

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ  
أَيًّا مَاتَدْعُوا فَلَهُ الْمُلْكُ سَمَاءُ الْحُسْنَى  
(۱۱۰، اسراء)

نظر متکلمین معتزلی در باره صفات خداوند  
اثر: دکتر روح الله عالمی  
استادیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران  
(از ص ۱ تا ۲۰)

### چکیده:

اگر چه فرق مختلف متکلمین همچون اشاعره، معتزله و امامیه اختلاف نظر زیادی در اصول و فروع دین دارند اما جملگی در اصل توحید که محور دین اسلام را تشکیل می دهد موافقت دارند. با این حال تفاسیر گوناگون، بعضاً متضاد و بلکه متناقضی که از همین اصل ارائه نموده اند، ریشه همه اختلافات دیگر است. متکلمین معتزلی که استدلال عقلی را ملاک قضاوت در باب توحید دانسته اند با تکیه بر بساطت مطلق ذات و نفی وحدت صفت و موصوف به ذاتی که در واقع فاقد صفات است قائل شده و پس از آن در توضیح و تبیین صفات اعلام شده در کتاب قرآن به تکلف افتاده اند. رأی آنان در باره علم و قدرت الهی اگر با دقت مورد ارزیابی قرار گیرد مستلزم نفی این صفات می باشد. بزرگان این مکتب برای آنکه بدین ملازمه تصریح نمایند بسیار کوشیده اند تا نیابت ذات از صفات را با قالبی منطقی، معقول ارائه نمایند که این مقاله تتبعی است در آثار آنان.

واژه های کلیدی: نیابت ذات از صفات، نظریه حال، صفات ذات و فعل، کثرت و وحدت ذات، اراده تکوینی و تشریحی.

## مقدمه

معتزله یکی از مهم ترین فرقه های کلامی اسلام را تشکیل می دهند. عضدالدین ایجی در مواقف و سید شریف و اسفراینی و دیگران بیش از بیست فرقه معتزله را نام برده اند که هر کدام در آراء متعددی با هم اختلافات آشکار و نهان فراوان دارند ولی علی رغم همه این اختلافها بنا بر نظر آگاهان و نویسندگان در پنج اصل توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین، امر به معروف و نهی از منکر اتفاق نظر دارند. ابن خیاط معتزلی چنین آورده است: «نویسندگان کتب فرق و مذاهب اسلامی اتفاق دارند بر این که ارکان اعتزال پنج چیز است: توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین، امر به معروف و نهی از منکر. هر کس به این اصول پنجگانه ایمان آورد هر قدر هم در آرای خویش با دانشمندان و اندیشمندان دیگر اختلاف داشته باشد معتزلی است و آن که با یکی از این اصول مخالفت کند در زمره آنها نیست و به تعبیر برخی از نویسندگان گناه او را معتزله بر عهده نمی گیرند و وبال کار او متوجه آنها نیست.» (الانتصار، ابن خیاط معتزلی)

در میان این اصول، توحید و عدل جایگاه مشخص تری داشته و به نوعی ارکان تفکر معتزلی را تشکیل می دهند تا آنجا که مثلاً قاضی عبدالجبار در کتاب «المغنی فی اصول الدین» تنها همین دو را اساس توحید قلمداد کرده و در اهمیت آن می گوید: «هر کس با توحید مخالفت ورزد و آنچه را اثبات آن در مورد خداوند واجب است از او نفی و آنچه را نفی آن از او واجب است برایش اثبات کند، کافر است.» (شرح الاصول الخمسه، ۱۲۵)

توحید از نظر معتزله و همه مسلمانان نخستین اصل به شمار می رود و شرط لازم مسلمان بودن محسوب می شود. آنان نیز در مفهوم توحید با آنچه که مورد اعتقاد همه مسلمانان است موافقند. اشعری توحید معتزله را چنین تعریف می کند: «توحید از دیدگاه معتزله عبارت از این است که خداوند یکتا و یگانه است. هیچ

چیزی شبیه او نیست، شنوا و بیناست. جسم، شبح، جثه و صورت نیست. رنگ، طعم و بو ندارد..... زمان بر او نمی‌گذرد..... و به صفات آفریدگان که دلالت بر حدوث آنها دارد توصیف نمی‌شود. مقدار و اندازه بر او احاطه ندارد و پرده‌ها او را نمی‌پوشاند. به هیچ روی شباهت به آفریدگان ندارد. چیزی است اما نه مانند چیزها و زنده است اما نه مانند دانایان و توانمندان و زندگان و امثال این‌گونه صفات سلبی و ثبوتی که برای خداوند سبحان اثبات کرده‌اند.» (مقالات الاسلامیین، اشعری، ص ۲۱۶)

اما آنچه که در موضوع توحید مهمترین، گسترده‌ترین و در عین حال پیچیده‌ترین مباحث را به خود اختصاص داده، مسأله صفات خداوند است. از یک طرف میزان مطالبی که هر کدام از متکلمین معتزلی در این باب آورده بسیار چشمگیر و از نظر محتوی قابل تأمل است و از سوی دیگر معتزلیان به نظریه نیابت ذات از صفات شهرت دارند که همین دوگانگی اولیه بر لزوم دقت هرچه بیشتر در کلیه آراء آنان افزوده و نتیجه‌گیری را به فهم مقصودی که از آن عقاید دارند مشروط می‌سازد.

آنچه که میان همه فرق مسلمین مشترک است و هیچ اختلافی در آن نیست این است که خداوند متعال در قرآن کریم مکرر خود را به صفاتی متصف ساخته است. بدین جهت در اینکه خداوند دارای این صفات است نمی‌توان تردید نمود و ظاهر آراء کلیه فرقه‌های کلامی نیز موید همین نظر است و لذا مشهور این است که میان معتزله و اشاعره و امامیه که سه فرقه اصلی کلامی هستند وحدت نظر وجود دارد. اختلاف در کیفیت اتصاف است و چگونگی ارتباط این اتصاف با توحید، که این اصل هم میان همه مسلمین مشترک است. معتزله و امامیه در این موضوع به توحید صفاتی قائل شده‌اند، اگر چه با دو تفسیر کاملاً مختلف و حتی متناقض. اما می‌توان گفت که اساس استدلال هر دو یکی است و آن اینکه هر دو فرقه به وحدت و بساطت ذات اقدس الهی قائلند. معتزله معتقدند که هرگاه گفته شود خداوند عالم است، ذات وصفتی مطرح می‌شود. اگر این صفت عالم بودن زائد بر ذات حق

باشد، یعنی چیزی غیر از آن ذات، و برای آن عینیت و واقعیتی هم قائل شوند. پس اگر به قدیم بودن آن نظر داشته باشند به تعدد قدما گرائیده‌اند و از توحید که اصل مسلم اسلام است دور شده‌اند و این عین شرک است و اگر این صفت (علم) را زائد بدانند ولی به حدوث آن قائل باشند در این صورت ذات خدا را محل حوادث دانسته‌اند که این با بساطت ذات و غنای ذاتی منافات دارد.

معتزله با این استدلال بر سر دو راهی قبول یا رد صفات خداوند قرار گرفتند؛ چراکه از یک طرف قبول صفت و واقعیت قائل شدن برای آن بهر حال با بساطت ذات منافات داشت، حال چه صفات را قدیم می‌دانستند چه حادث، و از طرف دیگر نفی صفات هم مستلزم عدول از ظاهر آیات و مواجیه با باور عامه بود. به همین دلیل بود که نظریه نیابت ذات از صفات مطرح شد.

معتزلیان تا حد زیادی به استدلالهای عقلی مقید بودند تا آنجا که برخلاف اشاعره در اکثر موارد با استناد به همین ادله، موضوعات مربوط به خداوند و توحید را تفسیر می‌نمودند و در این راه، گاه ناگزیر از خروج از ظاهر آیات و گاه توسل به عقاید عجیبی مثل اعتراف به حال می‌شدند. نظریه حال معتزلی بسیار جالب و (در عین خطا بودن) عمیق است. آنچه که آنان را وادار به این عقیده نموده التزام به لوازم همان استدلالهای عقلی است که در بعضی موارد با یک مقدمه غیر قابل استناد این نتایج را به بار آورده است. *شهرستانی* در «الملل والنحل» صریحاً نفی صفات خداوند را به معتزله نسبت می‌دهد. (الملل والنحل ص ۵۷)

اما آنچه که قطعاً اهمیت بیشتری دارد نه این عقاید بلکه مقدماتی است که موجب بروز آنها گشته است. به عنوان مثال *واصل بن عطا*، بدین مقدمه عقلی استناد می‌کرد که تعدد خدای قدیم و ازلی محال است. بنابراین به اعتقاد او اگر کسی معنا و صفتی قدیم را برای خداوند ثابت بداند به اثبات دو خدا پرداخته است و در عین حال او این مقدمه را نیز در کنار مقدمه اول قرار داد که صفت و موصوف لزوماً دو

چیزند و از انضمام آن دو باهم نتیجه گرفت که خداوند حقیقتاً صفاتی نمی تواند داشته باشد. این نظریه در ابتدا کامل (در نظام تفکر معتزلی) نبود و به مرور توسط متکلمین دیگر شرح و بسط یافت، به طوری که متکلمین معتزلی پس از واصل بن عطاء همه صفات را به علم و قدرت برگرداندند و آنگاه این دو صفت را تنها دو اعتبار برای ذات قدیم الهی به شمار آورده و آن را دو حال برای او دانستند. و از همین جا روشن می شود که اصرار برخی از متکلمین معتزلی بر قبول حال برای چیست. حال که به نوعی، واسطه بین ثبوت و نفی است و از نظر حکما واضح البطلان می باشد کلید حل مشکل صفات خداوند در آراء معتزله است.

برای قضاوت بهتر در این باره باید به آثار متکلمین معتزلی مراجعه نمود. ابوالهذیل علاّف از جمله مشهورترین این متکلمین است. در کتاب «الملل والنحل» نظریات او را از قول شهرستانی چنین می خوانیم که (الملل والنحل، جلد ۱، ۶۷-۶۲) ابوالهذیل معتقد بوده که خداوند عالم است به علمی که علم او ذات اوست و قادر است به قدرتی که قدرت او ذات اوست و حیّ است به حیاتی که حیات او ذات اوست. برخی دانشمندان این عقیده ابوالهذیل را برگرفته از اعتقاد فیلسوفانی می دانند که می گفتند در ذات خداوند هیچگونه کثرتی راه ندارد و صفات نباید معانی قائم به ذات و ورای آن به حساب آیند بلکه صفات خداوند عین ذات او هستند و به عبارت دیگر توحید ذات و صفات را مطرح نمودند. اما تفاوت میان این دو سخن که خداوند عالم است اما نه به واسطه علمی و اینکه او عالم است به علمی که علم او همان ذات اوست، بسیار است. به قول شهرستانی آن کسی که عقیده نخست را بیان می کند در حقیقت صفت را نفی می کند ولی عقیده دوم ذاتی را ثابت می داند که عیناً همان صفت است.

منظور او از این تفسیر نفی کثرت از حدّ ذات الهی بوده است. ابوالهذیل بر این عقیده است که به هیچ وجه کثرت به ذات خدا راه ندارد و به همین دلیل بر خلاف

اشاعره صفات را مستقل و قدیم ندانسته است. بیشتر معتزلیان بر این عقیده اند که خداوند عالم و قادر و حی است به نفس خویش و نه به علم و قدرت و حیات. به قول این فرقه خداوند، عالم، قادر و حی است در حالیکه برای او علم و قدرت و حیات و سمع و بصر ثابت نیست پس او عالم است اما نه به علم و قادر است اما نه به قدرت و به همین ترتیب.

از این اظهارات روشن می شود که معتزله به شدت معتقد به نفی صفات قدیم از ذات خداوند هستند تا در نتیجه خداوند واحد، احد و بسیط باشد و هیچ چیز حتی صفات او در قدم با او مشارکتی نداشته باشند. معتزله اعتقاد به صفات واقعی قائم به ذات را مستلزم مشارکت چیز دیگری در قدیم بودن با ذات خداوند می دانند. یکی از دلایلی که با استناد به آن معتزله نظر اشاعره را باطل می شمردند چنین است: «اگر خداوند به سبب علمی (غیر از ذات خود) عالم می بود یا معلوم بود یا معلوم نبود. اگر معلوم نبود اثبات آن نیز محال بود و اگر آن علم نیز معلوم بود یا موجود بود یا معدوم. ولی می دانیم که معدوم نیست اما اگر موجود می بود یا می بایست قدیم باشد یا حادث. و این در حالی است که همه اقسام باطل است، زیرا اگر قدیم باشد مستلزم تعدد قدیم و اگر حادث باشد مستلزم اتصاف واجب به صفت امکان و حدوث است، بنابراین جز این باقی نمی ماند که بگوئیم او به ذات خویش عالم است» (شرح الاصول الخمسه، ۱۸۳) از این استدلال دو برداشت می توان به عمل آورد؛ یکی اینکه ذات خداوند همان علم و قدرت و حیات است که با عنوان توحید صفاتی و وحدت ذات و صفات از عقاید متکلمین امامیه است و یکی نیابت ذات خداوند از این صفات که منسوب به معتزلیان می باشد.

اما نظریه نیابت ذات از صفات و نیز عقیده به حال چیست؟ حکما از دیرباز وجود و شیئیت را مساوق هم می دانستند یعنی شیئیت ملازم و مقارن با وجود است بنابراین چیزی که وجود ندارد، شیئیت هم ندارد و لذا معدوم از آن جهت که

معدوم است شیء به حساب نمی آید. بحث متکلمین معتزلی در همین مورد است. به نظر آنان ماهیات ممکن که معدوم هستند در ظرف عدم شیء محسوب می شوند و بین وجود و عدم، واسطه‌ای قائلند که آن را حال نامیده‌اند. بعدها حال را به صفت موجود تعریف کردند، که این صفات فی حد ذاتها نه موجودند و نه معدوم مثل عالم بودن و قادر بودن. بنابراین نظریه صفات خداوند متعال هم مشمول این حکم است یعنی عالمیت و قادریت الهی نشان از تعیناتی همراه ذات ندارد بلکه ذاتی است که جز آن چیزی نیست. صفات اگر مستقلاً در نظر گرفته شوند همان ماهیات ممکن العدم هستند که کالعدم به شمار می روند و اگر ذات ملحوظ نظر باشد آنگاه صفات معنی پیدا می کنند. معتزله از همین جا بود که مسأله نیابت را مطرح کردند. به اعتقاد آنان ذات خداوند بحت و بسیط مطلق است و هیچگونه کثرتی بدان راه ندارد و حتی فرض کثرت برای آن محال است. صفت هم اگر واقعیتی مستقل در نظر گرفته شود، زائد بر ذات خواهد بود. بدین جهت در مورد خداوند متعال، از آنجا که فرض کثرت محال است و قبول واقعی بودن صفات هم، چه حادث باشند و چه قدیم، مستلزم قائل شدن به تعدد واجب الوجود و یا حدوث صفات در ذات است و این هر دو هم محال عقلی است، پس در نتیجه به نحو واقعی نمی توان به صفات قائل شد. یعنی همانطور که شهرستانی استنباط کرده بود، این همان نفی صفات است. معتزله که نمی توانستند صراحت آیات قرآن مجید را نادیده بگیرند به تفسیری دور دست زدند بدین نحو که صفت واقعی به نام قدرت (مثلاً) در ذات خداوند نیست، اما ذات الهی به گونه ای است که افعالش از آن چنان اتقافی برخوردار است که تشبیه آن به فعل انجام شده از روی قدرت، غلط نیست. و به همین ترتیب در مورد علم و حیات خداوند بحث کردند. یعنی ذات خدا فاقد این صفات است ولی فعل و عملش مشابه فعل و عملی است که با حضور این صفات تحقق می یابد و این را توحید در صفات و به عبارت دیگر نیابت ذات از

صفات نامیدند.

همانطور که پیداست تطبیق این نظریه با ظاهر دین مشکلاتی به همراه دارد و اشاعره که غالباً بر این روال بحث نموده‌اند در مقابل آن موضع‌گیری سختی نموده و با قائلین به آن شدیداً برخورد کرده‌اند. راوندی در کتاب «فضیحة المعتزله» با ذکر این استدلال و نتایج آن می‌گوید: «هیچ کس را از اهل زمین سراغ ندارم که جرأت کرده باشد چنین اعتقادی را (که خدا علم و قدرت است و نه واقعاً عالم و قادر) به قلب خویش راه دهد».

اگر چه تمامی متکلمین معتزلی در حد خود سرو صدا به پا کردند اما ابوالهذیل در این زمینه جایگاه ویژه‌ای دارد. او غیر از بحثهایی که در مورد علم الهی مطرح کرده است در باره قدرت خداوند هم (ظاهراً) نظری مطرح نموده که موجب جنجال بسیار شده است و آن مطلب این است که آیا حوادث عالم منتهای اند یا نامتنهای و در هر صورت آیا تعلق قدرت الهی بر آنها محدود است یا نامحدود؟ به او نسبت می‌دهند که معتقد بوده که متعلقات قدرت الهی محدودند. استدلال او را نیز چنین ذکر می‌کنند که اشیاء و پدیده‌ها در یک مجموعه معین قرار می‌گیرند و هرچه که تعینی بدین نحو پیدا کند لاجرم محدود خواهد بود. (الانتصار، ص ۱۷-۱۵) بعدها بغدادی این دیدگاه ابوالهذیل را یک رسوایی برای معتزله به شمار آورد.

ولی خیاط این قضاوت درباره ابوالهذیل را غیر عادلانه دانسته و می‌گوید: «او (ابن راوندی) دروغ گفته و باطلی را اظهار داشته است. ابوالهذیل هرگز نگفته که علم خداوند دارای حد پایانی و انتهایی و یا محدود و محصور است. چه این که به عقیده ابوالهذیل علم خداوند همان خداوند است. بنابراین اگر مدعی آن شود که علم خدا منتهای است در واقع مدعی آن شده که خدا خود منتهای است درحالی‌که چنین چیزی از نظر ابوالهذیل شرک به خدا و جهل به اوست. البته او بر این عقیده بود که حادثها دارای غایت و نهایت و همه شمرده شدنی و قابل محدود شدن به



حد و شماره خاصی هستند و هیچ چیز از آنها از خداوند پنهان و بر او پوشیده نیست.» (الانتصار، ص ۱ و ۹۰)

اما آنچه که بدون پاسخ مانده و متکلمین اشعری به سادگی از کنار آن گذشتند شبهه‌ای است که ابوالهذیل مطرح کرده و با تکیه بر آن محدودیت مقدورات را نتیجه گرفته است. این متکلم در نوشته‌هایش بارها بدین نکته اشاره نمود که عقلاً هرچه آغاز دارد باید پایان هم داشته باشد و متکلمین (خصوصاً اشاعره) که معتقد به حدوث عالم هستند چاره‌ای ندارند جز اینکه بپذیرند موجودات عالم محدود هستند. اشاعره اگرچه هرگز به این شبهه پاسخ کامل و قانع کننده ندادند ولی در نفی و طرد استدلال و نتیجه‌گیری معتزله نیز هرگز تردید نمودند.

از دیگر متکلمین بزرگ معتزله که نظرات و عقایدش مبنایی برای قضاوت در باره این فرقه است، نظام است. به عقیده او صفات خداوند در آن واحد اثبات ذات خداوند و نفی اضداد آن صفات است. به عقیده نظام صفات خداوند از آنجا با یکدیگر متفاوت هستند که همان اضدادی که از ذات او سلب می‌گردند با یکدیگر تفاوت دارند نه اینکه اینها خود واقعیات گوناگونی در ذات الهی باشند. (مقالات الاسلامیین، جلد ۱، ص ۲۲۷) نکته‌ای که به نظام نسبت می‌دهند و حائز اهمیت فراوان است اینکه او اراده خداوند را همان اراده تکوینی که عین تحقق اشیاء است می‌داند. در بحث از قدرت خداوند نیز همواره این سؤال مطرح بوده که آیا افعال انسان مانند دیگر مخلوقات متعلقات قدرت الهی هستند؟ و یا اینکه قدرت خداوند شامل این حوادث نمی‌گردد؟ بسیاری از معتزله همچون جبایی خدا را بر افعال بشر قادر دانسته و تفویض را با حکمت حل کرده‌اند اما نظام معتقد بود که: «*خدای سبحان به قدرت بر ظلم و کذب متصف نمی‌شود و این محال است که پروردگار عالم به قدرت داشتن بر عذاب مؤمنان و اطفال موصوف گردد*». (مقالات الاسلامیین، جلد ۲، ص ۸-۲۰۹) همین نکته بود که بعدها موجب پیدایش بحث‌های گسترده در مسأله عدل

الهی شد و جبر و تفویض و نیز آراء مربوط به حسن و قبح را پیش آورد. بحث مرید بودن خداوند هم در همین جهت پیش آمده است، شهرستانی نیز به این مسأله که خداوند حقیقتاً مرید است پرداخته و می‌گوید: «نظام و کعبی بر این عقیده‌اند که باری تعالی حقیقتاً به چنین وصفی موصوف نیست. هر چند در زبان شرع چنین وصفی برای او آمده باشد. بنابراین مقصود از این که او مرید افعال خویش می‌باشد آن است که او آفریننده آنهاست و نیز اگر بدین وصف خوانده شود که مرید افعال خوانده شود که مرید افعال بندگان است مقصود آن خواهد بود که او بدان افعال فرمان می‌دهد.» (شهرستانی - نهیة الافدام فی علم الکلام، ص ۲۳۸)

یکی دیگر از مسائلی که همواره در میان متکلمین مورد بحث و مناقشه بوده است موضوع علم خداوند به مخلوقات قبل از خلقت آنهاست. حکما در این مورد کثرت را مطرح نمودند. اما متکلمین به صورت دیگری بدین موضوع پرداخته‌اند. جایی در مورد اینکه خداوند چگونه به جواهر و اعراض عالم است می‌گوید: «خداوند از ازل به اشیاء، جواهر و اعراض علم داشته است. علم او به اشیاء قبل از آنکه اشیاء به وجود آیند تعلق می‌گیرد و قبل از آنکه به وجود آیند اشیاء نامیده می‌شوند. جواهر قبل از به وجود آمدنشان جواهر نامیده می‌شوند...» (مقالات الاسلامیین، جلد ۱، ص ۳-۲۲۲) دلیل مطرح شدن این بحث توسط جایی این بود که برخی متکلمین می‌گفتند علم خداوند به اشیاء همان تحقق آنهاست و به عبارتی علم الهی را مطلقاً علم فعلی می‌دانستند و از سویی چون ذات خداوند قدیم است و علم او نیز قدیم می‌باشد پس می‌توان نتیجه گرفت که اشیاء و عالم نیز قدیم هستند و این با نظریه حدوث عالم منافات دارد، از طرف دیگر اگر بگوئیم که علم خدا به اشیاء در همان زمان تحقق آنها تعلق می‌گیرد این عقیده مستلزم قبول تغییر در علم خداست که این نیز منجر به قبول حدوث و امکان در ذات خدا می‌شود. به همین دلیل جایی

از اساس با نظریه کسانی که معتقد بودند علم خداوند همان تحقق و خلقت اشیاء است، مخالفت ورزید و گفت اگر کسی بگوید اشیاء قبل از وجود یافتن اشیاء هستند مثل این است که بگوید اشیاء قبل از خودشان اشیاء هستند. این مباحث بدانجا منجر شد که برخی از متکلمین گفتند خداوند از ازل به اشیاء عالم نبوده، زیرا اگر بگوئیم از ازل به اشیاء علم داشته آن اشیاء را در ازل و با خدا ثابت دانسته‌ایم. و هنگامیکه از آنان سؤال شد که آیا خداوند از ازل به نحوه تحقق اشیاء علم داشته یانه؟ در پاسخ گفتند آنچه را که خداوند نیافریده و هنوز به وجود نیامده است نمی‌توان شیء نامید و بدین ترتیب سؤال را بی‌معنی شمردند.

بدین ترتیب جبایی عقیده داشت که خداوند از ازل و قبل از خلقت اشیاء به نفس خود بر اشیاء عالم و قادر بود و صحیح نیست که به اشیاء قبل از حدویشان اشیاء گفته شود زیرا وجود آنها خود آنهاست.

البته بنابر روایت اشعری، موضع جبایی روشن نیست. یعنی مشخص نیست که آیا به نظر جبایی، خداوند، علمی ازلی به اشیاء قبل از وقوعشان علم دارد، یعنی علم قبل از کثرت و تحقق اشیاء، یا اینکه به تحقق و حدویشان در وقت معینی آگاه است و یا اینکه اساساً هرگاه اشیاء حادث شوند به آنها علم پیدا می‌کند. دلیل این ابهام این است که جبایی می‌گوید: «خداوند از ازل به اشیاء و اعراض و جواهر عالم بوده و به اشیاء قبل از وجودشان علم تعلق می‌گیرد.» و از سوی دیگر می‌گوید: «وی با عقیده کسانی که می‌گویند اشیاء قبل از وجود یافتن اشیاء هستند مخالفت می‌کرد و می‌گفت این سخنی نادرست و فاسد است زیرا وجود یافتن اشیاء همان هستی آنهاست» و بدین ترتیب علم به چیزی که هنوز حادث نشده معنی قابل قبولی نخواهد داشت. یعنی تناقض اینجاست که چگونه به اشیاء قبل از وجود علم تعلق می‌گیرد و در همان حال محال است که گفته شود اشیاء قبل از به وجود آمدنشان اشیاء هستند؟ اما متکلمین معتزلی عقیده جبایی را فاقد تناقض و حتی تعارض

دانسته و نقل قول اشعری را تحریف شده می‌دانند.

مطلب دیگری که برخی به جبابی نسبت داده‌اند تفکیک میان صفت نفس و صفت فعل خداست و این گفته او را شاهد می‌آورند که: «خداوند از ازل عالم و قادر و حی و سمیع و بصیر بوده است ولی او از ازل سامع و مبصر نبوده است». نکته‌ای که باید بدان توجه نمود جمع این عقاید با نظریه نیابت ذات از صفات است که بعضاً موجب بروز تناقضاتی در آراء متکلمین معتزلی شده است.

یکی از نکاتی که تقریباً همه معتزله درباره آن بحث کرده‌اند و به نوعی مسأله مشترکی میان صفات علم و قدرت و مرید بودن خداوند و نیز جبر و اختیارات و جبابی هم در آن باره صریحاً اظهار نظر کرده و به همین واسطه موجب مقابله شدید اشاعره شده است، این است که آیا آنچه خداوند می‌داند که موجود می‌شود (و از جمله افعال انسانها) ناگزیر باید موجود شود یا نه؟ جبابی می‌گوید: «آنچه خداوند سبحان بداند که موجود خواهد شد و یا خبری در این مورد به ما برسد که آن شیء موجود خواهد شد ما ترک آن یا موجود نشدن آن را به وجهی از وجوه جایز نمی‌دانیم. زیرا روا دانستن چنین چیزی تردید است و تردید در خبری که خداوند می‌دهد کفر محسوب می‌شود» (مقالات الاسلامیین، ص ۲۸۷)

جبابی همانند برخی از متکلمین مدعی بود وصف کردن همان صفت و تسمیه همان اسم است و اگر بپرسند بدین ترتیب علم صفتی و قدرت نیز صفتی است می‌گوئیم هنوز علمی ثابت نشده که بگوئیم صفت است یا نه، قدیم است یا حادث؟ و آیا همان خداست یا غیر او؟ و اگر بپرسند در حالیکه حقیقت ذات الهی که همه اسماء و صفات بدو نسبت داده می‌شوند یکی است پس چرا اسماء با یکدیگر تفاوت دارند و به عبارتی چرا مفهوم عالم همان مفهوم قادر نیست؟ می‌گوئیم به سبب اختلاف معلوم و مقدور؛ چرا که برخی از معلوم‌ها هستند که نمی‌توان در مورد آنها گفت که خداوند بر آنها قادر است.

یکی دیگر از متکلمین بزرگ معتزله، ابوهاشم جبایی فرزند ابوعلی جبایی (که نظرات او را در باب توحید و صفات الهی ملاحظه کردیم) است. ابوهاشم نیز همانند پدر خود در باب صفات خداوند آراء جالبی ابراز نموده است. به عقیده او صفات خداوند یا لذاته است یا به واسطه معنایی، و یا نه لذاته است و نه به واسطه معنایی. شهرستانی نظریه ابوهاشم را چنین توضیح می دهد.

« صفات احوال ثابت برای ذات هستند. وی حالت دیگری را که موجب این احوال می شود ثابت کرد. اما اشعریه، صفاتیه و متقدمین آنان گفته اند خداوند عالم است به علمی، قادر است به قدرتی، حی است به حیاتی و .... این صفات نیز زائد بر ذات او و صفاتی موجود و ازلی و مفاهیمی قائم به ذات خویش هستند. » (نهایة الاقدام فی علم الکلام، شهرستانی، ۱-۱۸۰)

قاضی عبدالجبار، متکلم برجسته معتزلی نیز می گوید: « ابوعلی جبایی عقیده دارد خداوند تعالی به ذات خویش استحقاق این صفات یعنی قادر، عالم، حی و موجود بودن را دارد ولی نزد پیشوای ما ابوهاشم، خدا به سبب آنچه در ذات خویش بر آن است مستحق این صفات می باشد. » (شرح الاصول الخمسه، قاضی عبدالجبار، ص ۱۸۲) و منظور از اینکه می گوید به سبب آنچه در ذات خویش بر آن است یعنی به واسطه حالی که او در ذات خویش بر آن حال است و ابوهاشم از همین جا نظریه احوال را مطرح می نماید. نظریه حال مهمترین مسأله کلامی است که ابوهاشم جبایی بدان شهرت یافته و از جمله موضوعاتی است که مختص معتزله بوده و حکماء و متکلمین اشعری و امامیه همگی با آن مخالفت ورزیده اند. اعتقاد اکثر معتزله بر این است که ذات خداوند متعال بسیط است بنابراین اگر معنای اتصاف به صفت، قبول واقعیت آن صفت در ذات باشد مستلزم قبول کثرت در ذات خواهد بود که قابل قبول نیست. متکلمین معتزلی صفات ازلی را از خداوند نفی کرده اند اما در نحوه نفی، تفاوت های آشکاری میان آنان به چشم می خورد. ابوالهذیل گفته است که

خداوند عالم است به علمی که این علم نفس اوست. ابوعلی جبایی با این عقیده مخالفت ورزید و گفت خداوند بلاواسطه و ذاتاً عالم و قادر است. اما ابوهاشم این مطلب را که ذات خداوند علت عالم و قادر بودن اوست رد کرد و گفت برای خدا حالتی است که بدان سبب عالم است و قادر است بدان سبب که بر حالتی دیگر است. به عقیده او برای خداوند در هر معلوم و مقدوری حال مخصوصی است. این احوال نه موجودند و نه معدوم و نه معلومند و نه شیء. و علاوه بر این مدعی شد که احوال قابل ذکر هم نیستند. بدین ترتیب وجود و عدم متناقض نبوده و میان آنها واسطه‌ای قرار می‌گیرد و به عبارت دیگر ثابت و نفی مطرح می‌شوند که مسأله حال را مستدل جلوه دهند. عبدالقاهر بغدادی بعدها به ابوهاشم اشکال گرفت و گفت: «او (ابوهاشم) می‌گوید که احوال نه موجودند نه معدوم، و حتی قابل ذکر نیستند در حالیکه خود با همین گفته آنها را ذکر کرد و بدین ترتیب دچار تناقض شد. این مذهب و اندیشه‌ای است که او خود آن را درک نمی‌کند پس چگونه می‌خواهد در اثبات درستی آن با مخالفین مناظره نماید؟» (اصول الدین، عبدالقاهر بغدادی، ص ۹۲) در عین حال شهرستانی با توجه به اهمیت این نظریه به شرح و تفسیر آن پرداخته و می‌گوید از نظر ابوهاشم جبایی، خداوند لذاته عالم است بدان معنی که دارای حالتی است که آن حالت صفتی معلوم و ورای آن می‌باشد که او ذاتی موجود است. صفت با ذات شناخته می‌شود و نه به تنهایی. و بدین ترتیب احوالی را ثابت دانسته که صفاتی هستند نه معلوم و نه مجهول، یعنی آنکه به خودی خود به عنوان صفت شناخته نمی‌شوند بلکه به همراه ذات به چنین عنوانی دانسته می‌شوند. پس عالم بودن عالم حالی است که آن حال صفتی ورای ذات اوست.

همانطور که گذشت مهمترین مسأله کلامی که ابوهاشم بدان شهرت یافته مسأله احوال است. این مسأله را هم فلاسفه و هم متکلمین اشعری و هم بسیاری از معتزلیان مورد بحث قرار داده‌اند. آنچه که نظریه حال بدان اشاره دارد چگونگی

قیام صفات به ذات خداوند است. مشکل اصلی این است که آیا خداوند حقیقتاً صفاتی دارد یا نه؟ اگر چنین نباشد نص قرآن مجید و نیز بسیاری ابهامات استدلالی چه می شود؟ و اگر صفاتی برای او باشد چگونه با وحدت ذات و قدم الهی قابل جمع خواهد بود؟ ابداع نظریه حال توسط ابوهاشم در حقیقت نوعی گریز از این معضلات و از طرف دیگر راه حلی برای آن است. ابوهاشم بدین ترتیب با نظر پدر مخالفت ورزید و گفت خداوند عالم است بدان سبب که بر حالتی است و قادر است بدان سبب که به حالتی می باشد. به قول او خداوند در هر امر مقدر و در هر معلولی حال مخصوصی دارد، حالی که واسطه بین وجود و عدم است. نظریه حال واجد اهمیت بسیار است به همین دلیل به توضیح و تفسیر شهرستانی از آن که به صورت واضحی ارائه شده، باید اشاره نمود. شهرستانی می گوید: «اما در مورد صفات خداوند تعالی، از نظر ابوهاشم او لذاته عالم است بدان معنی که دارای حالتی است که آن حالت صفتی معلوم و ورای آن می باشد که او ذاتی موجود است. صفت با ذات شناخته می شود و نه به تنهایی. او بدین ترتیب احوالی را ثابت دانسته که صفاتی هستند نه معلوم و نه مجهول. یعنی آن که به خودی خود و به تنهایی به عنوان صفت شناخته نمی شوند، بلکه به همراه ذات به چنین عنوانی شناخته و دانسته می شوند. .... این وجوه نه به ذات بر می گردد و نه به عرضهایی که ورای ذات هستند. زیرا چنین چیزی موجب قیام عرض به عرض می شود. پس باید گفت که این وجوه، احوال هستند.» (الملل و النحل، شهرستانی، ص ۱۰۴-۱۰۱)

بعد از طرح این نظریه توسط ابوهاشم که با استناد به آن معدودی معضلات فکری راجع به صفات الهی حل شد و تعداد زیادی مشکلات و شبهات لاینحل به وجود آمد، متکلمین به نقد و بررسی آن پرداختند و سئوالاتی همچون «آیا میان وجود و عدم حالت سومی قابل فرض است»، «آیا معدوم شی است»، «آیا نظریه حال مستلزم قبول فاقد صفت بودن ذات خدا نیست»، «آیا منظور از حال همان کلی است»،

« آیا رابطه جوهر و عرض با نظریه حال قابل توجیه است » و بسیاری دیگر پا به عرصه تفکر گذاردند که در تاریخ کلام، هر کدام سهم مهمی در رونق این علم ایفا نمودند. قاضی عبدالجبار هم از متکلمین بزرگ است که همچون دیگر متکلمین معتزلی به حجیت عقل قائل بود. قاضی عبدالجبار همچون ابوالهدیل با مقدمه قرار دادن حدوث عالم اجسام بر وجود خداوند استدلال کرده است. او بعد از رد دلایل متعددی که قائلین به قدم عالم ارائه نموده بودند و اثبات اینکه اجسام همه حادث هستند، نتیجه گرفت که ناگزیر باید محدث و فاعلی باشد تا حدوث عالم را تحقق بخشد و این فاعل جز خداوند نیست. او صفات خداوند را به چند دسته تقسیم کرد. صفاتی که مختص اوست همچون قدیر و غنی و صفاتی که غیر او در اصل آن صفات با او شریک هستند ولی در کیفیت استحقاق آنها میانشان تفاوت وجود دارد مثل قادر و عالم و حی و نیز صفاتی که میان خدا و خلق چه در اصل و چه در کیفیت آنها تفاوتی نیست از قبیل مرید و مدرک. به عقیده او قدرت صفت اصلی خداست که بقیه صفات از آن نشأت می‌گیرد و این صفت به اقتضای ذات اوست که هرگز نمی‌توان خدا را بدون آن تصور نمود. جالب این است که قاضی عبدالجبار از یک طرف قدرت را ذاتی خدا می‌داند و از طرف دیگر صفت قادر را با توجه به مقدرات قابل طرح می‌داند اما با این حال سخت از نظریه حدوث عالم دفاع نموده و قول به قدم عالم را مطلقاً باطل می‌شمارد. او عالم بودن خدا را به قدرت او بازگردانده و می‌گوید خدا عالم است زیرا فعل محکم از او صادر می‌شود و بعد با استناد به عالم و قادر بودن خدا را حی می‌داند. در حالیکه بسیاری از متکلمین و حکما، حیات را (تحلیلاً) مقدم بر علم و قدرت می‌دانند. در آراء قاضی تقسیم‌بندی بعضی از متکلمین که صفات را در دو گروه صفات نفس و صفات فعل قرار دادند به چشم نمی‌خورد. اما در عقایدی که ابراز داشته به نوعی می‌توان این تفکیک را مشاهده نمود. او می‌گوید که خداوند موجود است و بعد موجود بودن را چیزی



می‌داند که با بودنش احکام و صفات ظاهر شود. او همانند ابوعلی جبایی معتقد بود که خداوند بذاته مستحق صفات علم و قدرت و حیات و موجودیت است. مباحثات علمی قاضی عبدالجبار و اشاعره در باره صفات خدا، خصوصاً در آن صفاتی که معتزله آنها را سلبیه می‌دانستند و اشاعره به ثبوت آنها برای خداوند، با استناد به ظاهر آیات، اصرار داشتند بسیار جالب و آموزنده است. (شرح الاصول الخمسه ۴-۲۳۳، الفرق بین الفرق ۲۰۲، مقالات الاسلامیین، جلد ۱، ص ۲۶۵) شیوه‌ای که قاضی در آن تبخّر داشت ذکر دلایل ابطال عقیده مخالفان و بیان شبهات و لوازم آن عقاید و سپس اثبات نظر خود است.

قاضی عبدالجبار در استدلال بر نفی قدم صفات چنین می‌گوید: «در شرایطی که ثابت شده قدیم در قدیم بودن خود با آنچه جز اوست مخالفت دارد و نیز ثابت شده صفتی که در صورت افتراق مخالفت و تفاوت به واسطه آن به وجود می‌آید همان است که در صورت اتفاق و همانندی نیز اشتراک و همانندی به واسطه آن به وجود می‌آید. اگر خدا به واسطه مفاهیمی قدیم مستحق این صفات می‌بود، لازم می‌آمد این مفاهیم نیز مثل و همانند او مطلق باشند و نیز لازم می‌آمد خداوند مثل و همانند این مفاهیم باشد، و خداوند از چنین چیزی وارسته باد.» (الاصول الخمسه، ص ۱۹۶-۱۹۵)

عباد بن سلیمان نیز یکی دیگر از علمای معتزله است که در مورد صفات خداوند چنین می‌گوید: «خداوند عالم، قادر و حی است اما من علم، قدرت و یا حیات را برای او اثبات نمی‌کنم بلکه می‌گویم خداوند عالم است اما نه به سبب علم و قادر است اما نه به سبب قدرت. اینکه می‌گویم عالم، اسمی را برای خدا ذکر کرده‌ام که به وسیله آن، علم به معلومی را ثابت کرده‌ام.» (مقالات الاسلامیین، اشعری، جلد ۱، ۶-۲۲۵) این نظریه به مقدار زیادی نیابت ذات از صفات را ثابت می‌کند. به عبارتی باز هم بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که خداوند ذاتاً فاقد صفات است و تنها در رابطه با مخلوقاتش

می‌توان صفاتی چون علم و قدرت را به او نسبت داد. قبلاً آراء نظام را هم ملاحظه کردیم که براساس آن معنای خدا عالم است، این بود که خدا جاهل نیست نه اینکه واقعیتی به نام علم در او ثابت شود.

شهرستانی نظر حشام بن عمرو فوطی، در باب علم و قدرت خدا را چنین آورده است: «خدا را پیوسته دانا و توانا داند، هنگامی که از او می‌پرسند: آیا خدا پیوسته به چیزها داناست؟ گوید: «من این نگویم، بلکه گویم خدا پیوسته داند که او یکی است و شریک ندارد و اگر گویم که خدا پیوسته به چیزها داناست مقصود آن است که چیزها را با خدا اثبات کنم». (مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ابوالحسن اشعری، ترجمه دکتر موبدی، ص ۸۲)

ابوالحسن صالحی نیز در این باب گفته است: «پیوسته خدا به ماهیت چیزها در وقت خود و به لحظه‌ای که هستی یابند و پس از آنکه هستی یافتند داناست. و پیوسته به اجسامی که هستی یافته‌اند و به آفریدگان در دوران هستی شان عالم است و هیچ دانسته‌ای در علم خدا یافت نشود و مگر آنکه از پیش موجود باشد زیرا معدومات را به معلومات وصف کردن خطاست». (مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، اشعری، ترجمه دکتر موبدی، ص ۸۳)

بعد از ذکر مختصر آراء برخی از بزرگان معتزله در باره توحید و صفات خداوند جا دارد که نظری هم به دیدگاه انتقادی ابوالحسن اشعری به عقاید این فرقه بیندازیم و اگر چه در خلال طرح نظرات علمای این گروه گاه شاهد نقل قولهایی از اشعری بودیم اما بررسی دقیق‌تر آنچه که او در کتاب مقالات الاسلامیین گفته و از مهمترین مراجع کتب کلامی بشمار می‌رود قطعاً در فهم بهتر آراء معتزلیان سودمند خواهد بود.

اشعری در فصل ششم کتاب خود که به معتزله اختصاص داده شده است می‌گوید که گروههای معتزله در مساله توحید هم نظرنند و خدا را یگانه‌ای می‌دانند

که همانند او چیزی نیست. خدایی که شنوا و بیناست و اوصاف مادی به او راه ندارد و عالم و قادر و حیّ است. او سپس در بحث علم خدا و اینکه آیا او همیشه عالم است و این علم قبل از خلقت اشیاء به چه صورتی بوده است به اختلاف علمای معتزله اشاره کرده و آراء هشام بن عمر و فوطی، ابوالحسین صالحی، عباد بن سلیمان، ابن راوندی، جبایی را ذکر می‌کند و بدین نکته که معتزله میان خلق و فعل هر چیز و نفس آن تفاوت گذارده‌اند و بدین ترتیب خواسته‌اند که علم الهی قبل از تحقق اشیاء را توجیه کنند و یا به این مطلب که ابوالحسین صالحی می‌گوید خدا پیوسته به ماهیت اشیاء در وقت خود و لحظه‌ای که تحقق یابند عالم است، تذکر می‌دهد. از نظر اشعری، مشایخ معتزله در مبادی استدلال خود با یکدیگر اختلاف نظر دارند و ظاهراً علی‌رغم توافق در بساطت ذات الهی و نیز مغایرت ذات و صفات در سایر مقدماتی که در استدلال بکار برده‌اند وحدتی میان آنان به چشم نمی‌خورد به این ترتیب به نتایجی که بعضاً با هم متناقض است دست یافته‌اند. پس از این موضوع، نویسنده کتاب به مسأله معلومات و مقدورات الهی و اینکه محدودند یا نامحدود پرداخته و معتزله را در این باب دو دسته می‌داند یکی ابوالهذیل که در باب بهشت به پایان یافتن معلومات و مقدورات خدا حکم کرده و برای او غایت و نهایت قائل شده و دیگر بیشتر معتزله که چنین حد و مرزی را به ساحت خداوند راه نداده‌اند.

اما در مبحث صفات خداوند، او باز هم به اختلاف آراء میان علمای معتزله قائل است و به عقیدهٔ او بسیاری از معتزله صفات خدا را با تفسیری خاص در ذات او می‌دانند و به صفت زائد بر ذات اعتقاد ندارند و برخی صفات او را به متعلقات آن صفات عودت می‌دهند. عباد بن سلیمان به ناتوانی خود در اثبات صفات برای او اعتراف کرده و نظام به سلب نقص از خدا در انصاف صفت به او اکتفاء می‌کند. نظر ابوعلی جبایی و بعد پسرش ابوهاشم را نیز که باهم تعارض داشتند ملاحظه

کردیم.

ابوالحسن اشعری آنگاه با دقت فراوان وارد جزئیات بحث صفات خداوند شده و بعد از ذکر نظر فرق مختلف اسلامی (اگر چه باید گفت که در بسیاری موارد جانب هم مسلکان خود را گرفته) به قضاوت و داوری می پردازد.

نتیجه:

آنچه مسلم است اینکه متکلمین معتزلی اگر چه در اعتقاد به توحید ذاتی و نیز تنزیه خداوند موفق بوده‌اند اما در شرح و تفسیر صفات، روندی نامطلوب را طی نموده‌اند که ریشه اشکال آنان در قبول بینونت ذات و صفات باشد. آنان وحدت ذات و صفات در مرتبه اخلاق را رد کردند که نتیجه آن بدعت در نظرشان راجع به علم و قدرت شد. در صفتی که تنها نمودهای عینی ذات‌اند، خود هیچ را واقعیتی ندارند. شاید همین امر بود که مورد انتقاد شدید اشاعره و سایر متدینین قرار گرفت و باعث اضمحلال این فرقه کلامی بزرگ شد. اما این حقیقت را هم نمی‌توان انکار کرد که آنان در بسیاری موضوعات به آنچنان نکات دقیق و ظریفی پی بردند که سایر متکلمین هرگز به آنها راه نیافتند.

منابع:

- ۱- الانتصار، ابن خیاط معتزلی.
- ۲- شرح الاصول الخمسه، قاضی عبدالجبار معتزلی.
- ۳- مقالات الاسلامیین، ابوالحسن اشعری.
- ۴- الملل و النحل، شهرستانی.
- ۵- نهایه الاقدام فی علم الکلام، شهرستانی.
- ۶- اصول الدین، عبدالقاهر بغدادی.
- ۷- الاصول الخمسه، عضدالدین ایجی.