

دوفصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،
سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم (بهار و تابستان ۱۴۰۲)

The Objectivity or Deputy of Attributes from God's Essence from the Viewpoint of Ibn Abi al-Hadid Mu'tazili

Karim Shokrzadeh¹ \ Jamshid Jalali Sheyjani² \ Mahdi Najafiafra³

Abstract

One of the basic topics in theology is the issue of the quality of the relationship between God's nature and attributes. Muslim theologians and philosophers have expressed different views on it. The negation of attributes from essence can be considered as the most important theory, the objectivity of essence, etc. Famous scholars of the Mu'tazila school, such as Ibn Abi Al-Hadid, Abul Huzail and Abd al-Jabbar believe in objectivity and do not accept Deputy. Among the Shi'ite philosophers, Mulla Sadra, Haji Sabzevari, Tabatabaei and Motahari have attributed the theory of proxy to the Mu'tazila, while Sheikh Mofid and Khawaja Nasir have attributed the objectivity to the Imamia and the Mu'tazila. Javadi Amoli hesitates to attribute the deputy to Mu'tazila and does not accept it. This essay, in a descriptive-analytical way, after expressing the above-mentioned views, has analyzed the arguments of Ibn Abi Al-Hadid in defense of the objectivity of attributes with essence and the inaccuracy of unconditional attributing of belief in "deputy" to the Mu'tazila.

Keywords: Ibn Abi Al-Hadid, objectivity, deputy, Divine attributes, Divine essence.

¹ - PhD Student, Department of Islamic Philosophy and Theology, Yadegar-e-Imam Khomeini (RAH) Shahr-e-Rey Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

² - Associated professor, Department of religions and mysticism, Yadegar-e-Imam Khomeini (RAH) Shahr-e-Rey Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran, (Corresponding author), j.jalali@iau.ir

³ - Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

عینیت صفات یا نیابت از دیدگاه ابن‌ابی‌الحدید معتزلی

کریم شکرزاده^۱ / جمشید جلالی شیجانی^۲ / مهدی نجفی‌افرا^۳

چکیده

یکی از مباحث اساسی در باب خداشناسی، مسئله کیفیت ارتباط میان ذات و صفات الهی است. در این باره دیدگاه‌های مختلفی از سوی متکلمان و فلاسفه مسلمان مطرح شده است. مهم‌ترین این نظریات را می‌توان نفی صفات از ذات، عینیت ذات و... دانست. عده‌ای از معتزله مانند ابن‌ابی‌الحدید، ابوالهذیل و عبدالجبار که از سرشناسان معتزله‌اند، قائل به عینیت هستند و نیابت را قبول ندارند. در میان فلاسفه شیعه، برخی مانند ملاصدرا، حاجی سبزواری، طباطبائی و مطهری نظریه نیابت را به معتزله نسبت داده‌اند، در حالی که در این باره شیخ مفید و خواجه نصیر، عینیت را به امامیه و معتزله نسبت داده‌اند. جوادی آملی در نسبت دادن نیابت به معتزله تردید کرده و آن را قبول ندارد. این جستار به روش توصیفی-تحلیلی پس از بیان دیدگاه‌های یادشده، دلایل ابن‌ابی‌الحدید در دفاع از عینیت صفات با ذات و عدم صحت انتساب قول نیابت به طور مطلق به معتزله را مورد واکاوی قرار داده است.

کلیدواژه‌گان: ابن‌ابی‌الحدید، عینیت، نیابت، صفات الهی، ذات الهی.

^۱ - دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

^۲ - دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)،
j.jalali@iaui.ir

^۳ - استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

از مهم‌ترین راه‌های شناخت حق تعالی، شناخت اسماء و صفات اوست و در این باب، انبیاء و جانشینان آنان، حکما، عارفان و متکلمان و گروه‌های فکری سخن‌های بسیار گفته‌اند؛ تا آنجا که برخی از صاحبان علم ربوبی، شناخت حق را به واسطه صفات ممکن دانسته‌اند؛ چنانکه امام رضا (علیه‌السلام) می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ، يُدْرِكُ مَعْرِفَتَهُ بِالصِّفَاتِ وَالْأَسْمَاءِ...» (حکیمی، ۱۳۶۰: ۲۳۱)؛ معرفت خدای سبحان، با شناخت صفات و اسماء او به دست می‌آید. به نظر می‌رسد بحث درباره اسماء و صفات الهی از قرن دوم قمری توسط شاگردان امام ششم (علیه‌السلام) از جمله هشام بن سالم، به طور رسمی آغاز شده و متکلمان شیعه در مورد وجود و معنای صفات، مباحثاتی داشته و در ادامه آن شیخ صدوق نیز در کتاب (الاعتقادات)، قائل به عینیت ذات با صفات شده است (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۶) و در میان اهل سنت، واصل بن عطا (م ۱۳۱ق) اولین متکلمی باشد که صفات را از جنبه وجودی مورد توجه قرار داده و قائل به نیابت ذات از صفات شده است (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۳۱). در مقاله پیش رو دیدگاه گروه معتزله درباره عینیت صفات باری تعالی با ذات و یا نیابت ذات الهی از صفات، به طور اعم و نظریه ابن ابی‌الحدید به طور اخص، مورد مذاقه قرار گرفته و نشان داده شده که نظریه وی توسط برخی از متکلمین امامیه تأیید گردیده است. منظور از عینیت این است که صفات اگرچه از نظر مفهوم با هم اختلاف دارند، از نظر واقعیت و خارجیت، هریک از آنها عین ذات خدا و هرکدام عین دیگری است و مراد از نیابت عبارت از این است که برخی از معتزله، صفت داشتن حق تعالی را نفی کرده و ذات را نایب مناب صفات دانسته‌اند (مفید، ۱۳۸۲: ۵۷). این پژوهش در پی آن بوده تا ضمن بررسی رابطه صفات خدا با ذات از نظر ابن ابی‌الحدید، دیدگاه او را به معرفت‌شناسی و معنای صفات خدا مشخص گردد.

پیشتر، عبدالهادی اعتصامی در مقاله «رابطه ذات با صفات از منظر معتزله» در خصوص اختلاف نظرات گروه معتزله درباره عینیت و نیابت توضیحات مطلوبی داده است، اما هیچگونه اشاره‌ای به دیدگاه ابن ابی‌الحدید نکرده است، در حالی که در مقاله پیش رو عمدتاً نظر ابن ابی‌الحدید مورد توجه است. سیدرضا قائمی در مقاله «بررسی انتصاب نظریه نیابت به معتزله» نظر برخی از متکلمین امامیه از جمله سبحانی تبریزی و حاجی سبزواری را در خصوص عقیده معتزله بر انتساب نیابت ذات از صفات نقل کرده، اما با تحلیل تاریخی و مراجعه به نوشته‌های دانشمندان معتزله، انتساب نظریه نیابت به معتزله را خدشه‌دار تشخیص داده و نیازمند تحلیل دقیق دانسته‌اند. با این وجود، بحث در مقاله مذکور به شکل کلی صورت گرفته و در آن اشاره‌ای به نظر ابن ابی‌الحدید نگردیده است. در این مقاله عمدتاً در خصوص دیدگاه ابن ابی‌الحدید با توجه به شرح نهج البلاغه، به طور مبسوط بحث کرده و از دیدگاه وی دفاع نموده‌ایم. مرتضی خوش صحبت در مقاله «بازخوانی نظریه

نیابت ذات از صفات در هستی‌شناسی اوصاف الهی و نسبت آن با مسئله نفی صفات و نظر عینیت»، نیابت را به معتزله نسبت داده و قائل به وجود نظریه نیابت در میان معتزله است؛ در حالی که در مقاله حاضر با استناد به ادله و شواهد متنی، دیدگاه ابن ابی‌الحدید را درباره عینیت ذات الهی از صفات اثبات کرده و نیابت را مردود دانسته‌ایم.

۲- مفهوم‌شناسی صفت

صفت را از چند جهت می‌توان بررسی کرد:

- ۲-۱- **صفت از نگاه معناشناختی:** صفت را به ویژگی‌های خوب یا بد و چگونگی يك شیء می‌گویند. به بیان دیگر، توصیف یک شیء بیان چگونگی و ویژگی‌های خوب یا بد، کمال یا نقص، زیبایی یا زشتی یک شیء است (جوهری، ۱۳۶۸: ۲۶۹). در این نگاه، صفت معنای عامی است که از شیء (واجب یا ممکن) انتزاع می‌شود و بر آن حمل می‌گردد تا آن را به تفصیل بشناساند؛ پس زیادت چیزی بر ذات را صفت می‌نامند، خواه این زیادت، تنها برحسب مفهوم باشد و در مصداق، صفت با ذات عینیت داشته باشد، یا به حسب غیرت در مفهوم و مصداق باشد؛ خواه در شیء مجرد یا در شیء مادی محسوس، خواه صفت محسوس باشد یا معقول. با این بیان صفت را می‌توان به چهار قسم تقسیم کرد: الف) صفت محسوس که از عین ذات محسوس انتزاع می‌شود، مانند سه بعد داشتن برای جسم. ب) صفت محسوس که عارض بر ذات موصوف است، مانند سیاهی برای جسم. ج) صفت معقول که عارض بر ذات موصوف است، مانند علم برای انسان. د) صفت معقول که عین ذات موصوف باشد، مثل علم نسبت به عقل؛ از آنجاکه علم وصف وجود مجرد است نه وصف ماهیت آن (ملاصدرا، ۱۴۰۱: ۱۲۳)، می‌توان گفت معنای صفت خداوند با قسم اخیر مناسبت دارد.
- ۲-۲- **صفت از نگاه هستی‌شناختی:** «چیزی مقابل ذات است، و ذات، آن است که قائم به خودش باشد و صفت آن است که وجود فی‌نفسه آن عین وجود آن در غیر باشد، خواه آن وجود فی‌نفسه، وجود خارجی باشد یا وجود عقلی؛ در صورت اول، قیام، قیام خارجی است و در صورت دوم قیام، قیام عقلی است» (زنوزی، ۱۳۶۱: ۲۲۴).

۳- معنای صفت از دیدگاه برخی از متکلمان

در اینجا به‌عنوان نمونه، نظر دو متکلم شیعه و اهل سنت در این باره ذکر می‌شود:

شیخ مفید از بزرگان کلام امامیه، می‌نویسد: «صفت از معنایی عام در موصوف خبر می‌دهد که او و دیگران را که در آن معنا با موصوف شریک هستند از غیر آنها متمایز می‌کند» (مفید، ۱۳۸۲: ۱۴). هنگامی که می‌گوییم علی (علیه‌السلام) عالم است و علم نیز معنی عام دارد. لکن حضرت علی (علیه‌السلام) و دیگران را در راستی حقایق علم با وی (علی) شریک دانسته و آن را از هم متمایز می‌کند.

فخررازی نیز که از اکابر کلام اهل سنت است، می‌نویسد: «صفت از چگونگی ماهیت خبر می‌دهد تا حقیقت شیء را به طور تفصیلی بشناساند، در مقابل اسم که دلالت بر ذات به ابهام می‌کند» (رازی، بی تا: ۶۵). اگرچه فخررازی در تعریف صفت، اخبار از ماهیات را آورده و ممکن است تصور شود که تعریف او صفات خدای تعالی را پوشش نمی‌دهد، اما با توجه به مبنای فکری که خدا را دارای ماهیت می‌داند، این اشکال برطرف می‌شود، گرچه اصل سخن فخررازی در ماهیت داشتن خدا پذیرفتنی نیست.

۴- معناداری و معرفت‌شناسی صفات الهی

برای شناخت صفات خدا دو دیدگاه وجود دارد:

۱- بنابر دیدگاه اول، صفات خدا مانند ذات او غیرقابل ادراک است. این دیدگاه، یا بر این مبنا است که گزاره‌های الهیاتی از جمله در باب صفات خدا، فاقد معنا هستند؛ آنطور که پوزیتویست‌ها چنین نظری دارند (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۲۷۴)، یا بر این پایه استوار است که اساساً معرفت جهان خارج از جمله معرفت خدا و صفات او غیرممکن است که سوفیست‌ها چنین نظری دارند (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱۱۲). ۲- دیدگاه متکلمان و حکیمان الهی، که اگرچه از طریق عقل به حقیقت صفات الهی راهی نیست، اما قابل شناخت است و این مقدار معرفت را می‌توان لازم عبودیت دانست و این برای آدمی کافی است (اله‌باشتی، ۱۳۹۲: ۲۶۳) چنانکه امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) می‌فرماید: «لَمْ يُطَلِّحِ الْعَقُولَ عَلٰی تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَا يَحْجُبُهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۴۹). خدای تعالی عقل‌های بشری را بر کرانه‌های صفاتش آگاه نکرده و از مقدار لازم معرفتش محجوب نساخته است. به دلیل اینکه عقل در حد توان خود خداوند را دریابد، امام علی (علیه‌السلام) می‌فرماید: «فهو الذی تشهد له أعلام الوجود» (همان، خطبه ۴۹) او کسی است که نشانه‌هایش را می‌توان شاهد وجودش دانست و ماسوایی وی به هستی‌اش قیام دارد». ملاصدرا نیز می‌فرماید: «بسائط، اگرچه کنه حقیقت آنها قابل شناخت نیست، لکن به وجهی از وجوه ولو بواسطه مفاهیم عامه مثل شیئیت و مانند آن قابل شناخت است» (ملاصدرا، ۱۴۰۱: ۳۹۱). در جای دیگر، در کیفیت علم موجود ممکن به واجب‌الوجود، می‌نویسد: «حقیقت واجب‌تعالی، به علم حصولی که از طریق صورت حاصل می‌شود، برای کسی آشکار

نمی‌گردد؛ چراکه حقیقت او یک نحوه وجود عینی است که مختص به اوست و وجود خاص شیء متعدد نمی‌شود. به‌خلاف ماهیت که انواع وجود عینی و ذهنی را می‌پذیرد و نیز احدی به کنه حقیقت واجب‌تعالی راه ندارد؛ چون قوای حسی و عقلی نمی‌تواند بر او احاطه یابد، زیرا علت بر معلول احاطه دارد اما معلول شأنی از شئون علت است؛ پس معلول برای علت حصول تام دارد، اما علت برای معلول حصول تام ندارد؛ لکن با همه این احوال، چنین نیست که ذات حق، مشهود احدی نباشد، بلکه هر ممکن الوجودی به میزانی که وجود بر او افزوده شده است، می‌تواند فیض را شهود کند، پس هر ممکن الوجودی به اندازه ظرفیت وجودی اش از تجلی ذات او بهره‌مند است. بنابراین ما حق تعالی را به اندازه ظرفیت وجودیمان شهود می‌کنیم، اما علم ما محیط به او نیست، همان‌گونه که شدت نور حسی، مانع دیدن حسی است. به‌همین ترتیب شدت نورانیت عقلی، مانع دریافت عقلی است (همان، ۱۴۰۱: ۱۱۵).

۵- صفات الهی از منظر هستی‌شناسی

از نگاه هستی‌شناسی در میان متکلمان مسلمان سه دیدگاه مطرح است: دیدگاه ثبوتی و تنزیهی (سلبی) و توحیدی.

۵-۱- دیدگاه ثبوتی

یعنی صفات در حق تعالی واقعیت مستقل دارند. از میان متکلمان، صفاتی قدیم و متعاقب آنها اهل حدیث و اشاعره و سلفیه که قائل به زیادت صفاتند از این دسته‌اند. چنانکه شهرستانی در تقسیم‌بندی گروه‌های اولیه مسلمانان، آنان را به دو گروه صفاتی و معطله تقسیم کرده و از ابوالحسین اشعری نقل کرده که می‌گوید: «خدای دارای صفات است که افعال او بر آن صفات دلالت دارد که منع آن ممکن نیست، پس همان‌گونه که افعال خداوند بر قادر و عالم و مرید بودن او دلالت دارد، بر خود قدرت و علم و اراده نیز دلالت دارد» (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۲۲).

۵-۲- دیدگاه انکاری

در مقابل ایده صفاتی، ایده انکار واقعیت صفات مطرح شده است. این عقیده را نخستین بار واصل بن عطا مطرح کرد. چنانکه شهرستانی می‌گوید: «اعتزال واصل بن عطا بر چهار محور دور می‌زند: محور اول آن انکار صفات باری تعالی از علم و قدرت و اراده و حیات است، استدلال او این بود که هرکس، صفت قدیم مستقل از ذات و زاید بر ذات اثبات کند، دو خدا اثبات کرده است» (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۶۰). دلایل توحید هرگونه کثرتی

را نفی می‌کند، خواه به گونه تعدد قدما باشد یا به گونه کثرت درونی در ذات، پس خدا منزله از صفت داشتن است. اما آنچه به معتزله نسبت داده می‌شود که صفت داشتن حق تعالی را نفی کرده و ذات را نائب مناب صفات دانسته‌اند، بیشتر مربوط به سخن واصل بن عطا است و اگر این نسبت صحیح باشد، اشکالش این است که خدای تعالی را از صفات کمالی خالی کرده است. البته ابن ابی‌الحدید -از مشهورین معتزله- نظر به عینیت دارد نه نیابت که در صفحات بعد ذکر خواهد شد.

۵-۳- دیدگاه توحیدی:

براساس این دیدگاه، صفات خدای تعالی در مقام هستی، عین ذات او هستند، یعنی اگرچه مفهوم‌ها متعدّدند، اما یک ذات است که مصداق این مفاهیم است. چنانکه ملاصدرا در اسفار می‌گوید: «واجب الوجود به علم و قدرت و مانند آنها متصف می‌شود، اما وجود این صفات در او چیزی جز وجود ذاتش نیست. اینها اگرچه از نگاه مفهومی مغایرت دارند، اما در حق تعالی، موجود به یک وجود هستند.» (ملاصدرا، ۱۴۰۱: ج ۶، ۱۲۰)

۶- هستی‌شناسی و رابطه صفات با ذات از دیدگاه معتزله و ابن ابی‌الحدید

عده‌ای از متکلمان معتزلی مانند ابوالهذیل علاف و قاضی عبدالجبار (نک: معتزلی، بی‌تا: ۱۸۲)، به عینیت صفات حق تعالی با ذات او اعتقاد دارند. همان‌گونه که متکلمین مشهور امامیه همانند شیخ مفید و شیخ طوسی و خواجه نصیر طوسی (طوسی، ۱۳۸۲: ۱۸۲) و علامه حلی به عینیت حق تعالی با ذات او قائلند، که به‌عنوان نمونه به کلام برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱- قاضی عبدالجبار معتزلی عقیده ابوالهذیل را چنین می‌نویسد: «انه تعالی عالم بعلم هو هو» (همان، ۱۸۳): او عالم به علمی است که علم عین ذات اوست.

۲- از میان متکلمین امامیه، شیخ مفید این‌گونه می‌گوید: همانا نام خداوند عزیز و والامرتبه است و به ذاتش حی است، نه به زندگی زاید و به نفس خود، او قادر است و به نفسش نیز عالم است؛ نه به آن معنی که اهل تشبیه از صفاتی و احوال که بدعت گذاشته‌اند، همانند ابوهاشم جبائی... و این عقیده همه امامیه و معتزله است (مفید، ۱۳۸۲: ۱۲). در این باره ابن ابی‌الحدید معتزلی در ذیل کلام حضرت امیر (علیه‌السلام) که می‌فرماید: «و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه»، می‌گوید: «فهو تصریح بالتوحید الذی تذهب الیه المعتزلة وهو نفی المعانی القديمة التي تثبت بها الاشعرية وغيرهم». وی بر ادعا و اعتقاد خودش از سخن امام علی (علیه‌السلام) که می‌فرماید: «لشهادة كل صفة أنّها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنّها غير الصفة» دلیل

آورده و می‌گوید این کلام امام (علیه‌السلام) عیناً دلیل معتزله است و سپس استدلال خود و اصحاب خود یعنی معتزله را چنین بیان می‌کند: «معتزله می‌گویند: اگر خداوند عالم است به معنایی که علم او قدیم است، در این صورت عالم یا خود اوست یا غیر از او؛ یا اینکه خود او نیست و غیر او هم نیست. وجه اول باطل است، زیرا ما ذات او را می‌توانیم قبل از آنکه علمی برای او تصور کنیم، تصور نمائیم و چیزی که تصور شده (ذات) با آنچه تصور نشده (علم) مغایر است. وجه سوم نیز باطل است، زیرا اثبات دو چیز که یکی از آن دو، دیگری نیست و غیر دیگری هم نیست، به بدهت عقل فسادش معلوم است. پس وجه دوم متعین می‌شود درحالی‌که محال است، اولاً به اجماع اهل ملت و ثانیاً به خاطر آنچه که قبلاً در مورد عدم تجویز وجوب برای دو شیء ذکر شده (همان، ۱۹۵)، بنابراین ایشان ضمن رد قدیم بودن صفات که اشاعره به آن قائلند، تنها به ذات الهی قائل بوده و اثبات هر صفتی مانند علم و قدرت، فراتر از ذات را موجب محدودیت و تعدد و ابطال ازلیت دانسته و نهایتاً به عینیت صفات با ذات نظر دارد.

در تبیین صفات و ذات، اندیشوران معتزلی یک رأی نداشته بلکه دیدگاه‌های زیر را ارائه نموده‌اند: ۱- عینیت: ظاهر عبارات برخی از آنان مانند عبارت «عالم بعلم هو هو»، ابوالهذیل علاف و عبارت ابن ابی الحدید «لا صفة له زائدة علی ذاته» و همچنین «وَأَمَّا قَوْلُهُ: «وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (ابن ابی الحدید، ۱۴۲۱: ج ۱، ۶۸) در عینیت صفات یا ذات خدا در مقام وجودشناسی است. ۲- تغایر به نحو اقتضایی: برخی از معتزله بر تغایر صفت با ذات قائلند و آنرا به نحو اقتضایی تفسیر می‌کنند؛ به این معنی که صفات کمالی خدا مقتضای ذات الهی و با آن نیز متقوم است، نه اینکه صفات کمالی بنا بر دیدگاه اشاعره وجود مستقل، زاید و مغایر با ذات الهی دارند (معتزلی، بی تا: ۱۱۹). ۳- نظریه احوال: ابوهاشم جبائی از قدمای معتزله (م ۲۲۱ق) راه‌حل دیگری برای توجیه صفات اندیشید که برحسب آن صفات خدا نه وجود مستقل (نظریه اشاعره) و نه وجود عین ذات خدا (نظریه حکما) دارد، بلکه خداوند دارای صفات خاصی با عنوان «الصفة الالهية» است که با آن نحو انصاف خداوند بر معانی کمالی (صفات ذاتی) تبیین می‌شود. هستی این صفات از سنخ سومی است که برزخی بین وجود و عدم است (مفید، ۱۳۸۲: ۲۲). ۴- برخی از معتزله مثل عبّادین سلیمان معتزلی در عبارت «وَأَقُولُ: هو عالم لا بعلم وقادر لا بقدره وحی لا لحياء وسمیع لا بسمع» (سبحانی، ۱۴۱۵: ج ۲: ۸۶)، وجود صفات مستقل خدا و عینیت صفات با ذات او را انکار کرده است. لذا حکمای الهی مانند ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۲۳) و علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۲۸) و سبحانی (سبحانی، ۱۴۱۵: ج ۲، ۸۶) و برخی دیگر، نظریه نیابت را به معتزله، گاهی به‌طور مطلق و یا مشهور معتزله نسبت داده‌اند. با توضیحات

سابق معلوم می‌شود که دلیل کافی وجود ندارد که گفتار برخی از متکلمین معتزله را به نام گروه معتزله نسبت داد. از سوی دیگر طبق تحقیقاتی که انجام شده است، نظریه نیابت را نمی‌توان به ابن‌ابی‌الحدید نسبت داد.

۷- نظر برخی از فلاسفه در مورد دیدگاه معتزله

پیش از بیان دیدگاه ابن‌ابی‌الحدید ابتدا نظر برخی فلاسفه را در این مورد بیان می‌کنیم:

۱- صدرای شیرازی در کتاب عرشیه آورده است: «صفات او تعالی عین ذاتش است، نه آن‌گونه که اشعریان از اثبات تعدد صفات در وجود گویند تا تعدد قدمای هشت‌گانه لازم آید و نه آن‌گونه که معتزلیان، از نفی مفهومات صفات به‌طور کلی و اثبات آثار آنها گویند و ذات را نایب‌مناب صفات دانسته‌اند» (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۱۳۸).
 ۲- حاجی سبزواری در شرح منظومه می‌گوید: «و قال بالنیابة المعتزلة أى ذاته نائبة مناب الصفات» (سبزواری، ۱۴۳۲: ۴۷۰).
 ۳- مرتضی مطهری می‌فرماید: «توحید صفاتی معتزله به معنی خالی بودن ذات از هر صفتی و به‌عبارت‌دیگر به معنی فاقدالصفات بودن ذات است، ولی توحید صفاتی شیعه به معنی عینیت صفات با ذات است (مطهری، ۱۳۸۳: ج ۳، ۹۸).
 ۴- طباطبایی در کتاب نه‌ایة الحکمة، آرای مختلف درباره حقیقت صفات حقیقی را به شش نظریه تقسیم کرده و نظریه اول - که همان نظریه حکماست - را پذیرفته که عبارت است از اینکه صفات ذاتی عین ذات واجب‌تعالی و هریک از آنها نیز (از جهت مصداق) عین دیگر است و می‌گوید: «واما القول الرابع المنسوب الی المعتزلة وهو نیابة الذات عن الصفات»، (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۲۸۰) و قول به نیابت را به گروه معتزله نسبت داده است.

با توجه به نظریات ذکر شده چنین آشکار می‌شود که حکمای یاد شده از ملاصدرا تا مطهری نظریه نیابت را به گروه معتزله به‌طور اعم و یا به‌طور مشهور نسبت داده‌اند. اما با فحص و بررسی در کتب متکلمین معتزله و متکلمین شیعه نسبت دادن نیابت به مشهور معتزله را نمی‌توان بدست آورد؛ چرا که متکلمان معروف معتزله مانند ابوالهذیل علاف که ابوالحسن اشعری او را شیخ معتزله می‌نامد و نیز ابوعلی جبائی و قاضی عبدالجبار معتزلی در کتاب شرح الاصول الخمسة (معتزلی، بی‌تا: ۱۸۲) و همچنین ابن‌ابی‌الحدید معتزلی که از متکلمین معروف معتزله است، به عینیت صفات حق تعالی با ذات او (جَلَّ و عَلا) معتقدند. قاضی عبدالجبار معتزلی، عقیده ابوالهذیل را این‌گونه گزارش می‌کند: «انه تعالی عالم بعلم هو هو» همانا حق تعالی عالم به علمی است که علم، عین ذات اوست.

ابن‌ابی‌الحدید نیز ضمن اینکه قائل به عینیت صفات با ذات است. او در شرح خطبه اول نهج‌البلاغه ذیل کلام امام علی (علیه‌السلام) «وکمال الاخلاص له نفی الصفات عنه» می‌نویسد: که این سخن به دو دلیل

تصریح به توحیدی است که معتزله باور دارند و مراد از آن نفی معنای قدیمی است که اشاعره و مانند آنها می‌گویند:

دلیل اول: اگر کسی که این نوع صفت را برای او اثبات کند، او را محدود کرده و هرکه او را محدود کند، او را به شماره آورده است و هرکه او را به شماره آورد، ازلی بودن او را باطل کرده است و این کلامی پیچیده است و تفسیرش این است که هرکه برای او اثبات علمی قدیم یا قدرتی قدیم کند، واجب کرده که او بدان علم (قدیم)، معلومات محدود، یعنی محصوری را بداند و همچنین واجب دانسته که بدان قدرت (قدیم)، او را بر مقدرات محدودی قادر بداند؛ پس ثابت شد که هر که معانی قدیمه را اثبات کند، باری تعالی را دارای علم و قدرت محدود ثابت کرده و هرکه بدان قائل شود، او را به شماره آورده، یعنی از جمله اشخاص قابل شمارش در میان ما - مانند سایر افراد بشر - و حیوانات را قرار داده و هرکه بدان قائل شود، ازلیت او را باطل کرده است؛ زیرا هر ذاتی که مانند این ذوات، حادث باشد، آن نیز مانند آنها محدث است و محدث، ازلی نیست (ابن ابی الحدید، ۱۴۲۱: ج ۱، ۶۹).

دلیل دوم: ابن ابی الحدید به عینیت نه نیابت اعتقاد دارد. او در پاییند بودن به عینیت صفات با ذات، در شرح خطبه ۸۲ نهج البلاغه به اشکالات اشاعره که در واقع اشکال عرفی (نه کلامی) است، پاسخ مفصل داده و می‌گوید: اینکه خداوند دارای وجود و بقاء و قدم است، این یک حقیقت عرفی است که هم شما و هم ما استعمال می‌کنیم و لکن منظور ما این نیست که این صفات زائد بر ذات هستند؛ بلکه مراد ما از اطلاق این الفاظ بر خداوند، موجود و قدیم بودن او است (ابن ابی الحدید، ۱۴۲۱: ج ۶، ۱۹۴). عبدالکریم شهرستانی نیز در خصوص اعتقاد معتزله چنین می‌نویسد: «و اعتقادی که تمام طوایف معتزله را شامل باشد آن است که گویند حق سبحانه و تعالی قدیم است و قدیم بودن خاص‌ترین صفات ذاتی اوست و نفی کنند صفات قدیم را و گویند حق تعالی صفات قدیم ندارد. پس گویند که حق تعالی عالم است به ذات خود یعنی علم، عین ذات اوست و زنده است به حیاتی که عین ذات اوست، نه به علم و قدرت و حیاتی که آن صفات قدیم باشند قائم به ذات او؛ زیرا که اگر صفات او در قدیمی که خاص‌ترین وصف اوست با وی شریک باشند، در خدایی با وی شریک باشند و تعدد الهه، یعنی دو و سه و چهار بودن خدا لازم آید و این محال است (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۶۷).

از سوی دیگر برخی از متکلمین مشهور امامیه مانند شیخ مفید و خواجه نصیر طوسی که قائل به عینیت صفات با ذات حق تعالی هستند در گفتارشان نامی از متکلمین معتزله و یا گروه معتزله را در خصوص قول به نیابت تأیید نمی‌کنند. خواجه نصیر طوسی در کتاب تجرید الاعتقاد، وجوب وجود حق تعالی را دلیل بر عینیت صفات با ذات حق تعالی دانسته و هرگونه کثرت را نفی کرده و می‌گوید: «وجوب الوجود يدل على نفى المعافى

والأحوال والصفات الزائدة عیناً» (طوسی، ۱۳۸۲: ۱۹۴). وی با این بیان، ضمن رد نظریه اشاعره و کسانی مانند ابوهاشم جبائی که قائل به احوال بوده، نظریه ابوالهذیل در عینیت صفات با ذات را مورد تأیید قرار می‌دهد و همچنین شیخ مفید که از متقدمین علم کلام امامیه می‌باشد در کتاب اوایل المقالات ضمن ابراز عقیده خود و مذهب امامیه مبنی بر عینیت صفات با ذات حق تعالی، اکثر معتزله را در خصوص اعتقاد به عینیت صفات حق تعالی با ذات او را تأیید نموده و می‌گوید: «وأقول إنّ الله عزّ وجلّ اسمه، حی لنفسه لا بحیة وأنه قادر لنفسه وعالم لنفسه وهذا مذهب الامامية كافة والمعتزلة الا من سَمیناه» (مفید، ۱۳۸۲: ۱۲). علاوه بر نظریه عده‌ای از متکلمین امامیه و معتزله -مانند ابن ابی‌الحدید- مبنی بر قائل نبودن مشهور معتزله به نیابت ذات از صفات حق تعالی جوادی آملی -که از نو صدرائیان است- برخلاف عقیده ملاصدرا و طباطبایی و سایر حکمای صدرائی و نو صدرائیان، درباره صحت نسبت نظریه نیابت به معتزله تردید نموده و خاطر نشان می‌سازد که «به آنان (معتزله) منسوب است که می‌گویند خداوند صفاتی مانند علم و قدرت ندارد، ولی کار متصف به این صفات را انجام می‌دهد و فعلش عالمانه و قادرانه است. منشأ این شبهه، زائد دانستن صفات خدا بر ذات اوست و اگر صفات خداوند، زائد بر ذات او باشد، محذور «تعدد قَدما» لازم می‌آید؛ البته در اسناد «قول نیابت» به معتزله (چنانکه معروف است)، تأمل وجود دارد؛ زیرا شواهد خلاف آن، در گفتار محققانشان مشهود است» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۴۱۱).

۸- صفات و الهیات سلبی از دیدگاه معتزله و ابن ابی‌الحدید

در خصوص تفسیر و تبیین اسماء و صفات حق تعالی سؤالاتی مطرح است: آیا صفات خداوند دارای معنا و مفهوم هستند؟ اگر هستند، آیا آن معانی برای انسان قابل شناخت است؟ چگونه می‌توان معانی صفات باری تعالی را باز شناخت؟ اندیشمندان فلسفی و کلامی پاسخ‌های متعددی داده‌اند که می‌توان آنها را به سه دسته تقسیم کرد: ۱- بی‌معنایی صفات خداوند که تجربه‌گرایان و پوزیتیویست‌ها طرفدار آن هستند (خرمشاهی، ۱۳۷۰: ۷). ۲- تبیین ناپذیری (سکوت و توقف) (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۷۸)، که این نظریه را می‌توان در قالب دو نظریه بیان کرد که توسط برخی از اندیشوران و متکلمان سنی و شیعه بیان شده: الف) خداوند خالق و معطی صفات کمالیه است (همان، ص ۲۹). ب) اشتراک لفظی که برخی از متکلمین، صفات ذاتی خدای تعالی، مانند وجود و علم، با صفات تحقق یافته در ممکن‌الوجود را از باب اشتراک لفظی تفسیر کرده‌اند (فیض، ۱۴۰۹: ۲۵). ۳- تبیین‌پذیری معانی صفات: در مورد تبیین‌پذیری صفات، چند نظریه ارائه شده: برخی از متکلمین در تفسیر و تبیین معانی صفات باری تعالی مانند علم و قدرت به‌جای تفسیر معنا و مدلول آن به سلب

معنای مقابل آن (جهل) پرداخته‌اند. آنان ضمن اعتراف به عدم فهم معانی صفات حق تعالی، کوشیده‌اند خود را از جهل محض و به‌تعمیری، از اتهام به «معطله» برهانند؛ لذا ابراز نموده‌اند که عدم درک، تنها به معنای ایجابی اختصاص دارد؛ مثلاً معنای ایجابی و چگونگی اتصاف باری تعالی به صفت قدرت در جمله «خدا قادر است»، مجهول و دست‌نیافتنی است... لکن حداقل این نکته و معنا در آموزه فوق، روشن است که «خدا قادر است» به معنی عاجز نیست».

برخی از قدمای متکلمان شیعه چنین تفسیری از صفات خدا ارائه نموده‌اند؛ مثلاً شیخ صدوق (م ۳۸۶ق) در تفسیر صفات ذاتی می‌گوید: «اذا وصفنا الله تبارک وتعالی بصفات الذات، فانما نفی عنه بكل صفة منها ضدها فمتی قلنا انه حی نفینا عنه ضد الحیاء وهو الموت» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۲۸) و همچنین ضرار بن عمرو از متکلمین اهل سنت به نقل ابوالحسن اشعری می‌گوید: «وأذهب من قولی ان الله عالم، الی نفی الجهل» (اشعری، ۱۳۶۲: ۴۷۸). پیشینه این نظریه به قدمای معتزله مانند ابوالهذیل علاف و نظام و ضرار بن عمرو برمی‌گردد. برخلاف اشاعره که به وجود صفات زائد بر ذات و قائم به ذات اعتقاد داشتند، صفات خدا را به ذات ارجاء داده و منکر صفات مستقلی از ذات شدند. ابوالحسن اشعری می‌نویسد که ابوالهذیل و همچنین نظام تحت تأثیر فلاسفه قرار گرفته و صفات خدا مثل علم را عین ذات خدا دانسته و از خدا جهل را نفی کرده‌اند (همان، ۲۸۲). در این میان، به نظر می‌رسد ابن‌ابی‌الحدید معتزلی که از اکابر متکلمین معتزله است ضمن اعتقاد به عینیت صفات با ذات، از حیث معنا، صفات را به ضد معانی آنها تبیین کرده است. او در شرح خطبه ۱۵۲ نهج‌البلاغه ذیل این فرمایش امام (علیه‌السلام): «الحمد لله الدال علی وجوده بخلقه وبمحدث خلقه علی ازلته»، چند بحث کلامی مطرح کرده و می‌گوید: «وثنائها اثبات ازلته؛ بیانه ما ذکره فی هذا الفصل وهو أن العالم مخلوق له سبحانه حادث فی الاول ویتسلسل فلا بد من محدث قدیم وذلك هو الله تعالی» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۲۱: ج ۱۹، ۱۲۱) که از متن فوق برمی‌آید که خداوند ازلی است، یعنی حادث نیست و ایشان از میان نظریه‌های قابل تبیین معانی صفات الهی ظاهراً به الهیات سلبی معتقد است.

۹- نتیجه‌گیری

ابن‌ابی‌الحدید در تمام نظرات خود در مورد صفات و ذات باری تعالی به سخنان علی ابن‌ابی‌طالب (علیه‌السلام) استناد کرده و خطبه‌های نهج‌البلاغه را محور قرار داده است. وی در مقایسه صفات با ذات اقدس الهی، در میان اندیشه‌های جنجالی و پراختلاف متکلمین اهل سنت، راه میانه را انتخاب کرده است و آنچه را

■ عینیت صفات یا نیابت از دیدگاه ابن ابی الحدید معتزلی

فهمیده است نوعاً موافق نظرات متکلمینی است که از سرچشمه زلال اهل بیت (علیه السلام) اخذ کرده‌اند و از سوی دیگر در فهم کلمات امام (علیه السلام) توفیق خوبی داشته است.

وی در باب امکان شناخت صفات باری تعالی از منظر معرفت‌شناسی - علی‌رغم اعتقاد بسیاری از متکلمین اعم از مادیون و غیر آنان که صفات الهی را همچون ذات او غیر قابل ادراک می‌دانند - با استناد به سخنان علی ابن ابی طالب (علیه السلام) که فرمود: «لَمْ يَطَّلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَلَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ» عقل‌های بشر را در کرانه صفات او آگاه نمی‌داند و لازمه معرفت او محجوب ساخته نشده است. در بعد هستی‌شناختی صفات باری تعالی با استناد به حکم امام (علیه السلام) که کمال اخلاص را در نفی صفات حق تعالی می‌داند، می‌گوید: «فهو تصریح بالتوحيد الذي تذهب اليه المقنوله» برخلاف سایر فرق اهل سنت، عینیت صفات با ذات را تأیید می‌نماید. دیگر آنکه، گرچه عده‌ای حتی از متکلمین امامیه قول به نیابت ذات باری تعالی از صفات را به معتزله - از جمله چهره شاخص آن ابن ابی الحدید نسبت داده‌اند، ابن ابی الحدید همانند برخی دیگر از متکلمین معروف معتزله از جمله ابوالهذیل علاف و عبدالجبار قاضی معتزلی، به‌طور قاطع معتقد به عینیت صفات با ذات خداوند بوده و نیابت ذات از صفات را مردود می‌داند. ابن ابی الحدید در باب معنای صفات الهی، در میان نظریه‌های ظاهرگرایی و تمثیل و اشتراک معنوی و سلب معانی مقابل، ضمن اعتقاد راسخ به عینیت صفات با ذات اقدس الهی، الهیات سلبی را پذیرفته و همانند متکلمینی مثل شیخ صدوق صفات را به ضد معانی آنها نظر داده است. به نظر می‌رسد شارح معتزلی، علی‌رغم برخی از جانب‌داری‌های بی‌اساس از برخی از خلفا که جای نقد ویژه دارد، در شرح نهج البلاغه و توضیح سخنان حضرت امیر (علیه السلام) و تعریف و دفاع از فضائل و مناقب آن حضرت، تأثیر مثبتی در میان مسلمانان به‌ویژه اهل سنت در حقانیت آن حضرت داشته است.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. اله‌باشتی، علی، (۱۳۹۲)، **توحید و صفات الهی**، قم، انتشارات دانشگاه قم.
۲. ابن‌ابی‌الحدید، (۱۴۲۱)، **شرح نهج البلاغه**، بیروت، دارالساقیة للعلوم.
۳. اشعری، ابوالحسن، (۱۳۶۲)، **مقالات الإسلامیین**، ترجمه: محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر.
۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۳ الف)، **قرآن در قرآن**، قم، مرکز نشر اسراء.
۵. ———، (۱۳۸۳ ب)، **ادب فنای مقربان**، قم، مرکز نشر اسراء.
۶. جوهری، (۱۳۶۸)، **الصالح**، تهران، انتشارات امیری.
۷. حکیمی، محمدرضا، (۱۳۶۰)، **الحیة**، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۸. خرمشاهی، بهاء‌الدین، (۱۳۷۰)، **خدا در فلسفه**، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی.
۹. رازی، فخرالدین، (بی‌تا)، **المطالب العالیة من العلم الالهی**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۰. زوزوی، (۱۳۶۱)، **لمعات الالهیة**، تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی دانشگاه تهران.
۱۱. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۵ق)، **بحوث فی الملل والنحل**، قم، انتشارات مؤسسه امام صادق (علیه‌السلام).
۱۲. سبزواری، ملاحادی، (۱۴۳۲ق)، **شرح مظلومه**، قم، بیدار.
۱۳. شهرستانی، عبدالکریم، (۱۳۶۴)، **ملل و نحل**، قم، شریف رضی.
۱۴. صدوق، (۱۳۹۸)، **توحید**، قم، انتشارات اسلامی.
۱۵. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۸۹)، **نهایة الحکمة**، ترجمه: علی شیروانی، قم، انتشارات دارالفکر.
۱۶. طوسی، خواجه نصیر، (۱۳۸۲)، **تجرید الاعتقاد**، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۱۷. فیض کاشانی، (۱۴۰۹ق)، **اصول المعارف**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. کاپلستون، فردریک، (۱۳۶۸)، **تاریخ فلسفه یونان و روم**، ترجمه: جلال‌الدین مجتوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۳)، **مجموعه آثار**، قم، انتشارات صدرا.
۲۰. معتزلی، عبدالجبار، (بی‌تا)، **شرح الاصول الخمسة**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۱. مفید، (۱۳۸۲ش)، **اوایل المقالات**، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۲۲. ملاصدرا، (۱۴۰۱ق)، **اسفار**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۳. ———، (۱۳۶۱)، **الحکمة العرشیة**، تهران، انتشارات مولی (علیه‌السلام).