

وجودشناختی صفات الهی از منظر متکلمان مدرسه بغداد

[تاریخ دریافت ۱۳۹۷/۳/۸؛ تاریخ پذیرش ۱۳۹۷/۱۲/۱۸]

* عبدالهادی اعتصامی

** رضا برنجکار

*** محمدجعفر رضایی

چکیده

در مباحث کلامی بحث از وجودشناسی صفات به خصوص رابطه ذات و صفات الهی مسئله بسیار مهم و اختلاف‌انگیزی است. در این مقاله دیدگاه عالمان امامیه را در مدرسه بغداد - به دلیل تأثیر جدی آنان در کلام امامیه و تأثیر و تأثرات کلام امامیه و معتزله در این دوره - درباره این مسئله بررسی کرده‌ایم. همه متکلمان امامیه در مدرسه بغداد همچون معتزله صفات زائد بر ذات را انکار می‌کردند؛ با این همه در پذیرش نظریه احوال که ابوهاشم جبایی مطرح کرده بود، بین آنان اختلاف بود. اگرچه شیخ مفید در این مسئله آشکارا با نظریه احوال ابوهاشم مخالفت کرد، سید مرتضی همسو با معتزلیان پیرو ابوهاشم مانند قاضی عبدالجبار نظریه احوال را پذیرفت. دیگر متکلمان مدرسه بغداد مانند شیخ طوسی و کراجکی موضعی همراه با تردید در این مسئله در پیش گرفتند.

کلیدواژه‌ها: صفات خدا، کلام امامیه، مدرسه بغداد، کلام معتزله، نظریه احوال.

* دانش‌آموخته دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب، پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (نویسنده

مسئول) hel432@yahoo.com

** استاد گروه فلسفه غرب دانشگاه تهران berenjkar@ut.ac.ir

*** دانش‌آموخته دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب، پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث

jafarrezaei61@gmail.com

درآمد

بحث از وجودشناسی صفات الهی و به طور خاص رابطه ذات و صفات از مسائل دشواری است که از همان سده‌های نخست هجری ذهن مسلمانان را به خود مشغول کرد. گروهی از مسلمانان مانند جهمیه و کمی بعد، معتزلیان نخستین با تأکید بر آموزه توحید به نفی وجودی صفات زائد بر ذات پرداختند. در مقابل، اهل حدیث با تأکید بر پایبندی به متون دینی، ایمان به صفات الهی را ضروری انگاشته، هرگونه تأویلی را در این حوزه انکار کردند. کمی بعد نظرهایی بین این دو دیدگاه نیز ارائه شد؛ برای مثال اشاعره صفات الهی را همچون اعراض نه عین موصوف و نه غیر موصوف دانستند (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۵۱). در حقیقت در این دیدگاه در عین پذیرش صفات الهی، وجود مستقلی برای آنها پذیرفته نمی‌شد تا اصل توحید نیز خدشه‌دار نشود. پرسش درباره منشأ صفات الهی سبب شد در بین معتزله نیز نظرهای جدیدی ارائه شود؛ برای مثال از ابوالهذیل علاف گزارش‌هایی موجود است که بر اساس آن می‌توان وی را معتقد به نظریه عینیت دانست. بر پایه این دیدگاه خداوند عالم است به علمی که عین ذات اوست (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۶۵). بعدها مشابه همین دیدگاه را فیلسوفانی چون ابن سینا نیز مطرح کردند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۰۱). ابوعلی جبایی گرچه همچنان بر نفی وجودی صفات تأکید می‌کرد، برای حل معضل منشأ صفات الهی، نظریه نیابت ذات از صفات را مطرح کرد. بر اساس این دیدگاه خداوند لذاته عالم است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۱۸). نظریه او را همچنان مخالفان به چالش می‌کشیدند و این نظریه مسئله منشأ صفات الهی را به خوبی حل و فصل نمی‌کرد تا اینکه ابوهاشم جبایی پسر ابوعلی دیدگاهی جدید ارائه کرد. وی گرچه منکر صفات زائد بر ذات بود، برای آنکه صفات الهی را تبیین کند، از نظریه احوال بهره برد. بنا به دیدگاه وی خداوند عالم است به دلیل امری یا حالتی که در ذات خود بر آن است (لما هو علیه فی ذاته) (همان).

مسئله صفات الهی در فضای فکری امامیه و در روایات ائمه اطهار نیز مطرح شده و ایشان نیز به طرح دیدگاه خودشان در این موضوع و همچنین نقد سخنان مذاهب دیگر پرداخته‌اند. هرچند دیدگاه امامیه در این مسئله به اندیشه‌های معتزله نزدیک‌تر است و حتی معتزلیان ادعا کرده‌اند اندیشه‌های خودشان را در این بحث از اهل بیت (ع) گرفته‌اند (اسکافی، ۱۴۰۲: ۲۵۷-۲۵۸)، بررسی نظر ائمه اطهار در این بحث و مقایسه آن با معتزله نیازمند پژوهشی مستقل است. با این حال دیدگاه متکلمان امامیه در این بحث صرف نظر از روایات و سخنان ائمه نیز خود شایسته پژوهشی مستقل است که نگارنده در پروژه مستقلی به آن پرداخته و به زودی منتشر خواهد شد. در این مقاله به طور خاص به اندیشه متکلمان مدرسه کلامی بغداد که یکی از مهم‌ترین دوره‌های تاریخ تفکر امامیه را شکل داده است، خواهیم پرداخت. اینکه متکلمان مدرسه بغداد در سده چهارم و پنجم چه دیدگاهی در مسئله صفات الهی ارائه کرده و ریشه‌های اندیشه‌های کلامی آنان در این بحث چه بوده است، مسئله‌ای است که در اینجا بدان خواهیم پرداخت.

انکار صفات زائد بر ذات نقطه اشتراک متکلمان مدرسه بغداد

همه متکلمان مدرسه بغداد برخلاف اهل حدیث و اشاعره منکر صفات زائد بر ذات هستند. در ادامه دیدگاه هر کدام از آنان و ادله‌شان را در نفی صفات زائد بر ذات تبیین خواهیم کرد.

۱. شیخ مفید

شیخ مفید از جمله کسانی است که صفات زائد بر ذات را نمی‌پذیرد. از نظریه اتصاف خداوند به صفاتی مانند عالم، قادر و حی به دلیل معانی (اعراض) زائد بر ذات نیست، بلکه خداوند لنفسه عالم، قادر و حی است: «أقول إن الله عز و جل اسمه حی لنفسه لا بحیة و إنه قادر لنفسه و عالم لنفسه لا بمعنی كما ذهب إليه المشبهة من أصحاب الصفات» (مفید، ۱۴۱۳: ۵۲).

مهم‌ترین دلیل وی بر انکار نظریه صفات زائد بر ذات، منافات آن با توحید است. وی در کتاب اوائل المقالات در بیان دیدگاه‌های خویش ابتدا به بیان توحید و صفات الهی می‌پردازد و مهم‌ترین اشکال دیدگاه افرادی مانند اشعری را تنافی دیدگاه آنان با توحید می‌داند؛ زیرا لازمه پذیرش نظریه صفات زائد بر ذات پذیرش چندین موجود قدیم و ازلی است (همان: ۵۱-۵۲).

دلیل دیگر شیخ مفید را باید در تعریف وی از حقیقت «صفت» پی گرفت. درباره رابطه صفت و وصف دو دیدگاه از سوی اندیشوران مسلمان مطرح شده است. طبق دیدگاه اشاعره وصف سخنی است که بر صفتی در موصوف دلالت دارد و صفت معنایی قائم به شیء است. در واقع در این دیدگاه صفت واقعیت و حقیقتی و رای وصف و اصف دارد. در مقابل، معتزله و امامیه معتقدند صفت همان وصف است. به دیگر سخن صفت و وصف، اخباری است که و اصف از شیئی خاص ارائه می‌دهد. در واقع توصیف خداوند به عالم، اخبار و اصف درباره خداوند است.^۱ شیخ مفید نیز همانند معتزله صفت را صرفاً قول یا نوشته‌ای می‌داند که از معنایی مستفاد که به موصوف و آنچه با موصوف در آن معنا مشترک است، خبر می‌دهد؛ بنابراین شیخ مفید صفت را همان وصف می‌داند: «أقول إن الصفة في الحقيقة ما أنبأت عن معنى مستفاد يخص الموصوف و ما شاركة فيه و لا يكون ذلك كذلك حتى يكون قولاً أو كتابة يدل على ما يدل النطق عليه و ينوب منابه فيه و هذا مذهب أهل التوحيد و قد خالف فيه جماعة من أهل التشبيه» (مفید، ۱۴۱۳: ۵۵-۵۶).

باید توجه داشت آنچه شیخ مفید در عبارت بالا از آن به معنی مستفاد تعبیر کرده است، با معنایی که به اصحاب صفات نسبت داده بود و با آن مخالف بود، متفاوت است. وی در ادامه همین عبارت به تبیین معنا در بحث صفات الهی

۱. آمدی که خود از اشاعره است این اختلاف را چنین بیان کرده است: «المسألة التاسعة في أن الصفة هل هي نفس الوصف، أو غيره؟ وقد اختلف في ذلك. فذهب المعتزلة: إلى أن الصفة هي نفس الوصف والوصف خير المخبر عن آخر عنه بأمر ما كقولهم: إنه عالم، أو قادر، أو أبيض، أو أسود، ونحوه، وأنه لا مدلول للصفة والوصف إلا هذا... وأما معتقد أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم: فهو أن الوصف هو القول الدال على الصفة، والصفة هي المعنى القائم بشيء ما: كالعلم، والقدرة، والإرادة، ونحو ذلك» (آمدی، ۱۴۳۲: ۴۷۴).

پرداخته است. به گفته وی توصیف خداوند به صفاتی مانند حی، قادر و عالم، معانی معقولی را افاده می‌کند که نه ذات‌اند و نه اشیای قائم به ذات؛ البته وی خاطر نشان می‌کند مقصودش از معنا، آن چیزی است که در مخاطبه و گفتگو قابل فهم و درک است، نه موجودات خارجی (همان).

از نظر شیخ مفید هیچ معنا یا عرضی زائد بر ذات خداوند وجود ندارد و صفت نیز همان وصف است. وصف نیز مفید معانی معقولی است که محلشان ذهن است و هیچ حقیقتی در ذات حق تعالی ندارند. به دیگر سخن وی مرجع و محل اشاره صفت را اندیشه‌ای می‌داند که ذهن و عقل از شیء دارد. اشیای دیگر هم در صورتی که با این اندیشه همسان باشند، می‌توان همان صفت را درباره آنها به کار برد؛ مثلاً چون خدا و یک دانشمند در مفهومی که با عنوان عالم خوانده می‌شود، شریک هستند، می‌توان هر دو را عالم خواند. توصیف کردن وظیفه کلام یا نوشتن است و گفتن و نوشتن از وظایف عقل است که آنها را اختراع می‌کند یا به کار می‌برد.

۲. سید مرتضی

سید مرتضی نیز صفات زائد بر ذات را انکار کرده است. وی برای تبیین دیدگاه خود از روشی متفاوت استفاده کرده است. شیوه‌ای که سید مرتضی در این بحث به کار گرفته، کاملاً مانند روشی است که در معتزله در آثارشان به کار گرفته‌اند. معتزلیان پس از اثبات صفات الهی به چگونگی ارتباط ذات با این صفات پرداخته‌اند. سید مرتضی برای این کار فرض‌های مختلف ارتباط ذات و صفات را مطرح کرده و پس از رد همه آنها نظریه خودش را بیان کرده است.

به گفته سید مرتضی شایستگی و استحقاق خداوند در صفات یا به سبب معانی (عرض) است یا نه. اگر به سبب معانی باشد، از سه حال خارج نیست: این معانی یا موجودند یا معدوم یا نه موجود و نه معدوم. اگر به سبب معانی موجود باشند نیز سه فرض دارد: این معانی موجود یا قدیم‌اند یا حادث یا نه قدیم و نه حادث. سید مرتضی پس از رد این فروض نتیجه می‌گیرد صفات تنها به دو صورت ممکن است به خداوند نسبت داده شوند. یا آن‌طور که ابوعلی جبایی گفته است، خداوند ذاتاً

مستحق این صفات است (لذاته) یا آن طور که ابوهاشم گفته استحقاق این صفات به دلیل حالتی (نظریه احوال) است که خداوند در ذاتش دارد (لما هو علیه فی ذاته)؛^۱ چراکه در غیر این صورت باید معتقد باشیم این صفات را فاعلی دیگر به خداوند اعطا کرده و این نیز فرض باطلی است. در ادامه دلایل سید مرتضی را در نقد فرض های مختلفی که گفته شد، تبیین خواهیم کرد.

الف) نفی ورد معانی معدوم

محال است که خداوند به واسطه معانی معدوم به صفات متصف شود؛ برای مثال محال است خداوند به واسطه علم معدوم عالم باشد؛ چراکه عدم علم هم جهل است و این فرض مستلزم آن است که خداوند در حال واحد عالم و جاهل باشد (سید مرتضی، ۱۳۸۱: ۱۳۸).

ب) نفی ورد معانی غیر قابل توصیف (نه حادث و نه قدیم و نه موجود و نه معدوم) سید مرتضی اینکه چیزی نه موجود باشد و نه معدوم یا نه حادث باشد و نه قدیم را محال می داند و به همین دلیل دیدگاه این افراد را خلاف حکم صریح عقل می داند؛ زیرا اگر کسی معنای موجود و معدوم و حادث و قدیم را بفهمد، متوجه می شود که هر امری ناگزیر باید به یکی از این دو طرف متصف شود و محال است که امری نه موجود و نه معدوم و نه حادث و نه قدیم باشد. در نظر وی اینکه بتوان از این الفاظ معنایی دیگر در نظر گرفت و در نتیجه این نظریه را توجیه کرد، غیرممکن است؛ زیرا اهل لغت، موجود را برای شیء ثابت و معدوم را برای شیء غیرثابت و حادث را برای آنچه قبلاً نبوده و اکنون موجود شده است و قدیم را برای آنچه از ازل بوده است وضع کرده اند و نمی توان این الفاظ را برای معانی دیگری به کار گرفت (همان: ۱۴۰-۱۴۱).

۱. «إذا بطلت أقسام المعاني كلها لم يبق إلا أن يكون مستحقاً لها لذاته أو لما هو علّة في ذاته» (رک: سید مرتضی، ۱۳۸۱: ۱۳۸). درباره سابقه این دو دیدگاه در معتزله و اینکه دیدگاه نخست از ابوعلی و دیدگاه دوم از ابوهاشم جبابی است، می توان به این عبارت قاضی عبدالجبار مراجعه کرد: «أن هذه مسألة خلاف بين أهل القبلة. فعند شيخنا أبي علي أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لذاته و عند شيخنا أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۱۸-۱۱۹).

ج) نفی ورد معانی محدثه

سید مرتضی در این باره می‌نویسد: «برای مثال اگر خداوند قادر به قدرت حادث باشد، واجب است که خودش محدث آن باشد. با توجه به اینکه فاعل باید قبل از انجام فعل قدرت بر آن داشته باشد، باید قبل از احداث قدرت بر آن قدرت داشته باشد؛ بنابراین قدرت شرط فعل و فعل نیز شرط حدوث قدرت خواهد بود و وجود هر کدام از این دو به دیگری وابسته خواهد شد و در نتیجه وجود هر دوی آنها محال خواهد بود» (همان: ۱۴۳).

دلیل دیگری در ابطال اینکه خداوند قادر به قدرت حادث باشد، آن است که محل این قدرت یا ذات خداوند یا غیر خدا یا لافی المحل است. اینکه ذات محل قدرت باشد، محال است؛ چراکه وجود قدرت در یک محل نیازمند وجود حیات در آن است و حیات نیز نیازمند بنیه مخصوص است و بنیه نیز در کسی که قدرت ندارد ممکن نخواهد بود؛ بنابراین باید از قبل قدرت وجود داشته باشد. فرض دوم یعنی اینکه محل قدرت ذات غیرخدا باشد نیز محال است؛ چراکه آن موجود باید قبل از خلقت و آفرینش الهی وجود داشته باشد؛ زیرا خلقت خداوند منوط به قدرت او است و قدرت نیز محلش آن موجود است. فرض سوم یعنی اینکه قدرت لافی المحل باشد، نیز محال است. چراکه قدرت در صورتی منشأ فعل خواهد بود که در محلش به کار گرفته شود و در غیر این صورت امکان فعل با قدرت نخواهد بود (همان: ۱۴۴).

مشابه همین دو استدلال درباره علم و حیات الهی نیز قابل ارائه است.

د) نفی ورد معانی قدیم

لازمه پذیرش نظریه معانی قدیم در صفات آن است که این صفات مثل خداوند باشند و در نتیجه مستحق همه صفات خداوند باشند؛ بنابراین هر کدام از این صفات باید تمام صفات دیگر را نیز داشته باشد و ذات خداوند نیز همه صفات را دارا باشد؛ پس با وجود یکی از آنها از دیگران بی‌نیاز خواهیم بود و اگر این جایز

باشد، جایز خواهد بود که ذات خداوند از همه کفایت کند و در نتیجه نیاز به صفات قدیم نخواهد بود (همان).

عبارت سید مرتضی را به طور اجمال می‌شود این‌گونه توضیح داد که اولاً می‌دانیم که خداوند با غیر خودش مخالفت دارد. این مخالفت به دلیل صفت قدم است؛ بنابراین هر آنچه با خداوند در این صفت اشتراک داشته باشد، مثل او خواهد بود و در دیگر صفات نفس نیز با او مشترک خواهد شد؛ بنابراین همه این صفات قدیم دارای صفات دیگر خداوند نیز خواهند بود و به تعداد آنها موجودات قدیمی که صفات الهی دارند، وجود خواهد داشت. سید مرتضی درباره اینکه تمایز خداوند با دیگر موجودات به صفت قدم است، چنین توضیح داده است:

تمایز خداوند با دیگر موجودات یا به ذات است یا به صفتی از صفات او. فرض نخست نمی‌تواند وجه تمایز خداوند با موجودات دیگر باشد؛ زیرا غیر خداوند نیز ذاتی دارند و در نتیجه اینکه موجودی ذاتی دارد نمی‌تواند دلیل تمایز باشد. در فرض دوم نیز یا تمایز به صفات افعال است یا صفات سلبی و یا صفات ذات. صفات افعال نمی‌تواند دلیل تمایز باشد؛ زیرا صفات افعال حادث‌اند؛ در حالی که تمایز خداوند با دیگران قدیم و ازلی است. صفات سلبی نیز نمی‌توانند علت تمایز باشند؛ زیرا وجه تمایز باید اختصاص به خداوند داشته باشد، در حالی که صفات سلبی اختصاص به خداوند ندارند و ممکن است دو وجود در نفی یک چیز با هم مشترک باشند در حالی که با یکدیگر متمایزند؛ بنابراین وجه تمایز خداوند از غیر خودش به صفات ذات خواهد بود. این صفات نیز یا به مجرد وجودشان سبب تمایز خواهند بود یا به دلیل وجوب و ضرورتشان برای خداوند. مجرد وجود این صفات برای خداوند قطعاً دلیلی بر تمایز نخواهد بود؛ چراکه هر کدام از ما نیز این صفات را داریم؛ بنابراین وجوب این صفات سبب تمایز خواهد بود. حال یا وجوب مجموع این صفات سبب تمایز خواهد بود یا وجوب هر کدام کفایت می‌کند. لازم نیست مجموع این صفات واجب باشند تا تمایز واقع شود؛ زیرا همان‌طور که گفتیم مخالفت صرفاً به دلیل وجوب صفت است و این وجوب در هر کدام از این صفات که باشد کفایت خواهد کرد. وجوب هر کدام از این صفات نیز معنایی به جز قدیم بودن خداوند ندارد (همان: ۱۵۳-۱۶۳).

۳. شیخ طوسی

مباحث شیخ طوسی در بحث صفات همگی برگرفته از مطالب و دیدگاه سید مرتضی است. وی در کتاب الاقتصاد در مباحث مربوط به رابطه ذات و صفات دقیقاً همان استدلال‌های سید مرتضی را به شکلی خلاصه و البته با نظم بیشتر بیان کرده است.

شیخ طوسی برخلاف سید مرتضی از تک تک صفات به طور جداگانه بحث می‌کند. اولین صفتی که بدان پرداخته است، صفت قدرت است. مطابق دیدگاه شیخ طوسی خداوند از ازل باید قادر باشد؛ زیرا در غیر این صورت (یعنی خداوند زمانی قادر نبوده و بعد قادر شده است) اتصاف خداوند به صفت قدرت به دلیل قدرتی حادث خواهد بود. فاعل این قدرت باید خداوند باشد و این در صورتی ممکن است که خداوند پیش از خلق قدرت قادر باشد.

شیخ طوسی پس از اثبات ازلی بودن صفت قدرت، چهار فرض مطرح می‌کند:

۱. فاعلی دیگر این صفت را به خداوند اعطا کرده باشد. با توجه به اینکه این فاعل خود مخلوق خداوند است، خداوند باید پیش از خلق آن قادر باشد و این در حالی است که در این فرض قدرت اعطایی آن فاعل دانسته شده بود.

۲. اینکه قدرتی محدث سبب اتصاف خداوند به صفت قدرت باشد. با توجه به اینکه اثبات شد خداوند از ازل قادر است، قدرت محدث نمی‌تواند دلیل اتصاف خداوند به صفت قدرت باشد.

۳. خداوند به واسطه قدرتی قدیم به این صفت متصف شده است. در این صورت نیز با توجه به اینکه قدم، صفت ذاتی خداوند است، هر موجودی در این صفت با خداوند مشترک باشد، مثل او خواهد بود. لازمه این سخن آن است که خداوند و صفاتش در همه صفات با هم اشتراک داشته باشند و در نتیجه با یکی از آنها از بقیه بی‌نیاز خواهیم شد.

۴. اینکه خداوند ذاتاً به این صفات متصف باشد. شیخ طوسی پس از رد همه فروض قبلی این فرض را اثبات کرده است (طوسی، ۱۴۰۶: ۶۱-۶۴).

وی مشابه همین دلایل را برای ازلی و نفسانی بودن علم الهی مطرح می‌کند و سپس نتیجه می‌گیرد اگر خداوند ذاتاً از ازل عالم و قادر باشد، می‌توان نتیجه گرفت ذاتاً حی نیز بوده است؛ زیرا این دو صفت تنها در موجود حی وجود دارد (همان: ۶۴).

۴. ابوالصلاح حلبی

وی نیز مانند دیگر متکلمان بغداد منکر صفات زائد بر ذات است. وی صفات الهی را نفسی می‌داند؛ زیرا این صفات (قادر، عالم و حی) برای خداوند واجب‌اند و صفات واجب، نفسانی‌اند؛ در واقع صفات واجب نیازمند مؤثری بیرون از ذات نیستند، در حالی که صفات جایز نیازمند مقتضایی غیر از ذات حق تعالی هستند. همچنین با توجه به اینکه صفات معانی (صفاتی که به دلیل معنایی زائد بر ذات موصوف برای آن اثبات می‌شود مانند سیاهی بر سنگ) و صفات فاعل (صفاتی که فاعلی از بیرون به ذات اعطا کرده است) ممکن است زمانی باشند و زمانی نباشند، صفات الهی مانند قادر، عالم و حی صفات معانی و فاعل نیستند، بلکه صفات نفس‌اند؛ زیرا محال است زمانی خداوند قادر، عالم یا حی نباشد.

وی سپس به دیدگاه کسانی که به معانی قدیم برای خداوند قائل‌اند، اشاره کرده و این دیدگاه را نیز نفی کرده است؛ چراکه وقوع این معانی محال است؛ زیرا صفات نفس را نقض کرده و امکان تمییز بین این صفات و صفات معانی و فاعل را غیرممکن می‌کند. همچنین بحث از قدیم یا حادث بودن این صفات، فرع پذیرش اصل صفات معانی است و ما پیش‌تر اثبات کردیم که نمی‌توان به صفات معانی برای خداوند قائل بود؛ بنابراین جایی برای بحث درباره قدیم یا حادث بودن آن باقی نمی‌ماند.^۱

۱. و هذه الصفات نفسية لوجوبها له تعالى و كون الصفة الواجبة نفسية بدليل استغناء ما وجب من الصفات للموصوف عن مؤثر و وقوف الجائز منها على مقتض و أيضا فقد علمنا أن من حق الصفة النفسية أن لا يعلم الموصوف إلا عليها لكونها مقتضاة عن الذات و صفات المعاني و الفاعل بخلاف ذلك لاستنادها إلى مؤثر مغاير للموصوف يصح أن يحصل و أن لا يحصل و إذا وجبت هذه القضية في صفات النفس و كانت حاصلة فيما هو

۵. ابوالفتح کراچکی

متکلم دیگری که در مدرسه بغداد باید به دیدگاه او پرداخت، کراچکی است. کراچکی نیز بسان شیخ مفید صفات را همان وصف واصف می‌داند. به گفته او صفت یا وصف بر معنایی در موصوف دلالت می‌کند. علم، قدرت و حیات معانی‌اند و صفات که همان عالم، قادر و حی است، از این معانی حکایت می‌کنند. این معانی از حال موصوف فهمیده می‌شوند؛ مثلاً از فعل محکم و متقن، معنای علم فهمیده می‌شود و بعداً صفت عالم به موصوف نسبت داده می‌شود؛ بنابراین کراچکی به حقیقتی و رای ذاتی که حالات مختلفی دارد، معتقد نیست (کراچکی، بی تا: ۶۹-۷۱).

افزون بر این وی برای رد صفات زائد بر ذات استدلالی مانند آنچه از ابوالصلاح نقل کردیم، بیان کرده است. از منظر او اگر صفتی برای موصوفی واجب و همیشگی باشد و نتوان طرف مقابل و ضد آن را به آن موصوف نسبت داد، صفت نفسانی است؛ بنابراین خداوند لنفسه قادر یا عالم است و این طور نیست که خداوند صفتی مانند علم یا قدرت داشته باشد. کراچکی مانند ابوالصلاح معتقد است که با توجه به اینکه صفات معانی در حقیقت زائد بر ذات‌اند و ممکن است زمانی باشند و زمانی نباشند، صفاتی مانند قادر یا عالم از زمره صفات معانی نیستند، بلکه صفات نفسانی‌اند.^۱

بر اساس آنچه از متکلمان امامیه در بغداد نقل کردیم، معلوم شد که همه متکلمان این مدرسه منکر صفات زائد بر ذات‌اند؛ البته اینکه دیدگاه آنان در

علیه سبحانه من الصفات التي أثبتناها ثبت أنها نفسية وليس لأحد أن يقول ما أنكرتم وإن كانت هذه الصفات واجبة له تعالى ولا يعلم إلا عليها أن يكون لمعان قديمة. لأن ذلك يقتضي نقض صفات النفس ويمنع من تميزها من صفات المعاني والفاعل وذلك محال ولأن القول بقدم الصفة أو حدوثها فرع لثبوتها وقد بينا انسداد طريق إثبات صفاته تعالى لمعان جملة فسقط الاعتراض (حلبی، ۱۴۰۴: ۸۳).

۱. «إن كشف لنا الاعتبار عن استحالة خروج الموصوف عما وصف به وبطلان وصفه بضده فما ذاك إلا لأنها صفات نفسية ولهذا قلنا إن الله قادر وعالم لنفسه وإنه لا علم ولا قدرة في الحقيقة له لاستحالة خروجه من جواز وقوع الفعل المحكم المتقن منه. فالمعاني التي دلت الصفات عليها هي ما استفدناه من حال الموصوف» (کراچکی، بی تا: ۷۱).

این بحث چیست و اینکه آیا به نظریه عینیت یا نیابت یا احوال معتقد بوده‌اند، مسئله‌ای است که در پایان مقاله به تبیین و توضیح آن خواهیم پرداخت.

اختلاف در پذیرش یا رد نظریه احوال

همه معتزلیان و متکلمان امامیه در مدرسه بغداد بر نفی صفات زائد بر ذات هم‌نظرند و حقیقتی ورای ذات برای صفات قائل نیستند. با این حال هنگامی که در برابر این پرسش قرار گرفتند که این صفات به چه چیز اشاره دارند و به چه دلیل صفات دارای معانی متفاوتی‌اند و منشأ این تفاوت در چیست، دو پاسخ متفاوت ارائه کردند. در معتزله ابوعلی جبایی و بسیاری دیگر صرفاً منکر هر امری زائد بر ذات بودند و به همین دلیل تصریح می‌کردند خداوند به ذات خود عالم یا قادر است. ابوهاشم جبایی هنگامی که در برابر این پرسش قرار گرفت که اگر خداوند به ذات خود عالم و قادر باشد، این صفات معنایی واحد خواهند داشت و هیچ تمایزی نمی‌توان بین آنها قائل شد، نظریه ابوعلی جبایی را کمی تغییر داد؛ البته وی منکر ذاتی بودن (لذاته) صفات خداوند نشد، بلکه کمی این نظریه را تغییر داد و گفت خداوند به واسطه آنچه در ذات خود بر آن است (لما هو علیه فی ذاته) متصف به این صفات می‌شود (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۱۸-۱۱۹).

متکلمان امامیه در مدرسه بغداد دیدگاه یکسانی درباره نظریه احوال نداشتند. در ادامه به تحلیل دیدگاه آنان درباره احوال می‌پردازیم.

۱. شیخ مفید و انکار نظریه احوال

نخستین واکنش به نظریه احوال در کتاب اوائل المقالات شیخ مفید به دست ما رسیده است. وی در این کتاب نظریه احوال را همچون دیدگاه اشاعره و اصحاب صفات، مخالف توحید می‌داند.^۱ وی همچنین ذیل عنوانی به طور خاص به نقد

۱. «و أقول إن الله عز وجل اسمه حي لنفسه لا بحیة وإنه قادر لنفسه وعالم لنفسه لا بمعنی كما ذهب إليه المشبهة من أصحاب الصفات ولا الأحوال المختلفة كما أبدعه أبو هاشم الجبائي و فارق به سائر أهل التوحید و ارتكب

نظریه حال ابوهاشم پرداخته است. در واقع شیخ مفید حال را شیء دانسته و به همین دلیل این نظریه را همچون نظریه اصحاب صفات مخالف با توحید برشمرده است: «أقول إن وصف الباري تعالى بأنه حي قادر عالم يفيد معاني معقولات ليست الذات ولا أشياء تقوم بها كما يذهب إليه جميع أصحاب الصفات ولا أحوال مختلفات على الذات كما ذهب إليه أبو هاشم الجبائي وقد خالف فيه جميع الموحدین وقولي في المعنى المراد به المعقول في الخطاب دون الأعيان الموجودات وهذا مذهب جميع الموحدین وخالف فيه المشبهة وأبو هاشم كما ذكرناه» (همان: ۵۶).

مطابق عبارت بالا، شیخ مفید معتقد است صفات، معانی معقولی را به ما می فهمانند که نه ذات اند و نه اشیای قائم به ذات و نه احوال مختلف. این معانی نیز مانند معانی اشعری حقایقی خارجی نیستند، بلکه صرفاً آن چیزی اند که در گفتگو قابل فهم و معقول هستند.

سید مرتضی در کتاب الحکایات فی مخالفات المعتزلة من العدلية که گزارش دیدگاه های شیخ مفید از زبان خود اوست، عباراتی از شیخ نقل کرده است که همان مطالب کتاب اوائل المقالات را آشکارتر بیان می کند. در نظر شیخ مفید نظریه احوال، اتحاد (اقانیم ثلاثه) مسیحیان و کسب نجاریه از جمله امور غیر معقول است که هرچه متکلمان در توضیح و تبیین آن تلاش کرده اند، راه به جایی نبرده اند. وی سپس به نقد و رد نظریه احوال پرداخته است. مفید مایه شگفتی می داند که کسی با اندیشه های مشبهه مبنی بر اینکه خداوند علمی دارد که با آن عالم و قدرتی که با آن قادر است، مخالفت می کند و هر کس را که چنین عقیده ای داشته باشد مشرک می خواند، ولی خودش مدعی است که خداوند دارای احوالی است که به وسیله آن با کسی که عالم یا قادر نیست، تفاوت دارد.

مفید دلایل ابوهاشم برای فرار از این مشکل را بی فایده می داند و معتقد است اختلافی میان احوال ابوهاشم و معانی ای که دیگران وضع کرده اند، وجود ندارد.

وی این سخن ابوهاشم را که این احوال شیئیت ندارند، تناقض آمیز می‌داند و تصریح می‌کند هر کس کمترین شناختی با استدلال و جدل داشته باشد، بطلان این سخن بر او پوشیده نیست (مفید، ۱۴۱۳: ۴۵-۴۹).

۲. سید مرتضی و پذیرش نظریه احوال

گرچه سید مرتضی سخنان شیخ مفید را در الحکایات درباره نظریه احوال گزارش کرده است، برخلاف شیخ مفید هیچ نقد یا ردی بر این نظریه در کتاب‌های کلامی وی یافت نشد. علامه حلی در گزارشی از اعتقاد سید مرتضی و شاگردانش به نظریه احوال ابوهاشم سخن گفته است؛^۱ عبدالجلیل قزوینی نیز در کتاب النقض، نظریه حال را به سید مرتضی و شاگردانش نسبت داده است. (عبدالجلیل قزوینی، ۱۳۵۸: ۵۰۴). البته از سید مرتضی مطالبی موجود است که می‌توان از آنها چنین برداشت کرد که وی نظریه احوال را قبول نداشته است. از جمله این دلایل می‌شود به تبیین وی در بحث چگونگی صفات الهی اشاره کرد. وی ضمن بحثی مفصل نهایتاً به این نتیجه می‌رسد که صفات خداوند ذاتی و نفسانی‌اند و چنان‌که پیش‌تر بیان شد، ابوعلی جبایی چنین دیدگاهی داشته و خداوند را لذاته عالم، قادر یا حی می‌دانسته است و پیدا است که این دیدگاه در برابر دیدگاه ابوهاشم جبایی قرار دارد. همچنین اینکه سید مرتضی صفت را همان وصف و اصف می‌دانسته و در نتیجه صفت را غیر از موصوف و اسم را غیر از مسمی می‌دانسته است، احتمالاً نباید حقیقتی در ذات خداوند برای صفات قائل باشد.

با این همه با تکیه به این شواهد نمی‌توان به طور قطعی به مخالفت سید مرتضی با نظریه احوال پی برد؛ زیرا پیروان نظریه احوال مانند قاضی عبدالجبار دیدگاه‌هایی مشابه سید مرتضی در این بحث دارند؛ مثلاً قاضی عبدالجبار در

۱. فان السید المرتضی رحمه الله تعالی واصحابه زعموا ان العالمية والقادرية والحیة، والموجودية احوال کانت الذوات علیها فی الازل مع تعليلها بالحالة الخامسة (حلی، ۱۳۶۳: ۵۲)،

استدلالی که مشابه آن چیزی است که از سید مرتضی نقل کردیم، پس از رد دیگر فرض‌ها مانند نظریه معانی قدیم، اثبات می‌کند که خداوند لذاته به این صفات متصف است (عالم لذاته).

همان‌طور که گفتیم و حتی خود قاضی عبدالجبار هم به آن توجه داشته است، این دیدگاه ابوعلی جبایی است. با این حال وی در پاسخ کسی که دیدگاه ابوهاشم را مانند دیدگاه قائلان به نظریه معانی مانند سلیمان بن جریر غیرمعمول می‌داند، چنین می‌گوید که این دو نظریه با هم متفاوت‌اند و احوال به خودی خود معلوم نیستند و تنها ذات مشتمل بر آنها معلوم است، در حالی که معانی به خودی خود معلوم‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۱۹-۱۲۰).

به نظر می‌رسد متکلمانی مانند قاضی عبدالجبار دیدگاه ابوعلی را اشتباه نمی‌دانسته‌اند، بلکه هم نظریه ابوهاشم و هم نظریه ابوعلی را درست می‌دانسته‌اند. علی‌رغم اینکه برخی مانند مکدرموت ادعا کرده‌اند که اصل این تردید در دیدگاه ابوهاشم نیز بوده و او معتقد بوده است که «ممکن است گفته شود که خدا به وسیله ذات خود دانا است، یا اینکه به جهت چیزی (حالی) که در آن است به ذات خود دانا است» (مکدرموت، ۱۳۷۲: ۱۸۸)، ولی در هیچ منبع کلامی این دیدگاه از ابوهاشم یافت نشد و مکدرموت نیز در کتابش به هیچ منبعی ارجاع نداده است؛ بنابراین با دقت در آثار افرادی مانند قاضی عبدالجبار می‌توان به این نتیجه رسید که وی هم دیدگاه ابوعلی و هم دیدگاه ابوهاشم را درست می‌دانسته است؛ بر این اساس از نگاه وی، هم ممکن است گفته شود خدا به وسیله ذات خود دانا است و هم اینکه به جهت چیزی (حالی) که در ذات خود بر آن است دانا است؛ بنابراین اگر کسی مانند سید مرتضی نیز در جایی نظریه ابوعلی را پذیرفت، نمی‌توان به یقین ادعا کرد که منکر نظریه احوال بوده است.

این ادعا زمانی قوت می‌گیرد که عباراتی در آثار سید مرتضی موجود است که مؤید نظریه احوال است. نخست آنکه سید مرتضی در هیچ‌یک از آثار خود، انتقادی بر نظریه احوال ارائه نکرده است. دوم اینکه شواهدی نیز به نفع این دیدگاه

در آثار او موجود است؛ برای مثال وی در بحث از چگونگی استحقاق خداوند به صفات پس از رد همه دیدگاه‌های موجود، چنین می‌گوید: «إذا بطلت أقسام المعاني كلها لم يبق إلا أن يكون مستحقاً لها لذاته أو لما هو علّة (عبارت صحیح علیه است) في ذاته» (سید مرتضی، ۱۳۸۱: ۱۳۸).

با توجه به اینکه در ادامه بحث، سید مرتضی دیدگاه دوم (لما هو علیه فی ذاته)^۱ را رد نمی‌کند، می‌توان نتیجه گرفت نظریه احوال را باطل نمی‌داند و همچون قاضی عبدالجبار معتقد است دیدگاه ابوعلی و ابوهاشم هر دو قابل پذیرش‌اند. سید مرتضی گاه بدون اشاره به نظریه ابوعلی، فقط نظریه ابوهاشم را بیان می‌کند؛ شاهد سخن آن است که وی در بحث صفت قدیم تصریح می‌کند که استحقاق خداوند به این صفت به دلیل آن چیزی است که ذات بر آن (حال) است، نه علت و فاعل دیگری: «أن القديم انما خالف غيره بوجوب الوجود له في كل حال، و أنه لم يجب له عن علّة ولا فاعل بل لما هو عليه في ذاته» (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۴۴). افزون بر عبارت بالا، وی در بحث علم در نقد دیدگاه کسانی که قائل به زیادت صفات بر ذات هستند، چنین می‌گوید: «فوجب لهذه الجملة القطع على انه لا يجوز كونه عالماً بعلم بل لما هو عليه في ذاته» (همو، ۱۳۸۱: ۱۷۷).

وی همچنین در بحث از اینکه آیا خداوند ماهیت دارد یا نه، به رد دیدگاه ضرار می‌پردازد و هنگامی که از او درباره مشابهت دیدگاه ضرار با آنچه ابوهاشم درباره احوال چهارگانه و حال الوهیت می‌پرسند، نظریه ابوهاشم درباره احوال را تأیید و نظریه ضرار را رد می‌کند و می‌گوید اگر مقصود ضرار از ماهیت، همان سخن ابوهاشم است اشکالی به او وارد نیست (همان: ۱۳۰-۱۳۱).

سید مرتضی در جایی دیگر هنگامی که از حقیقت صفت می‌پرسند، به صراحت نظریه حال را می‌پذیرد: «ان الصفة في الأصل هي قول الواصف، فأما الصفة التي يوصف [تعالی بگونه [قادرا و عالما و غير ذلك، فالمراد بها حالة (هرچند در متن فاعلة

۱. (خداوند) بواسطه آنچه در ذات خویش بر آن است.

آمده است، ولی به نظر قرائت درست، حالة است) الذات من الحال التي يختص بها، سواء كانت للنفس أو للمعنى أو لفاعل فأما القدرة و العلم فليست عندنا صفة، انما يسميها الصفاتية أصحاب الأشعري و أما نحن فنسمي الصفة و الحال ما أوجبه القدرة و العلم من كونه قادراً أو عالماً أو يجري مجرى ذلك» (همو، ۱۴۰۵: ۴ / ۲۷).

از مجموع آنچه تا کنون گفته شد، شکی باقی نمی ماند که سید مرتضی نظریه احوال ابوهاشم را قبول داشته است. با این همه، سید مرتضی مانند قاضی عبدالجبار نظریه ابوعلی را نیز انکار نکرده و در کتاب هایش نظریه اورانیزیان کرده است؛ بنابراین یا باید ادعا کنیم که وی در این مسئله مردد بوده است که این فرض با شواهدی که بیان شد، درست به نظر نمی آید؛ چراکه دست کم بر اساس برخی از شواهدی که بیان کردیم هیچ گونه تردیدی در عبارات سید مرتضی نبود و حتی علامه حلی وی را تابع دیدگاه ابوهاشم دانسته است. فرض دیگر آن است که همان طور که مکدرموت هم گفته است پذیرش نظریه احوال منافاتی با پذیرش دیدگاه ابوعلی جبایی نداشته و ظاهراً نظریه احوال تلطیفی از همان دیدگاه ابوعلی جبایی بوده است.

۳. دیگر متکلمان بغداد و پذیرش احوال

شیخ طوسی که هم شاگرد شیخ مفید و هم شاگرد سید مرتضی بوده است، در مسئله احوال دیدگاه روشنی ندارد. گرچه نمی توان از وی عباراتی با صراحت سید مرتضی در حمایت از نظریه حال به دست آورد، قرائنی وجود دارد که نشان می دهد وی منکر نظریه احوال نبوده است. نخست آنکه گزارش پیش گفته از علامه حلی حاکی از اعتقاد شاگردان سید مرتضی به نظریه احوال است. دوم آنکه شیخ طوسی در هیچ اثر کلامی اش به نقد و رد نظریه احوال نپرداخته است و همین نشان می دهد وی مانند شیخ مفید موضعی صریح و قاطع در مخالفت با نظریه احوال نداشته است. شاهد دیگر آنکه وی در کتاب المقدمة فی المدخل الی صناعة علم الکلام تصریح می کند صفت در عرف متکلمان امری است که موصوف بر آن امر است و برخی به این امر حال می گویند و برخی با اطلاق لفظ حال بر آن مخالفت می کنند:

«الصفة هي قول الواصف، وهي والوصف بمعنى، وهما مصدران، يقولون: وصفت الشيء أصفه وصفا وصفة في وزن زنة ووزن، وعدة ووعد، هذا في أصل اللغة واما في عرف المتكلمين، فإنهم قد يعبرون بالصفة عن الأمر الذي يكون عليه الموصوف، وربما سموا ذلك حالا وربما امتنعوا منه على خلاف بينهم» (طوسی، ۱۴۱۴: ۷۹-۸۰).

همان طور که در عبارت بالا مشخص است تبیینی که شیخ طوسی از صفت از منظر متکلمان ارائه می دهد، به نظریه حال (لما هو عليه في ذاته) بسیار نزدیک است. افزون بر این خود شیخ طوسی نیز تصریح می کند که معتقدان به حال همین امر را حال می نامند. نکته بعدی در این عبارت آن است که شیخ طوسی اختلاف را در این خلاصه کرده است که آیا می توانیم این امر را حال بنامیم یا نه.

کراچکی نیز بسان شیخ طوسی موضعی صریح در پیش نگرفته است. نخست آنکه وی هیچ نقد یا ردی به نظریه احوال وارد نکرده است. علی رغم اینکه کراچکی در دیگر مسائل کلامی به شدت تحت تأثیر شیخ مفید است و در بسیاری موارد می توان سخنان وی را شرحی بر اقوال شیخ مفید در اوائل المقالات بدانیم، با این همه وی هیچ اشاره ای به بحث احوال و رد یا انکار آن نکرده است.^۱ افزون بر این از ایشان عباراتی موجود است که می تواند حاکی از پذیرش اصل نظریه حال باشد. شاهد سخن آنکه وی در تعریف صفت چنین می گوید: «إن الصفة ما أفادت أمرا يكون الموصوف عليه... والصفة قولنا قادر و عالم و نحو ذلك مما يدل على أمور يكون الموصوف عليها» (کراچکی، بی تا: ۱/۷۰).

همان طور که در عبارات شیخ طوسی مشاهده کردیم، وی نیز صفت را حاکی از امری می داند که موصوف بر آن است (الأمر الذي يكون الموصوف عليه) و همان طور که پیش تر توضیح دادیم، این نظریه بسیار به نظریه احوال ابوهاشم نزدیک است. ضمن اینکه خود کراچکی نیز از اصطلاح حال در این باره استفاده کرده است. همان طور که پیش تر گفتیم کراچکی عالم، قادر و حی را صفت، و علم، قدرت و

۱. علی رغم اینکه وی بحث مفصلی در کتاب کنز الفوائد درباره صفات الهی دارد، اما نسبت به نظریه احوال هیچ رد یا نقدی ندارد.

حیات را معنایی می‌دانست که صفت با توجه به آنها به خداوند نسبت داده می‌شود؛ البته وی معتقد بود که این معانی از حال موصوف استفاده می‌شوند و حقیقتی در ذات خداوند ندارند: «فالمعاني التي دلت الصفات عليها هي ما استفدناه من حال الموصوف» (همان: ۷۱/۱).

بحث کردن کراچکی از منشأ صفات و اینکه معنایی مانند علم از کجا استفاده می‌شود و همچنین اینکه در این بحث از عبارت و اصطلاح «حال» یا عبارت «امرا یكون الموصوف عليه» که بسیار به عبارت ابوهاشم درباره احوال (لما هو عليه في ذاته) نزدیک است، و رد نکردن نظریه احوال در محیط علمی آن روزگار که بحث از پذیرش یا رد این دیدگاه در مباحث صفات مهم تلقی می‌شده است، شواهدی است که پژوهشگر را با این احتمال مواجه می‌کند که گویی کراچکی با دیدگاه ابوهاشم مخالفتی نداشته است. شاید بتوان گفت علت سکوت کراچکی این است که شیخ مفید این نظریه را شدیداً انکار می‌کند.

عینیت یا نیابت

کسانی که صفات زائد بر ذات را انکار کرده‌اند، دو دیدگاه متفاوت داشته‌اند: گروهی به نظریه عینیت معتقد بودند و صفات را عین ذات خداوند می‌دانستند و گروهی دیگر به نظریه نیابت معتقد بودند و ذات را نایب مناب صفات می‌دانستند. تفاوت این دو دیدگاه در آن است که معتقدان به نظریه عینیت، اگرچه صفات را زائد بر ذات نمی‌دانستند، ولی منکر صفات الهی نبودند. این گروه صفاتی مانند علم، قدرت و حیات را برای خداوند اثبات می‌کردند، ولی برخلاف صفاتی آنها را زائد بر ذات نمی‌دانستند، بلکه عین ذات می‌دانستند.

بر پایه این دیدگاه صفات هرچند اتحاد مصداقی دارند، مفاهیم آنها با یکدیگر متفاوت است. از این دیدگاه به اتحاد مصداقی و تغایر مفهومی تعبیر شده است؛ اما باورمندان نظریه نیابت، صفات الهی را به کلی انکار می‌کردند و ذات را نایب مناب صفات می‌دانستند. در این دیدگاه صفات الهی مانند علم، قدرت و

حیات به کلی انکار می شود و صفات چیزی به جز وصف و اوصاف نیست و منشائی در ذات حق تعالی ندارد. از نظر پیروان این دیدگاه وصف منشائی در ذات حق تعالی ندارد و تنها بیانگر فهم و اوصاف از موصوف است؛ بنابراین علم، قدرت و حیات صفات خداوند نیستند، بلکه عالم بودن، قادر بودن و حی بودن خداوند صفات خداوندند که توصیف و وصف و اوصاف از خداوند هستند؛ برخلاف پیروان نظریه عینیت که علم، قدرت و حیات را صفات خدا و آنها را موجود می دانستند، هرچند همگی در یک مصداق واحد متحدند و تنها تغایر مفهومی دارند.

در برخی از پژوهش های معاصر، دیدگاه نخست به امامیه و فیلسوفان و دیدگاه دوم به معتزله نسبت داده شده است (سبحانی، بی تا: ۳ / ۴۲۲). این داوری شاید در مورد برخی از متکلمان متأخر مانند خواجه طوسی یا علامه حلی امکان طرح و بررسی داشته باشد، اما در مورد متکلمان نخستین امامیه در مدرسه بغداد به دلایلی که در ادامه می آید، قابل پذیرش نیست.

نخست آنکه عبارات متکلمان امامیه در بغداد در مباحث مرتبط با صفات کاملاً همسو و شبیه عبارات معتزله است و حتی خود آنان نیز به هم رأی بودنشان با معتزله اشاره کرده اند. مثلاً شیخ مفید در کتاب اوائل المقالات تنها به تمایز صفاتی و معتقدان به نظریه احوال اشاره کرده و عمده معتزله را با امامیه هم نظر دانسته است (مفید، ۱۴۱۳: ۵۲).

دوم آنکه تبیین و نحوه بیان متکلمان امامیه در مباحث مربوط به صفات در بسیاری از موارد کاملاً با عبارات معتزله مشترک است؛ به طور مثال سید مرتضی در بحث از چگونگی استحقاق صفات برای خداوند، تبیینی کاملاً شبیه عبارات قاضی عبدالجبار دارد. عبارات زیر به خوبی این شباهت را نشان می دهد:

سید مرتضی:

ليس يخلو تعالی من أن يكون مستحقاً لهذه الصفات لمعان أو لا لمعان: فإن استحقاقها لمعان لم تخل تلك المعاني من أن تكون موجودة أو معدومة أو لا يوصف بشيء من ذلك. فإن كانت موجودة لم تخل من أن تكون قديمة أو محدثة أو لا

یوصف بكلّ واحدة من الصفتين. وإذا بطلت أقسام المعاني كلّها لم يبق إلا أن يكون مستحقًا لها لذاته أو لما هو عليه في ذاته. (سید مرتضی، ۱۳۸۱: ۱۳۸).

قاضی عبدالجبار:

و تحریر الدلالة على ما نقوله في ذلك، هو أنه تعالى لو كان عالماً بعلم، لكان لا يخلو، إما أن يكون معلوماً، أو لا يكون معلوماً. فإن لم يكن معلوماً لم يجر إثباته، لأن إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهات. وإن كان معلوماً فلا يخلو، إما أن يكون موجوداً أو معدوماً. لا يجوز أن يكون معدوماً. وإن كان موجوداً فلا يخلو، إما أن يكون قديماً، أو محدثاً، والأقسام كلها باطلة، فلم يبق إلا أن يكون عالماً لذاته على ما نقوله. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۱۹).

سوم آنکه هیچ‌کدام از نظریات عینیت یا نیابت با این الفاظ در عبارات متکلمان دوره‌های نخست وجود ندارد. آنچه در کتاب‌های این متکلمان موجود است، نفی دیدگاه اشاعره و برخی از صفاتی در اثبات صفات زائد بر ذات است؛ البته عباراتی مانند قادر بذاته یا عالم بذاته در این منابع آمده است؛ اما اینکه منظور از این عبارات عینیت است یا نیابت، نیازمند تأمل و بررسی است. در کنار این عبارت در این منابع نظریه‌ای نیز به ابوالهذیل نسبت داده شده است که کمی متفاوت است. اشعری نظریه ابوالهذیل را چنین گزارش کرده است: «قال ابو الهذيل: هو عالم بعلم هو هو و هو قادر بقدره هي هو و هو حيّ بحياة هي هو، و كذلك قال في سمعه و بصره و قدمه و عرته و عظمته و جلاله و كبريائه و في سائر صفاته لذاته» (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۶۵). این‌که نظریه ابوالهذیل از نظریه بقیه معتزله تفکیک شده است، به خوبی نشان‌دهنده آن است که کسی مانند اشعری این دیدگاه را در مقابل دیدگاه قبل می‌دانسته است. شهرستانی به تمایز این دو دیدگاه اشاره و تصریح کرده است ابوالهذیل به نظریه عینیت معتقد بوده است و دیگر عالمان معتزلی به نظریه نیابت: «و الفرق بين قول القائل: عالم بذاته لا بعلم، و بين قول القائل: عالم بعلم هو ذاته أن الأول نفی الصفة، و الثاني إثبات ذات هو بعينه صفة» (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/۶۴). همان‌طور که از عبارت شهرستانی پیداست نظریه ابوالهذیل را می‌توان عینیت

و نظریه دیگر معتزلیان مانند ابوعلی جبایی را نفی صفت و اثبات نظریه نیابت دانست. به جز آنچه از ابوالهذیل نقل شد، در منابع کلامی قرون چهار و پنج هیچ نظریه‌ای که بتوان آن را نزدیک به دیدگاه عینیت دانست وجود ندارد. حال که می‌دانیم متکلمان امامیه در مدرسه بغداد هیچ‌کدام دیدگاه ابوالهذیل را انتخاب نکرده‌اند و حتی تصریح کرده‌اند که دیدگاه نخست را قبول دارند، دلیلی برای اینکه آنان را معتقد به نظریه عینیت بدانیم وجود ندارد.

چهارم آنکه برخی از منابع کلامی معتزله حتی نظریه کسی مانند ابوالهذیل را هم به همان دیدگاه نفی صفات و نیابت برگردانده و ادعا کرده‌اند وی نیز همان سخنی را در ذهن داشته است که دیگر معتزلیان می‌گفتند. شاهد آن این است که قاضی عبدالجبار که خود از معتزلیان سرشناس این دوران است در کتاب شرح الاصول الخمسه چنین ادعایی کرده است: «و قال أبو الهذیل: إنه تعالی عالم بعلم هو هو، و أراد به ما ذكره الشيخ أبو علي، إلا أنه لم تتلخص له العبارة» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۱۹).

پنجم آنکه همان‌طور که در این مقاله بارها یادآور شدیم، معتزلیان و متکلمان امامیه در بغداد علم، قدرت و حیات را صفت نمی‌دانند، بلکه صفت را همان وصف واصف یعنی الله عالم یا الله قادر یا الله حی می‌دانند؛ بنابراین اینکه کسی ادعا کند معتزلیان و متکلمان امامیه هم معتقد به اتحاد مصداقی و تغایر مفهومی در صفات هستند، سخن نادرستی است؛ چراکه از اساس این گروه، وجود صفاتی مانند علم، قدرت و حیات را نمی‌پذیرند و صرفاً صفت را یک انتساب از طرف واصف می‌دانند، در حالی که در نظریه عینیت علم، قدرت و حیات صفات الهی هستند و این صفات در واقع وجود دارند و به همین دلیل پرسش از نسبت آنها با ذات پیش می‌آید و در نهایت نظریه اتحاد مصداقی و تغایر مفهومی مطرح می‌شود؛ به عبارت دیگر متکلمان مدرسه بغداد و معتزله صفاتی مانند علم، قدرت و حیات را نفی می‌کردند، با این همه خداوند را عالم، قادر و حی می‌دانستند. آنان در پاسخ به این پرسش که منشأ این صفات چیست و کجاست، چنین توضیح می‌دادند که

توصیف خداوند به این صفات به این دلیل است که افعال و آثار الهی به گونه‌ای است که می‌توان فاعل آنها را عالم، قادر و حی دانست. در حقیقت منشأ این توصیفات نه به ذات که به آثار و افعال الهی باز می‌گردد. سید مرتضی پس از بیان صفات الهی به این بحث می‌پردازد که آیا می‌توان خداوند را به صفاتی به جز آنچه تا کنون گفتیم، متصف کرد یا نه. در این بخش وی به نقد سخن کسانی مانند ضرار بن عمرو می‌پردازد که برای خداوند ماهیت قائل بودند و مهم‌ترین نقدش بر آنان آن است که تنها راه برای انتساب صفتی به خداوند، افعال او است:

قد علمنا أنّ طریق إثباته تعالی هو الفعل؛ لآنه بأفعاله يتوصّل إلى إثباته، فيجب أن تكون أوصافه مثبتة من طریق الفعل أيضا... أنّ الفعل بمجرد لا يدلّ إلا على كون من صحّ منه قادرا، و وقوعه على وجه الأحكام لا يقتضي إلا كونه عالما، و بوقوعه على وجه دون آخر لا يدلّ على أكثر من كونه مریدا أو كارها، و كونه على هذه الصفات يدلّ على كونه حيا،... و ليس في الفعل ولا فيما يرجع إليه ما يقتضي ما يدّعونه من المائية، فيجب نفيا (سید مرتضی، ۱۳۸۱: ۱۳۰).

از این عبارت سید مرتضی به روشنی دیدگاه وی درباره صفات الهی معلوم می‌شود. در واقع وی به صفاتی مانند قدرت، علم و حیات قائل نیست و تنها با استناد به افعال الهی، خداوند را قادر، عالم و حی می‌داند. از یاد نبریم اگر سید مرتضی را معتقد به نظریه احوال بدانیم، گرچه مستلزم رد نظریه عینیت خواهد بود، تعارضی با آنچه در اینجا از او نقل کردیم ندارد؛ زیرا همان‌طور که پیش‌تر بیان کردیم، وی معتقد است نظریه احوال ابوهاشم با استناد به افعال الهی مطرح شده است، برخلاف نظریه ماهیت ضرار بن عمرو و اگر مقصود ضرار از ماهیت همان احوال ابوهاشم است، سخن درستی گفته است.

جمع‌بندی

با توجه به آنچه در این مقاله گذشت می‌توان گفت همه متکلمان امامیه در مدرسه بغداد همچون معتزله صفات زائد بر ذات را انکار می‌کردند. با این همه

از یاد نبریم که در پذیرش نظریه احوال بین آنان اختلاف بوده است. اگرچه شیخ مفید در این مسئله آشکارا با نظریه احوال ابوهاشم مخالفت کرد، سید مرتضی همسو با معتزلیان پیرو ابوهاشم مانند قاضی عبدالجبار نظریه احوال را پذیرفت. دیگر متکلمان مدرسه بغداد مانند شیخ طوسی و کراجکی موضعی همراه با تردید در این مسئله در پیش گرفتند؛ اگرچه تحلیل عبارات موجود از آنان نشان از آن دارد که مخالفتی جدی با نظریه احوال ندارند؛ البته باید یادآور این نکته باشیم که هم معتزلیانی مانند قاضی عبدالجبار و هم سید مرتضی نظریه احوال را در تعارض جدی با نظریه نیابت نمی دانستند و این دیدگاه را تکمیلی بر همان دیدگاه سنتی معتزلیان می دانستند.

سخن نهایی اینکه هیچ کدام از متکلمان مدرسه بغداد به نظریه عینیت معتقد نبوده اند و بنا به شواهدی که گفته شد می توان ادعا کرد آنان در این بحث همچون معتزله به نظریه نیابت باور داشته اند. نه تنها شیخ مفید به این دیدگاه معتقد بوده است، حتی سید مرتضی که شواهدی مبنی بر اعتقاد وی به نظریه احوال بیان شد، به نظریه نیابت باور داشته است. در واقع وی و قاضی عبدالجبار معتزلی نظریه احوال را در تعارض با نیابت نمی دانسته اند، بلکه معتقد بودند نظریه احوال ابوهاشم تبیین و تکمیلی بر نظریه نیابت است.

منابع

- اسکافی، ابوجعفر (۱۴۰۲ق)، المعیار و الموازنة، بیروت: [بی نا].
 اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین، آلمان (ویسبادن): فرانس شتاینر.
 آمدی، سیف الدین (۱۴۳۲ق)، ابکار الافکار، تحقیق: احمد محمد مهدی، قاهره: دارالکتب العربی.
 حلبی، ابوالصلاح (۱۴۰۴ق)، تقریب المعارف، قم: انتشارات الهادی.

حلی، علامه حسن بن یوسف (۱۳۶۳ش)، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، قم: انتشارات شریف الرضی.

سبحانی، جعفر (بی تا)، بحوث فی الملل والنحل، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
سید مرتضی، علی بن الحسین (۱۳۸۱ش)، الملخص فی اصول الدین، تحقیق: محمدرضا انصاری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
سید مرتضی، علی بن الحسین (۱۴۰۵)، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم: دارالقرآن الکریم.

سید مرتضی، علی بن الحسین (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴ش)، الملل والنحل، قم: انتشارات شریف الرضی.
طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد، بیروت: دارالاضواء.
طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، الرسائل العشر، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
قاضی عبدالجبار، قوام الدین مانکدیم (۱۴۲۲ق)، شرح الاصول الخمسه، تعلیق احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

قزوینی رازی، عبدالجلیل (۱۳۵۸)، النقض، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
کراجکی، ابوالفتح (بی تا)، کنزالفوائد، [بی جا]: [بی نا].

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، الحکایات فی مخالفات المعتزله من العدلیه، قم: انتشارات کنگره شیخ مفید.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، اوئل المقالات، قم: انتشارات کنگره شیخ مفید.
مکدرموت، مارتین (۱۳۷۲ش)، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

