



## رابطه ذات با صفات از منظر معتزله

عبدالهادی اعتصامی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۲/۲۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۷/۱۸

### چکیده

رابطه ذات با صفات، از اساسی‌ترین مسائل کلامی است که همواره مورد بحث و گفت‌وگو میان اندیشمندان اسلامی بوده است. در این نوشتار، گزارشی درباره رابطه ذات با صفات از منظر اندیشمندان معتزلی ارائه شده است. قدریه یا معتزلیان نخستین، به دلیل گرفتار نشدن به مشکل تعدد آلهه یا تعدد صفات قدیم در ذات خداوند، از نخستین گروه‌هایی هستند که به طور مطلق، صفات را از ذات خداوند نفی کرده‌اند. گرچه برخی معتزلیان به جهت رهایی از شبهه تعطیل، آرای گوناگونی همچون: نیابت، احوال و عینیت صفات با ذات را مطرح کردند، اما هر سه نظریه نیابت، عینیت و احوال، قرائتی متفاوت از دیدگاه نفی صفات است.

### واژگان کلیدی

وجودشناسی صفات، غیریت، عینیت، نیابت، معتزله.

## مقدمه

مسئله صفات خداوند و کیفیت اتصاف ذات پروردگار به این اوصاف و ارتباط آن با توحید حقیقی، از مباحث کهن و بنیادین در تاریخ عقاید و اندیشه اسلامی است. بحث و مناقشه درباره اتصاف یا عدم اتصاف ذات الهی به اسما و صفات، از نخستین پرسش‌های اعتقادی بود که همواره معرکه آرای اصناف مختلف اندیشمندان اسلامی بوده است. موضوع صفات خداوند در علم کلام، از دو جنبه «وجودشناسی» و «معناشناسی» مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. جنبه وجودشناسی صفات با این مطلب سروکار دارد که آیا صفات خداوند، حقیقتی متمایز از ذات الهی دارد یا عین ذات اوست؟ به تعبیری دیگر، در مبحث وجودشناسی از رابطه ذات با صفات و نیز از نظریات عینیت، غیریت و نیابت سخن به میان می‌آید. اما در مباحث معناشناسی صفات، این پرسش مطرح می‌شود که صفات الهی را چگونه باید فهمید و آیا بشر می‌تواند به شناخت حقیقی خداوند دست یابد؟ (ولفسن، ۱۳۶۸: ۶۶، ۱۲۲)

هر یک از اندیشمندان اسلامی با توجه به گرایش‌های کلامی خود، در صدد پاسخ به این پرسش‌ها برآمده‌اند، و از این رهگذر نظریات گوناگون و متنوعی به منصفه ظهور رسیده است. در بین مسلمانان اهل سنت، از آغاز دو دیدگاه در مباحث وجودشناسی اسما و صفات وجود داشته؛ عده‌ای به اهل اثبات (صفاتی‌ه) و عده‌ای به اهل تعطیل (معتزله) مشهور شدند. اولین اختلاف در بحث وجودشناسی صفات خداوند، بین اهل حدیث و معتزله بود. اهل اثبات به لحاظ وجودشناختی، به واقعیت داشتن صفات معتقد بودند و تمامی صفات کمالی خداوند را زاید بر ذات می‌دانستند؛ برای مثال، آن‌ها وقتی می‌گفتند: خدا عالم است، عالم بودن در نظر آن‌ها یعنی پذیرفتن حقیقت و وجودی به نام «علم» که این علم خارج از ذات خداوند بود. در واقع، اهل اثبات (اهل حدیث و اشاعره) می‌گفتند: «ان الله عالمٌ بعلمٍ هو غیره» (بغدادی، ۲۰۰۳: ۷۶)؛ خدا عالم است به واسطه علمی که آن علم، غیر خداست. در حقیقت، آن‌ها صفات ذات الهی را عاری از هر صفت کمالی می‌دانستند، اما به واسطه زیادتی صفات به عنوان حقیقتی مستقل از ذات، او را به صفات متصف می‌کردند. نقطه مقابل اهل اثبات (اهل حدیث و اشاعره)، معتزله نخستین<sup>۱</sup> بودند که صفات را نفی می‌کردند و عالم بودن را برابر با اعتقاد به وجود علم نمی‌دانستند و در مقابل «ان الله عالمٌ بعلمٍ هو غیره» می‌گفتند: «ان الله عالم بنفسه لا بعلم»

۱. از معتزله نخستین در کتاب‌های ملل و نحل و مقالات، به اکثر معتزله تعبیر شده است (ر.ک: اشعری، ۴۰۰ق: ۱۶۴).

(اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۴). معتزله نخستین هنگامی که می‌گفتند: خدا عالم است، مقصودشان این بود که خدا بنفسه عالم است و برای علم خود نیازمند چیزی و برای ذات خویش نیست. این دیدگاه گروهی از معتزله بود. برخی دیگر نیز قائل به نیابت ذات از صفات و برخی قائل به عینیت ذات و صفات بودند (ایجی، ۱۳۲۵ق، ۸: ۴۴).

### صفت از دیدگاه معتزله

باقلانی در کتاب التمهید باب خاصی را «در معنای صفت و این که آیا صفت همان وصف است یا مفهومی غیر از آن» (باقلانی، بی تا: ۲۶-۲۹) باز می‌کند و در ضمن تعریف صفت، اثبات می‌کند که صفت غیر از وصف است. وی می‌گوید: صفات خداوند از ازل موجود بوده و امکان ندارد زمانی وجود داشته باشد که او دارای این صفات نبوده باشد، چه این که عدم بر این صفات محال است. وی در تعریف وصف نیز می‌گوید: «گفتن این وصف - برای خداوند و غیر او - که عالم، زنده، قادر، نعمت‌دهنده و دارای تفضل است. این وصف که سخنی قابل شنیدن و یا عبارتی گویای چنان سخنی است، غیر از صفتی است که قائم به خداوند است و به سبب وجود آن برای خداوند، او عالم، قادر و مرید می‌شود. علم و قدرت، دو صفت هستند که ذاتاً برای او موجودند و وصف و اسم از آن حکایت می‌کند؛ بنابراین، وصف غیر از صفت است» (باقلانی، بی تا: ۲۱۶).

سپس وی در همین کتاب، دیدگاه معتزله را درباره معنای صفت ذکر می‌کند و می‌گوید: «از دیدگاه معتزله، صفت چیزی بیش از همان وصفی نیست که سخن‌گوینده و اخباردهنده از این که او عالم و قادر است، می‌دهد. معتزله این ادعای بزرگ را مطرح کرده‌اند که خداوند در ازل، بدون هیچ صفتی از صفات خویش و بدون هیچ اسمی از اسما و صفات والای خویش، وجود داشته است. آنان گفته‌اند: زیرا جایز نیست او در قدم - بدان سبب که به عقیده آنان کلام او مخلوق است - خود را وصف کرده باشد و نیز جایز نیست در قدم همراه با او وصف‌کننده‌ای باشد که از آنچه او بر آن است، خبر دهد؛ بنابراین لازم می‌آید که [بگوییم] هیچ صفتی برای خداوند، پیش از آن که خلق خویش را بیافریند، وجود نداشته و این آفریدگانش که برای خداوند اسما و صفاتی را قرار می‌دهند، زیرا آنان خود خالق گفتارهایی هستند که صفات و اسمای خداوند سبحان است. هم‌چنین دلیل دیگر این مطلب آن است که ایشان مدعی‌اند اسم همان تسمیه است و آن گفته‌ای است که خداوند بدان نامیده شده است و خداوند پیش از آن که کسانی را که با آنان سخن گفت و بدانان امر و نهی کرده خلق کند، نه اسمی داشت و نه صفتی، ولی چون بندگان را به وجود آورد، آنان برای او اسما و صفات ساختند» (باقلانی، بی تا: ۲۱۷).

باقلائی مسئله دیگری را که همان مسئله اسم و مسما و این که آیا این دو، یک چیزند یا دو حقیقتِ مختلفند، مطرح می‌کند و می‌گوید: اهل حق - که مقصود وی همان اهل سنت یا اشاعره است - عقیده دارند که اسم همان مسما یا صفتی متعلق بدان و چیزی غیر از تسمیه است. سپس می‌گوید: معتزله عقیده دارند اسم غیر از مسما و در واقع همان قول کسی است که نامی می‌دهد و همان تسمیه‌ای است که کسی را بدان می‌خواند (باقلائی، بی تا: ۲۳۰). شبیه به همین مضمون نیز از جوینی گزارش شده است.

اسفرائینی نیز دیدگاه معتزله را به همین مضمون نقل کرده است و می‌گوید: «فما اتفق علیه جميعهم من مساوی فضائهم نفیهم صفات الباری جل جلاله حتی قالوا: أنه لیس له سبحانه علم و لا قدرة و لا حیاة و لا سمع و لا بصر و لا بقاء و أنه لم یکن له فی الأزل کلام و لا إرادة و لم یکن له فی الأزل اسم و لا صفة، لأن الصفة عندهم هو وصف الواصف و لم یکن فی الأزل واصف. و الاسم عندهم التسمية» (اسفرائینی، بی تا: ۵۳).

همین تقریر از صفت را اشعری به معتزله و خوارج نسبت می‌دهد و می‌گوید: معتزله و خوارج نیز اسما و صفات را همان اقوال می‌دانند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۹). اشعری در جای دیگر، همین مضمون را از ابوعلی جبائی نقل می‌کند و می‌گوید: معتزله معتقدند که وصف همان صفت و اسم همان تسمیه است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۲۹).

این نظریه - چنانچه نسبت آن به معتزله صحت داشته باشد - نظریه‌ای مهم است و نیازمند توضیح و تبیین بیشتر است. در این خصوص، دیدگاه قاضی عبدالجبار نیز قابل توجه است. وی می‌گوید: کلمات بنا بر قرارداد، دارای معنا هستند، و ارتباط طبیعی و مستقیم میان اسم و مسما وجود ندارد، بلکه ارتباط آن‌ها نتیجه قصد کسی است که نام‌گذاری کرده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۵: ۱۶۰).

از مجموع این گزارش‌ها می‌توان گفت، از دیدگاه معتزله صفت همان وصف است و وصف نیز سخن و خبر کسی است که از امری خبر می‌دهد؛ نظیر این که می‌گوید: او عالم است یا قادر است. برای صفت، مدلولی جز وصف نیست و وصف بر وجود صفتی مستقل در ذات موصوف دلالت نمی‌کند.<sup>۱</sup>

۱. این دیدگاه برخلاف اشاعره است، زیرا آن‌ها معتقدند تمام صفاتی که در قرآن درباره خداوند نقل شده است، واقعیت دارد (رک: باقلائی، بی تا: ۲۲۷).

معتزله بر مدعای خود، دلایلی اقامه کرده است؛ نخست این که اگر قرار باشد وصف، حکایت از وجود خصوصیتی در ذات کند، در این صورت اگر خداوند علم و قدرت یا صفتی دیگر از صفات را بیافریند، به این اعتبار باید بتوان او را واصف (وصف کننده) نامید و از آنجا که صفت چیزی است که وصف کننده به واسطه آن به این نام نامیده می شود، بنابراین جز سخن و اخبار نیست. دلیل دوم این که، برخی معتزله به سخن اهل لغت استناد کرده اند که وصف و صفت را به یک معنا دانسته اند؛ مثل «وعد» و «عدة»، «وجه» و «جهة»؛ بنابراین صفت همان وصف و به همان معناست. معتزله بر این مبنا، در تفسیر صفت، صفات ازلی را از خداوند نفی کرده اند، زیرا محال است که وجود وصف کننده ای در ازل را بپذیریم (آمدی، ۱۴۱۳ق: ۱۴۵)

بنابراین، صفت در وجود و عدم، به وصف وابسته است؛ در نتیجه صفات، حقایقی مستقل قائم به موصوف نیستند، بلکه صفات تنها معانی ای هستند که الفاظ و کتابت یا لغت به وجه عام، بر آن ها دلالت می کنند. حاصل سخن آن که، از دیدگاه معتزله صفت و اسم، لفظ یا کلمه ای ملفوظ و مکتوب است که از سوی واصف یا مسمی (به کسر میم) احداث می شود.

خلاصه رأی معتزله درباره صفات چنین است:

الف) صفت و اسم به وصف و تسمیه بازگشت دارد.

ب) وصف و تسمیه، الفاظی هستند که واصف آن ها را احداث می کند.

ج) الفاظ، حادث و مخلوقند.

با توجه به این سه گزاره، نتیجه این می شود که از دیدگاه معتزله، صفات قدیم قائم به ذات وجود ندارد، و تمام صفات حادث و به وصف واصف متکی هستند. اکنون که تعریف صفت از دیدگاه معتزله روشن شد، به بررسی اقوال اندیشمندان معتزله و تنوع دیدگاه ایشان می پردازیم.

#### نظریه نفی صفات

مورخان، اولین اظهار نظر کلامی درباره صفات خداوند را به رهبران جبریه، یعنی جعد بن درهم (م. ۱۲۴ق) و جهم بن صفوان (وفات ۱۲۸) و رهبران قدریه، مانند معبد جهنی (م. ۸۰ یا ۱۰۰ق) و غیلان دمشقی (م. ۱۲۳ق) نسبت داده اند. هرچند فرقه جبریه به جبر و فرقه قدریه به تفویض قائلند، هر دو گروه در مسئله نفی صفات از خداوند، اتفاق نظر دارند. اولین کسی که صفات الهی را نفی کرد، جعد بن درهم بود (ابن عماد حنبلی، ۱۴۰۶ق، ۲: ۱۱۲؛ سامی النشار، ۱۴۲۹ق، ۱: ۳۷۷). نظریه نفی صفات به جهم بن صفوان نیز نسبت داده شده است. و گفته شده که وی نظریه نفی صفات را از جعد بن درهم اخذ کرده است (ابن عماد حنبلی، ۱۴۰۶ق، ۲:

۱۱۲؛ سامی النشار، ۱۴۲۹ق، ۱: ۳۷۷)؛ البته به بیان دقیق‌تر باید گفت، جهم بن صفوان نافی صفات خداوند نبود، بلکه نافی وصف خداوند بود. در میان متکلمان متقدم اسلام، جهم بن صفوان نخستین کسی است که به جنبه معناشناسی صفات توجه کرد (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۴۱). وی معتقد بود که خداوند را نباید به صفاتی چون «حی» و «عالم» وصف کرد، ولی به صفاتی چون قادر، فاعل و خالق، اشکالی ندارد، چراکه به گمان او، صفات قدرت، فعل و خلق درباره آفریدگان به کار نمی‌رود (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۹۸). جهم کلمه «شیء» را درباره خداوند به کار نمی‌برد، چون آن را به معنای تشبیه او به اشیا می‌دانست (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱۹).

پس از جهم، تعبیر منفی صفات مثبت، از سوی دو متکلم معاصر، نجار و ضرار<sup>۱</sup> - که میان سال‌های ۱۳۳ تا ۲۲۶ قمری شکوفا شده بودند - وارد ادبیات کلامی اسلامی شد (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۴۱). دیدگاه نجار در بحث صفات الهی از نظر وجودشناسی، موافق قول قدریه بود. وی صفات علم، قدرت، حیات و دیگر صفات ازلی را از خداوند نفی می‌کرد (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۱۹۶). از نظر معناشناسی نیز صفات را سلبی تفسیر می‌کرد، چنان‌که می‌گفت: معنای مرید بودن خداوند این است که او مغلوب و مستکره نیست (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۰۰). ضرار بن عمر و حفص الفرد نیز در بحث صفات از نظر وجودشناسی، قائل به نفی صفات و از جنبه معناشناسی، قائل به الهیات سلبی بودند، چنان‌که می‌گفتند: خدای تعالی عالم و قادر است، به این معناست که جاهل و عاجز نیست (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۰۲). عقیده نفی صفات به غیلان دمشقی نیز نسبت داده شده است (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۹۴). درباره مرجئه نیز در نفی صفات، گزارش‌هایی وجود دارد. اشعری درباره عقیده آن‌ها به اسما و صفات خداوند می‌گوید: گروهی از آن‌ها درباره اسما و صفات با معتزله هم‌عقیده‌اند و گروهی دیگر، نظریه عبدالله کلاب را پذیرفته‌اند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۵۴). وی در جایی دیگر قول به عالم، قادر و حی بنفسه بودن خدا را به اکثر مرجئه نسبت داده است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۴). بغدادی نیز فرقه مریسیه، پیروان بشر مریسی (م. ۲۱۸ق) از مرجئه بغداد را کافرترین اصناف مرجئه می‌داند و یکی از ادله کفر آن‌ها را اعتقاد به تعطیل صفات و نفی علم، قدرت، رؤیت و دیگر صفات ازلی خدا معرفی می‌کند و ابوشمر، یکی از پیروان همین فرقه را معتقد به توحید به معنای نفی صفات ازلی از خدا و نفی تشبیه از خدا دانسته است (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۱۹۰).

۱. حسین بن محمد نجار (م. ۲۲۰ق) و ضرار بن عمرو (م. ۱۹۰ق) از مجربه بودند و هر کدام پیروانی داشتند (رک: شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۰۰، ۱۰۲).

برخی نویسندگان تاریخ فرق و مذاهب، قول به مطلق نفی صفات را به معتزله نسبت داده‌اند؛ مثلاً بغدادی یکی از بدعت‌های معتزله را نفی صفات ازلی از خداوند می‌داند. عبارت وی چنین است: «نفیها کلها عن الله عزّ و جلّ صفاته الازلیة و قولها بأنه لیس لله عزّ و جلّ علم و لا قدرة و لا حیاة و لا سمع و لا بصر و لا صفة ازلیة و زادوا علی هذا بقولهم ان الله تعالی لم یکن له فی الازل اسم و لا صفة» (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۹۳).

اشعری نیز دیدگاه نفی صفات را به بیشتر معتزله نسبت می‌دهد و می‌گوید آن‌ها وقتی می‌گویند: «برای خدا علم است»، به معنای «خدا عالم است» می‌باشد (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۴). این گزارش، حاکی از آن است که از نظر اشعری، معتزله نافی صفات و مثبت اسمای الهی‌اند. شهرستانی صریحاً دیدگاه نفی صفات را به معتزله نسبت می‌دهد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۵۷). وی دیدگاه مورد قبول معتزله درباره صفات خداوند را چنین گزارش می‌کند: «نفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حی بذاته، لا یعلم و قدرة و حیاة. هی صفات قديمة و معان قائمة به» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۵۷).

شهرستانی در جای دیگر می‌گوید: «اعتزال واصلیه مبتنی بر چهار قاعده بود که اولین قاعده، نفی صفات باری تعالی بود؛ عقیده به نفی صفات باری تعالی، یعنی: علم، قدرت، اراده و حیات. این عقیده در آغاز از پختگی لازم بی‌بهره بود. واصل اندیشه خود در این باره را بر اصلی آشکار مبتنی ساخت و آن عبارت بود از اتفاق بر محال بودن وجود دو خدای قدیم و ازلی. او می‌گفت: هر کس معنا و صفتی قدیم برای خداوند ثابت بداند، به اثبات دو خدا پرداخته است. اما پیروان او چون به مطالعه کتب فلاسفه پرداختند، نظرشان منتهی به این شد که جمیع صفات را به علم و قدرت برگردانند و آن‌ها را دو صفت ذاتی قدیم بدانند، که بنا بر قول ابوعلی جبائی (م. ۳۰۳ق) دو اعتبار ذات قدیم است و بنا بر قول ابوهاشم جبائی (م. ۳۲۱ق) دو حال آن ذات است. ابوالحسین بصری (م. ۴۳۶ق) هم آن‌ها را به صفت واحده عالمیت برگردانید، و آن عین مذهب فلاسفه است» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۶۰).

از مجموع این گزارش‌ها این نکته به دست می‌آید که معتزله منکر صفات معانی، یعنی علم، قدرت، حیات، سمع و بصر به عنوان صفاتی برای خداوند بوده‌اند. آن‌ها به واسطه گرفتار نشدن به مشکل تعدد آلهه یا تعدد صفات قدیم در ذات خداوند، در ابتدا قائل به نفی صفات شدند. این دیدگاه برای اولین بار در نخستین نیمه قرن دوم، از سوی واصل بن عطا شایع شد (ولفسن، ۱۳۶۸: ۱۱۴). معتزله هنگامی که این نظریه را مطرح کردند، از سوی مخالفان به «معتله» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۰۴) مشهور شدند؛ بدین سبب، اکثر معتزله برای رهایی از شبهه

تعطیل گفتند: صفاتی که در آیات قرآن، مثل علم، قدرت و حیات به خداوند منسوب است، به ذات خداوند (اثبات ذات) بازگشت دارد. آنان معمولاً این بیان را به کار می‌بردند که خداوند در ذات خود (لنفسه) عالم، قادر و حی است، نه با صفاتی که آن صفات خارج از ذات خداوند باشد (قاضی عبدالجبار، ۱۳۹۳ق: ۳۴۷). تعبیر اشعری درباره این گروه از معتزله چنین است: «فقال اكثر المعتزلة والخوارج و كثير من المرجئة و بعض الزيدية ان الله عالم قادر حيّ بنفسه لا بعلم و قدرة و حياة» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۴).

اما این بیان، مشکلاتی به دنبال داشت؛ اگر این صفات گوناگون، به نسبت مساوی در ذات یکتای خداوند موجود است، این سؤال به وجود می‌آید که: آن‌ها چگونه با هم ربط پیدا می‌کنند و چگونه از هم متمایز می‌شوند؟ (بغدادی، ۲۰۰۳: ۷۷) از این رو لازم بود، معتزلیان معیاری عقلانی بیابند که کیفیت وجودی صفات و رابطه آن‌ها را با ذات خداوند، تحلیل و بررسی کنند تا نظری همگان‌پسند درباره نظریه وحدت (ذات و صفات) داشته باشند و در عین حال، از این مشکلات برحذر باشند. برای پاسخ به این پرسش‌ها، دو دیدگاه در بین معتزله پیدا شد؛ گروهی برای رهایی از این محذور گفتند: حیثیت صفات صرفاً لفظی است؛ یعنی حیثیت واقعی برای عالم بودن و قادر بودن وجود ندارد. از این روی، به نظر معتزله وقتی گفته می‌شود: خدا علم دارد، این علم داشتن و عالم بودن چیزی جز ذات داشتن نیست؛ یعنی عالم بودن، به معنای ذاتی است که می‌تواند از صفت علم نیابت کند؛ به عبارت دیگر، هیچ تفاوتی ندارد که به این ذات گفته شود: موجود یا عالم. به دیگر سخن، تفاوتی میان جمله: «ان الله عالم» یا «ان الله موجود» وجود ندارد<sup>۱</sup> (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۴-۱۶۶).

گروهی دیگر گفتند: صفات را به اعتبار خالق نمی‌گوییم، بلکه به اعتبار مخلوقات می‌گوییم؛ از این روی، وقتی گفته می‌شود: «ان الله عالم»، به اعتبار ذاتش نیست، بلکه به اعتبار معلوم است. نتیجه چنین سخنی این است که ذات خداوند فاقد هر گونه صفتی است. تعبیر اشعری درباره این گروه از معتزله چنین است: «و منهم من قال: له علم بمعنى معلوم و له قدرة بمعنى مقدور و لم يطلقوا غير ذلك.» مطابق این عبارت وقتی گفته می‌شود: له علم، «علم» در این جا به معنای «معلوم» است؛ یعنی در ذات خداوند هیچ خصوصیتی به نام «علم» وجود ندارد. بنابراین تعبیر «له علم» و «له قدرة»، تنها بیان‌گر نسبت و اضافه‌ای میان ذات و معلوم و مقدور است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۵).

۱. برای نمونه، در نظر ابوعلی، صفات خدا به معنای ذات اوست.



## نظریه عینیت صفات با ذات

یکی از نظریه‌هایی که به معتزله منسوب است، دیدگاه عینیت صفات با ذات خداوند است. مطابق این نظریه پس از اثبات صفات ذاتی خداوند، وجود صفات در خارج عین ذات خداوند دانسته می‌شود.

برخلاف اکثر معتزله (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۴) که قائل به نیابت ذات از صفات و در واقع نافی صفات بودند، اولین کسی که به اصلاح اندیشه معتزله پرداخت، ابوالهذیل علاف بود. وی برخلاف جمهور معتزله، دیدگاه عینیت صفات با ذات را مطرح کرد و بر وفاق فیلسوفان، برای ذات خداوند صفاتی قائل شد، ولی آن صفات را عین ذات دانست. گزارش اشعری درباره دیدگاه ابوالهذیل چنین است: ابوالهذیل می‌گوید: او (خداوند) عالم است به علمی که خود اوست (انه عالم بعلم هو هو)، او قادر است به قدرتی که خود اوست، او حی است به حیاتی که خود اوست. وی درباره دیگر صفات نیز همین عقیده را در پیش گرفت که این صفات «لذاته» است. وی می‌گفت: هنگامی که می‌گویم: خداوند عالم است، برای او علمی ثابت می‌کنم که همان خداوند است؛ هم‌چنین از او جهل را نفی کرده و به معلومی می‌رسم که بوده یا خواهد بود. هرگاه می‌گویم: خداوند قادر است، عجز را از او نفی کرده، قدرتی را برای او ثابت می‌کنم که همان خداوند سبحان است، و علاوه بر آن به مقدوری نیز می‌رسم. وقتی می‌گویم: برای خداوند حیاتی هست، برای او حیاتی اثبات کرده‌ام که همان خداوند است، و علاوه بر آن مرگ و نیستی را از او نفی کرده‌ام (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۵).

نکته قابل توجه در این گزارش آن است که با وجود این‌که ابوهذیل به لحاظ وجودشناسی صفات را عین ذات می‌داند، اما از منظر معناشناسی، صفات را به صورت سلبی تفسیر می‌کند.<sup>۱</sup> به نظر اشعری، ابوهذیل این قول را از ارسطاطالیس گرفته است. وی می‌گوید: ارسطاطالیس در برخی از کتاب‌هایش گفته است: «ان الیاری علم کله قدرة کله حیاة کله سمع کله بصر کله» و چون ابوهذیل این عبارت را دیده، پسندیده و گفته است: «علمه هو هو، قدرته هی هو» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۸۵). شهرستانی نیز می‌گوید: او در این رأی، راه فلاسفه را پیموده و رأی خود را از آنان اقتباس کرده است، زیرا بنا بر رأی فلاسفه، ذات باری، واحد است و کثرت به

۱. در میان متکلمان امامیه نیز افرادی مثل علامه حلی و فاضل مقداد، صفات را عین ذات می‌دانستند، اما از منظر معناشناسی به الهیات سلبی قائل بودند (رک: اعتصامی، عبدالهادی، ۱۳۹۲)، نفی صفات در روایات اهل بیت علیهم‌السلام، ش ۲، ص ۳۵

هیچ وجه در او راه ندارد و صفات همان ذات است و برگشت آن‌ها به سلوب و لوازم است، نه به معانی قائم بر ذات (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۴۱).

شهرستانی نظریه ابوالهذیل را به دیدگاه سلبی صفات (از منظر معناشناسی) تفسیر می‌کند. گفتنی است، او پس از نقل قول ابوالهذیل درباره صفات، به بیان فرق میان آن و جمهور معتزله می‌پردازد و می‌نویسد: فرق بین قول قائلی که می‌گوید: «عالم بذاته لا بعلم» و قول قائلی که می‌گوید: «عالم بعلم هو ذاته» این است که اولی، صفت را نفی می‌کند و دومی، ذاتی اثبات می‌کند که همان صفت است یا صفتی اثبات می‌کند که همان ذات است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۶۴).

نکته‌ای که لازم است درباره دیدگاه ابوالهذیل بیان شود این است که به نظر قاضی عبدالجبار، مراد ابوالهذیل همان دیدگاه ابوعلی است، اما او نتوانسته خوب از آن تعبیر کند<sup>۱</sup> (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۱۱۹). با توجه به این که ابوعلی جبائی قائل به نظریه «نیابت ذات از صفات»<sup>۲</sup> است و با عنایت به این نکته که نظریه نیابت ذات از صفات، قرائت دیگری از نظریه نفی صفات است، می‌توان این ادعا را مطرح کرد که از نظر قاضی عبدالجبار، دیدگاه ابوهذیل، همان نظریه رسمی معتزله، یعنی نظریه نفی صفات است.

آنچه درباره دیدگاه ابوالهذیل قابل تأمل است این است که ابوالهذیل به عینیتِ مصداقی ذات و صفات خداوند اکتفا نمی‌کند، بلکه آن‌ها را مفهوماً نیز عین هم دانسته و تصریح می‌کند: «معنی ان الله عالم معنی انه قادر و معنی انه حیّ انه قادر»؛ یعنی این که خدا عالم است، به معنای این است که او قادر است و این که خدا حیّ است، به معنای این است که او قادر است و چون از وجه اختلاف سؤال می‌شود - مثلاً اختلاف عالم، قادر و حیّ - پاسخ می‌دهد: اختلاف آن‌ها به واسطه اختلاف معلوم و مقدر است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۸۶).

بر اساس این گزارش می‌توان گفت، نظریه عینیت ابوهذیل، کاملاً با نظریه عینیت فلسفی متفاوت است، زیرا در نظریه عینیت فلسفی، تغایر مفهومی صفات، امری مفروض و مسلم است. این که ابوهذیل اختلاف صفات را به اختلاف معلوم و مقدر ارجاع می‌دهد، حاکی از آن است که به لحاظ مفهومی نیز این صفات را عین هم می‌داند. بنابراین، منظور از عبارت «انه عالم بعلم هو هو»، اتحاد مصداقی و مفهومی صفات خداوند است؛ در نتیجه می‌توان گفت نظریه عینیت

۱. تعبیر «لذاته» درباره بیان دیدگاه ابوالهذیل نیز آمده است (رک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۵).

۲. در سطور آتی، به تفصیل به دیدگاه ابوعلی جبائی اشاره خواهیم کرد.

ابوهذیل، قرائت دیگری از نظریه نفی صفات است.<sup>۱</sup>

از نخستین کسانی که اندیشه ابوالهذیل را مورد انتقاد قرار داد، ابن‌راوندی بود. وی در کتاب فضیحه المعتزله به رد سخن او پرداخت و گفت: هیچ کس را از اهل زمین سراغ ندارم که جرئت کرده باشد چنین اعتقادی (که خدا، علم و قدرت است) را به قلب خویش راه دهد (خیاط، بی‌تا: ۱۲۷).

اشعری در رد این نظریه (عینیت صفات با ذات) می‌گوید: اگر صفات خدا همان خداست، پس باید (به جای کلمه خداوند) گفته شود: «ای علم خدا! مرا ببخش و به من رحم کن»، در حالی که از گفتن چنین کلماتی ابا داریم. اشکال دیگر وی این بود که: کسی که بگوید عالم، ولی علمی ثابت نداد، تناقض گفته است؛ مثل این است که بگوید علم دارد، ولی عالم نیست (اشعری، ۱۳۹۷ق: ۱۴۴).

بغدادی نیز در رد نظریه ابوالهذیل می‌گوید: اگر علم و قدرت خداوند، عین ذات خداوند باشد، باید خداوند علم و قدرت باشد، و اگر چنین باشد، محال است عالم و قادر باشد، زیرا نمی‌شود علم، عالم یا قدرت قادر باشد (بغدادی، ۲۰۰۳: ۷۷). بنابراین می‌توان گفت، از منظر اشاعره، نظریه عینیت ابوهذیل همان دیدگاه نفی صفات است.

اشکال دیگری که متوجه نظریه ابوهذیل است این‌که در صورت یکی بودن صفات با خداوند، پس باید خود صفات نیز یکی باشند؛ یعنی علم خداوند باید با قدرتش یکی باشد.

به نظر می‌رسد، ابوهذیل متوجه این اشکال بود؛ لذا وی با اشاره به تفاوت میان متعلق‌های موضوع سعی کرد از اشکال مزبور فاصله بگیرد. از نظر او، با این‌که به دلیل یکی بودن با خداوند، صفات با یکدیگر برابرند، اما متفاوت نیز هستند، زیرا معلوم همان مقدر نیست. بنابراین، از منظر خود ابوهذیل نظریه عینیت (مصادیقی و مفهومی) با نظریه نفی مطلق صفات، متفاوت بود. به نظر می‌رسد، این دلیل چندان قانع‌کننده نبود، زیرا محلّ نزاع روی این مسئله بود که: آیا در ذات خداوند، صفات وجود دارند؟ و اگر وجود دارند، اختلاف صفات چگونه قابل تصور است؟ ابوهذیل در پاسخ به این پرسش، با توجیه این‌که منظور از اختلاف بین صفات، اختلاف بین متعلق صفات است، از محلّ نزاع خارج شد و به نوعی اشکال را از دایره ذات خداوند، خارج و به بیرون از ذات (عالم مخلوقات) منتقل کرد!

۱. با توجه به این‌که ابوهذیل قائل به عینیت مفهومی صفات با ذات است، می‌توان به این نتیجه رسید که وی نیز نتوانسته از نظریه نفی صفات عدول کند، زیرا قائلان به عینیت ذات و صفات، همواره تغایر مفهومی را امری مفروض می‌گیرند و به واسطه تغایر مفهومی صفات، صفات ذاتی خداوند را اثبات می‌کنند (برای مطالعه بیشتر رک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ۴: ۱۰۰).

شبهه دیگری که متوجه نظریه ابوالهذیل بود این است که این صفات خداوند چگونه در ذات تحقق دارند؟ اگر گفته شود چیزی جز ذات نیستند که همان نظریه رسمی معتزله (نفی صفات) ثابت می‌شود و اگر گفته شود حقیقتاً صفاتی وجود دارد، محلّ این صفات کجاست؟ این شبهات و اشکالات باعث شد افرادی مثل ابوعلی جبائی، قرائت دیگری از نظریه نفی صفات را مطرح کنند. در ادامه به این نظریه اشاره خواهد شد.

### نظریه نیابت ذات از صفات

بر اساس این نظریه، ذات آفریدگار نایب و جانشین صفات است؛ به این معنا که برای اطلاق صفت بر خداوند، تنها ذات بسیط خداوند کفایت می‌کند و هیچ معنا و خصوصیتی برای اطلاق صفات بر خداوند در نظر گرفته نمی‌شود، زیرا خود ذات از تمام صفات نیابت می‌کند؛ به دیگر سخن، در غیر خداوند اِتصاف صفات منوط است به عروض عرضی نسبت به ذات یا وجود خصوصیتی در درون ذات، اما درباره خداوند اصلاً چنین معنایی لازم نیست. ذات حق تعالی به گونه‌ای است که از همه صفات کمالی (علم، قدرت و حیات) نیابت می‌کند. این نظریه را به نظام، عبادین سلیمان و ابوعلی جبائی نسبت داده‌اند.

نظام بر این باور بود که ذات خداوند، از صفاتش نیابت می‌کند. او می‌گفت: خداوند از ازل عالم، حیّ، قادر، سمیع، بصیر و قدیم است؛ بنفسه، نه با علمی، حیاتی، قدرتی، سمعی، بصری و قدمی. هم‌چنین قول او در سایر صفات ذات و معنای عالم، قادر، حیّ، سمیع، بصیر و قدیم، اثبات ذات و نفی ضدّ آن‌ها، یعنی جهل، عجز، موت، ناشنوایی و نابینایی است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۸۶).

مطابق این عبارت، به باور نظام صفات خداوند، اثبات ذات او و در عین حال، نفی سلبیات همین صفات است. بنابراین، از نظر وی، صفات به این سبب با ذات اختلاف دارند که به طور کلی متضادهای خود را از خداوند نفی می‌کنند و اختلاف آن‌ها به سبب اختلاف ذاتی صفات با ذات نیست.<sup>۱</sup>

۱. این مسئله، یکی از مسائل بسیار مهم در قضیه ذات و صفات از دیدگاه معتزلیان است. توضیح این‌که معتزلیان، صفات را همان ذات و غیرمغایر با آن می‌دانند؛ از این رو صفات، حقایق مستقل از ذهن نیستند، بلکه صرفاً اعتبارات ذهنی هستند و به این دلیل ممکن است، وجوه اعتبارات، در نظر به شیء واحد، اختلاف پیدا کند، بی‌آن‌که این امر مستلزم تعدد در ذات آن شیء باشد؛ برای مثال، ممکن است جوهر را به صورت امری متمایز، قائم به ذات و پذیرای عرض توصیف کنیم. ذات واحد الهی نیز به همین صورت است؛ یعنی صفات، از طریق تعدد وجوه اعتبارات، تعدد می‌شوند؛ برای مثال، منظور از عبارت «خدا علم است»، اثبات علم - که همان ذات اوست - برای خدا و نفی جهل از ذات اوست.

نکته قابل تأمل درباره دیدگاه نظام این است که وی وحدت مفهومی صفات را نمی‌پذیرد و تنها وحدت مصداقی را قبول می‌کند؛ چنان‌که وقتی از وی سؤال می‌شود: اگر جز ذات چیزی نیست، پس چرا صفات متعدد و قول عالم، قادر، حیّ و امثال آن با هم مختلف است؟ زیرا در این صورت لازم می‌آید معنای عالم، همان قادر و امثال آن بوده و علاوه بر وحدت مصداقی ذات و صفات، آن‌ها مفهوماً نیز وحدت داشته باشند و در نتیجه، اطلاق صفات متعدد مختلف بر او، به نظر غیر قابل توجیه آید. وی در پاسخ قبول نمی‌کند که معنای عالم، همان معنای قادر، حیّ و... باشد؛ یعنی وحدت و عینیت مفهومی صفات را نمی‌پذیرد و اختلاف صفات را معلول اشیای متضادی از قبیل جهل، عجز، موت و... می‌داند که از ذات متعال نفی می‌شود (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۸۷). وی گاهی هم اطلاق صفات، البته فقط علم و قدرت را بر خداوند، از باب توسع می‌داند، که مقصود از آن تثبیت عالم بودن و قادر بودن خداوند است، اما در عین حال نمی‌گوید خداوند را حیات و سمع و بصر است، زیرا خداوند بر خود اطلاق علم و قدرت کرده و فرموده است: «انزله بعلمه» (نساء: ۱۶۶) و «اشد منهم قوة» (فصلت: ۱۵)؛ لذا وقتی گفته می‌شود او را علم و قدرتی هست، از باب توسع و تثبیت است به این‌که او عالم و قادر است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۸۷).

اشعری می‌گوید: عباد بن سلیمان نیز عقیده داشت، خداوند عالم، قادر و حیّ است؛ البته برای خدا علم، قدرت، حیات، سمع و بصر ثابت نمی‌دانست، بلکه می‌گفت او عالم است نه به علمی، قادر است نه به قدرتی، حیّ است نه به حیاتی، شنواست نه به سمع و شنوایی و به همین نحو است دیگر اسمایی که نه به دلیل فعل خود او و نه به سبب فعل غیر او، به آن‌ها نامیده می‌شود. او منکر عقیده کسانی بود که می‌گفتند او «لنفسه یا لذاته» عالم، قادر و حیّ است. وی هم‌چنین منکر نام بردن از نفس و ذات برای خداوند بود و نیز منکر آن بود که گفته شود برای خداوند علم، قدرت، سمع، بصر، حیات یا علمی هست. وی می‌گفت: این‌که گفته‌ام «عالم»، اثبات اسمی است برای خداوند که همراه آن علم به معلوم است؛ این‌که گفته‌ام «قادر»، اثبات اسمی است برای خداوند که همراه آن علم به مقدرات دارد. وی می‌گفت: این‌که به خداوند گفته شود «عالم»، مفهومی عین اطلاق کلمه «قادر» بر خداوند نیست. هم‌چنین در سایر صفات نیز چنین است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۴-۱۶۵).

از گفته عباد بن سلیمان بدین صورت که: «هنگامی که می‌گویم خدا داناست... تواناست... زنده است، مقصودم دادن نامی به خداست»، کاملاً آشکار است که وی منکر واقعیات صفات بوده و به آن‌ها تنها همچون نام‌هایی از خدا نظر می‌کرده است؛ به همین جهت، فرمول او چنین

بوده است: «خدا داناست نه به سبب علم؛ تواناست نه به سبب قدرت؛ زنده است نه به سبب حیات».

نکته دیگر این که، شیوه وی در نفی صفات با دیگر هم‌کیشان معتزلی‌اش که هریک به نوعی صفات را به ذات خداوند برمی‌گرداندند، متفاوت بود، زیرا وی معتقد بود خداوند ذات و نفس ندارد؛ از این روی، وی قید «لنفسه» و «لذاته» را درباره خداوند جایز نمی‌دانست (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۴).

از دیگر متکلمان معتزله که نظریه نیابت به وی نسبت داده شد، جاحظ بود. از عبارت وی در کتاب الحیوان برمی‌آید که قول او در صفات، همان قول جمهور معتزله، یعنی نظریه نیابت است؛ چنان که می‌نویسد: «دهری دانست که ما معتقدیم پروردگاری داریم که مخترع اجسام است و او حیّ است نه به حیاتی و عالم است نه به علمی» (جاحظ، ۱۳۹۸ق، ۴: ۹۰). البته شهرستانی می‌گوید: جاحظ قائل به نفی صفات بوده و مذهب جاحظ در نفی صفات، مذهب فلاسفه است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۸۹)؛ یعنی مانند فلاسفه بر این باور بوده که خدا صفاتی، از قبیل علم، قدرت و حیات دارد که مصداقاً عین ذات و مفهوماً مخالف یکدیگر و غیرذاتند.

سخن ابوعلی جبائی نیز قرائت دیگری از نظریه نیابت ذات از صفات بود. وی بر این باور بود که صفات خداوند حقیقتاً وجود دارد، اما لذاته است. شهرستانی نظریه جبائی را این‌گونه نقل می‌کند: «البارئ تعالی عالم لذاته قادر حیّ لذاته و معنی قوله: لذاته ای لایقتضی کونه عالماً صفة هی علم، أو حال توجب کونه عالماً» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۹۲).

وی معتقد به صفات ازلی ذاتی برای خداوند بود و آن‌ها را مقتضای ذات خداوند می‌دانست. ابوعلی جبائی ذات باری تعالی را علت عالم، قادر، حیّ و موجود بودن می‌دانست (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۱۱۸). در واقع، نظریه ابوعلی جبائی در مخالفت با نظریه ابوالهذیل - که می‌گفت: ان الله عالم بعلم هوهو - مطرح شد (بغدادی، ۲۰۰۳: ۷۷)، زیرا به نظریه ابوالهذیل این اشکال وارد شد که صفاتی که عین ذات هستند، چگونه در ذات تحقق دارند. اگر گفته شود که چیزی جز ذات نیستند، نظریه رسمی معتزله (نفی صفات) ثابت می‌شود و تغییری در اصلاح نظریه نفی صفات به وجود نمی‌آید، اما اگر گفته شود حقیقتاً صفاتی وجود دارد، این اشکال پیش می‌آید که محلّ این صفاتی که به نحو حقیقی (نه اعتباری) وجود دارند، کجاست؟ اگر گفته شود درون ذات است، گرفتار محذور بزرگ‌تری می‌شود، زیرا التزام به این سخن، موجب تعدد و تکثر در ذات می‌شود. شاید این اشکالات باعث شد که فردی مانند ابوعلی جبائی، به نظریه‌ای دیگر روی آورد. وی برای رهایی از این محذور گفت: صفات خداوند حقیقتاً وجود دارد، اما لذاته است.

ابوعلی با مطرح کردن قید «لذاته» می‌خواست به گونه‌ای از شبهه تعطیل فرار کند. وی از سویی، دیدگاه ابوالهذیل را برای فرار از شبهه تعطیل کافی نمی‌دانست و از سوی دیگر، می‌خواست به نحو حقیقی صفاتی را برای خداوند ثابت کند؛ بدین سبب گفت: ذات خداوند به گونه‌ای است که منشأ تمام صفات می‌باشد. ابوعلی می‌خواست از هر گونه زبان و لغت پرهیز کند که هدف آن، ظاهراً جنبه شیئیت بخشیدن به چیزی در خدا باشد که این صفات به آن نسبت داده می‌شود. بنابراین، تنها این کافی نیست که گفته شود علم، معنایی در خداست؛ حتی با در نظر گرفتن این محدودیت که این معانی، صفاتی از خود ندارند که بنا بر آن بتوان آن‌ها را موجود یا معدوم و قدیم یا محدث خواند. به اعتقاد ابوعلی، مجاز شمردن این معانی در خدا، به یگانگی کامل او آسیب می‌رساند؛ بدین سبب بهتر آن است که گفته شود خدا به ذات خود می‌داند و به ذات خود زنده و تواناست.

اما بر نظریه ابوعلی این اشکال وارد بود که شما صفات زاید بر ذات را قبول ندارید؛ پس این صفات باید در محلی وجود داشته باشند. از سویی، به این‌که صفات داخل ذات باشند قائل نیستید و از سوی دیگر، به این‌که خارج از ذات هم باشند قائل نیستید؛ پس این سؤال پیش می‌آید که آن صفت که ذات الهی منشأ آن شده، کجاست؟ شاید همین نظریه و اشکالات وارد بر آن، موجب پیدایش نظریه پسرش ابوهاشم شد، که بعدها این نظریه به نظریه «حال» بهشمیه معروف شد.

### نظریه احوال

یکی از آراییی که در تبیین رابطه ذات و صفات بیان شده، نظریه احوال است. مبتکر این نظریه، ابوهاشم جبائی است. ابوهاشم در مسئله صفات خداوند به نگرشی رسید که هم با نگرش صفاتی مخالف بود و هم با نگرش مخالفان صفاتی. همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، پدر ابوهاشم، یعنی ابوعلی جبائی عقیده داشت صفات خداوند «لذاته» است. اشکالی متوجه این نظریه بود و آن این‌که آن خصوصیت که ذات الهی منشأ آن شده، کجاست؟ ابوهاشم تلاش کرد تا با مشکل نظریه پدرش مواجه نشود. از سویی، باید مشکل تعطیل را حل کند، چون در نظر وی نفی صفات باطل است و از سوی دیگر، باید تکثیر صفات در ذات را که منجر به شرک می‌شود، حل کند. شاید همین نظریه و اشکالات وارد بر آن باعث شد وی نظریه «حال» را مطرح کند. ابوهاشم نمی‌توانست به نظریه پدرش ملتزم شود، چراکه در نظر ابوعلی جبائی ذات و صفات متحدند و در واقع ذات، منشأ صفات می‌شود و این به معنای نفی وجود واقعی صفات

بود. از سوی دیگر، ابوهاشم با نظریه صفاتی‌ه مواجه بود که صفات خداوند را اموری واقعی می‌دانستند و آن‌ها را زاید بر ذات خداوند تصور می‌کردند. ابوهاشم نظریه سومی را که حدّ وسط آن دو باشد، ابداع کرد. او می‌گفت: صفات خداوند حالاتی است که موجود نیستند تا تعدد قدما و ترکیب لازم آید؛ از سوی دیگر، معدوم هم نیستند تا صفات نفی شوند. او برای رهایی از این تنگنا، از مفهومی به نام «حال» سخن به میان آورد که به عقیده او نه جوهر است، نه عرض و نه معدوم است، نه موجود (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۱۰۵). ابوهاشم جبائی درباره صفات خداوند می‌گفت: صفات احوال، ثابت برای ذات هستند و یک حالت دیگر در واجب، سبب این صفت شده است (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۱۰۵). ابوهاشم معتقد بود، خداوند حالتی دارد که آن حالت، غیر از ذات و موجود بودن است و آن حالت را «صفت» نامیده است که به تنهایی قابل شناخت نیست، بلکه با ذات شناخته می‌شود. ویژگی آن حالت این است که نه موجود است، نه معدوم و نه معلوم است، نه مجهول (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۹۲).

به گفته بغدادی، ابوهاشم نظریه پدرش را که می‌گفت: «الله عالم لنفسه و قادر لنفسه» قبول نداشت، به دلیل این که ذات واجب‌تعالی نمی‌شود علت عالم بودن و قادر بودن خودش باشد؛ از این رو معتقد بود، خداوند بر حالتی است که به خاطر آن حالت، عالم است و همچنین قادر و سایر صفات، و او این احوال را نه موجود می‌دانست، نه معدوم (بغدادی، ۲۰۰۳: ۷۷).

تغییر و تحولی که ابوهاشم در نظریه پدرش (ابوعلی جبائی) انجام داد، برای پاسخ‌گویی به این اعتراض بود که اگر خدا به خود عالم و قادر باشد، آن‌گاه لازم می‌آید که صفت «عالم»، همان معنا را داشته باشد که صفت «قادر»، زیرا هر دو تنها به ذات الهی بازمی‌گردند. پاسخ ابوهاشم آن نیست که منکر علم خدا به وسیله خود او شود، بلکه این سخن را تلطیف می‌کند و می‌گوید: صفت «عالم» که درباره خدا گفته می‌شود، به معنای وجود علمی در خدا نیست، بلکه معرف خدا در حال دانستن است؛ «قادر» که به خدا گفته می‌شود، اشاره به قدرتی در خدا نیست، بلکه اشاره است به خدا در حال قدرت داشتن، و... به دیگر سخن، به اعتقاد ابوهاشم، صفت معرف علمی در خدا نیست، بلکه خدا را همچون عالم معرفی می‌کند. حالتی از علم را در خدا معرفی نمی‌کند، بلکه معرف خدا در حالتی از علم است.

البته این نظریه نیز مخالفانی داشت. ابوعلی جبائی، پدر ابوهاشم، اشکالاتی بر این نظریه وارد کرد؛ یکی این که چون ابوهاشم صفات را به عنوان وجودات واقعی انکار می‌کند، بنابراین احوال او یا باید تنها الفاظ و اصطلاحات عمومی قابل حمل بر اشیا باشد و یا وجوه عقلی و امور



اعتباری، نه واقعی؛ بلکه چون نسبت‌ها و اضافاتند، پس صفات، امور واقعی نیستند.<sup>۱</sup> دوم، موجود و معدوم ندانستن احوال، تناقض‌گویی است و اعتقاد به حدّ وسط میان وجود و عدم است، که قابل تصور و تعقل نیست و محال بودن اجتماع نقیضین، از بدیهیات است؛ بنابراین، تصور صفات به صورت احوالی برای ذات واجب، امری نامعقول می‌باشد که پذیرفته نیست (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۱۴-۲۱۸).

### نتیجه

با توجه به این‌که نظریه نفی صفات، به برخی رهبران و دانشمندان فرقه‌های قدریه و معتزله نسبت داده شده، می‌توان به این نکته اشاره کرد که نظریه نفی صفات، دیدگاهی کاملاً مشهور در میان معتزلیان بوده است. نظریه نفی صفات در میان معتزله نخستین، کاملاً پذیرفته شده بود، زیرا مؤسس فرقه معتزله، همچون واصل بن عطا چنین دیدگاهی داشته است؛ افزون بر این، صاحبان ملل و نحل نیز نظریه نفی صفات را به اکثر معتزله نسبت می‌دهند. اما متکلمان معتزلی پس از واصل، به سبب شبههاتی که به نظریه نفی صفات از سوی مخالفان مطرح شد، سعی کردند این نظریه را تعدیل کنند؛ بنابراین افرادی چون نظام، عباد بن سلیمان و ابوعلی جبائی به نظریه نیابت ذات از صفات قائل شدند. البته این نظریه نیز نتوانست پاسخ‌گوی شبهات مخالفان باشد، زیرا در نظریه نیابت، صفات ثبوتی ذاتی متمایز از ذات، قابل تصور نبود؛ بنابراین تغییر محسوسی در نظریه نفی صفات حاصل نشد. این مسئله سبب شد که ابوهدیل برای اولین بار در معتزله، نظریه عینیت را مطرح کند. از قرائت ابوهدیل درباره دیدگاه عینیت و این‌که وی صفات خداوند را مصداقاً و مفهوماً یکی می‌دانست، می‌توان به این نتیجه رسید که این قرائت نیز با دیدگاه سلبی صفات چندان تفاوتی نداشت، زیرا اکثر فلاسفه و متکلمانی که قائل به نظریه عینیت ذات با صفاتند، دست‌کم تغایر مفهومی صفات را می‌پذیرند و از طریق تغایر مفهومی و اتحاد مصداقی، صفات را برای ذات اثبات می‌کنند. حاصل سخن آن‌که، بزرگان معتزله هر یک به دلایل گوناگون، هرگونه صفت را از ذات خداوند نفی نکردند و برای فرار از نظریه نفی صفات، نتوانستند نظریه جامع و درستی ارائه دهند. آن‌ها تنها در قالب قرائت‌های گوناگون، سعی کردند این‌گونه وانمود کنند که برای ذات خدا، صفاتی قائلند که همین امر موجب اختلاف و تنوع اقوال در میان آن‌ها شد.

۱. این عبارت از ابوعلی، حاکی از این است که نظریه «حال»، تنها اعتبار ذهن هستند و در واقع، هیچ حظی از وجود ندارند.

## منابع

۱. اعتصامی، عبدالهادی، (۱۳۹۲) نفی صفات در روایات اهل بیت علیهم السلام، تحقیقات کلامی، ش ۲، ص ۳۵
۲. اسفراینی، ابوالمظفر، (بی تا)، *التبصیر فی الدین*، تعلیق: محمد زاهد کوثری، قاهره، المكتبة الأزهرية للتراث، چاپ اول.
۳. اشعری، ابوالحسن، (۱۳۹۷ق)، *الابانه*، تحقیق: حسین محمود، قاهره، دارالانصار، چاپ اول.
۴. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۰ق)، *مقالات الاسلامیین*، آلمان (ویسبادن)، فرانس شتاينر، چاپ سوم.
۵. آمدی، سیف‌الدین، (۱۴۱۳ق)، *غایة المرام فی علم الکلام*، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
۶. ایچی، میرسیدشریف، (۱۳۲۵ق)، *شرح المواقف*، تصحیح: بدرالدین نعسانی، قم، شریف رضی، چاپ اول.
۷. باقلانی، ابوبکر، (بی تا)، *التمهید*، مصر، دارالکتب العلمیة.
۸. بدوی، عبدالرحمن، (۱۳۸۹)، *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، ترجمه: حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ سوم.
۹. بغدادی، عبدالقاهر، (۱۴۰۸ق)، *الفرق بین الفرق*، بیروت، دارالآفاق، دارالجیل، چاپ اول.
۱۰. \_\_\_\_\_، (۲۰۰۳)، *اصول الايمان*، تحقیق: ابراهیم محمد رمضان، بیروت، مكتبة الهلال، چاپ سوم.
۱۱. بلخی، ابوالقاسم، (۱۳۹۳ق)، *فضل الاعتزال*، تحقیق: فؤاد سید، تونس، الدارالتونسیه.
۱۲. جاحظ، عمرو بن بحر، (۱۳۸۸ق)، *الحيوان*، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بیروت، چاپ افست.
۱۳. جوینی، عبدالملک، (۱۴۱۶ق)، *الارشاد*، تعلیق: زکریا عمیرات، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
۱۴. حنبلی، ابن عماد، (۱۴۰۶ق)، *شذرات الذهب*، تحقیق: محمد الأرناؤوط، دمشق - بیروت، دار ابن کثیر، چاپ اول.
۱۵. خیاط، ابی‌الحسین، (بی تا)، *الاتصار*، تحقیق: محمد حجازی، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية.
۱۶. سامی‌النشار، علی، (۱۴۲۹ق)، *نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام*، قاهره، دارالسلام، چاپ اول.
۱۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، *الملل و النحل*، تحقیق: محمد بدران، قم، الشریف الرضی، چاپ سوم.
۱۸. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۵ق)، *نهاية الاقدام*، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳)، *شرح اصول کافی*، تحقیق: محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۲۰. قاضی، عبدالجبار بن احمد، (۱۴۲۲ق)، *شرح الاصول الخمسه*، تعلیق: احمد بن حسین ابی‌هاشم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ اول.
۲۱. قاضی، عبدالجبار بن احمد، (۱۹۶۵)، *المعنی فی أبواب التوحید و العدل*، تحقیق: جورج قنوتی، قاهره، الدارالمصریة.
۲۲. ولفسن، هری اوسترین، (۱۳۶۸)، *فلسفه علم کلام*، ترجمه: احمد آرام، تهران، الهدی، چاپ اول.