد»، «الرَّحْمَن»، «الموجود»، «القدیم» و «المعبود» از نام‌های مشتق از صفات، از دقت لازم برخوردار نیست؛ چه این که اگر با دقت نگرینیم، می‌توانیم چنین به دست می‌آید که این اسمی نیز برگرفته از صفات است، نه این که علم یا

۱. المیران فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۳۵۲. ۲. همان، ج ۱، ص ۱۸.

۳. ماتریدی، محمد (ابومنصور ماتریدی) کتاب التوحید؛ تحقیق: دکتر فتح الله خلیف؛ ج ۱، مصر: دارالجماعات المصریة، بی تا، ص ۶۵.

اسم خاصی برای خدا باشد. شاید دلیل این کار وی این بوده که صفاتی که این اسماء از آنها مشتق شده، مثل «وحدت»، «رحمت»، «وجود»، «قدمت»، و «شایسته عبادت بودن» از صفات مصطلحی، که متکلمان، آنها را جزء صفات الاهی می‌دانند نیست و به همین جهت ماتریدی این اسماء را در ردیف اسماء بر گرفته از صفات قرار نداده است. اما حقیقت این است که این اسماء بر ذات متلبس به معنا دلالت دارد، نه بر خود ذات بما هو ذات؛ آنچه بر خود ذات دلالت دارد فقط اعلام است که از مجموع اسمائی ماتریدی بر شمرده فقط می‌توان اسم «الله» را از این نوع دانست.

۲. همانطور که گذشت ماتریدی اسماء را بر سه نوع می‌داند: اسمائی که بندگان به خداوند نسبت می‌دهند، اسمائی که بر ذات دلالت دارد و اسمائی که از صفات مشتق شده‌اند.

این مطلب در بدو امر دور از ذهن به نظر می‌آید زیرا که همه اسماء خداوند را بندگان به او نسبت می‌دهند. این بندگانند که خداوند را با نام‌های «الله»، «عالم»، «حی»، «معبود» و... یاد می‌کنند پس فرق این اسماء با اسمائی که بندگان به خداوند نسبت می‌دهند چیست؟

ظاهراً ماتریدی به معنایی عمیق‌تر اشاره دارد و آن عبارت است از تفاوت میان اسم و اسم اسم، که مورد قبول علامه طباطبایی نیز است.

اسم اسم

علامه طباطبایی قائل به دو نوع اسم است:

۱. حقیقت اسم که در نزد ذات است و لفظ از آن حکایت می‌کند.
 ۲. همین لفظی که بر زبان انسان‌ها برای افاده معنای مقصود به کار می‌رود و هیچ شأنی جز دلالت بر معنا و کشف آن ندارد. این الفاظ در حقیقت بر همان اسمی دلالت می‌کند که در نزد ذات است، نه این که خود این الفاظ، اسم باشند. بنابراین، «حی» و همینطور «عالم» اسم برای اسم واقعی هستند نه خود آن، اگر چه با توجه به فرض اول، دو اسم یاد شده خود اسم خواهند بود نه اسم آن.^۱
- پس اسم اسم غیر از خود اسم است؛ اسم همان حقیقتی است که در نزد ذات است و اسم اسم همین لفظی است که از آن حکایت می‌کند.

سخنان ماتریدی را نیز می‌توان به این معنا حمل کرد، بدین صورت که وی اسمی را که انسان‌ها به خداوند نسبت می‌دهند غیر از اسمی که حقیقتاً خداوند به آن موسوم است می‌داند. بدین ترتیب به سه نوع اسم قائل است که نوع اول آن اسمی است که بندگان به خداوند نسبت می‌دهند و می‌توان این دسته از اسماء را که وی بیان داشته با همان اسم اسم که علامه از آن سخن می‌گوید منطبق دانست. و دو نوع دیگر یعنی اسمائی که دلالت بر ذات دارد و اسمائی که از صفات مشتق می‌شود ربطی به نسبت دادن بندگان ندارد، بلکه خداوند حقیقتاً به آن اسماء موسوم است.

این مطلب در مورد اسمائی که از صفات اشتقاق یافته خصوصاً بنا بر نظریه عینیت ذات و صفات که امامیه بدان معتقد است قابل قبول است، زیرا اسمائی مثل «عالم» و «حی» از «علم» و «حیات» مشتق شده و «علم» و «حیات» از صفات ثبوتی خدا و عین ذات اوست، اما این مطلب در مورد اعلام قابل قبول نیست. اعلام بیانگر حیثیت خاصی یا صفت وجودی خاصی در ذات نیست، بلکه برای دلالت بر مسما وضع شده‌اند.

ما می‌توانیم این مطلب را در مورد اسماء انسان‌ها نیز مشاهده کنیم؛ برای مثال فرض کنیم که زید دو تا اسم داشته باشد: «زید» و «عالم»؛ و فرض ما این باشد که «عالم» اسم خاص و علم برای زید نباشد، بلکه به این دلیل که زید صفتی به نام علم دارد عالم نامیده شده باشد، اکنون به تفاوت هر دو اسم، یعنی زید و عالم توجه کنیم: مسلماً زید خاصیتی جز اشاره به انسانی دارای ویژگی‌های خاصی که این اسم برایش وضع شده ندارد، اما عالم علاوه بر این که بر خود زید اشاره دارد به وجود علم در زید نیز اشاره دارد. ما می‌توانیم بگوییم که حقیقت علم در نزد زید وجود دارد و عالم، بیان آن حقیقت است، ولی در مورد زید نمی‌توانیم چنین چیزی را بگوییم، زیرا کلمه زید هیچ شأنی جز حکایت از خود زید ندارد.

در مورد خداوند نیز چنین است؛ اسمائی که از صفات مشتق شده با اسمائی که به عنوان علم و اسم خاص برای خدا به کار می‌رود تفاوت دارد.

کلمه «الله» علم است و هیچ شأنی جز دلالت بر ذات اقدس الاهی ندارد و هیچ حیثیت دیگری در آن ملحوظ نشده است. این که کلمه «الله» را به «ذات مستجمع جمیع صفات کمال» تعریف می‌کنند، به این معنا است که چون ذات احدیت قابل تعریف نیست برای شناساندن معنای «الله» عنوانی را معرفی می‌کنند که مخصوص

پروردگار متعال باشد، نه این که اسم جلاله برای مجموع این مفاهیم وضع شده باشد^۱ تا کلمه «الله» دارای معنای وصفی باشد. بنابراین نمی توان تفکیک یاد شده در مورد اسم و اسم اسم را در مورد اعلامی مثل کلمه جلاله «الله» نیز به کار برد.

این مطلب در مورد ضمائر و اسماء اشاره و موصولات و ضوح بیشتری دارد. توضیح این که: ماتریدی در ذیل آیه ۲۲ سوره حشر «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ: اوست خدایی که غیر از او معبودی نیست، داننده غیب و آشکار است، اوست رحمتگر مهربان» می گوید: «لفظ «هو» نیز از اسماء خداست»^۲ و علامه طباطبایی در رساله الاسماء ضمائر سه گانه «انت»، «انا»، و «هو»، موصولات و اسماء اشاره را نیز جزء اسماء خدا می داند.^۳ و معلوم است که این امور اگر از اسماء خداوند دانسته شود خاصیتی جز اشاره به ذات خدا ندارد و نمی توان برای آنها حقیقت عینی ای به جز ذات قائل شد.

حقیقت این است که اسماء - چه اسمائی که از صفات مشتق شده و چه اسماء خاص و چه ضمائر - هیچ کدام خاصیتی جز اشاره به ذات ندارد، تنها چیزی که می توان مدعی شد این است که در تسمیه اسمائی مثل اعلام، چیزی جز ذات در نظر گرفته نشده، ولی در تسمیه اسماء مشتق از صفات، حیثیت متصف بودن ذات به صفت مورد نظر، نیز لحاظ شده، ولی خود این اسم دارای حقیقت عینی نیست؛ تنها چیزی که دارای حقیقت عینی است صفتی است که این اسم با لحاظ آن صفت وضع شده، اما غیر از ذات و صفت مورد نظر چیزی به نام اسم که اسم لفظی، اسم آن باشد وجود ندارد.

ضمائر، اسماء اشاره و موصولات

در قرآن کریم در مورد خداوند به طرق مختلف سخن گفته شده است؛ گاهی خداوند با یک یا چند نامش یاد شده مثلاً در جایی فرموده: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (فاتحه/۲)

۱. مصباح، محمد تقی، معارف قرآن: بحث خدا شناسی، ص ۲۱.

۲. ماتریدی، محمد، تاویلات اهل السنة، مندرج در تحقیق: فاطمة يوسف الخیمی، ج ۱، بیروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ۱۴۲۵ ق، ج ۵، ص ۹۹.

۳. طباطبایی، سید محمد حسین، «رسالة الاسماء»، مندرج در الرسائل الشوحیده، ج ۱، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ ق، ص ۵۵.

در این آیه با نام‌های مبارک «الله» و «رب» در مورد خداوند سخن گفته شده است و گاهی با ضمیر درباره خداوند سخن گفته شده؛ از این قبیل است: «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ» (انبیاء/ ۸۷) یا «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (بقره/ ۲۵۵) یا «إِيَّاكَ نَعْبُدُ» (فاتحه/ ۵).

همانطور که گذشت ماتریدی لفظ «هو» را چون در قرآن در مورد خدا به کار رفته از اسماء خدا می‌داند و علامه ضمائر خطاب، تکلم، و غیبت و همینطور اسماء اشاره و موصولات را اسم خدا می‌داند:

«دانستی که ذات خداوند همان هویت حقیقی عینی است که قوام و ظهور هر هویت دیگری در خارج به او است، از اینجا معلوم می‌شود که اسم‌های سه گانه‌ای که برای خطاب، تکلم و غیبت است، یعنی ضمائر «انت»، «انا» و «هو» از اسماء خداوند خواهد بود»^۱.

سپس به مواردی از استعمال ضمائر یاد شده در قرآن در مورد خداوند اشاره می‌کند و در آخر می‌گوید:

«اما اسم اشاره و موصول نیز در نصوص دینی در مورد خداوند به کار رفته، ولی کسی به اسمیت آنها قائل نشده است...»

معلوم است^۲ که عبارتی که علامه در اینجا دارد برای توضیح است نه تعلیل؛ زیرا این مطلب که «خداوند همان هویت حقیقی عینی است و قوام و ظهور هر هویت دیگری در خارج به او می‌باشد»، دلیل بر این که ضمائر و موصولات اسم خداست نمی‌شود. پس تنها دلیلی که علامه برای اسم دانستن ضمائر و موصولات دارد همان اطلاق این امور در متون دینی در مورد خداست.

ارزیابی این سخن

عرفا درباره ضمیر «هو» سخنانی دارند که شباهت بسیار نزدیک به آنچه از علامه و ماتریدی نقل کردیم دارد. آنان «هو» را اشاره به ذات باری می‌دانند. عبد الرزاق کاشانی از عارفان و شارحان به نام عرفان ابن عربی می‌گوید: «هو» اعتبار ذات است به حسب غیبت و فقدان.^۳

۱. الرسائل التوحیدیه، ص ۵۵.

۲. همان.

۳. کاشانی، عبد الرزاق؛ اصطلاحات الصوفیه، ج ۱، دمشق: الحکمة، ۱۴۱۵ ق، ص ۱۰۷؛ و نیز رک: سعیدی، گل بابا؛

فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، ج ۱، تهران: شفیعی، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۰۰۴.

مولوی می‌گوید:

صبغة الله است خم رنگ «هُو» پیسها یک رنگ گردد اندر او^۱

آنک واقف گشت بر اسرار «هُو» سر مخلوقات چه بود پیش او^۲

وقتی علامه یا ماتریدی می‌گوید که «هُو» اسم خداست اگر منظورش همین چیزی باشد که عرفا می‌گویند، - چنانکه در عبارتی که در سطور فوق از علامه نقل کردیم اشاراتی وجود دارد که این گمان را تقویت می‌کند - در آن صورت «هُو» ضمیر نخواهد بود، بلکه اسم ذات حق به حسب غیبت و فقدان خواهد بود. اما اگر منظورشان این باشد که «هُو» با حفظ خصوصیت ضمیر بودنش، اسم خدا است - چنانکه علامه به این مطلب تصریح دارد - به نظر می‌رسد که این سخن قابل خدشه باشد.

توضیح این‌که، وقتی در مورد موجودی سخن می‌گوییم ناگزیر از الفاظ و کلماتی استفاده می‌کنیم که آن موجود را به مخاطب بشناساند؛ برای مثال وقتی در مورد انسانی سخن می‌گوییم گاهی با استفاده از کلمه «زید» مراد خود را را بیان می‌کنیم و گاهی خصوصیاتی را که بر وی منطبق است یاد می‌کنیم، بدون این‌که کلمه «زید» را بر زبان بیاوریم و گاهی هم به حسب موقعیت و با در نظر گرفتن قرائن از ضمیر یا موصول یا اسماء اشاره استفاده می‌کنیم. پس برای ما ممکن است که به چندین شکل درباره زید سخن بگوییم و فقط در برخی اشکال نیازمند تصریح به اسم «زید» هستیم.

بنابراین میان خبر دادن از یک شیء با بردن اسم آن شیء فرق است. در خبر دادن، هدف شما این است که شخص مورد نظر را به مخاطب بشناساند و مطلبی را درباره او تفهیم کنید و برای شما این مطلب که چه کلمه‌ای را در مورد او به کار می‌برید مهم نیست، بلکه می‌خواهید مخاطب بفهمد که شما در مورد فلان شخص سخن می‌گویید و به کار بردن اسم آن شخص یکی از راه‌های خبر دادن است.

قرآن کریم چون روی سخنش با انسان‌ها بوده مسلماً از همین قواعد و شگردهای زبانی استفاده کرده است. بنابراین وقتی قرآن از یک موجودی، چه خدا و چه غیر آن با استفاده از یک کلمه‌ای سخن می‌گوید لزومی ندارد که این کلمه حتماً اسم آن موجود باشد، بلکه ممکن است قرآن از قواعد دیگر زبان که از جمله آنها استفاده از ضمائر و

۱. بلخی، مولانا جلال الدین محمد، مثنوی معنوی (از روی نسخه تصحیح شده رینولد نیکلسون) ج ۲، تهران:

۲. همان، ص ۲۵۳.

میلاد، ۱۳۸۰ ش، ص ۲۴۷.

موصولات است بهره برده باشد. ما بارها در زندگی روزمره خود ضمائر و موصولات به کار می‌بریم و اساساً اگر ضمائر، اسماء اشاره و موصولات برداشته شود دایره زیبا بسیار تنگ شده و اهل آن زبان در تنگنا قرار خواهند گرفت.

قرآن کریم ضمائر و از جمله ضمیر «هو» را همانطور که در مورد خدا به کار برده در مورد افراد مختلف دیگر نیز به کار برده است:

گاه در مورد مسلمانان می‌فرماید: «بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ» (بقره/۱۱۲) و گاه در مورد منافقان می‌فرماید: «وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ» (بقره/۲۰۴) و گاه در مورد برخی از انبیا می‌فرماید: «فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ (آل عمران/۲۹) و گاه در مورد کافرین می‌فرماید: «وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلًا وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (مائده/۵).

مسلم است که در موارد یاد شده هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که لفظ «هو» اسمِ افرا نام برده است.

از آنچه نگاشتیم به دست می‌آید که اطلاق یک کلمه در مورد خداوند در قرآن، اع از این است که آن کلمه اسم برای خداوند باشد. خود علامه نیز این مطلب را به صورت کلی قبول دارد، زیرا چنانکه خواهد آمد وی در بحث «توقیفیت اسماء الاهی» بین اطلاق یک کلمه در مورد خدا با به کار بردن آن کلمه به عنوان اسم خدا تفاوت قائل می‌شود.^۱ بنابراین، ضمائر از جمله شگردهای زبانی برای انتقال معنا است، نه این که اسم باشد برای خدا یا هر موجود دیگری.

راه اثبات اسماء الاهی

بشر چگونه می‌فهمد که خداوند دارای اسم خاصی است؟ علامه در این مورد می‌گوید «وقتی ما چشم خود را گشوده، به جهان هستی نظر می‌افکنیم نخست خود و سپس نزدیک‌ترین امور به خود را... درک می‌کنیم؛ لکن ما خود و همچنین قوا و افعال خود را نمی‌بینیم، مگر مرتبط به غیر. پس حاجت، اولین چیزی است که انسان آن را مشاهده می‌کند و آن را در ذات خود و در هر چیزی که مرتبط با او و قوا و اعمال اوست و همچنین

۱. المیزان، ج ۸، ص ۳۵۹؛ چنانکه می‌گوید: «مجرد اطلاق یک اسم به خدا بدون این که آن اسم را از اسمای خدا بدانیم اشکالی ندارد».

در سراسر جهان بیرون از خود، می‌بیند و در همین اولین ادراک به وجود ذاتی حکم می‌کند که حوائج او را برمی‌آورد، و وجود هر چیزی به او منتهی می‌شود، و آن، ذات خدای سبحان است.

... در قدم دومی که در این راه برمی‌داریم، ابتدایی‌ترین مطلبی که به آن برمی‌خوریم این است که ما در نهاد خود چنین می‌بایم که غایت وجود هر موجودی آن حقیقت است و وجود هر چیزی از اوست، پس او مالک تمام موجودات است؛ زیرا اگر واجد آن نباشد نمی‌تواند آن را بغیر خود افاضه کند... پس او دارای همه کمالاتی است که ما در عالم سراغ داریم، از قبیل حیات، قدرت، علم، شنوایی، بینایی، رزق، رحمت، عزت و امثال آن، و در نتیجه او حی، قادر، عالم، سمیع و بصیر است، چون اگر نباشد ناقص است، حال آن‌که نقص در او راه ندارد. و همچنین او رازق، رحیم، عزیز، محیی، ممیت، مبدی، معید، باعث و امثال آن است، زیرا که رزق، رحمت، عزت، زنده کردن، میراندن، ابداء، اعاده و برانگیختن کار اوست... این راه ساده‌ای است که ما برای اثبات اسماء و صفات خدای تعالی طی می‌کنیم.^۱

بنابراین، پاسخ سؤال یاد شده از نظر علامه این است که بشر از طریق مشاهده کمالات موجود در عالم، به وجود چنین کمالی در خالق و صاحب اختیار جهان، پی می‌برد. پس هر صفتی از صفات کمال در جهان، راهی است برای درک این مطلب که خداوند واجد این صفت است، زیرا «ممکن نیست که دهنده چیزی فاقد آن چیز باشد». و از آنجا که قسمت عمده اسماء الاهی مشتق از صفات الاهی است پس هر صفت راهی است برای اثبات اسم متناسب با آن صفت برای خداوند.

ولی ماتریدی از طریق ادله سمعی و با استشهاد به گفته‌های انبیا، اسماء الاهی را اثبات می‌کند، چنانکه درباره اسماء الاهی می‌گوید:

«دلیل بر آنچه گفتیم سخن کتب آسمانی و انبیا است که این اسماء را برای خداوند اثبات نموده‌اند و اگر نامیدن خداوند به این اسماء مستلزم تشبیه خداوند به مخلوقات باشد لازمه‌اش این است که انبیا را پیشگام نقض توحید بدانیم»^۲

این عبارت اگر به خودی خود نگریسته شود بیانگر این مطلب است که ماتریدی راه اثبات اسماء الاهی را منحصر در نقل می‌داند، ولی با تأمل در سخنان دیگر وی، چنین به

دست می آید که علامه و ماتریدی در این باب هم نظرند. عباراتی مثل «و الشاهد دلیل الغائب»^۱ در سخنان ماتریدی زیاد دیده می شود که نشان دهنده نظر وی در خصوص راه اثبات خداوند و اسماء و صفات اوست. در کتاب التوحید می نویسد:

«از آنجا که جهان خلقت دلیل وجود خداست و بر ماست که از همین طریق به خداوند معرفت پیدا کنیم پس راه به دست آوردن اسماء و صفات خدا نیز همین جهان خلقت است که به اندازه فهم خود، خداوند را وصف می کنیم، اگر چه خداوند منزله از آن است که همانند و شبیهی برای او وجود داشته باشد».^۲

نکته قابل تذکر این است که راهی که علامه و ماتریدی برای رسیدن به اسماء الاهی انتخاب نموده اند، همان راهی است که ما را به شناخت صفات الاهی می رساند و فقط اسماء برگرفته از صفات را اثبات می کند، اما اعلام و ضمائر و اسماء اشاره و موصولات، که علامه و ماتریدی آنها را نیز جزء اسماء الاهی می دانند به این طریق قابل اثبات نیست، و باید برای اثبات آنها راه دیگری را برگزید و ظاهراً هر دو نفر در این موارد راه استفاده از منابع نقلی را معتبر می دانند.

توقیفی بودن اسماء الاهی

آیا اسماء الاهی توقیفی است؟ یعنی ما جز آنچه از طریق قرآن و احادیث به ما رسیده، نمی توانیم خداوند را با نام های بیشتری یاد کنیم؟ کسانی که قائل به توقیفیت اسماء الاهی شده اند انگیزه مقدسی از این کار دارند. آنان از ترس این که مبدا اسمائی را که حاوی نقص است به خدا نسبت دهیم قائل به توقیفیت شده اند.^۳

هر گونه اظهار نظر در این باب، تابع بحث راه اثبات اسماء الاهی است؛ بدین صورت که اگر کسی معتقد به این باشد که راه اثبات اسماء الاهی چیزی جز ادله سمعی نیست، در اینجا نیز باید اسماء الاهی را توقیفی بداند و نامیدن خدا را بیش از آنچه از طریق سمع به ما رسیده، جائز نداند، اما اگر کسی چنین عقیده ای نداشته باشد، بلکه همانند علامه و

۱. در این گونه عبارات، منظور ماتریدی از شاهد، همین جهان طبیعت، و از غائب، جهان ماورای طبیعت و مشخصاً ذات باری است.

۲. «... لکنه إذ کان الشاهد دلیله و به یجب معرفته فمنه قدر اسمه علی ما یقرب من النهم بما یرید به وإن کان الله یتعالی عن أن یكون له مثال أو شبهه»، کتاب التوحید، ص ۹۳.

۳. حسن زاده، حسن؛ کلمه علیا در توقیفیت اسماء؛ ج ۱، قم: دفتر تبلیغات، ۱۳۷۱، ص ۱۳.

ماتریدی اسماء خداوند را از طریق مشاهده در جهان خلقت و پی بردن از کمالات موجود در جهان به کمالات موجود در نزد خداوند، قابل اثبات داند، در اینجا نیز می تواند منکر توقیفیت شود. پس می توان مدعی شد که علامه و ماتریدی متفقاً توقیفیت اسماء الاهی را نمی پذیرند.

علامه پس از بیان نظر خودش درباره راه اثبات اسماء الاهی می گوید:

«از آنچه نگاشتیم به دست می آید که دلیلی بر توقیفی بودن اسماء الاهی وجود ندارد».^۱
 و در رساله الاسماء برای رد توقیفیت اسماء به آیات زیر تمسک می کند: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ» (اعراف/ ۱۸۰) و «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ» (طه/ ۸) و «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ» (اسراء/ ۱۱۰) وجه استدلال به این آیات این است که الف و لام در این آیات برای جنس است و بر سر «اسماء» که جمع است آمده و افاده استغراق می کند و مفاد آیات، این می شود که تمام اسماء حسن از آن خداوند است، پس هر اسم نیکویی در جهان وجود داشته باشد از آن خداوند است و اسم یا اسم های خاصی که نامیدن خداوند به اسمی فراتر از آنها جائز نباشد، وجود ندارد و این به معنای نفی توقیفیت است.^۲

در کتاب التوحید، عبارتی وجود دارد که اکثریت ماتریدی شناسان، آن را به مفهوم توقیفیت اسماء الاهی حمل کرده اند. ماتریدی در عبارت مذکور چنین می گوید:

«ما نمی توانیم خدا را جسم بدانیم، زیرا جسم بودن علامت مخلوق و حادث بودن است، چه این که جسم دارای اجزاء و حدود است و اجزاء و حدود، علامت حدوث است و ما در گذشته بیان کرده ایم که هیچ کس همانند خداوند نیست، ولی اگر خداوند را جسم بدانیم لامحاله باید بپذیریم که خداوند شبیه بسیاری از مخلوقاتش است. و اگر خداوند را جسم بدانیم، اما جسم را دارای ابعاد و اجزاء و حدود ندانیم، دیگر جسم را به معنای خودش به کار نبرده ایم؛ عقل و استدلال به ما چنین چیزی می گوید، اما از طریق سمع نیز، نه از سوی خداوند و نه از سوی دیگری که اجازه داشته باشیم از او تقلید کنیم سخنی که جسم را از اسماء الاهی بدانند شنیده نشده پس ما حق نداریم که خداوند را جسم بدانیم».^۳

۲. رساله الاسماء، مندرج در الرسائل التوحیدیة، ص ۵۷.

۱. المیزان، ج ۸، ص ۳۵۸.

۳. کتاب التوحید، ص ۳۸.

چنانکه گفتیم اکثر ماتریدی‌شناسان از این سخن ماتریدی توقیفی بودن اسماء الاهی را برداشت کرده‌اند،^۱ ولی به نظر نمی‌رسد که از سخنان فوق بتوان چنین چیزی را نتیجه گرفت؛ زیرا ماتریدی در این عبارت برای عدم جواز جسم نامیدن خدا، تنها به نبود دلیل سمعی استناد نکرده، بلکه تحلیل عقلی نیز ارائه کرده و جسم دانستن خدا را مساوی با حادث بودن و تشبیه خداوند به خلق دانسته است. اما گفته: «از طریق سمع نیز مطلبی که بتوانیم بر اساس آن، خدا را جسم بدانیم به ما نرسیده است»، این شدت تعبد و احترام فوق العاده ماتریدی به نصوص شرعی را می‌رساند، زیرا با این‌که از طریق عقل، جسمیت را غیر قابل استناد به خدا می‌داند، اما باز هم می‌گوید از طریق سمع نیز به ما چیزی نرسیده، یعنی اگر با وجود این امر، از سوی خداوند یا دیگر متون دینی مطلبی صادر می‌شد که خدا را جسم می‌دانست ما با این‌که از طریق عقل جسمانیت خداوند را محال می‌دانیم، به خاطر تقید به شرع می‌توانستیم جسمیت را به خداوند نسبت دهیم. پس نه عقل و نه شرع هیچ‌کدام به ما اجازه نمی‌دهند که خداوند را جسم بدانیم. وی در ادامه می‌گوید:

«اگر ما حق داشته باشیم که بدون هیچ دلیلی، نه دلیل سمعی و نه دلیل حسی و نه دلیل عقلی هر اسمی را خواستیم به خدا نسبت دهیم پس باید اموری چون کالبد داشتن و شخص بودن را به خداوند نسبت دهیم».^۲

گرچه بخشی از سخنان ماتریدی در این عبارت، نیاز به تأمل بیشتر دارد، روی هم رفته عبارت یاد شده این مطلب را می‌رساند که وی اموری چون عقل و حس را نیز در کنار سمع، راه درک و رسیدن به اسماء الاهی می‌داند و این به معنای نفی توقیفی بودن اسماء الاهی است، زیرا کسانی که قائل به عدم توقیف در اسماء الاهی هستند مسلماً منظورشان این نیست که بدون دلیل و جهت می‌توانیم هر اسمی را که خواستیم به خداوند نسبت دهیم، بلکه می‌باید موازین عقلی را برای نسبت دادن اسم به خدا رعایت کنیم و اسمی را که نتیجه‌اش نسبت دادن نقص به خداوند است، به خداوند نسبت ندهیم. توقیفی بودن اسماء الاهی به این معنا است که ما جز از طریق سمع، راهی

۱. خلیف، فتح الله. مقدمه کتاب التوحید، ص ۳۸۴، حرابی، احمد، الماتریدیة دراسة و تقویماً، ج ۲، ریاض: دار الصمیمی، ۱۴۲۱ ق. ص ۲۱۹، سلفی، شمس. الماتریدیة و موقفهم من توحید الاسماء و الصفات، ج ۲، طائف: مکتبة الصدیق، ۱۹۹۸ م، ص ۴۵۴؛ عبدالفتاح احمد فؤاد. الفرق الاسلامیه و اصولها الایمانیه، ج ۱، اسکندریه: دارالدعوة، بی تا، ج ۱، ص ۲۵۶.

۲. کتاب التوحید، ص ۳۸.

برای نسبت دادن اسم خاصی به خدا نداریم و همانطور که دیدیم ماتریدی حس و عقل را نیز در کنار سمع برای نسبت دادن اسماء به خداوند قبول دارد.

با این حال، در برخی از آثار ماتریدی تصریح بر توقیفیت اسماء الاهی وجود دارد، چنانکه وی در تأویلات اهل السنة می‌گوید:

«جائز نیست که به خدا «یا مبارک» گفته شود... زیرا در متون شرعی چنین اسمی به خدا نسبت داده نشده و ما باید خداوند را به بیش از آنچه که خودش خود را نامیده نامیم».^۱

وجود چنین تصریحاتی در آثار ابومنصور باعث شده که ماتریدی‌شناسان به این باور برسند که وی اسماء الاهی را توقیفی می‌داند. ماتریدیان بعد از ماتریدی نیز قائل به توقیف شده‌اند و هیچ‌کدام آرای خود را مغایر با آرای شیخ خود ندانسته‌اند؛ اما روی هم رفته می‌توان گفت که ماتریدی نوعی احتیاط را در نسبت دادن اسم به خدا لازم می‌داند و برای نسبت دادن اسم خاصی به خدا وجود آن اسم را در متون شرعی مهم می‌داند. مشابه همین مطلب را علامه نیز دارد. علامه با این‌که اسماء خداوند را توقیفی نمی‌داند، اما تصریح می‌کند که:

«از نظر فقهی باید قائل به احتیاط شد و جز به آنچه از طریق شرع وارد شده خداوند را موسوم نساخت، ولی مجرد اطلاق یک اسم بر خدا بدون این‌که آن اسم را از اسماء خدا بدانیم اشکالی ندارد».^۲

وحدت اسم و مسما

مطلب دیگری که به ماتریدی نسبت داده شده مسئله وحدت اسم و مسما است. در این‌که اسم با مسما یکی است یا خیر، از سوی متکلمان، سخنان بسیار متفاوتی ابراز شده است.^۳

در این‌که ماتریدیان قائل به وحدت اسم و مسما هستند، شکی نیست؛ اما نسبت آن به خود ماتریدی خیلی واضح نیست.

ماتریدیان وقتی سخن از وحدت اسم و مسما به میان می‌آورند، بین سه چیز: یعنی

۱. ماتریدی، محمد، تأویلات اهل السنة، به نقل از: حربی، احمد، الماتریدیة دراسة و تقویماً، ص ۲۲۰.

۲. المیران، ج ۱، ص ۳۵۹.

۳. رک: عزالی، ابو حامد، شرح اسماء الله الحسنى، ج ۱، بغداد: المكتبة الحديثية، ۱۹۹۰م، ص ۸.

اسم، تسمیه و مسما تفکیک می‌کنند و تسمیه را جدا و اسم و مسما را یکی می‌دانند.

مراد از این سه کلمه چیست؟

سُبکی می‌گوید: وقتی شما اسم شخص خاصی مثل زید را به کار می‌برید در اینجا

پنج چیز وجود دارد:

۱. دلیل نهادن این لفظ بر زید.

۲. این‌که این لفظ را برای افاده معنا استعمال کنی و اسم را برای زید به کار ببری.

۳. خود «ز» و «ی» و «د».

۴. اسم که مرکب است از «ا»، «س» و «م».

۵. خود زید که همان مدلول اسم است.

از این پنج مورد، دو تای نخست، تسمیه؛ سوم، اسم؛ چهارم، اسم اسم و پنجم مسما است و اختلاف در این است که آیا همین پنجمی علاوه بر این‌که مسما است، اسم نیز می‌باشد یا نه؟ که اگر اسم باشد آن وقت لفظ، تسمیه خواهد بود.^۱

این‌که توضیح سبکی تا چه اندازه دقیق است، مورد بحث ما نیست. آنچه اکنون از این توضیح می‌توان به دست آورد مراد قائلان به وحدت اسم و مسما از اسم و مسما، و به دست آوردن این مطلب است که آیا مراد اینها از اسم، همین لفظ است یا چیز دیگر. از سخن سبکی چنین به دست می‌آید که مراد قائلان به وحدت اسم و مسما از اسم همین لفظ نیست، بلکه چیز دیگری است و رای لفظ؛ آنگاه سؤال این است که آن چیز دیگر چیست؟ به این سؤال جواب چندان واضحی داده نشده است.

چنانکه در سطور بعدی بیان خواهیم کرد از نظر علامه وحدت اسم و مسما تابع بحث عینیت و غیریت ذات و صفات است. پس این‌که می‌گوییم اسم و مسما واحد است، یعنی این‌که صفات خدا عین ذات اوست و به همین دلیل اسمائی که از صفات ذاتیه ثبوتیه مشتق شده نیز با مسما وحدت دارد، ولی ماتریدیان ربطی بین وحدت اسم و مسما و بحث عینیت ذات و صفات نمی‌بینند، زیرا آنان با این‌که در بحث اسم و مسما قائل به وحدت اسم و مسما شده‌اند، ولی در بحث ذات و صفات عینیت را نمی‌پذیرند و طبق گفته سبکی، اشاعره نیز قائل به وحدت اسم و مسما هستند،^۲ در حالی که

۱. السبکی، عبدالوهاب بن علی بن عبدالکافی، السیف المشهور فی شرح عقیده ابی منصور، ج ۱، استانبول،

۱۴۰۹ ق، ص ۱۰، (با دخل و تصرف). ۲. همان.

همه می دانیم که آنان به عینیت ذات و صفات قائل نیستند.

اما مطلبی که در اینجا باید بیان کرد این است که کسانی که قائل به وحدت اسم و مسما هستند، یا باید عینیت ذات و صفات را بپذیرند یا همین اسم لفظی را عین مسما بدانند؛ زیرا غیر از لفظ و ذات و صفت چیز دیگری وجود ندارد که با ذات وحدت پیدا کند. چنانکه پس از این خواهد آمد علامه معتقد است که منظور اینان از وحدت اسم و مسما همین اسم لفظی است و ظاهراً واقعیت نیز چنین است؛ زیرا که وقتی آنان به عینیت ذات و صفات قائل نیستند پس چیز دیگری جز لفظ باقی نمی ماند که با ذات متحد شود.

برای فهم مدعای ماتریدیان در باب وحدت اسم و مسما، جا دارد که سخنان بزدوی، از ماتریدیان متقدم را یاد آور شویم:

«عموم اهل سنت و جماعت گفته اند که اسم و مسما یکی، و تسمیه غیر از مسما است... دلیلی که ما و هر عاقلی را وامی دارد تا قائل به وحدت اسم و مسما شویم این است که خداوند انسانها را امر کرده «الله» را عبادت کنند و «الله» را واحد و بزرگ و عظیم بشمارند و تهلیل کنند و اگر اسم غیر از مسما بود این سخن خطا بود. خداوند فرموده: «وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا» (نساء/ ۳۶) و گفته: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُم» (نساء/ ۱) و گفته: «اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا» (نوح/ ۱۰) و همینطور تمام عقلا اسم را همان مسما می دانند و به همین جهت عباراتی را مثل: «من زید را دیدم»، «من بر زید سلام کردم» و «من جعفر را زدم» خطا نمی شمرند، چنانکه قرآن نیز گفته است: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا» (مائده ۳۸).

اگر گوید که این چیزی جز تسمیه نیست، خواهیم گفت که این، هم تسمیه است و هم مسما؛ تسمیه بدون اسم تصور نمی شود، مسما بدون تسمیه مسما نمی شود و مسما همان اسم است. اگر بگوییم «من احمد را دیدم» پس احمد که اسم است عین مسما است، بخلاف صفات که عین موصوفات نیستند.^۱

مشاهده می شود که جمله اخیر این عبارت، بیانگر نظر وی در عدم ارتباط وحدت اسم و مسما با بحث عینیت ذات و صفات است.

غیر از ادله ای که بزدوی آورده، ادله دیگری نیز از سوی ماتریدیان برای اثبات

وحدت اسم و مسما ارائه شده است که ما اکنون در صدد پاسخ دادن و ارزیابی آنها نیستیم، زیرا هیچ یک از این ادله در خود آثار ماتریدی نیامده و اشکالی که در عبارت بزودی وجود دارد این است که در این عبارت به خاصیت دال بودن اسم توجه نشده است.

اسم برای این است که مسما را نشان دهد و خاصیتی جز این ندارد. وقتی اسم بر زبان آورده می شود مراد، مسما است، مگر این که قرینه ای داشته باشیم که مراد گوینده خود اسم است؛ مثلاً بگویند که «زید یک کلمه عربی است»، ولی اگر بگویند که «زید ۱۵ سال سن دارد» در اینجا مراد مسما است نه اسم، تا این اشکال پیش آید که چون اسم زید ۱۵ ساله نیست، پس این جمله غلط است.

ذکر مطالب فوق برای این بود که نشان داده شود که ماتریدی ها اسم و مسما را، واحد می دانند، ولی خود ماتریدی این مطلب را با این صراحت بیان نداشته است.
وی اسماء خداوند را بر سه قسم می داند:

قسم اول، اسمائی که بندگان به خدا نسبت می دهند و ماتریدی این دسته از اسماء را به قطع، غیر از مسما می داند؛ و همانطور که قبلاً یاد آور شدیم مراد ماتریدی از این دسته همان اسم لفظی است که علامه از آن به اسم اسم تعبیر نموده است. پس از نظر ماتریدی اسم اسم غیر از مسما است.

قسم دوم، اسمائی است که به ذات خدا برگشت دارد، و ماتریدی درباره وحدت یا عدم وحدت این دسته از اسماء با مسما تصریحی نکرده است.

قسم سوم، اسمائی است که از صفات مشتق شده است، مثل عالم و قادر که ماتریدی این قسم از اسماء را عین مسما می داند؛ عبارت وی در این باره این چنین است:

«والثالث يرجع إلى الإشتقاق عن الصفات من نحو العالم القادر مما لو كانت في التحقيق غيره لاحتمل التبديل ولصارت التسمية على غير تحقيق المعنى المفهوم ولجازت تسميته بكل ما يسمى غيره إذا لم يرد تحقيق المفهوم من معناه ولا قوة إلا بالله مع ما يسأل من يجعل هذه الأسماء حادثة ثم لا تحقق لله علما في الأزل إذ كيف كان أمره قبل الخلق أكان يعلم ذاته أو ما يفعل أو لا وكذلك أكان يعلم ذاته شيئاً أو لا يعلمها فإن كان لا يعلمها فهو إذاً جاهل حتى أحدث العلم له فصار به عالماً وإن كان يعلمها فإذا كان بعلم ذاته عالماً أو لا فإن كان بعلم ذاته عالماً فلزم القول بهذا الإسم في الأزل

وفی غیریه الإسْم فساد التوحید»^۱.

ماتریدیان از این عبارت، وحدت اسم و مسما را فهمیده‌اند؛ ولی اگر با دقت به این عبارت نگریسته شود به نظر می‌رسد که این عبارت بیان نظر وی در باب وحدت ذات و صفات باشد.

همانطور که در بحث صفات خواهد آمد ماتریدیان در باب وحدت ذات و صفات همچون دیگر فرق اسلامی سخن نگفته‌اند. آنان صفات را نه عین ذات می‌دانند و نه غیر آن، بلکه می‌گویند: «لا هو و لا غیره»^۲. اما در آثاری که نسبت آنها به خود ماتریدی یقینی است تصریحی به «لا هو و لا غیره» نشده و بعید نیست که بتوانیم بگوییم وی قائل به عینیت ذات و صفات است. با توجه به آنچه گفته شد می‌توان مدعی شد که در آثار ماتریدی تصریحی به وحدت اسم و مسما، وجود ندارد، ولی ماتریدیان قائل به وحدت هستند؛ اگر منظور آنان از وحدت اسم و مسما وحدت لفظ با ذات باشد این سخن به غایت نادرست است، چون بدیهی است که لفظ غیر از مسما است، اما اگر منظورشان این باشد که حقیقت اسم چیزی غیر از لفظ است که این حقیقت با مسما یکی است و لفظ بیانگر این حقیقت است، این، سخن دیگری است. اما در این صورت، این بحث ارتباط پیدا می‌کند با بحث عینیت ذات و صفات، به طوری که اگر کسی در اینجا به وحدت اسم و مسما قائل شود ولی در بحث صفات به عینیت ذات و صفات قائل نباشد دچار تناقض گویی شده است.

با توجه به آنچه گفته شد می‌توانیم ادعا کنیم که علامه و ماتریدی در بحث وحدت اسم و مسما هم نظرند؛ اکنون برای اثبات این سخن به بیان نظر علامه می‌پردازیم.

۱. کتاب التوحید، ص ۶۵، «گونه سوم، اسمائی است که از صفات برگرفته می‌شوند، همانند «عالم» و «قادر». این دسته از اسماء اگر در واقع غیر از ذات باشند احتمال جابجایی [برداشتن اسم و جایگزین کردن آن با اسم دیگر] منتفی نمی‌شود. و نامگذاری ذات به این اسماء بدون محقق شدن معنایی که مفاهیم این اسماء بر آنها دلالت دارند خواهد بود و لازمه آن نامیدن خداوند به هر چیزی است که دیگران به آن نامیده می‌شوند... علاوه برآن، از کسی که این اسماء را حادث دانسته و برای خداوند علم ازلی را محقق ندانسته است پرسیده می‌شود که آیا خداوند قبل از این که علم خود را بیافریند به ذات و افعال خود علم داشته یا نه؟ آیا دانش اصلاً به چیزی آگاهی داشته یا نه؟ اگر پاسخ، منفی باشد در این صورت خداوند جاهل بوده و سپس علم وی حادث شده و خداوند توسط آن، علم پیدا کرده است. و اگر مثبت باشد در این صورت می‌پرسیم که آیا علم خداوند ذاتی است یا نه؟ که اگر این علم، ذاتی باشد لازم است که قائل شویم که این اسم «عالم» در ازل نیز بوده است. قول به غیریت اسم با ذات مستلزم فساد توحید است.»

۲. رک: شرح الفقه الاکبر، منسوب به ابو منصور ماتریدی، الرسائل السبعة فی العقائد، ج ۲، حیدرآباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ۱۳۶۷ ق، ص ۱۹.

علامه در نقد قول وحدت اسم و مسما می‌گوید:

«برخی از جاهلان متکلمان پیشین بین اسم و اسم اسم خلط نموده، پس گمان کرده‌اند که مراد از عینیت اسماء با ذات، عینیت اسماء اسماء با ذات است پس قائل به وحدت اسم و مسما شده‌اند... و این قول در اوائل دوران عباسیان رائج بود»^۱

نظر خود علامه این است که اسماء لفظی که اسماء اسماء است عینیتی با مسما ندارد، ولی حقیقت این اسماء با همدیگر فرق می‌کند که برخی از اسماء عین ذات و برخی دیگر غیر از آن است؛ اسمائی که عین مسما هستند اسمائی هستند که مصداق یکی از صفات ثبوتیه کمالیه‌اند و اسمائی که مشتمل بر یکی از صفات سلبيه باشد، مثل (لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ) و اسمائی که مشتمل بر فعلی از افعال خدا باشد، مثل «خالق» و «رازق» زائد بر ذات و خارج از آن است.^۲

بدین ترتیب معلوم می‌شود که نظر علامه در باب وحدت اسم و مسما تابع نظر وی در باب عینیت ذات و صفات است، یعنی چون علامه صفت ذاتی ثبوتی را عین ذات می‌داند پس اسمائی را که مشتق از این صفات است عین ذات می‌داند، اما اسماء دیگر را غیر مسما می‌داند؛ و ماتریدی نیز اسمائی را که بندگان به خدا نسبت می‌دهند غیر از مسما دانسته و در مورد اعلام تصریحی به وحدت یا عدم وحدت نکرده و اسماء متخذ از صفات را با مسما یکی دانسته است که سخن ماتریدی و علامه با هم یکی می‌شود، با این تفاوت که ماتریدی در برخی از موارد، یعنی در خصوص صفات فعلیه و صفات سلبيه سکوت نموده است.

مراتب اسماء الاهی

بحث مراتب اسماء الاهی را علامه مطرح نموده و در آثار ماتریدی در این خصوص چیزی مشاهده نمی‌شود. از نظر علامه اسماء خداوند دارای مراتب است. هر مرتبه بالاتر مرتبه ضعیف‌تر را در خود دارد و خود آن مرتبه نیز زیر مجموعه یک مرتبه بالاتر است تا این‌که می‌رسد به مرتبه اسم اعظم، که بالاتر از آن، مرتبه‌ای وجود ندارد؛ و در ازای مراتبی که در اسماء الاهی هست در میان آثار اسماء الاهی که در جهان خلقت تجلی یافته نیز چنین مراتبی مشاهده می‌شود، چنانکه می‌گوید:

سعه و ضیق و عمومیت و خصوصیتی که در میان اسماء هست به آن ترتیبی است که در میان آثار موجود از آن اسماء در عالم ما است، بعضی از آثار، خاص است، بعضی ها عام، این عام و خاص بودن آثار نیز از ناحیه عام و خاص بودن حقایقی است که آثار مذکور از آن کشف می‌کند، و کیفیت نسبت‌هایی که آن حقایق با یکدیگر دارند را نسبت‌های میان مفاهیم کشف می‌کند، پس علم نسبت به حیات، اسم خاص و نسبت به شنوایی، بینایی، شهید، لطیف و خبیر بودن اسمی است عام، و همچنین رازق، اسم خاص است نسبت به رحمان، و نسبت به شافی، ناصر و هادی، اسمی است عام و... بنابراین، برای اسماء حسنا عرضی است عریض که از پایین منتهی می‌شود به یک و یا چند اسم خاصی که در پایین آن دیگر اسم خاصی نیست، و از طرف بالا شروع می‌کند به وسعت و عمومیت و بدین طریق بالای هر اسمی اسم دیگری است از آن وسیع‌تر و عام‌تر تا آن‌که منتهی می‌شود به بزرگ‌ترین اسماء خدای تعالی که به تنهایی تمامی حقائق اسماء را شامل می‌شود، و حقایق مختلف همگی در تحت آن قرار دارد، و آن اسمی است که غالباً آن را اسم اعظم می‌نامیم.

و معلوم است که اسم هر قدر عمومی‌تر باشد آثارش در عالم، وسیع‌تر و برکات نازل‌شده از ناحیه‌اش بزرگ‌تر و تمام است، برای این‌که آثار، همه از اسماء است، پس همان عمومیت و خصوصیتی که در اسماء است در مقابلش در آثارش هم هست، بنابراین، اسم اعظم آن اسمی خواهد بود که تمام آثار به آن منتهی می‌شود، و هر امری در برابرش خاضع می‌گردد.^۱

علامه در رساله الاسماء به طور دقیق‌تری مطلب را توضیح می‌دهد:

تمام اسمائی که برگرفته از صفات ثبوتی خداوند است جز اسم‌های: «واحد»، «اَحد» و «حق» در تحت دو اسم قادر و علیم قرار می‌گیرد و اگر این دو اسم باهم نسبت به غیر در نظر گرفته شود قیومیت خواهد بود. بنابراین، این دو اسم در تحت قیوم قرار دارند و خداوند سبحان از آن جهت که ذاتاً علیم و قدیر است حی می‌باشد. بنابراین دو اسم: «حی» و «قیوم» شامل همه نام‌های ثبوتی غیر از وحدت می‌شود. خداوند فرموده: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» این آیه با توجه به این‌که توحید را هم بیان کرده شامل همه اسماء ثبوتی می‌شود (بقره/۲۵۵).

اما جامع همه اسماء سلبی که دلالت بر نفی نقصها و عدمها می‌کند اسم قدوس می‌باشد؛ و جامع همه اسم‌های ثبوتی، سلبی، جلال، جمال، ذاتی و فعلی، نام « ذوالجلال و الاکرام » است: «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرَّحْمَن/۷۸).^۱

اسم اعظم

یکی از سؤال‌هایی که در مورد اسماء الاهی مطرح می‌شود این است که مراد از اسم اعظم چیست؟ پاسخ به این سؤال از اهمیت زیادی برخوردار است، زیرا از یک سو در روایات و متون دینی اسم اعظم دارای خاصیت‌های مهمی دانسته شده و از سوی دیگر انسان‌ها عملاً در اسمائی که می‌شناسند چنین آثاری را مشاهده نکرده‌اند. برای تعیین مراد اسم اعظم احتمال‌های مختلف داده شده است، اما بسیاری از محققان، اسم جلاله «الله» را اسم اعظم می‌دانند.^۲

این بحث نیز در آثار ماتریدی وجود ندارد، اما علامه با توجه به مبنایی که در بحث مراتب اسماء الاهی دارد اسم اعظم را بالاترین مرتبه اسماء می‌داند که جامع‌تر از آن، دیگر اسمی وجود ندارد و از سنخ لفظ نیست، بلکه یک اسم خارجی و حقیقی می‌باشد، چنانکه می‌گوید:

در میان مردم شایع شده که اسم اعظم خداوند اسمی لفظی است که اگر کسی خدا را با آن بخواند دعایش مستجاب می‌شود، و در هیچ مقصدی از تاثیر باز نمی‌ماند. و چون در میان اسماء حسناى خدا به چنین اسمی دست نیافته و در اسم جلاله (الله) نیز چنین اثری ندیده‌اند معتقد شده‌اند که اسم اعظم مرکب از حروفی است که هرکسی آن حروف و نحوه ترکیب آن را نمی‌داند، و اگر کسی به آن دست بیابد همه موجودات در برابرش خاضع گشته، به فرمانش در می‌آیند. و به نظر اصحاب عزیمت و دعوت، اسم اعظم لفظی است که نه به حسب وضع لغوی، بلکه به حسب طبع بر وجود خداوند دلالت می‌کند. چیزی که هست ترکیب حروف آن به حسب اختلاف نیازها و درخواست‌ها تغییر می‌کند، و برای به دست آوردن آن، راه‌های مخصوصی است که نخست حروف آن،

۱. رساله الاسماء، مندرج در الرسائل التوحیدیه، ص ۵۱.

۲. شنکائی، مرضیه، بررسی تطبیقی اسماء الاهی، ج ۱، تهران: سروش، ۱۳۸۱ ش، ص ۶۹.

استخراج شده، سپس آن را ترکیب نموده، با آن دعا می‌کنند، و تفصیل آن محتاج به مراجعه به آن فن است.

و در بعضی روایات وارده نیز مختصر اشاره‌ای به این معنا هست... و لیکن بحث حقیقی از علت و معلول و خواص آن، همه این سخنان را نفی می‌کند، زیرا تاثیر حقیقی دایر مدار وجود اشیاء و قوت و ضعف وجود آنها و سنخیت بین مؤثر و متاثر است، و صرف اسم لفظی از نظر خصوص لفظ آن، چیزی جز مجموعه‌ای از صوت‌های شنیدنی نیست، و شنیدنی‌ها از کیفیات عرضیه هستند و اگر از جهت معنای متصورش اعتبار شود، صورتی است ذهنی که فی نفسه هیچ اثری در هیچ موجودی ندارد، و محال است که یک صوتی که ما آن را از حنجره خود خارج می‌کنیم، و یا صورت خیالی‌ای که ما آن را در ذهن خود تصور می‌نماییم کارش به جایی برسد که به وجود خود، وجود هر چیزی را مقهور سازد، و در آنچه ما میل داریم به دلخواه ما تصرف نموده آسمان را زمین، و زمین را آسمان کند، دنیا را آخرت، و آخرت را دنیا کند، و... حال آن‌که خود آن صوت معلول اراده ما است.

و اسماء الاهی و مخصوصاً اسم اعظم او هر چند مؤثر در عالم بوده و اسباب و وسائلی برای نزول فیض از ذات خدای تعالی در این عالم مشهود بوده باشند، لیکن این تاثیرشان به خاطر حقایق آنها است، نه به خاطر الفاظشان که در فلان زبان بر فلان معنا دلالت دارد، و همچنین نه به خاطر معانی‌ای که از الفاظ فهمیده می‌شود، بلکه معنای این تأثیر آن است که خدای تعالی که پدید آورنده هر چیزی است، هر چیزی را با یکی از صفات کریمه‌اش که مناسب آن چیز است و در قالب اسمی است، ایجاد می‌کند، نه این‌که لفظ خشک و خالی اسم و یا معنای مفهوم از آن و یا حقیقت دیگری غیر از ذات متعالی خدا چنین تأثیری داشته باشد.

خدای تعالی وعده داده که دعای دعا کننده را اجابت کند، و فرموده: «أَجِبْتُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ» (بقره/۱۸۶) و این اجابت در گرو دعا و طلب حقیقی و جدی است، و نیز همانطور که در تفسیر آیه فوق گذشت در گرو آن است که از خود خدا درخواست شود نه از دیگری.

آری، کسی که از تمامی وسائل و اسباب دست برداشته در حاجتی از حوائجش به پروردگارش متصل شود، در حقیقت به حقیقت اسمی متصل شده

که مناسب با حاجتش است، در نتیجه آن اسم نیز به حقیقتش تاثیر می‌کند و دعای او مستجاب می‌شود، این است حقیقت دعای به اسم، و به همین جهت خصوصیت و عمومیت تأثیر به حسب حال آن اسمی است که فرد نیازمند به آن تمسک جسته است، پس اگر این اسم، اسم اعظم باشد تمام اشیاء رام و به فرمان حقیقت آن شده، و دعای دعاکننده به طور مطلق و همه جا مستجاب می‌شود، بنابراین، روایات و ادعیه این باب باید به این معنا حمل شود.

و این‌که در روایت هست که خداوند اسمی از اسماء خود و یا چیزی از اسم اعظم خود را به پیغمبری از پیغمبران آموخته معنایش این است که راه انقطاع وی را به سوی خود به او آموخته، پس اگر واقعاً آن پیغمبر دعا و الفاظی داشته و الفاظش معنایی را می‌رسانده، باز هم تأثیر آن دعا از این باب است که الفاظ و معانی، وسائل و اسبابی هستند که حقایق را به نحوی حفظ می‌کنند. دقت فرمایید.^۱

تعداد اسماء الاهی

بنا به نظریه عدم توقیفیت، لزومی ندارد که اسماء الاهی در عدد خاصی محصور شود. بحث از تعداد اسماء الاهی زمانی اهمیت پیدا می‌کند که ما معتقد باشیم که اسماء الاهی توقیفی است و ما حق نداریم که خدا را با بیش از آنچه خودش خودش را نامیده یاد کنیم. که در این صورت لازم است که به دقت مشخص کنیم که اسماء الاهی چند تا است و اینها کدامند و تا خداوند را به اسمی که از ورود آن اسم در منابع دینی مطمئن نیستیم یاد نکنیم. همانطور که گذشت ماتریدیان قائل به توقیفیت هستند، ولی درباره خود ماتریدی گرچه با اطمینان نمی‌توان مدعی شد که قائل به توقیف است، روی هم رفته می‌توان نشانه‌هایی از رجحان توقیفیت را در آثار ماتریدی یافت، با این حساب شایسته بود که وی درباره تعداد اسماء الاهی به تفصیل سخن بگوید، ولی در آثاری که از او در دسترس ما است چنین چیزی مشاهده نمی‌شود.

علامه هرچند در مقام نظر، قائل به عدم توقیفیت بود، اما به لحاظ عملی و از نظر گاه فقهی توقیف را ترجیح می‌داد. بدین جهت تعداد اسماء الاهی را هم از منظر آیات و هم از منظر روایات به بحث گذاشته است.

در روایات زیادی آمده که عدد اسماء الاهی ۹۹ تا است^۱ که بسیاری از کسانی که درباره اسماء الاهی سخن می‌گویند با تمسک به این احادیث اسماء الاهی را ۹۹ تا دانسته‌اند؛^۲ اما علامه با تأمل در آیات شریفه قرآن نتیجه گرفته است که اسماء مبارکی که در قرآن آمده صد و بیست و چند اسم است که به ترتیب حروف الفبا عبارتند از:

أ. الإله، الأحد، الأول، الآخر، الأعلى، الأكرم، الأعلم؛ أرحم الراحمین، أحکم الحاکمین، أحسن الخالقین، أهل التقوی، أهل المغفرة، الأقرب الأبقى؛

ب. الباری، الباطن، البدیع، البر، البصیر؛

ت. الثواب؛

ج. الجبار، الجامع؛

ح. الحکیم، الحلیم، الحی، الحق، الحمید، الحسیب، الحفیظ، الحفی؛

خ. الخیر، الخالق، الخلاق، الخیر، خیر الماکرین، خیر الرازقین، خیر الفاصلین،

خیر الحاکمین، خیر الفاتحین، خیر الغافرین، خیر الوارثین، خیر الراحمین، خیر المنزلین؛

ذ. ذوالعرش، ذوالطول، ذوالانتقام، ذوالفضل العظیم، ذوالرحمة، ذوالقوة، ذوالجلال

والإکرام، ذوالمعارج؛

ر. الرّحمن، الرحیم، الرؤوف، الرب، رفیع الدرجات، الرزاق، الرقیب؛

س. السمع، السلام، سریع الحساب، سریع العقاب؛

ش. الشهید، الشاکر، الشکور، شدید العقاب، شدید المحال؛

ص. الصمد؛

ظ. الظاهر؛

ع. العلیم، العزیز، العفو، العلی، العظیم، علام الغیوب، عالم الغیب و الشهادة؛

غ. الغنی، الغفور، الغالب، غافر الذنب، الغفار؛

ف. فائق الإصباح، فائق الحب و النوی، الفاطر، الفتح؛

۱. الکافی، ج ۱، ص ۸۷ (باب المعبود...؛ مستدرک الوسائل، ج ۵، ص ۵۷) ۲۶۴ باب استحباب الدعاء بالأسماء...؛ حار الأنوار، ج ۴، ص ۱۵۷، ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۰۹، ج ۶، ص ۲۱۹؛ أعلام الدین، ص ۳۴۹ (باب عدد أسماء الله تعالی...؛ التوحید، ص ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۱۹ (باب أسماء الله تعالی...؛ الخصال، ج ۲، ص ۵۹۳؛ عدة الداعی، ص ۳۱۸ (حائمة الكتاب فی أسماء الله الحسنی)؛ المصباح للكفعمی، ص ۳۱۲، ۲۴۹ (الفصل الثانی و الثلاثون فی الأسماء).

۲. برای نمونه رک: محمد بن الصالح العثمین؛ القواعد المثلی فی صفات الله و اسمائه الحسنی؛ ج ۱، دار ابن خزیمه، ۱۴۱۷ ق، ص ۱۹.

- ق. القوی، القدوس، القيوم، القاهر، القهار، القريب، القادر، القدير، قابل التوب، القائم على كل نفس بما كسبت؛
- ك. الكبير، الكريم، الكافي؛
- ل. اللطيف؛
- م. الملك، المؤمن، المهيمن، المتكبر، المصور، المجيد، المجيب، المبين المولى، المحيط، المقيت، المتعال، المحيي، المتين، المتقدر، المستعان، المبدىء، مالك الملك؛
- ن. النصير، النور؛
- و. الوهاب، الواحد، الولي، الوالي، الواسع، الوكيل، الودود؛
- ه. الهادي»^۱.

در رساله الاسماء تعداد اسماء الاهي در قرآن را ۱۱۷ اسم می داند و این اسماء را شبیه آنچه در بالا آمد برمی شمارد، سپس چند اسم دیگر را ذکر می کند که در قرآن به آنها تصریح نشده، ولی از آیات شریفه می توان آنها را استخراج نمود. این اسماء عبارتند از: الحافظ، الفاعل، فعال لما يريد، القائم بالقسط، الكاتب، الوارث، المنتقم، الشفيح، الوالي، الممیت، كاشف الضر.

آیاتی که این اسماء از آنها قابل استخراج است عبارتند از:

«إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ» (الانبیاء/ ۱۰۴)؛ «فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ» (هود/ ۱۰۷)؛ «فَأْتَمَّ بِالْقِسْطِ» (آل عمران/ ۱۸)؛ «إِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ» (الانبیاء/ ۹۴)؛ «و نحن الوارثون» (الحجر/ ۲۳)؛ «نَحْنُ الْوَارِثُونَ» (الدخان/ ۱۶)؛ «مِنْ دُونِهِ مِنْ وَّلِيِّ وَ لَاشْفِيعُ» (الانعام/ ۵۱)؛ «وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَّالٍ» (الرعد/ ۱۱)؛ «هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَ يُمِيتُ» (المؤمنون/ ۸۰) «فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ» (الانعام/ ۱۷).

سپس می گوید:

اینها فقط اسمائی هستند که از صفات الاهي برگرفته شده اند، اما اسمائی که از افعال الاهي قابل اشتقاق است بسیار زیاد است.^۲

نمودار درختی اسماء الاهي

این نمودار که علامه آن را در انتهای کتاب رساله الاسماء آورده بیانگر دیدگاهش در خصوص مراتب اسماء الاهي است.

