



Studying the Quranic documentation of Unity in the Theological System of the Ibadis according to Tafsir Taysir al-Tafsir by Attafayyash and its Comparison with Allamah Tabataba'i's Exegetic View

Khadijeh Ahmadi * | Hossein Sattar ** | Mohsen Ghasempour***

Received: 2022 Nov 10 | Received in revised form: 2022 Aug 3 | Accepted: 2022 Sep 24 | Published: 2023 Jun 22

Abstract

The Ibadis (ibādīyah) are a branch of the Kharijites that have survived until today. Their belief system is an almost independent system and scholars and exegetes such as Attafayyash have strived to explain and protect it. An important issue is the analysis of the Ibadis' suppositions regarding the Unity of God and comparing them to the perceptions of an exegete such as Allamah Tabataba'i who has explained Quranic monotheism through a Quran to Quran (interpreting the Quran through the Quran) method. The present study, utilizing an analytic method, is a comparative study between the exegetic understandings of Attafayyash and Allamah Tabataba'i regarding Divine Unity. Both believe in the oneness of God's essence and the selfsameness of His attributes with His essence; however, Attafayyash's exegetic perceptions are based on a rational, narrative, and Quranic method, are influenced by historical precedents, are a mix of the beliefs of the Asharites and Mutazilites, and a modification of the beliefs of the Kharijites. Whereas Allamah's perception is based on a Quranic method and is free from personal intellectual affiliations. Attafayyash concludes tanzih, God's incomparability (the belief that God is exalted and His attributes are incomparable to those of creation) while Allamah concludes a combination of tashbih (common conception of attributes that are shared between God and human beings) and tanzih. Their views regarding the observability of God are different at two levels. Attafayyash accepts free will in the form of the Theory of Creation and Attainment while Allamah accepts free will with a linear view of the will of God and human beings.



Keywords: Ibadis, Attafayyash, Allamah Tabataba'i, Taysir al-Tafsir, monotheism and polytheism, Theory of Creation and Attainment.

* PH.D. candidate, Quran and Hadith Sciences, University of Kashan, Kashan, Iran | dr.kh.ahmadi49@gmail.com. ORCID ID: [0000-0001-6952-5882](https://orcid.org/0000-0001-6952-5882)

** Assistant professor, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Kashan, Kashan, Iran (corresponding author) | sattar@kashanu.ac.ir. ORCID ID: [0000-0002-5501-5686](https://orcid.org/0000-0002-5501-5686).

*** Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Allamah Tabataba'i University, Tehran, Iran | m.ghasempour@atu.ac.ir. ORCID ID: [0000-0001-6246-0545](https://orcid.org/0000-0001-6246-0545)

■ Ahmadi, K; Sattar, H; Ghasempour, M. (2022) Studying the Quranic documentation of Unity in the Theological System of the Ibadis according to Tafsir Taysir al-Tafsir by Attafayyash and its Comparison with Allamah Tabataba'i's Exegetic View. *Comparative Interpretation Research*, 9 (17) 4-31. Doi: <https://doi.org/10.22091/ptt.2022.8093.2091>.



بررسی مستندات قرآنی «توحید» در منظومه کلامی اباضیه از منظر تفسیر «تیسیر التفسیر» اُطْفِیْش و مقایسه آن با دیدگاه تفسیری علامه طباطبائی

خدیدجه احمدی* | حسین ستار** | محسن قاسم‌پور***

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۱۹ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۵/۱۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۰۲ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۴/۰۱

چکیده

اباضیه فرقه‌ای وابسته به خوارج است که تا به امروز باقی مانده است. نظام اعتقادی آنان نظامی تقریباً مستقل است که عالمان و مفسرانی چون اُطْفِیْش تلاش کرده‌اند آن را تبیین و حفظ نمایند. مسأله مهم، تحلیل تصورات توحیدی اباضی و مقایسه آن با برداشت‌های مفسری چون علامه طباطبائی است که توحید قرآنی را با روش قرآن به قرآن تبیین کرده است. پژوهش حاضر با روش تحلیلی، به مطالعه تطبیقی بین برداشت‌های تفسیری اُطْفِیْش و علامه طباطبائی درباره توحید الهی پرداخته است. هر دو به وحدت ذات خدا و عینیت صفات با ذات رسیده‌اند؛ اما برداشت‌های تفسیری اُطْفِیْش، مبتنی بر روش عقلی، روایی و قرآنی و متأثر از سابقه تاریخی و تلفیق بین عقاید معتزله و اشاعره و تعدیل عقیده خوارج است در حالی که برداشت‌های علامه، بر روش قرآنی و فارغ از تعلقات فکری شخصی مبتنی است. برداشت اُطْفِیْش تنزیه محض و برداشت علامه جمع بین تشبیه و تنزیه است. نگاه آنان درباره رؤیت پروردگار در دو سطح متفاوت است. اُطْفِیْش اختیار را در قالب نظریه خلق و کسب قرار می‌دهد، ولی علامه با نگاه طولی به اراده خدا و انسان، اختیار انسان را می‌پذیرد.



واژگان کلیدی: اباضیه، اُطْفِیْش، علامه طباطبائی، تیسیر التفسیر، توحید و شرک، نظریه خلق و کسب.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان. | dr.kh.ahmadi49@gmail.com

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان (نویسنده مسئول) | sattar@kashanu.ac.ir

*** استاد تمام گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبائی تهران | m.ghasempour.atu.ac.ir

احمدی، خدیدجه؛ ستار، حسین؛ قاسم‌پور، محسن. (۱۴۰۲). بررسی مستندات قرآنی «توحید» در منظومه کلامی اباضیه از منظر تفسیر «تیسیر التفسیر» اُطْفِیْش و مقایسه آن با دیدگاه تفسیری علامه طباطبائی، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی. ۹ (۱۷)، ۴-۳۱. Doi: 10.22091/ptt.2022.8093.2091

مقدمه

اباضیه در بستر حوادث تاریخ اسلام شکل گرفته است. این فرقه وابسته به خوارج و ناشی از رفتارهای اجتماعی و تحولات فکری آنان در تاریخ اولیه اسلام است. البته بسیاری از علمای اباضی، این وابستگی را نفی می‌کنند و خود را از خوارج جدا می‌دانند (معمر، ۱۴۱۰ ق، ص ۱۹-۲۷). اباضیه خلفای چهارگانه را قبول دارند ولی دوره دوم خلافت عثمان و پذیرش حکمیت توسط امام علی (ع) را قبول ندارند و با خلافت اموی و عباسی مخالف بوده، جنگ‌های مختلف و سنگینی هم بین آنان روی داده است. (نک. عبدالحلیم، ۱۴۱۰ ق، ص ۵۶-۵۷)

پس از رحلت پیامبر اکرم (ص)، کشته شدن عثمان، جنگ‌های جمل، صفین و نهروان و با شهادت امام علی (ع)، دوره‌ای آغاز گردید که می‌توان آن را دوره حیرت و سرگردانی مردم و دانشمندان در اندیشه‌ها و رفتارهای دینی، سیاسی و اجتماعی نام نهاد. در این میان، خوارج به دلیل اعمال خشونت علیه مسلمانان، جایگاهی در جریان فکری شیعیان و غالب اهل سنت نداشتند.

اباضیه را به تبعیت از خوارج و به دلیل اختلاف با مذهب حاکم می‌توان رانده‌شدگان از سیستم فکری و سیاسی حاکم دانست و به همین جهت ناچار شدند «به مناطق مختلف کوچ کنند و پراکنده شوند» (نامی، ۱۴۱۳ ق، ص ۳۳). این پراکندگی، فرصتی شد تا ضمن فاصله‌گیری از خوارج و خلافت، به تعدیل و تحکیم باورهای خویش پردازند. عقاید آنان در عمان امروزی رواج دارد و عقیده غالب ساکنان آن منطقه است. (بربر، ۲۰۰۴ م، ص ۳۳-۳۵؛ سبحانی، ۱۳۹۱ ش، ص ۲۶۸)

تمرکز بر قرآن و احادیث، تأملات عقلانی، پذیرش همراه با تأمل خلفای چهارگانه، مهاجرت‌های پی‌درپی، تمایل به مذاهب اهل سنت و ادعای استقلال در فهم دینی، اباضیه را به فرقه‌ای تبدیل کرد که آن را به‌عنوان یک فرقه مستقل می‌توان ارزیابی نمود.

بیان مسأله

نظام‌های اعتقادی در جوامع اسلامی، تنوع ویژه‌ای دارند. وصول به حقیقت اسلام نیازمند فهم درست مبانی اسلامی است. توحید مهم‌ترین اصل تفکر اسلامی و قرآن به همراه عقل و سنت، مهم‌ترین منبع آن است. تحلیل نظام‌های فکری و برداشت‌های مختلف قرآنی و

رویاری بین آن‌ها، یکی از راه‌های وصول به حقیقت توحید اسلامی است. یکی از این نظام‌های فکری، نظام خاص توحیدی اباضیه است. اباضیه فرقه منشعب از خوارج ولی تعدیل شده است که رفتارهای فردی و اجتماعی آنان، از نظام فکری و برداشت‌های قرآنی اثر پذیرفت. این مسأله موجب شد تا تحلیل تفکرات توحیدی اُطْفِیْش که قرآن را با استناد به عقل، روایات و آیات و متأثر از سابقه سیاسی تبیین می‌کند، در مقایسه با یکی از متفکران امامیه که قرآن را با قرآن تفسیر کرده است، توجه نگارنده را جلب کند. نوع نگاه آنان به انواع توحید و نظرشان درباره وجود خدا، تشبیه و تنزیه، امکان رؤیت خدا و رابطه بین اراده الهی و انسانی در نظام توحیدی و در مقام تفسیر آیات، موضوعات و مسائل ویژه‌اند که این پژوهش درصدد تحقیق، تحلیل و تبیین آن برآمده است.

پیشینه

نظام فکری، اعتقادی و سیاسی اباضیه، نظام خاصی است. آنان به دلیل وابستگی به خوارج و اختلاف با سیاست و مذهب حاکم در جاهای مختلف پراکنده شدند و به تبیین و ترویج نظام فکری و تعدیل آن پرداختند. اباضیه در مناطقی از آفریقا و آسیا و به‌خصوص در عمان سکونت دارند و علمای آنان مثل یحیی معمر و احمد خلیلی، ناشر تفکرات اباضی‌اند. اُطْفِیْش یکی از این علماست که تلاش زیادی در جهت تحقیق و تبیین اندیشه اباضی نموده است. کتاب‌ها و مقالات مختلف، به تحلیل تطبیقی بین فرق کلامی توجه داشته‌اند اما تحلیل تطبیقی بین برداشت‌های تفسیری عالم اباضی «اُطْفِیْش» و علامه طباطبائی، برای نخستین بار انجام می‌گیرد.

اباضیه

اباضیه از قدیم‌ترین فرق اسلامی است که در قرن اول هجری ظهور کرد و تنها در نیمه آخر قرن سوم به‌منزله مذهب در منابع و مصادر ذکر شده است (ضیایی، ۱۳۹۰ ش، ص ۷۲). پیروان این مذهب تا قبل از آن، خود را «جماعة المسلمین»، «اهل الدعوة» یا «اهل الاستقامة» می‌خواندند. (اعوش، ۱۴۳۴ ق، ص ۱۵؛ عبدالحلیم، ۱۴۰۱ ق، ص ۱۲)

اباضی‌ها پیروان عبدالله بن اباض (۸۰ یا ۱۰۰ ق) بودند که بصره را پایگاه خود برگزیدند و راه مسالمت‌آمیز و روش دعوت و ارشاد را انتخاب نمودند (اعوش، ۱۴۳۴ ق، ص ۱۴).

این فرقه با در پیش گرفتن راه اعتدال و نفی افراط‌گرایی و با تمسک به اصل اساسی محکمه اولی (لا حُکَمَ الاَ لله)، از خوارج جدا شدند و مجموعه‌هایی از آنان در عمان، زنگبار، لیبی، تونس و الجزایر باقی ماندند؛ در حالی که هیچ حرکت خارجی دیگری بعد از دولت عباسی باقی نماند. (کوپرلی، ۱۴۳۱ ق، ص ۱۱؛ بارونی، ۱۴۳۴ ق، ص ۵۰-۵۱)

علمای اباضی تلاش می‌کنند از خوارج به شمار نیایند؛ اما اقتضای نگاه جریان‌محور نه حادثه‌محور، آن است که اباضیه از دل حوادث پیشینی شکل گرفته است و ریشه‌های فکری آنان به خوارجی برمی‌گردد که به طرق مختلف مثل ماندن در کوفه، رفتن زیر پرچم امانی ابویوب انصاری و یا با متقاعد شدن بعد از مناظرات با امام علی (ع)، از جنگ منصرف و از معرکه نهروان دور شدند. در این اوضاع سخت، شخصی به نام ابوبلال مرداس بن حدیر، دریافت که جنایت، آنان را از چشم مردم انداخته و با این شیوه به هدف نمی‌رسند. وی که از معرکه نهروان جان سالم به دربرد، با این اعتقاد که جنگ بین پیروان اسلام نادرست است، با گروهی از یارانش در بصره اقامت گزید و با برپایی مجالس و مناظرات و از راه مباحثه و اقناع افکار، به نشر آرا و افکارش همت گماشت. ابوبلال در یک جنگ با تمام افرادش در آسک کشته شدند (مدنی، ۲۰۱۵ م، ۱۶-۱۸)؛ اما این جماعت، بذری بودند که نتیجه آن، شکل‌گیری اباضیه در تاریخ اسلام بوده است. (خلیفات، ۱۴۲۳ ق، ص ۶۶)

الف) امامت علمی و سیاسی اباضیه

اباضیه را به عبدالله بن اباض نسبت دادند اما علمای اباضی، از جابر بن زید (۹۳ یا ۱۰۳ یا ۱۰۴ ق) به عنوان مصدر و مرجع علمی و از بزرگ‌ترین امامان اباضی یاد می‌کنند (موسمال، ۱۴۳۵ ق، ص ۲۸؛ بارونی، ۱۴۳۴ ق، ص ۴۵-۴۶). او بنیان‌گذار حقیقی اباضیه به شمار می‌آید ولی برای این که بتواند رهبری دینی و روحانی مذهب را حفظ کند، امر تبلیغ و دعوت را به عبدالله بن اباض سپرد. (ضیایی، ۱۳۹۰ ش، ص ۷۳)

ابوعبیده مسلم بن ابی کریمه (۱۵۰ ق) از شاگردان جابر بن زید، امام برجسته دیگر اباضی است که با تعلیم مذهب اباضیه به شاگردان و فرستادن آنان به نقاط مختلف با عنوان "حملة العلم"، نقش بسزایی در تبلیغ و نشر این مذهب ایفا نمود (خلیفات، ۱۴۲۳ ق، ص ۱۰۶-).

۱۰۸). اباضیان امامت علمی خود را در جابر، امامت سیاسی خود را در عبدالله بن اباض و امامت علمی - سیاسی خود را در ابو عیبه می‌بینند. (ناصر و شیبانی، ۱۴۲۷ ق، ص ۴۴۶)

اباضیه زیر نظام امامت علمای خویش قرار داشتند. عبدالله بن اباض، جابر بن زید، ابو عیبه (۱۵۰ ق) و ربیع ابن حبیب فراهیدی (۱۷۵ - ۱۸۰ ق)، از امامان اباضیه و ابوسفیان محبوب بن رحیل (۱۹۵ - ۲۰۵ ق)، ابو غانم بشر بن غانم خراسانی (۲۰۰ ق)، هود بن محکم هواری (قرن سوم)، اسماعیل بن موسی جیطالی (۷۵۰ ق)، ابوالعباس احمد بن درجینی (۶۷۰ ق)، اَطْفَيْش قطب‌الائمه (۱۳۳۲ ق) و علی یحیی معمر (۱۴۰۰ ق)، از علمای برجسته اباضیه‌اند.

ب) نظام اعتقادی اباضیه

توحید مبتنی بر تنزیه، اعتقاد به تأویل در آیات، شفاعت، وعد و وعید، ولایت و برائت، امامت و نظام عزابه، بخشی از باورهای اباضیه است. علمای اباضیه در قالب نظام امامت، عزابه^۱، مدرسه علمی، تربیت شاگردان، نوشتن کتاب و تبلیغ فردی و جمعی، به تبیین و تبلیغ نظام فکری و رفتاری اباضیه پرداختند. این نظام فکری و رفتاری بر نوع نگاه آنان به آیات، احادیث نبوی (ص)، صحابه و از جمله امام علی (ع) و هم‌چنین بر تأملات عقلانی و سابقه سیاسی و اجتماعی آنان مثل مقابله با امام علی (ع)، مبتنی است؛ البته آنان به دوستی با شیخین و دشمنی با صهرین معروفند (سبحانی، ۱۳۹۱ ش، ص ۳۳۸)، ولی خودشان بغض و دشمنی نسبت به صحابه را رد می‌کنند (معمر، ۲۰۰۳ م، ج ۲، ص ۳۰۲). اَطْفَيْش درباره امام علی (ع) گفته است:

«او از مشاهیر است؛ نیازی به بیان فضایلش از حیث نسب و زهد نیست. وی دارای عقل، علم، شجاعت و عدل است».

او با دیدگاه اثباتی و تبرئه‌گونه، معتقد است علی (ع)، امام بر حق و اساس امامت او، علم و جایگاه بلند وی بوده است. اگرچه پذیرش حکمیت توسط امام علی (ع) را خطا می‌داند. (کوپرلی، ۱۴۳۱، ص ۱۴)

۱. عزابه، نظامی مختص به جامعه اباضیان است که در دوره کتمان و در غیاب امامت ظهور و دفاع، بخشی از خواسته‌های اجتماعی و سیاسی اباضیان را در هر منطقه یا شهر برآورده می‌کند و تعداد اعضای آن معمولاً دوازده نفر است. (ضیایی، ۱۳۹۰ ش، ص ۶۳۲ - ۶۳۶)

اعتقاد به خطای امام علی (ع) در مسأله حکمیت، بزرگ‌ترین اشتباه نظام فکری اباضیه است و به همین جهت، پذیرش جدایی آنان از خوارج بسیار سخت و یا ناممکن است. این عقیده هیچ‌گونه سازگاری با واقعیت و نظام فکری اهل سنت و به‌طور خاص با نظام فکری شیعه که امام علی (ع) را امام معصوم می‌دانند، ندارد؛ زیرا کسی نمی‌تواند مقام علمی و سیاسی، فهم دینی، طهارت فکری و عملی و موقعیت درخشان و بی‌بدیل آن حضرت از ولادت تا شهادت را انکار نماید. تاریخ گواه بر آن است که امام علی (ع)، مخالف سخت حکمیت بودند و در فضای فتنه سنگین، چاره‌ای جز تسلیم در برابر اجبار یاران که خوارج از آنان بودند، نداشتند و خطایی مرتکب نشده بودند تا توبه نمایند. به‌علاوه، خوارج باید به‌جای هم‌نوایی با دشمن، تحکیم فتنه، جنگ با امام علی (ع) و تحلیل بردن قدرت لشکر ایشان، تقاضای آن حضرت را می‌پذیرفتند و محکم‌تر به نبرد با معاویه می‌پرداختند.

أَطْفِيش و علامه طباطبائی

کلمه أَطْفِيش [أَطْفِيش] لفظی بربری و مرکب مزجی از سه کلمه "أَطْف" به معنای بگیر و "أَيَّا" به معنای بیا و "أَش" یعنی بخور است که در مجموع چنین می‌شود: «بگیر بیا بخور». وی را از این رو بدین نام خواندند که یکی از دوستانش را به خوردن طعام بازخواند. (زرکلی، ۱۹۸۰ م، ج ۷ ص ۱۵۶)

أَطْفِيش (۱۳۳۲ ق) از علما و مفسران متأخر اباضی است. او در میان قبیله خود رشد نمود تا به قطب الاثمه تبدیل شد. تدریس، پاسخ‌گویی به مسائل فقهی، ارشاد، تألیف، فرستادن نامه به دانشمندان و پادشاهان و سفر به اماکن مختلف، از فعالیت‌های علمی و عملی او محسوب می‌شود. وی در سال ۱۲۳۶ قمری، در شهر غردایه الجزایر متولد شد و در ۹۶ سالگی در گذشت (ناصر و شیبانی، ۱۴۲۷ ق، ص ۴۰۱-۴۰۵؛ أَطْفِيش، مقدمه، ص ۳). أَطْفِيش آثار زیادی دارد و تیسیر/التفسیر، از مهم‌ترین آثار اوست. ابراهیم بیوض (۱۴۰۱ ق) می‌گوید:

«وقتی بخواهم نظر اباضیه را در بعضی از احکام شرعی وارده در آیه‌ای بدانم، به کتاب

تیسیر أَطْفِيش مراجعه می‌کنم». (نک. أَطْفِيش، مقدمه، ص ب)

علامه طباطبایی (م. ۱۳۶۰ ش)، از دانشمندان برجسته امامیه، فیلسوف، متکلم، فقیه، اصولی، ادیب و مفسری بزرگ و مؤثر در قرن چهاردهم هجری شمسی بود که شاگردان بزرگی تربیت کرد و آثار زیادی بر جای نهاد و تفسیر المیزان از مهم‌ترین آثار اوست.

روش و مبنای تفسیری اُطْفِیْش و علامه طباطبایی

قرآن منبع محوری مسلمانان در فکر و عمل است. تلاش برای فهم مراد الهی از آیات همواره وجود داشته است. خوارج به دلایلی چون: داشتن روحیه بداوت، دوری از تطور دینی، علمی و اجتماعی، اشتغال به جنگ‌های طولانی با امویان و عباسیان و با داشتن این عقیده که کذب از گناهان کبیره است و اگر به تفسیر روی آورند، ممکن است به حقیقت آیه نرسند و بر خدا دروغ ببندند (ذهبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۱۷)، نتوانستند آثار تفسیری خاصی داشته باشند و کتب تفسیری آنان، همگی از مفسران اباضی است که برخی از آن‌ها عبارتند از: تفسیر عبدالرحمان بن رستم فارسی (۱۷۱ ق)، کتاب الله العزیز، از هود بن محکم هواری (۲۸۰ ق)، تفسیر ابی یعقوب الوارجلانی (۵۷۰ ق)، تفاسیر داعی العمل لیوم الأمل، همیان‌الزاد إلی دارالمعاد و تیسیر التفسیر از اُطْفِیْش (۱۳۳۲ ق).

روش اُطْفِیْش در تفسیر، تلفیقی از روش‌های مختلف است. وی علاوه بر احادیث، از آیات قرآن و از روش عقلی برای فهم معانی آیات بهره برده است؛ بنابراین، تیسیر التفسیر آمیخته‌ای از تفسیر به مآثور و تفسیر کلامی، عقلی و اجتهادی است. روش تفسیری علامه، تفسیر قرآن به قرآن است. نکته ارزشمند در تحقیقات علامه، رعایت مقتضای علوم و ورود روشمند در آن‌هاست. ایشان همان‌گونه که در کلام بر اساس مبانی و منابع اسلام و امامیه و در فلسفه بر اساس مبانی عقلی به تحقیق و تحلیل پرداخت، در تفسیر قرآن، روش تفسیر قرآن با قرآن را برگزید و مباحث روایی، تاریخی، فلسفی و... را جداگانه و تحت عنوان خاص مطرح کرد و داخل روش اصلی تفسیری قرار نداد. امتیاز تفسیر قرآن به قرآن، در آن است که مفسر فارغ از منابع دیگر و نیز عقاید خود، تلاش می‌کند با قرآن به معانی قرآن دست یابد؛ زیرا قرآن، تبیان هر چیز و ملاک پذیرش و رد روایات است. این روش، حقیقت قرآن و آموزه‌های حق را بهتر آشکار کرده، می‌تواند مانع تفسیر به رأی شود و به عنوان یک اصل، توجه ویژه اندیشه‌وران را جلب نماید.

توحید در آیات قرآنی

توحید و جلوه‌های آن، اصل آموزه‌های قرآنی است که سراسر این کتاب مقدس را فراگرفته است. مفسران مذاهب و فرق اسلامی، با تأمل در قرآن، برداشت‌های خویش از آیات توحیدی را عرضه کرده‌اند. در ادامه، به دیدگاه‌های اُطْفِیْش و علامه طباطبایی می‌پردازیم.

الف) توحید ذاتی

توحید ذاتی اعتقاد به یگانگی ذات خداست. سوره اخلاص که از مهم‌ترین و روشن‌ترین آیات توحیدی است و آیاتی دیگر، آشکارا و یا بار د و نفی انواع شرک به توحید ذاتی پرداخته‌اند. (مؤمنون/۱۱۷؛ شعراء/۲۱۳؛ توبه/۳۱)

اُطْفِیْش در تفسیر آیه **﴿إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾** (بقره/۱۶۳)، گفته است:

«خدایی که باید پرستش کنید ذاتاً واحد است و تجزیه‌پذیر نیست. خدا در صفات، اقوال، افعال و در الوهیت نیز یگانه است... البته معنای بهتر از عدم تجزیه برای وحدت خدا، "نظیری برای او نیست" می‌باشد که عدم تجزیه را هم شامل می‌شود». (اُطْفِیْش، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۳۳۰)

وی در تبیین آیه ۷۲ و ۷۳ سوره مائده، در رد شرک و نفی الوهیت عیسی و تثلیث گفته است:

«اعتقاد به الوهیت عیسی، موجب می‌شود خدا، خدا نباشد و یا خدا در الوهیت ناقص باشد و این خطاست؛ زیرا حادث، صفات قدیم بر نمی‌دارد و صفات ذاتی مخصوص ذاتی است که آن را دارد نه غیر آن؛ به خصوص این که صفات خدا چیزی زائد بر ذات نیست که با او همراه باشد یا در او حلول کرده باشد». (اُطْفِیْش، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۱۰۱)

لازمه تثلیث هم حدوث خداست؛ چون مرکب حادث است و حادث هم ناتوان، نادان و نیازمند است. (اُطْفِیْش، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۰۳)

علامه طباطبایی وحدت در ذات را به «عدم تکثر و تجزیه فی الذات بذاته» معنا کرده (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۹۴) و ذیل آیات توحیدی و نیز به صورت جداگانه (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۸۶)، به توحید قرآنی پرداخته و در تفسیر سوره توحید، با دقت در واژه احد

و موارد کاربرد آن در قرآن، این واژه را در کلام ایجابی، مخصوص ذات حق دانسته، می‌گوید:

«این واژه برخلاف واژه واحد، در کلام ایجابی بر غیر خدا اطلاق نمی‌شود و بر چیزی اطلاق می‌شود که نه در خارج و نه در ذهن، کثرت نمی‌پذیرد، شمارش‌پذیر نیست و در عدد هم داخل نمی‌شود». (طباطبایی، ۱۳۷۵ ج ۲۰، ص ۳۸۷)

طبق نظر ایشان، خلاصه سوره توحید، احدیت و واحدیت خداست (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۲۰، ص ۳۸۹). سوره توحید خدا را به احدیت در ذات توصیف می‌کند و این که ماسوای او در تمام نیازهای وجودی خود به او برمی‌گردند بدون این که چیزی با او شریک باشد - چه در ذات و چه در صفات و چه در افعال - و این همان توحید قرآنی است که مخصوص قرآن کریم است و تمام معارف اسلامی بر آن مبتنی است. (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۲۰، ص ۳۸۷)

طبق بیان ایشان، قرآن در تعالیم عالیه خود، وحدت عددی را به این دلیل که لازمه آن، محدودیت و مقدوریت است، نفی می‌کند؛ زیرا خدا قاهر است و مقهور نیست؛ غالب است و مغلوب نیست. آیاتی چون *وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ* (رعد/۱۶) و *وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ* (ص/۶۵)، علاوه بر وحدت عددی، هر نوع وحدت مثل وحدت نوعی را که از لوازم مقهوریت و محدودیت است، از ذات حق نفی می‌کند. (نک. طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۸۸)

ب) توحید صفاتی

صفات الهی یکی از حیث وجودشناسی و ارتباط وجود صفت با وجود خدا و دیگری از حیث مفهوم‌شناسی قابل بررسی‌اند.

- تحلیل وجودشناختی صفات الهی

خدا یکتاست و لازمه یکتایی وجود خدا، وحدت در صفات الهی است. وحدت در صفات الهی به معنای یگانگی خداوند در صفات و عینیت صفات با هم و با ذات یعنی نفی جدایی بین ذات و صفات و نفی جدایی بین صفات از یکدیگر است. امام علی (ع) فرمودند:

«كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةُ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سَبَحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ وَ مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ وَ مَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ»؛ «کمال توحید، اخلاص برای اوست و کمال اخلاص،

نفی صفات از خدا (نفی جداانگاری) است؛ زیرا هر صفتی گواهی می‌دهد که غیر از موصوف است و هر موصوفی گواهی می‌دهد که غیر از صفت است؛ پس کسی که خدا را به صفتی توصیف کند، او را به چیزی قرین کرده و هر کس برای خدا قرین قرار دهد، او را دو تا کرده است و هر کس او را دو تا بیند، او را تجزیه کرده است و هر کس او را تجزیه کند، او را نشناخته است». (نهج البلاغه، خطبه اول)

استدلال متکلمان شیعه بر وحدت صفات و عدم زیادت صفات ذات بر ذات، این است که اگر صفات ذاتی، حادث باشند، زیادت این صفات بر ذات، موجب می‌شود ذات خدا محل حوادث شود و اگر قدیم باشند، زیادت صفات بر ذات، تعدد قدما را موجب می‌شود که هر دو محال است؛ ضمن این که زائد دانستن صفات، موجب می‌شود واجب‌الوجود به صفاتی جدای از خویش نیازمند باشد و خداوند در صورت نیازمندی، ممکن‌الوجود خواهد شد و این محال است. (طوسی، ۱۴۱۱ ق، ص ۲۴۶)

اباضیه که اسناد هیچ اسم و صفتی به خدا بدون اذن شارع را جایز نمی‌دانند (أَطْفِيش، ۱۴۲۵، ج ۵، ص ۲۳۹؛ طعیمه، ۱۴۰۶ ق، ص ۹۱)، درباره توصیف خدا در آیات و احادیث به صفاتی چون: حیات، اراده و قدرت، تأملاتی دارند. متکلمان اباضی مغرب، صفات خدا را عین ذات، ازلی و منزله از حلول حوادث دانسته، می‌گویند:

«صفات خدا همان خداست ("ان صفاته هی هو") و غیر او نیست. این صفات قائم به ذات نیست و تغیری هم میان آنها وجود ندارد. این صفات، معنایی ندارند که مفارق از خدا یا ملازم با او باشد». (جیطالی، بی تا، ص ۲۱۷ و ۲۱۹)

زیرا لازمه مفارقت صفت از ذات و ملازمت صفت با ذات، تعدد قدیم است که محال می‌باشد (بارونی، ۱۴۳۴ ق، ص ۷۱)؛ بنابراین اسناد قدرت، حیات و اراده به خدا، بیان ذات الهی است به این که ناتوان نیست، مرده نیست و تحت اجبار قرار نمی‌گیرد (جیطالی، بی تا، ص ۲۱۷ و ۲۱۹)؛ اما متکلمان اباضی مشرق برخلاف پیشینیان خود و احتمالاً به جهت عدم مقابله با اشعریه، شبیه اهل حدیث عمل نمودند و صرفاً به اثبات صفاتی که خداوند خود، آنها را به ذاتش نسبت داده و نفی صفاتی که خود از ذاتش نفی کرده، اکتفا نموده‌اند. (ضیایی، ۱۳۹۰ ش، ص ۳۸۲)

اُطْفِيش همانند اباضیان مغرب، اعتقاد دارد که صفات خدا عین ذات خداست؛ زیرا می‌گوید:

«صفات خدا چیزی دیگر و زائد بر ذات که با او همراه باشد و یا در او حلول کرده باشد، نیست». (اُطْفِيش، ۱۳۲۵، ج ۴ ص ۱۰۱) و یا می‌گوید:

«علم الهی ذاتی است و کسی که گمان می‌کند علم خدا صفت زائد بر ذات و حال در او و یا مقترن به اوست، خدا را به خلق تشبیه کرده؛ چون قدیم را متعدد و خداوند را نیازمند به معلوم خود و یا او را محل صفت قرار داده است. (اُطْفِيش، ۱۴۲۵، ج ۷ ص ۱۷۵) استدلال اباضیان بر وحدت صفات با ذات این است که «اگر صفات زائد بر ذات باشد، از سه حال خارج نیست: یا این صفات پیش از ذات خدا وجود داشتند که در این صورت در الوهیت، مقدم بر ذات می‌شوند و یا ذات و صفات، قرین هم در وجودند که در این صورت تعدد شرکا و قدما پیش می‌آید و یا صفات بعد از ذات پدیدار شدند که این محال است؛ زیرا مستلزم نیازمندی ذات به صفات می‌شود و این که زمانی بوده که خدا دارای این صفات نبوده است». (ریامی، ۱۴۳۵ ق، ص ۱۳۹-۱۴۰؛ مدنی، ۲۰۱۵ ق، ص ۵۶)

علامه طباطبایی ذیل آیه *وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ* (مائده/۷۳)، وحدت خدا را نوعی از وحدت می‌دانند که به هیچ وجه تعدد نمی‌پذیرد: نه تعدد در ذات و نه تعدد در صفات؛ نه در خارج و نه در فرض (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۶ ص ۷۱). ایشان ذیل آیه *وَاللَّهُمَّ إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ* (بقره/۱۶۳) گفته است:

«خدا در الوهیت، یگانه و بدون شریک است. خدا در علم، قدرت و حیات هم یگانه است و وحدت الهی با تکثر صفات، به کثرت تبدیل نمی‌شود؛ زیرا تکثر در صفات الهی تکثر مفهومی است. علم، قدرت و حیات او یکی است و آن هم ذات اوست. هیچ یک از آن‌ها غیر دیگری نیست». (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۹۴)

– تحلیل معناشناختی صفات الهی

مسأله مهم در صفات الهی، تبیین حقیقی معنای صفات الهی است. علامه صفات الهی را قابل فهم و عقل را توانا در درک و تحلیل آن‌ها می‌داند و محدودیت وجود انسان را مانع فهم

صفات الهی نمی‌داند. البته فهم ما از صفات کمال دارای محدودیت است که باید تنزیه گردد و حقیقت امر با تشبیه و تنزیه به دست می‌آید (نک. طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۰۰ و ج ۸، ص ۵۷). ایشان ذیل آیه «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادُ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ» و ارجاع ضمیر «يَصِفُونَ» به مردم، وصف بندگان خدا را وصف به مفاهیم محدود نزد خود دانسته، می‌گوید: «حدی بر خدا احاطه ندارد و هر آنچه بدان وصف گردد، اجل از آن است و هر چه در وهم آید، غیر اوست؛ لکن خدا بندگان دارد که آنان را برای خود خالص و مخصوص خود گردانید و احدی غیر او در آنان شریک نیست. خودش را به آنان شناساند و غیر خود را از آنان فراموشی داد. آنان او را می‌شناسند و غیر او را به او می‌شناسند و هرگاه او را وصف کنند، با آنچه لایق کبریایی اوست، وصف می‌کنند». (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۱۷، ص ۱۷۴) و به همین دلیل، حمد الهی برای غیر آنان با تسبیح همراه گردیده است (شوری/۵؛ رعد/۱۳). (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۰)

أَطْفِيش تنزیه خداوند را ملاک خود در برداشت از آیات و تبیین معانی صفات الهی قرار داد و با تکیه بر آن، راه تأویل را برای خود گشود. وی از یک طرف، زیادی صفت بر ذات، حلول و اقتران صفت با ذات را به دلیل تشبیه و تعدد، رد می‌نماید و از طرف دیگر، اشتراک خدا و خلق را در صفات نمی‌پذیرد و معتقد است: اولاً خداوند به صفات خلق متصف نمی‌شود (أَطْفِيش، ۱۳۲۵، ج ۳، ص ۴۱۹) و ثانیاً حقیقت معانی اسماء الهی برای غیر خدا وجود ندارد اگرچه از لفظ آن‌ها استفاده شود (أَطْفِيش، ۱۳۲۵، ج ۵، ص ۲۳۸) و یا درباره قدرت خدا بر محال توقف می‌کند و می‌گوید:

«نباید گفت او قادر است و نباید گفت او قادر نیست؛ زیرا قدرت بر محال، به معنای امکان تحقق محال است و عدم قدرت بر محال، به معنای عجز و ناتوانی است که خدا منزّه از آن است. خدا بر آنچه بخواهد، قدرت دارد و هیچ چیز نمی‌تواند مانع وقوع مراد او شود». (أَطْفِيش، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۳۴)

نکته قابل تأمل در تحلیل أَطْفِيش، آن است که حقیقت معنای صفات الهی را غیر از حقیقت معنای صفات انسانی می‌داند. بر این اساس، حقیقت معنای علم خدا غیر از حقیقت معنای علم انسان است. لازمه تغایر بین این دو، تعطیلی و انسداد ارتباط فهمی بین انسان و

خداست و ظاهراً اباضیان برای فرار از این مسأله، صفات ثبوتی را از زاویه صفات سلبی نگریسته، علم، قدرت و حیات خدا را به نداشتن جهل، ناتوانی و مرگ برمی گردانند که از صفات سلبی است (جیطالی، بی تا، ص ۲۱۷ و ۲۱۹). علامه طباطبایی با اعتقاد به این که صفات ذات خدا مثل علم، معانی ایجابی دارند نه سلبی، و با رد تشبیه و این که تشبیه، نتیجه ماده‌انگاری خدا و انس با مادیات است، تنزیه این‌چنینی و اشتراک لفظی در الفاظ صفات الهی را رد نمی‌کند و لازمه آن را ایمان به خدایی که او را درک نمی‌کنند، پرستش خدایی که او را نمی‌شناسند و ادعایی می‌داند که نه برای خودشان قابل تعقل است و نه برای دیگران. ایشان تشبیه و تنزیه را دو اعتقاد باطل و نظر حق را مجموع تشبیه و تنزیه دانسته و این که خدا چیزی است نه مثل اشیاء؛ علمی دارد نه مثل علوم ما؛ قدرتی دارد نه مثل قدرت ما و حیاتی دارد نه مثل حیات ما. (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۸، ص ۵۷؛ ج ۱، ص ۳۹۴)

استدلال علامه بر نفی نظریه تشبیه صرف و تنزیه صرف دقیق است؛ زیرا تشبیه، عظمت الهی را نفی و تنزیه، خدا را از دسترس خارج می‌کند. صفات الهی قابل درک است اگرچه کنه وجود و صفات او قابل درک نیست.

– صفات ثبوتیه

صفت ثبوتی که به صفت ذات مثل علم و صفت فعل مثل خالقیت تقسیم می‌شود، بیان‌گر کمالی است که فقدان آن نقص به شمار می‌آید. آیات زیادی در قرآن مثل آیات اول سوره حدید و آیات آخر سوره حشر وجود دارد که خدا را با صفات ثبوتی، توصیف کرده است. اَطْفِيش صفات ثبوتیه را با معیار تنزیه و عدم تشابه معنا کرده، درباره علم خدا می‌گوید: «خدا بذاته بر هر چیزی آگاه است نه با علمی که متجدد باشد و در ذاتش به حلول و انتقال به وجود آید». (اَطْفِيش، ۱۳۲۵، ج ۱۱، ص ۴۰)

به باور وی، علم الهی ذاتی است و تجدد نمی‌پذیرد (اَطْفِيش، ۱۳۲۵، ج ۳، ص ۱۷؛ ج ۴، ص ۱۳۶) و متصف به اجزا نمی‌شود و کثرت علم خدا هم به معنای کثرت اجزای معلوم است (اَطْفِيش، ۱۳۲۵، ج ۴، ص ۲۵۹) و در تفسیر آیاتی که در آن‌ها از عبارت «تا خدا بدانند»^۱ استفاده شده که ظاهر آن حصول علم برای خدا در آینده است. وی می‌گوید:

۱. *وَكَيْتُوكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ* (محمد/۳۱)

«چیزی از خدا پنهان نیست و منظور آن است که با مردم همانند یک ممتحن رفتار می‌نماید. این یک استعاره تمثیلی است؛ زیرا خدا بر هر چیزی داناست قبل از آن که واقع شود. علم خدا تجدپذیر نیست و بداء برای او حاصل نمی‌شود». (أَطْفِيش، ۱۳۲۵، ج ۳، ص ۱۷)

علامه طباطبایی هم با تکیه بر وحدت صفات الهی و این که شراکت در آن‌ها راه ندارد و قابل تکثر و تعدد جز در مفهوم نیست، صفات کمالی را با معانی ایجابی برای خدا تثبیت می‌کند؛ ولی آن‌ها را به دلیل وحدت در صفات الهی، مانند صفات غیر خدا نمی‌داند. خدا با قدرتش می‌داند و با حیاتش قدرت و با علمش حیات دارد و مانند غیر خود در تعدد صفات نیست نه عیناً و نه مفهوماً. (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۹۴)

- صفات سلبی

صفات سلبی صفاتی است که وجود آن موجب نقص، محدودیت و ضعف دارنده آن است. آیاتی در قرآن وجود دارند که به صورت سلبی، ذات حق را منزّه داشته‌اند. در ادامه، به تحلیل چند صفت سلبی مورد تأکید قرآن، می‌پردازیم:

۱. عدم رابطه تولیدی بین خالق و خلق

یکی از صفات سلبيه‌ای که خدا در آیات متعدد (انعام/۱۰۱؛ اخلاص/۳)، ذات پاکش را از آن مبرا دانسته، رابطه تولیدی بین خدا و خلق اوست. آیه *لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ* در سوره توحید، نفی هرگونه رابطه تولیدی بین خدا و خلق است. خداوند ادعای فرزندداری یا فرزندخواندگی را که اصولاً از طرف مشرکان و غیرمسلمانان مطرح گردید، مستلاً رد کرده است.

طبق نظر علامه، رابطه تولیدی از هر طرف به معنای انفصال و اشتقاق بین والد و مولود و نوعی از تجزی و تبعض و در نتیجه ترکیب و نیاز است؛ در حالی که طبق آیه *اللَّهُ الصَّمَدُ*، خداوند بی‌نیاز است و همه به او نیازمندند (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۲۰، ص ۳۸۹) و از اجزا، مثل و شبیه منزّه است (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ص ۹۵). خداوند در رد نسبت فرزندداری در آیه ۱۰۱ انعام به همسر نداشتن و خالقیت استناد کرده؛^۱ زیرا داشتن فرزند، متوقف بر داشتن همسر است و گرفتن همسر برای خدا معقول نیست. به علاوه او خالق هر چیزی است و

۱. *بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَتَى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ*.

صاحب فرزند نمی‌تواند خالق فرزند خود باشد؛ چون فرزند جزئی از پدر است که با عمل لقاح به رحم مادر منتقل می‌شود و معقول نیست جزء خداوند، مخلوق خودش باشد. وقتی خداوند آفریننده آسمان‌ها و زمین است، دیگر چیزی لیاقت برابری و همسری با او را ندارد و هیچ جزئی از اجزای عالم، مثل و مانند او نخواهد بود (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۲۹۱). خداوند برای رد اتخاذ ولد در آیه ۱۱۷ بقره، به دو برهان متمسک شده: یکی این که آنچه در آسمان و زمین است، از آن خداست و دیگر این که آفریدن او، «کن‌فیکون» است و اراده کفایت می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۶۱)

اُطْفِيش در تفسیر *وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً* (انعام/۱۰۱)، گفته است:

«اولاً فرزند با ازدواج جسمانی است و خدا جسم نیست؛ ثانیاً فرزندآوری برای متلذذ است و خدا تلذذ ندارد؛ ثالثاً فرزندآوری برای ناتوان از آفریدن فرزند بدون ازدواج است و خدا قادر است و در تفسیر *وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ* (انعام/۱۰۱)، گفته است: اولاً چیزی در وجود نیست مگر این که مخلوق خداست و مخلوق، فرزند خالق نمی‌شود و خالق هم مخلوق نمی‌زاید؛ ثانیاً کسی که شأنش این است که هر چیزی را اگر بخواهد با یک اراده می‌آفریند^۱، نیازی ندارد که از طریق ولادت چیزی را به وجود آورد؛ ثالثاً فرزندآوری برای ابقای نوع برای کسانی است که از بین می‌روند و خدا از بین رفتنی نیست؛ رابعاً فرزند از دو هم‌جنس به وجود می‌آید و خدا هم‌جنس هیچ موجودی نیست؛ خامساً فرزند کفو پدر است و خدا کفو ندارد». (اُطْفِيش، ۱۳۲۵، ج ۴، ص ۴۰۶ و ۴۰۷)

او ذیل آیه ۶۸ یونس^۲ که در رد ادعای مشرکان مبنی بر گرفتن فرزند توسط خداوند است، ادعای فرزندخواندگی را نیز رد کرده، می‌گوید:

«اگر آیه در مورد کسانی باشد که گمان کردند خدا کسی را از جهت شرافت و محبوبیت به فرزندخواندگی گرفته است، این ادعا اگرچه به سنگینی ادعای فرزندداری خدا نیست و با کلمه "اتخذ" هم مناسب‌تر است، ادعایی نادرست است و خدا آن را نپسندیده؛

۱. *إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ*.

۲. *قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنَّ عِندَكُمْ مِنْهُ لُسُلْطَانٌ بِهَذَا اتَّقُوا اللَّهَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ*.

زیرا این نسبت دو توهم را ایجاد می‌کند: یکی این که خدا حقیقتاً فرزند دارد و دیگر این که نیازمند است». (أَطْفِيش، ۱۳۲۵، ج ۶، ص ۲۷۹)

۲. دیده نشدن خدا

دانشمندان همواره به مسأله رؤیت خدا توجه داشته‌اند. ظاهر گرایانی چون اشعریه، با استناد به ظاهر برخی آیات و روایات، قائل به رؤیت خداوند؛ ولی عقل گرایانی مانند امامیه و معتزله، معتقدند که خدا نه در دنیا دیده می‌شود و نه در آخرت. اباضیان هم رؤیت خدا را نمی‌پذیرند (الخلیلی، ۱۴۰۹، ص ۲۷ - ۹۶؛ الثمینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۹-۴۱). طبق نظر برخی از آنان، معتقد به رؤیت خدا در دنیا، مشرک و معتقد به آن در آخرت، منافق است. (الثمینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۹)

مفسران اباضی با استناد به آیات قرآن (مثل اعراف/۱۴۳؛ انعام/۱۰۳)، رؤیت خدا را نفی می‌کنند و آیات و روایات ناظر به رؤیت را تأویل می‌نمایند (جیطالی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱۶). أَطْفِيش ذیل آیه *لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ* (انعام/۱۰۳) می‌گوید:

«خدا نه در دنیا و نه در آخرت ادراک نمی‌شود و این ادراک، اختصاص به کنه ذات خدا ندارد. درک بخشی از یک چیز به معنای درک آن چیز است، اگرچه کل آن را درک نکند. رؤیت خدا موجب می‌شود تا خدا دارای مکان، جهت، زمان، حلول، رنگ، طول، عرض و نیاز باشد و همه این موارد، موجب حادث بودن است. خداوند با قلب هم درک نمی‌شود؛ چون لازمه تصویر قلبی، داشتن مکان و زمان است. تنها افعال خدا درک می‌شوند. افعال بر صفاتی دلالت دارند که نشانه قدیم و یگانگی وجود خداست. این وجود و جوباً مخالف با حادث است و آنچه مخالفتش با حادث، واجب است، توسط حادث قابل درک نیست؛ چون ادراک با مخالفت متناقض است و فرض هم بر مخالفت واحد قدیم با حادث است» (أَطْفِيش، ۱۳۲۵، ج ۴، ص ۴۰۹). أَطْفِيش نگاه به خدا در قیامت در آیه *إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ* (قیامت/۲۳) را نگاه به نشانه‌ها و یا رحمت خدا دانسته و رؤیت پروردگار در سخنان پیامبر (ص) «سَتَرُونَ رَبَّكُمْ» و «تَرَوْنَ رَبَّكُمْ بَعَيْنِ رَأْسِكُمْ» را به معنای ازدیاد یقین در بهشت گرفته که در اثر مشاهده نشانه‌هایی ایجاد می‌شود که قبلاً وجود نداشته است (أَطْفِيش، ۱۳۲۵، ج ۴، ص ۴۰۹ و ۴۱۰). وی در تأیید دیدگاهش به سخنانی از امام علی (ع) استناد کرده که

فرمود: «تَوْحِيدُ اللَّهِ أَنْ لَا تَتَوَهَّهَهُ» (نهج البلاغه، حکمت ۴۷۰)؛ یعنی "توحید خدا این است که او را در وهم نیاوری" و یا فرمود: "كُلُّ مَا أَدْرَكَتَهُ فَهُوَ غَيْرُهُ"؛ یعنی "هر آنچه را درک کنی، آن غیر خداست". ایشان رؤیت خدا را منافی با «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و سایر صفات او می‌داند. (اُطْفِيش، ۱۳۲۵، ج ۴، ص ۴۱۰)

علامه طباطبایی با این توضیح که عرف از آیه «أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ*»، تقاضای رؤیت مادی می‌فهمد، می‌گوید: «تعالیم قرآنی به‌روشنی بیان می‌کند که هیچ موجودی مثل خدا نیست. خدا نه جسم است و نه جسمانی؛ زمان و مکان بر او احاطه ندارد؛ جهت‌بردار نیست و به‌هیچ‌وجه، صورت‌مماثل و شبیه برای او نه در خارج و نه در ذهن وجود ندارد؛ بنابراین رؤیت مادی به چنین وجودی تعلق نمی‌گیرد و هیچ صورت ذهنی بر او منطبق نمی‌شود- نه در دنیا و نه در آخرت». (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۸، ص ۲۳۷ و ۲۳۸)

ایشان با توجه به مقام اولوالعزمی حضرت موسی (ع)، نمی‌پذیرد که آن حضرت رؤیت مادی را که شکی در محال بودن آن نیست، درخواست کرده باشد و لازمه تجلی خدا بر کوه و نابودی آن هم، امکان تجلی یعنی امکان تحقق درخواست حضرت موسی (س) و عدم طاقت موجود مادی است نه عدم امکان آن؛ بنابراین «لَنْ تَرَانِي»، ناظر به رؤیت مادی نیست و رؤیت درخواستی حضرت موسی، علم ضروری خاصی است که شکی در اطلاق رؤیت بر آن نیست و حضرت موسی آن را برای وصول به کمال آن، درخواست نموده است. طبق آیه «لَنْ تَرَانِي»، این علم ضروری خاص در این دنیا به جهت جنبه مادی افراد، امکان‌پذیر نیست. این علم که از آن به رؤیت قلبی و لقا تعبیر می‌شود، مطابق با آیاتی چون «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ*»، برای بندگان خاص الهی در قیامت تحقق می‌یابد (نک. طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۸، ص ۲۳۷ - ۲۴۳ و ۲۵۴ - ۲۵۹). علامه قرآن را اولین کتابی می‌داند که از روی این حقیقت به شکلی بدیع پرده برداشته و اثری از آن نه در کتاب‌های آسمانی موجود است و نه در کتاب‌های فلسفی. (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۸، ص ۲۴۱)

اُطْفِيش رؤیت رب در قیامت را رؤیت رحمت الهی می‌داند ولی علامه با تکیه بر واقعیت‌های آشکار، استناد به آیات و با این فرض که رؤیت رحمت در دنیا هم امکان‌پذیر

است، رؤیت درخواستی را تجلی و رؤیت ویژه، مخصوص قیامت و گروهی از بندگان و از آموزه‌های انحصاری قرآن می‌داند.

صفات سلبی دیگر

علمای امامیه، تمام صفات ناظر به محدودیت و نیاز را از خدا سلب می‌کنند و به همین جهت داشتن مکان، جهت و اعضا و جوارح، از خدا نفی می‌گردد (سلطانی، ۱۳۹۴ ق، ص ۱۰۲). سلفیه ظاهر گرا مثل ابوبکر بیهقی (۴۵۸ ق) از بزرگان شافعی و ابن تیمیه (۷۲۸ ق)، با تکیه بر ظاهر آیات قرآن، صفات سلبی را به خدا نسبت می‌دهند (سلطانی، ۱۳۹۴ ق، ص ۱۰۲). دیدگاه اباضیه و اَطْفِیش با امامیه منطبق است. آنان آیات ظاهر در تحیز خدا را به تأویل می‌برند؛ مثلاً اَطْفِیش "اَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ (یونس/۳)" را کنایه بر مالکیت و تصرف (اَطْفِیش، ۱۳۲۵، ج ۵، ص ۷۵-۷۶۹) و "هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ" (یونس/۱۸) را استعاره تمثیلی بر کمال قدرت، غلبه و علو شأن الهی (اَطْفِیش، ۱۳۲۵، ج ۴، ص ۲۳۳) و "يُرِيدُونَ وَجْهَهُ (انعام/۵۲؛ کهف/۲۸)" را به معنای رضایت، اطاعت یا توجه (اَطْفِیش، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۳۲۹) گرفته است و کسانی که استوا را به معنای ظاهری گرفته‌اند، کافر دانسته (اَطْفِیش، ۱۳۲۵، ج ۵، ص ۷۵-۷۶۹) و پیروان اباضیه که در گذشته، وجه خدا را وجه حقیقی بدون کیفیت دانسته‌اند، گمراه خوانده است. (اَطْفِیش، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۳۲۹)

ج) توحید افعالی

توحید افعالی یعنی اعتقاد به این که خدا در فاعلیت شریک ندارد و هر چه روی می‌دهد، ناشی از قدرت و اراده خداست؛ به عبارت دیگر، موجودات جهان همان‌طور که در اصل هستی استقلال ندارند و همگی قائم به وجود خدایند، در مقام علیت و تأثیر هم استقلالی از خود ندارند و به حول و اراده او کار می‌کنند؛ بنابراین در مجموع هستی، یک فاعل مستقل و یک علت قائم به نفس، وجود دارد و آن خداست. (سبحانی، ۱۳۶۱ ش، ج ۲، ص ۲۴۴)

توحید در خالقیت و ربوبیت، دو قسم مهم توحید افعالی‌اند. توحید در خالقیت یعنی همه موجودات و همه آنچه در جهان روی می‌دهند، مخلوق خدایند.^۱ توحید در ربوبیت،

^۱ * ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ. (غافر/۶۲)

یعنی مدبرالامور تنها خداست و تدبیر جهان فقط در دست اوست^۱. بسیاری از آیات قرآن به توحید در خالقیت و ربوبیت پرداخته‌اند و نظام علی و معلولی جهان را به خدای یگانه منسوب کرده و تمام امور عالم را از جانب خدا دانسته^۲ و خالقیت غیر خدا را نفی نموده‌اند^۳. توحید افعالی در اندیشه و رفتار مسلمانان جایگاه خاصی دارد و فاعلیت غیر خدا به‌خصوص فاعلیت ارادی انسان، موجب شده است تا نظریات مختلفی درباره آن ابراز شود. مسأله جمع بین اراده آدمی و اراده الهی در مقام کاری که بشر انجام می‌دهد، ذهن متفکران اسلامی را به شدت درگیر کرده، اگرچه جبر و اختیار، مسأله غامضی در تاریخ بشر و ذهن متفکران بوده است.

اشاعره معتقدند، جهان و تمام رفتارهایی که در جهان روی می‌دهد، فعل الهی و ناشی از اراده خداست و شریکی برای خدا در خالقیت و ربوبیت نیست و تمام موجودات از جمله انسان، فاقد تأثیر و اختیارند. آنان با اعتقاد به جبر و این که فعل خدا، معیار عدالت است نه عدالت، معیار فعل خدا، نظامی فکری را تنظیم کردند که اولاً نظام بهشت و جهنم و پاداش و کیفر را مختل کرده، قدرت تبیین آن را ندارد و ثانیاً اصل عدالت را نفی می‌کند؛ چون طبق این نظر، فعل انسان‌ها و از جمله ستم گران، ناشی از اراده خداست و خدا هم می‌تواند ظلم کند و همه آن‌ها عدالت به حساب آید.

معتزله در جهت مقابله با جبر گرایان و جبر گرایی اشاعره، توحید افعالی را انکار نموده، گمان بردند که پذیرش توحید افعالی به معنای جبر گرایی، انکار عدل الهی و انکار پاداش و کیفر در آخرت است و با این مبانی، معتقد شدند انسان در افعال خویش آزاد و صاحب اراده است و اراده او مستقل از اراده خداست و می‌تواند برخلاف اراده و مشیت الهی عمل نماید. «آنان به تصور توحید، گرفتار الحاد و به تصور پرهیز از تشبیه، گرفتار تشبیه شدند». (نک).

مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۸)^۴

۱. * قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى. (طه/۵۰)

۲. * أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ. (اعراف/۵۴)

۳. * هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرِثُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ. (فاطر/۳)

۴. «لَعَنَ اللَّهُ الْمُعْتَزِلَةَ أَرَادَتْ أَنْ تُوَحَّدَتْ فَأَلْحَدَتْ وَرَأَتْ أَنْ تَرْفَعَ التَّشْبِيهَ فَأَتْبَعَتْ».

متفکران شیعه، هم جبرگرایی و هم داشتن اراده مستقل را نفی می‌کنند و به قاعده "امر بین الامرین" معتقدند؛ یعنی امور جهان ناشی از اراده الهی است و هر فاعلی در ذات و در تأثیر و فاعلیت، وابسته به اوست. انسان در رفتارهای خویش صاحب اراده است ولی اراده او در طول اراده الهی و جزئی از اجزای علت در شکل‌گیری رفتارهاست و به همین دلیل شایسته پاداش و عذاب است.

أَطْفَيْش توحید افعالی را در قالب نظریه خلق و کسب پذیرفته است. طبق این نظریه، خداوند خالق و انسان کاسب است. افعال، مخلوق خدا و مکسوب خلقند. خدا خالق همه چیز است و فعل انسان، طاعت باشد یا معصیت، مخلوق خداست. این نظریه منسوب به اشاعره است که بر مبنای اعتقاد به جبر و یا قدرت بدون تأثیر، عرضه شده ولی أَطْفَيْش با اجتناب از اعتقاد به جبر و «قدرت بدون تأثیر»، سعی کرده تفسیری موافق با اختیار از نظریه خلق و کسب عرضه نماید. او ذیل آیه ۶۲ زمر می‌گوید:

«خداوند خالق اجسام، اعراض، طاعت، معصیت و افعال دیگر از افعال جوارحی و قلبی است و بشر به دلیل فراموشی و عدم شعور نسبت به اجزای فعل نمی‌تواند خالق فعل باشد.» (أَطْفَيْش، ۱۳۲۵، ج ۱۲، ص ۲۹۴)

او ذیل آیه ۱۴ آل عمران نیز می‌گوید:

«هر فعل یا اعتقاد یا سخن اختیاری، طاعت باشد یا معصیت، مخلوق خدا به شمار می‌آید و خدا، فاعل یعنی خالق آن است.» (أَطْفَيْش، ۱۳۲۵، ج ۲، ص ۲۵۷)

همچنین ذیل آیه ۱۷۶ آل عمران می‌گوید:

«اثر برای هیچ چیز جز به واسطه خدا نیست. چیزی جز به اراده و مشیت خدا وجود ندارد- چه کفر و چه ایمان.» (أَطْفَيْش، ۱۳۲۵، ج ۳، ص ۸۲)

به گفته وی، اراده و مشیت الهی تبدل پذیر نیستند ولی امرونی الهی تخلف پذیرند و افراد عاصی برخلاف امرونی الهی، مرتکب فعل می‌شوند نه برخلاف اراده و مشیت الهی (أَطْفَيْش، ۱۳۲۵، ج ۳، ص ۸۲)؛ بنابراین طاعت، موافق اراده و رضایت الهی و معصیت موافق اراده الهی است نه رضایت الهی.

اُطْفِیْش در مقام جمع بین اراده خدا و خلق، به کسب از ناحیه بنده اعتقاد دارد؛ یعنی انسان دارای قدرت و اختیار است و قدرت انسان به اذن الهی تأثیرگذار است ولی مستقل نیست (اُطْفِیْش، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۶۹). به علاوه وی اراده انسان را هم مخلوق خدا می‌داند و در برابر این تصور که عقیده به خلق فعل و اراده، به اجبار و نفی اختیار منتهی می‌شود، می‌گوید: «خلق اختیار از جانب خدا، اجبار نیست و توهم شکل‌گیری اجبار، ناشی از ناتوانی عقل در فهم آن است». (اُطْفِیْش، ۱۳۲۵، ج ۴، ص ۲۴۵)

اُطْفِیْش پس از بیان چند معنا برای *وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى* (انفال/۱۷)، می‌گوید:

«همه این معانی به نظر ما برمی‌گردد که "تیراندازی تو اثر نکرد، آن زمان که تیر انداختی اما خداوند آن را مؤثر قرار داد"؛ زیرا خدا افعال را می‌آفریند و بندگان، کسب می‌کنند؛ بنابراین پیامبر (ص) کسباً تیراندازی کرد و خدا خلقاً و تأثیراً تیر انداخت و اگر خدا می‌خواست، تیر به آنان نمی‌رسید و یا اگر به آنان می‌رسید، بر آنان مؤثر واقع نمی‌شد. همه افعال بندگان به خلق خدا و کسب خودشان است؛ زیرا بنده قدرتی دارد که مؤثر است و خدا آن را خلق می‌کند و اگر خدا بخواهد آن را باطل می‌کند و در نتیجه تأثیر نخواهد داشت». (اُطْفِیْش، ۱۳۲۵، ج ۵، ص ۲۹۵)

علامه طباطبایی با بیان این که خدا مالک علی‌الاطلاق و عالم مملوک علی‌الاطلاق است (بقره/۲۸۴؛ حدید/۵) و مالکیت و تصرف غیر خدا جز به اذن و مشیت الهی (بقره/۲۵۵؛ دهر/۳۰) نیست، می‌گوید: «این، مقتضای ربوبیت الهی است». نیز با بیان این که خداوند خود را در مقام تشریع قرار داد و کار نیک را نیک و قابل مدح و کار زشت را زشت و قابل مذمت (بقره/۲۷۱؛ حجرات/۱۱) و مصالح و مفاسد را ملاک تشریع (انفال/۲۴؛ صف/۱۱؛ نحل/۹۰) دانست، می‌گوید:

«اولاً تشریع بر اساس اجبار در فعل نیست و تکلیف از این جهت متوجه انسان شده است که مختار است و اضلال منسوب به خدا، مجازاتی است که افراد طالب ضلالت را دربر می‌گیرد و ثانیاً تعلق قضای الهی به افعال آدمی از این حیث که فعل منسوب به فاعل است، نیست و از این جهت است که موجودی از موجودات خدایند... تشریع با تفویض هم

سازگاری ندارد؛ چون تفویض علاوه بر این که موجب سلب اطلاق مالکیت خدا می‌شود، امرونی مولوی را هم بی‌معنا می‌کند». (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹۴ - ۹۶)

بنابراین، اراده الهی به فعل انسان تعلق گرفته است، به این نحو که با اختیار از او صادر شود نه به طور مطلق و اگر بدون اختیار باشد، موجب تخلف مراد از اراده گردد که محال است؛ بنابراین اراده انسان در طول اراده الهی است نه در عرض آن و این دو اراده، با هم قابل جمع بوده، مزاحم هم نیستند و تأثیر اراده الهی، موجب بطلان تأثیر اراده انسانی نیست. معتزله هم با عدم درک طولیت این دو اراده و تسلیم در برابر جبری‌ها و اصرار بر اختیار انسان، به فاعلیت مستقل انسان در افعال اختیاری و نفی تعلق اراده الهی روی آوردند و به ثنویت و محذوره‌های دیگری شدیدتر از جبری‌ها کشیده شدند و به همین جهت امام فرمود:

«بیچاره قدری‌ها! خواستند خدا را به عدالت توصیف کنند، ولی منکر قدرت و سلطه الهی گردیدند». (نک. طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۰۰)

(د) توحید عبادی

توحید عبادی، از آثار توحیدهای سه‌گانه و به خصوص توحید افعالی است که در مقام عمل تجلی می‌یابد. توحید عبادی یعنی تنها ذات الهی شایسته عبادت است و پرستش غیر خدا، شرک و خروج از دایره توحید است. آیات بسیاری در قرآن به توحید عبادی پرداخته و همگان را تنها به پرستش خدای یگانه و دوری از شرک دعوت کرده‌اند؛ مثل آیاتی که هدف رسالت را عبادت خدا و دوری از طاغوت^۱ و تنها راه سعادت بشر را عبادت پروردگار دانسته‌اند.^۲

آیات توحیدی بین یگانگی خدا در خالقیت، ربوبیت، مالکیت و الوهیت و یگانگی خدا در معبودیت، ارتباط و تلازم برقرار کرده و بسیاری از آیات، الوهیت، ربوبیت، خالقیت و مالکیت یگانه او را فلسفه عبادت انحصاری برای خدا دانسته‌اند. اَطْفِيش و علامه به این نکته توجه کرده‌اند. اَطْفِيش در تفسیر *اغْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ* (بقره/۲۱)، گفته است:

^۱. *وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ*. (نحل/۳۶)

^۲. *إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ*. (آل عمران/۵۱)

«او را واحد بدانید و شریکی برای او قرار ندهید! برای خدا، کارهای شایسته انجام دهید و از کارهای حرام پرهیزید که اجتناب از بت‌ها و هوای نفس از این قبیل است». (اُطْفِیْش، ۱۳۲۵، ج ۳، ص ۲۱۸)

طبق نظر وی، توحید عبادی، قرار دادن انحصاری رفتارهای عبادی و امور زندگی در مسیر اطاعت خدا و برای خداست؛ از این رو، ریا را جزء شرک دانسته، معتقد است:

«اقامه نماز و انجام دادن عبادت برای رسیدن به دنیا، مثل مال یا سلامت، روزه گرفتن برای اصلاح معده و یا وضو برای خنک شدن، اگرچه با نیت تقرب هم باشد، ثواب ندارد». (اُطْفِیْش، ۱۳۲۵، ج ۳، ص ۲۱۸)

او عبودیت را رها کردن اراده، همراه شدن با خضوع و نیاز، وفای به عهد، حفظ حدود، رضایت به داشته‌ها و صبر بر نداشته‌ها معنا کرده (اُطْفِیْش، ۱۳۲۵، ج ۳، ص ۲۱۸) و با استناد به آیات، به ملازمه علی بین توحید عبادی و توحیدهای دیگر پرداخته و گفته:

«حکم در آیه فوق بر مشتق "رب" تعلیق شده و تعلیق حکم بر مشتق به معنای علیت مشتق برای حکم است. آیه می‌گوید: "عبادت کنید کسی را که او مولا و مربی شماست و شما و گذشتگان شما را آفرید؛" یعنی چون خدا آقایی دارد، مالکیت دارد، شما را آفریده است، باید او را عبادت کنید؛ پس کسی که سید، مالک و خالق نیست، استحقاق عبادت ندارد». (اُطْفِیْش، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۳۷)

علامه طباطبایی ذیل آیه ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، با تکیه بر این حقیقت که خدا مالک علی‌الاطلاق و غیر خدا، مملوک علی‌الاطلاق است و این که عبادت از عبد گرفته شده، عبادت را به «نَصَبُ الْعَبْدِ نَفْسَهُ فِي مَقَامِ الْمَمْلُوكِيَّةِ لِرَبِّهِ» معنا کرده و آیه فوق را به دلیل تقدیم مفعول و اطلاق در عبادت، ناظر به دو حصر، یکی حصر رب در مالکیت و دیگری حصر عبد در عبودیت دانسته است. طبق نظر ایشان، ملک در وجود، متقوم به مالک است؛ نه حاجب از مالک است و نه محجوب از آن و توجه به خدا هم با غفلت از خدا سازگاری ندارد؛ پس عبودیت حقیقی، حضور از دو طرف است. معبود حاضر عبادت می‌شود و عبد حاضر عبادت می‌کند. این عبادت، صورت بدون معنا و اشتغال به رب و غیر رب نیست؛ زیرا اشتغال ظاهری و باطنی در عبادت به غیر رب، مثل عبادت دو خدایی‌ها، و یا اشتغال باطنی در عبادت به غیر رب، مثل آنان

که به طمع بهشت و یا ترس از جهنم، عبادت می‌کنند، از موارد شرک در عبادتند که خداوند از آن نهی فرموده (زمر/۲ و ۳). اشتغال به خویش هم با مقام عبودیت سازگار نیست و به همین جهت متکلم مع‌الغیر آمده تا خود و تعین شخصی هم از بین برود. تنها مورد در *ایاک نعبد*، استناد عبادت به خود و نوعی ادعای استقلال در وجود و قدرت و اراده است که با *ایاک نستعین* از بین می‌رود؛ زیرا اعلام می‌کند که همه‌چیز صرفاً با کمک الهی است و استقلالی در بین نیست. (نک. طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۴ - ۲۷)

نتیجه

نظام فکری و اعتقادی اباضیه، نظام خاصی است که اُطْفِیش به تبیین آن پرداخت و آن را در تیسیر/التفسیر و در قالب توحیدهای چهارگانه بیان کرد. نتایج بررسی مقایسه‌ای این نظام فکری با روش تفسیری علامه عبارتند از:

- ۱) ثمره تفاوت در روش تفسیری اُطْفِیش و علامه، برداشت‌های متفاوت بین آن دو، یکی در اصل برداشت قرآنی مثل مسأله تنزیه و دیگری در نوع استدلال برداشت واحد قرآنی مثل توحید ذاتی است.
- ۲) تنزیه خداوند مبنای اصلی اُطْفِیش و اباضیه است. نگاه ایشان نگاه مطلق و موجب تعطیلی و قطع ارتباط عقلی بین خلق و خداست؛ ولی نظر علامه رد تشبیه و تنزیه و اعتقاد به جمع بین تشبیه و تنزیه است.
- ۳) علامه در تحلیل رؤیت پروردگار، به «تجلی و رؤیت خاص در قیامت و برای بندگان خاص» معتقد است و رؤیت خدا به معنای رؤیت رحمت الهی را که اُطْفِیش بر آن است، نظر عمیق و دقیق نمی‌داند.
- ۴) نظر اُطْفِیش در توحید افعالی و حل مسأله اختیار آدمی، نظریه خلق و کسب است، برخلاف علامه که مسأله اختیار آدمی را با ارتباط طولی بین اراده انسان و اراده خدا حل می‌کند.

- ۵) اُطْفِیش هرگونه دخالت غیر خدا در فعل انسان را خروج از توحید و داخل در شرک می‌داند. عبادت ریایی را شرک و عبادت با نیت قرب به خدا و وصول به اموری چون رزق و روزی را بدون ثواب می‌داند. (اُطْفِیش، ۱۳۲۵، ج ۳، ص ۲۱۸)

منابع

قرآن.

نهج البلاغه.

۱. اَطْفَيْش، محمد بن یوسف (۱۴۲۵ ق)، تیسیرالتفسیر، تحقیق ابراهیم بن محمد طلالی بمساعدة لجنة من الاساتذة، بی نا، مطبعة الشرقية و مكتبها.
۲. اعوشت، بكر بن سعيد (۱۴۳۴ ق)، أضواء إسلامی على المعالم الاباضية ببيانها. حقانقها. تاريخها، چاپ چهارم، عمان: مكتبة الضامري.
۳. الباروني، ابي ربيع سليمان (۱۴۳۴ ق)، مختصر تاريخ الاباضية، چاپ چهارم، عمان: مكتبة الضامري.
۴. بربر، محسن (۲۰۰۴ م)، الاباضية، طرابلس: المؤسسة الحديثة للكتاب.
۵. الثميني، عبدالعزيز بن ابراهيم (۱۴۰۷ ق)، معالم الدين، بی نا، وزارة التراث القومي والثقافة.
۶. الجيطالي النفوسي، ابي طاهر اسماعيل (بی تا)، قناطر الخيرات، تحقيق سيد حسن كسروی و خلاف محمود عبدالسميع، بيروت: دار الكتب العلمية.
۷. خليفات، عوض (۱۴۲۳ ق)، نشأة الحركة الاباضية، مسقط: وزارة التراث و الثقافة.
۸. الخليلي، احمد بن حمد (۱۴۰۹ ق)، الحق الدامق، سلطنة عمان.
۹. ذهبي، محمد حسين (بی تا)، التفسير و المفسرون، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
۱۰. الريامي، عبدالله بن سليمان بن عبدالله (۱۴۳۵ ق)، دلائل الاعتقاد عند الاباضية، عمان: مكتبة الضامري.
۱۱. الزركلي، خير الدين (۱۹۸۰ م)، الاعلام، چاپ پنجم، بيروت: دارالعلم للملایین.
۱۲. سبحانی، جعفر (۱۳۶۱ ش)، منشور جاوید قرآن، اصفهان: انتشارات کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علی (ع).
۱۳. سبحانی، جعفر (۱۳۹۱ ش)، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ترجمه محمد عیسی جعفری، قم: انتشارات موسسه امام صادق (ع).
۱۴. سلطانی، محمد (۱۳۹۴ ش)، تحلیل و بررسی مبانی کلامی تفسیر قرآن کریم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۵. ضیایی، علی اکبر (۱۳۹۰ ش)، تاریخ و اعتقادات اباضیه، قم: نشر ادیان.
۱۶. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۵ ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. طمیمه، صابر (۱۴۰۶ ق)، الاباضية عقيدة و مذهب، بيروت: دارالحیل.
۱۸. طوسی ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۱۱ ق)، العقاید الجعفریه، بی نا، مکتبه النشر الاسلامی.
۱۹. عبدالحلیم، رجب محمد (۱۴۰۱ ق)، الاباضية فی مصر و المغرب و علاقتهم بأباضية عمان و البصرة، مسقط: مكتبة العلوم.
۲۰. کوپرلی، پیر (۱۴۳۱ ق)، مدخل الى دراسة الاباضية و عقیدتها: المغربي و عمان، ترجمه عمار الجلاصی، عمان: مكتبة الضامري.
۲۱. مجلسی، محمداقرا (۱۴۰۳ ق)، بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
۲۲. المدنی، محمد نمر (۲۰۱۵ م)، الاباضية اهل الحق و الاستقامة، چاپ ششم، دار دمشق.

۲۳. معمر، علی یحیی (۱۴۱۰ ق)، الاباضیه فی موبک التاریخ (الحلقه الاولى نشأه المذهب الاباضی)، چاپ دوم، بی‌نا، بی‌جا.
۲۴. معمر، علی یحیی (۲۰۰۳ م)، الاباضیه بین الفرق الاسلامیه، الجزایر: انتشارات جمعیت تراث.
۲۵. موسمال، سلیمان بن محمد (۱۴۳۵ ق)، الاباضیه أمة حضارة و نظام، بریان - غرابه، الجزایر: دارالارشاد للنشر.
۲۶. ناصر محمد، صالح (الجزایری) و الشیبانی سلطان بن مبارک (العمانی) (۱۴۲۷ ق)، معجم اعلام الاباضیه من القرن الاول الهجرى الى العصر الحاضر، بی‌نا، دارالغرب الاسلامی.
۲۷. النامی، عمر خلیفه (۱۴۱۳ ق)، دراسات عن الاباضیه، بی‌نا، دارالغرب الاسلامی.

References

Holy Quran

Nahjol Balagha

- Abdul Halim, R. (1990). *Al-Ibadiyah fi Misr wa al-Maghreb fi Misr wa al-Maghrib wa 'ilaqatihim bi-Ibadiyah Oman wa al-Basra*. Muscat: Maktabat al-Uloom. [In Arabic].
- Al-Baruni, A. R. S. (2013). *Mukhtasar tarikh al-Ibadiyah*, 4th ed. Oman: Maktabat al-Damiri. [In Arabic].
- Al-Jitali al-Nufusi, A. T. I. (n.d.). *Qanatir al-khayrat*. Research by H. Karawi & K. M. Abdul Samie. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Al-Khalili, A. (1989). *Al-Haq al-damiq*. Sultanate of Oman: n.p. [In Arabic].
- Al-Madani, M. N. (2015). *Al-Ibadiyah ahl al-haqq wa al-istiqamah*, 6th ed. N. p.: Dar Damishq. [In Arabic].
- Al-Nami, U. K. (1993). *Dirasat 'an al-Ibadiyah*. N.p.: Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic].
- Al-Rayami, A. (2014). *Dala'il al-i'tiqad 'ind al-Ibadiyah*. Oman: Maktabat al-Damiri. [In Arabic].
- Al-Thamini, A. A. (1987). *Ma'alim al-din*. N.p.: Wizarat al-Turath al-Qawmi al-Thaqafah. [In Arabic].
- Al-Zarkali, K. D. (1980). *Al-A'laam*, 5th ed. Beirut: Dar al-Ilm li-l Malabin. [In Arabic].
- Attafayyash, M. (2005). *Taysir al-tafsir*. Research by I. Muhammad Talai with the help of a panel of teachers. N.p.: Matbaat al-Sharqiyyah wa Maktabiha. [In Arabic].
- Awash, B. (2013). *Adwa' Islami 'ala al-ma'alim al-Ibadiyah bayaniha, haqa'iqiha, tarikhaha*, 4th ed. Oman: Maktabat al-Damiri. [In Arabic].
- Barir, M. (2004). *Al-Ibadiyah*. Tripoli: al-Muassasat al-Hadithah li-l Kitab. [In Arabic].
- Cuperly, P. (2011). *Madkhal ila dirasat al-Ibadiyah wa 'aqidatiha: al-Maghribi wa Oman*. (A. al-Jalasi, Trans.). Oman: Maktabat al-Damiri. [In Arabic].
- Khalifat, A. (2003). *Nash'at al-harakah al-Ibadiyah*. Muscat: Wizarat al-Turath wa al-Thaqafah. [In Arabic].
- Majlisi, M. B. (1983). *Bihar al-anwar al-jami'ah li-durar akhbar al-a'immat al-at-har*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Muammar, A. Y. (1990). *Al-Ibadiyah fi mawki al-tarikh (al-halaqat al-ula nash'at al-madhab al-Ibadi)*, 2nd ed. N.p. [In Arabic].
- Muammar, A. Y. (2003). *Al-Ibadiyah bayn al-firq al-Islamiyyah*. Algeria: Jamiyat Turath Publications. [In Arabic].

- Musmal, S. (2014). *Al-Ibadiyah ummat hadarah wa nizam, brian – gharabah*. Algeria: Dar al-Irshad li-l Nashr. [In Arabic].
- Nasir Muhammad, S. (al-Jazairi), & al-Shaybani, S. (al-Omani). (2007). *Mu 'jam a 'laam al-Ibadiyah min al-qarn al-awwal al-hijri ila al- 'asr al-hadir*. N.p.: Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic].
- Sobhani, J. (1982). *Manshur-i javid-i Quran*. Isfahan: Ketabkhane-yi Umumi-yi Imam Amirul Mumineen Publications. [In Persian].
- Sobhani, J. (2012) *Farhang-i 'aqaid va mazahib-i Islami*. (I. Jafari, Trans.). Qom: Muassasa-yi Imam Sadeq Publications. [In Persian].
- Soltani, M. (2015). *Tahlil va barrasi-yi mabani-yi kalimi-yi tafsir-i Quran-i karim*. Qom: Pazhuheshgah-i Howze va Daneshgah. [In Persian].
- Tabatabaei, M. H. (1996). *Al-Mizan fi tafsir al-Quran*. Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Tameh, S. (1986). *Al-Ibadiyah 'aqidatan wa madhhaban*. Beirut: Dar al-Jil. [In Arabic].
- Tusi, A. J. M. (1991). *Al- 'Aqaid al-Ja 'fariyyah*. N.p.: Maktabt al-Nashr al-Islami. [In Arabic].
- Zahabi, M. H. (n.d.). *Al-Tafsir wa al-mufasssiroon*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Ziyayi, A. A. (2011). *Tarikh va i 'tiqadat-i Ibadiyah*. Qom: Adyan Publications. [In Persian].