



سال سوم / شماره اول / بهار و تابستان ۱۴۰۲

Biannual Journal of Kalam-e Ahle-Bayt<sup>(a)</sup>

Vol. 3, No. 1, Spring & Summer 2023

## وجودشناسی صفات الاهی از مدرسه بغداد تا مدرسه حله

محمد جعفر رضایی\*

### چکیده

یکی از مباحث اختلاف برانگیز در بین متکلمان مسلمان، وجودشناسی صفات الاهی و به طور خاص، رابطه ذات و صفات الاهی است. امامیه و معتزله در مقابل اهل حدیث و اشاعره به دلیل باور به توحید صفاتی، صفات زائد بر ذات را انکار کردند. بیشتر معتزله به نظریه نیابت باور داشتند و ذات الاهی را نائب مناب صفات در تحقق احکام صفات می دانستند. عالمان امامیه در دوره نخست مدرسه کلامی حله (مانند حمصی رازی و محقق حلی) نیز با پیروی از روش شناسی معتزله متأخر به نقد نظریه احوال پرداخته، دیدگاه نیابت را پذیرفتند. متکلمان دوره دوم مدرسه حله مانند خواجه طوسی، ابن میثم بحرانی، علامه حلی و فاضل مقداد نه تنها همچنان منتقد نظریه احوال بودند، بلکه برخی از اصطلاحات و ادله فلسفی را در تبیین دیدگاه خود استفاده کردند. البته این استفاده گزینشی بود و متکلمان حله در موارد مهمی نیز سخنان ابن سینا را در این بحث نقد و رد کردند. عباراتی از برخی متکلمان موجود است که در ظاهر با نظریه عینیت فلسفی شباهت دارد. با این حال، بررسی دقیق تر نشان می دهد که نظریه رسمی متکلمان امامیه در دوره دوم مدرسه حله نیز همان نظریه نیابت است.

**کلیدواژه‌ها:** مدرسه بغداد، مدرسه حله، صفات الاهی، رابطه ذات و صفات

---

\* پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث | Rezae.mj@righ.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۵ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۸

## مقدمه

یکی از مهم‌ترین و اختلاف‌انگیزترین مسائل کلامی در طول تاریخ تفکر اسلامی، مسئله رابطه ذات و صفات الهی بوده است. از همان سال‌های آغازین سده دوم هجری، مقارن با شکل‌گیری علم کلام، اختلاف در این مسئله آغاز شد. جهیمیه نخستین گروه کلامی بودند که در این باره نظریه‌ای را ارائه کردند. از نظر «جهیم بن صفوان»، نباید صفاتی را که موجب تشبیه خداوند به غیر او می‌شود، برایش به‌کار برد و لذا وی حتی لفظ شیء را برای خداوند به‌کار نمی‌برد و حتی برخی از صفات را نفی می‌کرد (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۲۸۰؛ اسفراینی، بی‌تا، ص ۹۰ و ۹۱). البته تأکید اصلی جهیم بن صفوان بر مباحث معناشناسی و تشبیه خداوند به بندگان بوده است و نمی‌توان دیدگاه وی را جزو نظریه‌های وجودشناسی صفات قرار داد. پس از آنان، بزرگان معتزله به مباحث صفات توجه کردند. توجه ویژه آنها به توحید در صفات سبب شد که آنان ذات خداوند را از هر ترکیبی خالی بدانند و به‌همین دلیل آنان به نفی صفات مشهور شدند. هرچند برخی از معتزلیان نخستین به نفی صفات معتقد بودند، ولی کمی بعد، بیشتر آنان به نظریه نیابت معتقد شدند. این دیدگاه به «ابوعلی جبایی» نسبت داده شده است. از نظر وی خداوند لذاته عالم است نه به‌واسطه علمی زائد بر ذات (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۱۶۴ و ۱۶۹ و ۴۸۳ - ۴۸۹). به‌همین دلیل، آنان به‌جای آنکه از علم الهی سخن بگویند، از عالمیت خداوند سخن می‌گفتند. در مقابل، گزارشی از «ابوالهذیل علاف» موجود است که وی به نظریه عینیت معتقد بوده است. ابوالهذیل معتقد بود که خداوند به‌واسطه علمی که عین ذات اوست عالم است (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱: ۶۴).

مهم‌ترین مخالفان نظریه معتزله و جهیمیه، اهل حدیث بودند. آنان به‌دلیل آیات قرآن و روایات فراوانی که در آنها صفات برای خداوند اثبات شده بود، با نظریه معتزله مخالفت کردند و دیدگاه‌های آنان را با ادله و حیانی در تعارض دانستند. در حقیقت این گروه را می‌توان «مثبته» (اثبات‌کنندگان صفات) نامید. جمله معروف «مالک بن انس» درباره استوای خداوند بر عرش، گویای روش‌شناسی اهل حدیث و دیدگاه خاص آنان در عرصه صفات الهی است: «الکیف منه غیر معقول، والاستواء منه غیر مجهول والایمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.» (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۸: ۱۰۰ و ۱۰۱)

برخی از جریان‌های کلامی نیز نظریه‌ای میانه‌رو را در این بحث ارائه کرده‌اند. بر این اساس، صفات الهی نه غیر ذات و نه خود ذات هستند؛ در حقیقت صفت، وجودی وابسته به ذات است که نه زائد بر ذات و نه خود ذات است. از این دیدگاه به نظریه معنا در صفات تعبیر شده است و بیشتر اشاعره به آن معتقدند (باقلانی، ۱۴۲۵، ص ۱۱۰ و ۱۱۱). در بین





معتزله نیز پیروان ابو هاشم جبایی دیدگاهی مشابه با این داشتند و صفات را احوالی برای خداوند می دانستند. با این تفاوت که آنان بر این باور بودند که حال نه موجود و نه معدوم است (مانکدیم، ۱۴۲۲، ص ۱۱۸ - ۱۲۰).

### ۱. دیدگاه متکلمان امامیه در مدرسه بغداد

اگرچه متکلمان امامیه در دوران حضور ائمه اطهار (علیهم السلام) در مقابل اهل حدیث قرار داشتند و بنا به پژوهش های موجود می توان آنان را در زمره نفی کنندگان صفات زائد بر ذات قرار داد (اعتصامی و سبحانی، ۱۳۹۹، ص ۲۷ - ۶۹)؛ ولی این بحث در بین متکلمان مدرسه بغداد بیش از پیش مطرح شد. در مدرسه بغداد دو دیدگاه اصلی درباره رابطه صفات و ذات وجود داشت؛ ۱. نظریه شیخ مفید که مانند بیشتر معتزله به نیابت ذات از صفات معتقد بود و ۲. نظریه سید مرتضی و شاگردانش که به احوال بهشمیان اعتقاد داشتند.

#### ۱-۱. شیخ مفید و نظریه نیابت

شیخ مفید از جمله کسانی است که صفات زائد بر ذات را نمی پذیرد. مهم ترین دلیل وی بر انکار نظریه صفات زائد بر ذات را می توان منافات آن با توحید دانست. وی حتی دیدگاه اشعری را نیز مخالف توحید یا نامعقول می داند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف)، ص ۵۱ و ۵۲. دلیل دیگر وی را باید در دیدگاهش به حقیقت صفت جستجو کرد. درباره رابطه صفت و وصف دو دیدگاه بین متفکران جهان اسلام مطرح شده است. بنا به دیدگاه اشاعره، وصف سخنی است که بر صفت دلالت دارد و صفت معنایی قائم به شیء است. در حقیقت، در این دیدگاه صفت واقعیت و حقیقتی ورای وصف و اصف دارد (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۴۷۴). در مقابل، طبق دیدگاه معتزله و امامیه، صفت همان وصف است. به عبارت دیگر، صفت و وصف، اخباری است که و اصف از شیئی خاص ارائه می دهد؛ برای مثال، توصیف خداوند به عالم، اخبار و اصف درباره خداوند است. شیخ مفید نیز همانند معتزله صفت را صرفاً قول یا نوشته ای می داند که از معنایی مستفاد از موصوف و آنچه با موصوف در آن معنا مشترک است، خبر می دهد. از این رو، شیخ مفید صفت را همان وصف می داند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف)، ص ۵۵ و ۵۶. به گفته وی، توصیف خداوند به صفاتی مانند حی، قادر و عالم معانی معقولی را افاده می کند که نه ذاتند و نه اشیای قائم به ذات. البته وی توضیح می دهد که مقصودش از معنا، آن چیزی است که در مخاطبه و گفتگو قابل فهم و درک است نه آنچه اشاعره می گویند که همان وجود خارجی است (همان، ص ۵۶). بنابراین، 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 محلسان ذهن است و هیچ حقیقتی به جز ذات خداوند ندارند. به عبارت دیگر، وی مرجع و محل اشاره صفت را اندیشه ای می داند که ذهن و عقل از شیء دارد. اشیای دیگر هم

در صورتی که با این اندیشه همسان باشند، می توان همان صفت را درباره آنها به کار برد؛ مثلاً چون خدا و یک دانشمند در مفهومی که با عنوان عالم خوانده می شود، شریک هستند، می توان هر دو را عالم خواند. توصیف کردن وظیفه کلام یا نوشتن است و گفتن و نوشتن از وظایف عقل است که آنها را اختراع می کند یا به کار می برد.

هرچند شکی در این نیست که شیخ مفید صفات زائد بر ذات و نظریه های اشاعره و ابوهاشم جبایی را نمی پذیرد، ولی درباره اینکه وی به نظریه نیابت یا عینیت معتقد بوده است، اختلافاتی وجود دارد. فهم دقیق سخن شیخ مفید در این موضوع در گرو تبیین دیدگاه های معتزله است.

سه دیدگاه اصلی در بین علمای معتزله وجود داشت: ۱. نظریه ابوالهذیل: عالم بعلم هو. بنا به این دیدگاه، خداوند به واسطه صفت علم عالم است؛ ولی این علم عین ذات اوست. ۲. نظریه ابوعلی جبایی: عالم بنفسه. طبق این دیدگاه ذات خداوند در اتصاف خداوند به عالمیت از صفت علم نیابت می کند. ۳. نظریه ابوهاشم جبایی: عالم لما هو علیه فی ذاته. این دیدگاه به نظریه احوال نیز تعبیر شده است. بر این اساس، توصیف خداوند به عالم به دلیل حالتی است که ذات بر آن دارد.

عبارت های شیخ مفید حاکی از آن است که وی نیز به دیدگاه ابوعلی جبایی معتقد بوده است. از سویی وی به نفسانی بودن صفات خداوند تصریح کرده است: «ان الله ﷻ اسمه حی لنفسه لا بحیة و انه قادر لنفسه و عالم لنفسه.» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ (الف): ص ۵۲) توضیحاتی هم که در ابتدای بحث از وی بیان شد، گویای همین دیدگاه است. اینکه او صفات را معانی معقولی می داند که وجود خارجی ندارند و صرفاً در موطن ذهن و در توصیف خداوند به کار رفته اند یا اینکه صفات را غیر از موصوف می داند، شاهدی است که وی به نظریه عینیت باور ندارد؛ زیرا باورمندان به نظریه عینیت اگرچه صفات را عین ذات می دانند؛ ولی به وجود صفات باور دارند نه نفی آنها. گذشته از این، باور به عینیت صفات و ذات در صورتی ممکن است که صفات را جوهر بدانیم نه عرض؛ چراکه عینیت صفات با ذات تنها در این صورت ممکن است. با توجه به اینکه شیخ مفید صفاتی مانند علم، قدرت و حیات را عرض می داند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ (الف)، ص ۹۵ و ۹۸)، نمی تواند به عینیت ذات و صفات معتقد باشد. در حقیقت، به همین دلیل شیخ مفید معتقد است که عالم بودن خداوند به دلیل این صفات نیست؛ بلکه به واسطه ذات الهی است.

## ۱-۲. سید مرتضی و نظریه احوال

سید مرتضی نیز صفات زائد بر ذات را انکار می کرد. وی برای تبیین دیدگاه خود از روش متفاوتی استفاده کرده است که کاملاً مانند روشی است که در کتب معتزلیان آمده است.





این گروه 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 مختار خودش را بیان کرده است. به گفته سید مرتضی، شایستگی و استحقاق خداوند نسبت به صفات ممکن است یا به سبب معانی باشد یا خیر. 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 باشد نیز سه فرض دارد؛ این معانی موجود یا قدیم‌اند یا حادث یا نه قدیم و نه حادث. شریف مرتضی پس از رد این فرض نتیجه می‌گیرد که صفات تنها به دو صورت ممکن است به خداوند نسبت داده شود؛ یا آن‌طور که ابوعلی جبایی و همچنین شیخ مفید گفته‌اند خداوند ذاتاً مستحق این صفات است (لذاته) یا چنان‌که ابوهاشم گفته است، استحقاق این صفات به دلیل حالتی (نظریه احوال) است که خداوند در ذاتش دارد (لما هو علیه فی ذاته)؛<sup>۱</sup> چراکه در غیر این صورت، باید معتقد باشیم که این صفات توسط فاعلی دیگر به خداوند اعطا شده که این فرض نیز باطل است.

#### ۱-۲-۱. اختلاف در پذیرش یا رد نظریه احوال

همه معتزلیان و متکلمان امامیه در مدرسه بغداد بر نفی صفات زائد بر ذات اتفاق داشتند و حقیقتی ورای ذات برای صفات قائل نبودند. با این حال، هنگامی در برابر این پرسش قرار گرفتند که در صدد بررسی آن بودند که این صفات به چه چیز اشاره دارد و به چه دلیل صفات دارای معانی متفاوتی هستند و منشأ این تفاوت در چیست؟ آنها دو پاسخ متفاوت ارائه کردند. ابوعلی جبایی و بسیاری از معتزلیان صرفاً منکر هر امر زائد بر ذات بودند و به همین دلیل، تصریح می‌کردند که خداوند به ذات خود عالم یا قادر است. ابوهاشم جبایی منکر ذاتی بودن (لذاته) صفات خداوند نشد، بلکه کمی این نظریه را تغییر داد و گفت که خداوند به واسطه آنچه در ذات خود بر آن است (لما هو علیه فی ذاته) به این صفات متصف می‌شود.

این نظریه در بین معتزلیان مخالفان و موافقانی پیدا کرد. متکلمان امامیه در مدرسه بغداد نیز دیدگاه یکسانی در واکنش به مسئله احوال نداشتند. نخستین موضع‌گیری نسبت به این نظریه، در کتاب *اوائل المقالات* شیخ مفید آمده است. وی در این کتاب نظریه

۱. «و الأصل في ذلك، 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 وعند شيخنا أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته.» (نک: مانکدیم، شرح الاصول الخمسه، ص ۱۱۸ و ۱۱۹) ظاهراً سید مرتضی به نوعی در برگزیدن این دو دیدگاه توقف کرده و هر دو را می‌پذیرد. در آینده در این باره به تفصیل سخن خواهیم گفت.

احوال را همچون دیدگاه اشاعره و اصحاب صفات مخالف توحید می‌داند (شیخ مفید، ۱۴۱۳(الف)، ص ۵۲). وی همچنین ذیل عنوانی به‌طور خاص به نقد نظریهٔ احوال ابوهاشم پرداخته است. در حقیقت، شیخ مفید حال را شیء دانسته و لذا این نظریه را همچون نظریهٔ اصحاب صفات با توحید مخالف می‌داند (همان، ص ۵۶).

سید مرتضی در کتاب الحکایات فی مخالفات المعتزلة من العدلیة که گزارش دیدگاه‌های شیخ مفید از زبان خود اوست، عباراتی از شیخ نقل کرده است که مطالب کتاب اوائل المقالات را آشکارتر بیان می‌کند. به‌گفتهٔ شیخ مفید، نظریهٔ احوال اتحاد (اقانیم ثلاثه) مسیحیان و کسب نجاریه از جمله امور غیر معقول است که هرچه متکلمان در توضیح و تبیین آن تلاش کرده‌اند راه به جایی نبرده‌اند (شیخ مفید، ۱۴۱۳(ب)، ص ۴۵). وی سپس به نقد و رد نظریهٔ احوال پرداخته است. شیخ مفید مایهٔ شگفتی می‌داند که کسی با اندیشه‌های مشبهه مبنی بر اینکه خداوند علمی دارد که با آن عالم و قدرتی که با آن قادر است، مخالفت می‌کند و هرکس را که چنین عقیده‌ای داشته باشد مشرک می‌خواند؛ ولی خودش مدعی است که خداوند دارای احوالی است که با آن با کسی که عالم یا قادر نیست، تفاوت دارد (همان، ص ۵۰). مفید همهٔ تلاش‌های ابوهاشم برای فرار از این چالش را بی‌فایده می‌داند و معتقد است که اختلافی میان احوال ابوهاشم و معانی دیگری که اندیشمندان وضع کرده‌اند، وجود ندارد. وی این سخن ابوهاشم را که این احوال شیئیت ندارند، تناقض‌آمیز می‌داند و تصریح می‌کند که هرکس کمترین شناختی با استدلال و جدل داشته باشد، بطلان این سخن بر او پوشیده نیست (همان، ص ۵۵ - ۵۷).

هرچند سید مرتضی سخنان شیخ مفید را در الحکایات دربارهٔ نظریهٔ احوال گزارش کرده است، ولی برخلاف شیخ مفید هیچ نقد یا ردی نسبت به این نظریه در کتاب‌های کلامی خودش نیاورده است. افزون بر این، شواهدی در آثار سید مرتضی وجود دارد که مؤید این نظریه می‌باشد. به‌جز آنچه پیش‌تر گفتیم، شواهد دیگری نیز در سخنان سید مرتضی وجود دارد؛ برای مثال، وی در بحث از اینکه خداوند ماهیت دارد یا نه، ابتدا نظریهٔ ضرار را در این باره مطرح و نقد کرده و سپس به تمایز نظریهٔ حال ابوهاشم با آن پرداخته و اشکالات به نظریهٔ حال را پاسخ داده است (علم‌الهدی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰ و ۱۳۱). شواهد دیگری نیز در این باره وجود دارد که پیش‌تر در مقاله‌ای به آنها اشاره کرده‌ایم (اعتصامی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۱۸ - ۲۳). ظاهراً این دیدگاه توسط شاگردان سید مرتضی نیز پذیرفته شده و حداقل تا یک قرن در محافل شیعی مرسوم بوده است؛ برای مثال، قزوینی رازی (قرن ششم) در کتاب النقص از نظریهٔ احوال دفاع کرده و آن را دیدگاه بسیاری از متکلمان امامیه می‌داند





(قزوینی، ۱۳۵۸، ص ۵۰۴). علامه حلی نیز این دیدگاه را به سید مرتضی و شاگردانش نسبت داده است که از امتداد این دیدگاه در محافل علمی امامیه حکایت دارد (علامه حلی، ۱۳۶۳، ص ۵۲).

## ۲. وجودشناسی صفات الهی در مدرسه حله

مدرسه کلامی حله یکی از مهم ترین ادوار کلامی امامیه بوده است. این مدرسه از اوایل قرن ششم شروع شده و تا قرن نهم امتداد داشته است. کلام امامیه در این دوره تحت تأثیر دو جریان فکری جدید قرار گرفت. در دوره نخست این مدرسه، متکلمان امامیه تحت تأثیر جریان فکری معتزله متأخر قرار گرفتند و می توان به متکلمانی مانند سدیدالدین حمصی رازی و محقق حلی اشاره کرد. کتاب المنقذ من التقلید حمصی رازی تا حد زیادی تحت تأثیر کتاب الفائق ملاحمی خوارزمی (از بزرگان معتزله متأخر) است و وی آرای ابوالحسین بصری را بر بهشمیان ترجیح داده است. محقق حلی نیز در ابتدای کتاب خود تصریح کرده که کتابش را با روش معتزله متأخر تنظیم و تألیف کرده است (محقق حلی، ۱۴۱۴، ص ۳۳). در دوره دوم مدرسه حله با ورود خواجه طوسی به آرامی ادبیات فلسفی وارد کلام امامیه شد و متکلمان امامیه از ادبیات فلسفی و روش شناسی منطقی در علم کلام بهره گرفتند؛ برای مثال، می توان به کتاب تجرید الاعتقاد و شرح تجرید توسط علامه حلی اشاره کرد که تا حد زیادی متأثر از ادبیات فلسفی مشاء است (سبحانی و رضایی، ۱۳۹۹، ص ۱۱).

### ۱-۲. دوره نخست مدرسه حله: تأثیر پذیری از معتزله متأخر

کمی پس از قاضی عبدالجبار، با ظهور جریان معتزله متأخر و قدرت گرفتن آن در محافل کلامی و اعتزالی، نظریه احوال در صفات الهی انکار و رد شد. ابوالحسین بصری بنیان گذار معتزله متأخر هر چند خود شاگرد قاضی عبدالجبار بود، دست به اصلاحاتی در اندیشه معتزله زد. ابوالحسین بصری برخی از مبانی پیشین معتزله را نقد کرد که مهم ترین آنها شیثیت معدوم بود. نفی شیثیت معدوم برخی از اندیشه های کلامی را نیز تحت تأثیر قرار داد که از آن جمله، نظریه احوال بود. معتقدان به حال، هر چند احوال را نه موجود و نه معدوم می دانستند، ولی به ثبوت آنها معتقد بودند. این دیدگاه کاملاً مبتنی بر نظریه شیثیت معدوم بود.

مبنای دیگری که ابوالحسین آن را تغییر داد و در بحث حاضر تأثیرگذار است، اعتقاد به اشتراک لفظی وجود بود. از نظر وی وجود اشیا همان ذات اشیا است و تمایز اشیا به ذات آنهاست؛ در حالی که بهشمیان معتقد بودند وجود مشترک معنوی است و وجود زائد بر ذات اشیا است. آنان همچنین تمایز اشیا را به ذات آنها نمی دانستند و معتقد بودند اشیا در ذات

باهم تمایزی ندارند و تمایز آنها به حال یا صفة النفس است. با چنین تغییراتی، نظریه حال به کلی در نظام فکری معتزله متأخر کنار گذاشته شد و اندیشمندان به نقد آن پرداختند. آنان برخلاف بهشمیان معتقد بودند که صفات خداوند ذاتی هستند؛ به این معنا که ذات خداوند سبب احکام<sup>۱</sup> مختلفی است که به دلیل آنها خداوند را به صفات مختلف متصف می‌کنیم و نیازی به وجود معانی (نظریه اشاعره) و احوال (نظریه بهشمیان) نیست (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۷، ص ۶۸). از نظر آنان هیچ دلیلی برای اثبات احوال وجود ندارد و ذات خداوند در اتصاف خداوند به این صفات و تحقق احکام آنها کافی است.

همچنین از نظر آنان در صورت پذیرش احوال و معانی برای اتصاف خداوند به صفات، این سلسله (احوال و معانی) تا بی نهایت ادامه خواهد یافت؛ چراکه در صورت پذیرش چیزی که دلیلی بر آن وجود ندارد، نقطه پایانی برای آن نیست و می‌توان تا بی نهایت احوال و معانی را پذیرفت (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۷، ص ۴۵). معتزلیان متأخر در پاسخ به این ایراد که در صورت انکار احوال یا معانی دلیلی برای اتصاف خداوند به صفات وجود ندارد و باتوجه به یگانگی ذات چه دلیلی بر تعدد صفات وجود دارد، چنین پاسخ می‌دادند که مقصود از صفت هر امر زائد بر ذات است که در ضمن توصیف خداوند به کار می‌رود؛ ولی این امور چیزی به جز همان احکام صفات نیستند؛ بنابراین، برای توصیف خداوند به این صفات به ذاتی مستقل از ذات خداوند یا معانی و احوال نیاز نیست (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶، ص ۶۹).

افزون بر این، معتزلیان متأخر در توصیف خداوند به صفاتی مانند علم و قدرت به جز ذات و احکام صفات مانند صحة الفعل و الترتک در قدرت و احکام فعل در علم، از نسبت و تعلق بین عالم و معلوم و قادر و مقدر نیز سخن گفته‌اند؛ برای مثال، عالم بودن خداوند را می‌توان این طور توضیح داد: «ذاتی که اقتضای احکام و اتقان افعالش را دارد، همراه با تعلق و اضافه بین ذات و امر معلوم» (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۷، ص ۸۸).

متکلمان امامیه در دوره نخست مدرسه حله برخلاف متکلمان دوره قبل در بغداد و ری نظریه معتزلیان متأخر را بر دیدگاه بهشمیه ترجیح دادند؛ برای مثال، سدیدالدین حمصی رازی (متوفای اوایل قرن هفتم) دقیقاً همین نظریه را مطرح کرد و صفاتی مانند علم، قدرت

۱. به گفته متکلمان هر صفتی حکمی دارد؛ برای مثال، حکم قادر امکان فعل و ترک و حکم عالم احکام و اتقان در فعل است. علت این احکام یا معنا است که این صفت را صفت معنوی می‌خوانند یا علت آن ذات است که صفت ذاتی خوانده می‌شود (نک: شیخ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۸۱ و ۸۲). همچنین در تعریف حکم چنین گفته شده است: «کلّ أمر زائد علی الذّات یدخل فی ضمن العلم بالذّات، أو الخبر عنها. وقیل: الحکم ما یوجبہ العلة» (علم الهدی، ۱۴۰۵، ص ۱۵۸) «ما یصدر عن الأحوال و یتّمیزه.» (بریدی، ۱۳۵۱، ص ۲۲۳)







و حیات را صفات نفسانی یا صفات ذات دانست. به گفته وی معنای نفسانی بودن این صفات آن است که ذات خداوند اقتضای احکام آنها را دارد و به امری بیرون از ذات نیاز نیست (حمصی رازی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۷۴). وی برای اثبات نفسانی بودن این صفات ابتدا همیشگی بودن آنها را اثبات می‌کند. مهم‌ترین دلیل حمصی رازی بر رد نظریه احوال و معانی آن بود که دلیلی برای اثبات آن وجود ندارد و ذات خداوند به‌تنهایی برای اثبات صفات کفایت می‌کند (همان، ص ۷۴ و ۷۵). همان‌طور که بیان شد، این دلیل پیش‌تر در سخنان معتزلیان متأخر نیز مطرح شده بود. دلیل دیگر وی مبتنی بر یک مقدمه است. وی ابتدا اثبات کرده است که صفات خداوند ازلی و همیشگی است و سپس با توجه به این مقدمه فرض‌های دیگر را باطل می‌کند و اثبات می‌کند که صفات خداوند نفسانی هستند؛ زیرا صفات معنوی (بالمعنی) و صفات فاعلی (بالفاعل) ازلی نیستند و با توجه به ازلی بودن صفاتی مانند علم، قدرت و حیات باید این صفات را نفسانی بدانیم (همان).

محقق حلی نیز دیدگاهی مشابه داشت و احوال را انکار می‌کرد. وی نیز در رد بر احوال بر این نکته تأکید کرده است که دلیلی بر اثبات آن وجود ندارد و ذات الهی در اتصاف خداوند به این صفات کفایت می‌کند و نیازی به طرح نظریه احوال نیست (محقق حلی، ۱۴۱۴، ص ۴۳ و ۴۴). اشکال دیگر وی مبتنی بر نظریه معتزلیان متأخر بود که وجود مشترک لفظی است. برخلاف بهشمیان که معتقد بودند ذات اشیا یکی است و تمایز آنها به احوالشان است، معتزلیان متأخر وجود اشیا را همان ذات اشیا می‌دانستند و در نتیجه معتقد بودند که تمایز اشیا به ذوات آنهاست نه احوال (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶، ص ۴۶ - ۴۸). محقق حلی با بهره‌گیری از این نظریه در نفی نظریه احوال چنین استدلال کرده است: «اگر امتیاز ذوات به احوال باشد، هیچ‌گاه تمایز بین اشیا محقق نمی‌شود؛ چراکه پرسش به امتیاز بین دو حال کشیده می‌شود. آیا امتیاز بین آنها به ذاتشان است یا به حالی دیگر. مسلماً نمی‌تواند فرض دوم باشد؛ چون دوباره عین همین پرسش نسبت به آن مطرح می‌شود و تا بی‌نهایت تسلسل پیدا می‌کند. اگر فرض اول درست باشد و تمایز بین دو حال به ذات خود آنها باشد، خلاف فرض است و اگر چنین فرضی ممکن باشد، به احوال نیازی نیست و اشیا به ذوات خود متمایز خواهند شد.» (محقق حلی، ۱۴۱۴، ص ۴۴).

محقق حلی برای اثبات ذاتی بودن صفات نیز استدلال کرده است. به گفته وی اگر این صفات ذاتی نباشند، به مؤثری نیاز دارند که محال است؛ چراکه یا به دور یا به تسلسل یا وجود دو واجب‌الوجود منجر می‌شود. در حقیقت، این مؤثر یا واجب‌الوجود است یا جائز‌الوجود. فرض اول به این منجر می‌شود که دو واجب‌الوجود وجود داشته باشد که محال است. بنا به فرض دوم نیز این مؤثر خود محتاج مؤثر دیگری خواهد بود که یا ذات

خداوند بالاختیار است یا ذات خداوند بالاخبار. در صورت اول لازم‌ه‌اش آن است که خداوند پیش از ایجاد این مؤثر قادر، عالم، حی و مرید باشد و این به دور می‌انجامد. در صورت دوم که ذات خداوند بالايجاب مؤثری را ایجاد کند و آن مؤثر علت صفات باشد، چهار فرض ممکن است؛ ۱. این صفات قائم به ذات خداوند باشند که مستلزم ترکیب در ذات است؛ ۲. اگر خارج از ذات و لا فی‌المحل باشند، مستلزم ترجیح بلامرجح است؛ چراکه اگر صفت در ذات خداوند نباشد به چه دلیل مستلزم احکام آن در ذات خداوند شود نه ذوات دیگر. در حقیقت، هیچ مرجحی برای این تخصیص وجود ندارد. ۳. اگر این صفت در محل دیگری غیر از ذات خداوند و حیّ حلول کند، مستلزم ایجاد احکام صفات در آن حیّ می‌شود نه خداوند. ۴. این صفت در محل دیگری غیر ذات خداوند و غیر حیّ (جماد) حلول کند. این فرض هم محال است؛ چراکه قدرت، علم و حیات امکان حلول در محلی غیر حی ندارند. بنابراین، همهٔ فروض به جز فرض ذاتی بودن صفات خداوند باطل و فاسد است (محقق حلی، ۱۴۱۴، ص ۵۱ و ۵۲). این استدلال در حقیقت ترکیبی از استدلالی است که توسط معتزلیان نخستین مطرح شده بود و استدلال متکلمان پیشین معتزله. بخش نخست آن، اولین بار توسط ابوالحسین بصری مطرح شده است که در واقع تغییر شکل یافتهٔ استدلالی است که ابن سینا در این باره مطرح کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۸۱ و ۱۸۲). در مباحث پیش‌رو به اصل استدلال ابن سینا اشاره خواهیم شد. بخش دوم این استدلال نیز پیش از این در کتب کلامی معتزله و امامیه مطرح شده بود (اعتصامی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۹ - ۱۳).

بنابراین، می‌توان این ادعا را مطرح کرد که متکلمان امامیه در دورهٔ نخست مدرسهٔ کلامی حله نظریهٔ احوال را نقد کرده و به نظریهٔ نیابت معتقد بودند و صفات را نفسانی می‌دانستند. آنان ذات خداوند را برای اتصاف به صفات کافی می‌دانستند و هر امری زائد بر ذات را انکار می‌کردند.

## ۲-۲. دورهٔ دوم مدرسهٔ حله: ورود ادبیات فلسفهٔ مشاء

دورهٔ دوم مدرسهٔ حله با ظهور شخصیت‌هایی مانند خواجه طوسی و ابن میثم بحرانی مقارن بوده است. در این دوره متکلمان امامیه از ادبیات فلسفی مشاء در تبیین مباحث کلامی بهره گرفتند. تأثیرگذارترین اندیشهٔ فلسفی در این بحث واجب‌الوجود دانستن خداوند بود. مفهوم واجب‌الوجود تأثیر بسیاری در بحث صفات الهی داشته است. در حقیقت، واجب‌الوجود هیچ‌گونه کثرت یا ترکیبی را قبول نمی‌کند. ابن سینا با تکیه بر همین نکته هرگونه کثرت و ترکیبی را در ذات خداوند نفی می‌کند: «لا یصح فی واجب‌الوجود أن یتکثر لا فی معناه و لا فی تشخصه و الشیء اذا تکثر فاما ان یتکثر فی معناه و کل معنی فانه





فی ذاته واحد فلا یتکثر فی حقیقته و اما فی تشخصه فان تشخص واجب الوجود هو انه هو، فتشخصه و انه هو واحد و هو نفس ذاته و حقیقته. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۱).

وی همچنین در جای دیگری ابتدا صفات را به پنج دسته کلی تقسیم کرده است؛ ۱. صفات ذاتی مانند حیوان برای انسان؛ ۲. صفات عرضی مانند سفیدی برای جسم که ذاتی آن نیست؛ ۳. صفات عرضی دارای اضافه مانند علم برای انسان. علم حالتی است که بر انسان عارض شده است و برخلاف سفیدی دارای اضافه و طرف است؛ ۴. صفاتی که صرفاً اضافه بین صفت و موصوف است و هیچ حقیقتی و رای اضافه ندارد؛ مانند پدر و فرزند؛ ۵. صفات سلبی که در حقیقت صفت نیستند بلکه سلب برخی امور هستند مانند ازلی بودن که به معنای نفی حدوث است. ابن سینا از بین این صفات فقط سه مورد را برای واجب الوجود می پذیرد: ۱. صفات ذاتی، البته نه به معنای ذات یا جزء ذات واجب؛ بلکه به معنای لوازم ذات (به این معنا که در طول واجب الوجود قرار داشته باشد). ۲. صفات اضافی؛ ۳. صفات سلبی. به گفته وی هیچ کدام از این موارد مستلزم کثرت در ذات واجب نیستند (همان، ص ۱۸۸).

از نظر وی زیادت صفات حق تعالی بر ذات، دو فرض در پی دارد که هر دو محال است؛ فرض اول اینکه علت موجد صفات غیر ذات و شیئی خارجی باشد که لازمه اش قابل بودن ذات حق تعالی برای صفات است و قابل بودن در واجب معنا ندارد؛ زیرا قبول، همراه با قوه و به معنای انفعال واجب و نیازمندی او به غیر است. فرض دوم اینکه علت موجد صفات خود ذات باشد که لازم می آید واجب الوجود از جهتی قابل باشد و از جهتی فاعل که این نیز مستلزم کثرت در ذات خواهد بود. البته اگر صفات لوازم ذات باشند، محذور اجتماع قابل و فاعل رخ نمی نماید؛ چون صفات بر او عارض نمی گردند و ذات، معروض صفات نخواهد بود؛ در نتیجه صفات همان ذات اند و ذات از همان جهتی که فاعل است از همان جهت قابل خواهد بود (همان، ص ۱۸۱ و ۱۸۲).

به عبارت دقیق تر، صفات از لوازم ذات حق تعالی هستند؛ منوط به بیان این نکته است که از نظر وی همه صفات خداوند مانند قدرت، حیات، اراده، سمع و بصر به علم برمی گردد و علم نیز به وجود بازمی گردد. به تعبیر ابن سینا، صفت اصلی خداوند وجود است و بقیه صفات به آن برمی گردند؛ البته گاه همراه با اضافه یا همراه با سلب. برای مثال، قدرت همان وجود است همراه با امکان وجود غیر از او یا صفت علم همان وجود است، همراه با اضافه به معلوم و سلب موانع مادی از او (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۰۰ - ۶۰۴). بنابراین، ابن سینا در نهایت همه صفات را به وجود برمی گرداند و خداوند برخلاف ممکنات، وجودش عین ذات و ماهیت اوست. البته ابن سینا برخلاف بسیاری از فلاسفه، نه تنها در خارج به اتحاد صفات و

ذات معتقد است، بلکه مفهوم آنها را نیز یکی می‌داند. در حقیقت علم، قدرت، حیات و وجود درباره‌ی خداوند یک معنا و مفهوم بیشتر ندارد و همه عین هم هستند. به‌گفته‌ی هرگونه زیادتی در معنا و مفهوم نیز با واجب‌الوجود بودن خداوند سازگار نیست.

اگر بخواهیم دیدگاه ابن سینا را با متکلمان گذشته مقایسه کنیم، باید نظریه‌ی وی را جزو دیدگاه‌های عینیت قرار دهیم؛ چراکه وی به وجود صفات معتقد است، ولی آنها را از نظر مصداق خارجی و مفهوم عین هم می‌داند. در حقیقت، نظریه‌ی ابن سینا را باید در زمره نظریه‌های اثبات صفات قرار داد با این تفاوت که وی به اتحاد مصداقی و مفهومی صفات باور دارد.

هر چند متکلمان معتزلی و امامی در اصل نفی صفات زائد بر ذات و همچنین نفی احوال و معانی با ابن سینا هم‌نظر بودند، ولی اختلافاتی در ادله و همچنین تبیین آنها وجود داشت و همین، سبب خرده‌گیری ملاحمی خوارزمی (از معتزلیان متأخر) به وی شد. مهم‌ترین نکته در برگرداندن صفات الهی مانند قدرت و حیات به علم بود (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۷، ص ۶۷ - ۶۹). در حقیقت، از نگاه وی خداوند ذاتاً قادر است و صفت قدرت همان امکان فعل و ترک است. به عبارت دیگر، در نگاه متکلمان افعال الهی مبتنی بر دو صفت قدرت و اراده است. این در حالی است که ابن سینا این دو صفت را به علم برگردانده و به همین دلیل، بنا به نظر متکلمان، وی خداوند را موجب و مجبور دانسته است. نکته‌ی دوم در اعتقاد به اتحاد مفهومی صفات بود. متکلمان صفات را احکامی برای ذات می‌دانستند. این احکام هر چند در واقع وجودی زائد بر ذات ندارند، ولی در عقل و ذهن زائد بر ذات هستند. به عبارت دیگر، متکلمان کثرت مفاهیم را سبب کثرت در ذات نمی‌دانستند؛ چراکه در واقع هیچ امری به جز ذات بسیط و واحد خداوند وجود ندارد و علت اتصاف خداوند به صفات همین ذات بسیط است نه صفات زائد بر ذات، یا معانی و احوال (همان).

خواجه طوسی نیز همین اشکال را مطرح کرده است. وی اگرچه از نظر مصداقی و خارجی هر صفتی را از ذات خداوند نفی و سلب می‌کرد، ولی به زیادت مفهومی آنها بر ذات باور داشت. به عبارت دیگر، خواجه از نظر خارجی و عینی به نفی صفات قائل است و از نظر عقلی و ذهنی صفات را به خداوند نسبت می‌دهد. به عبارت دیگر، هر چند در واقع هیچ امری به غیر از ذات وجود ندارد، ولی عقل مفاهیم متعددی را به خداوند نسبت می‌دهد (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۹۴).

نکته سوم آنکه متکلمان معتزلی و امامی به نظریه‌ی نیابت باور داشتند و اگر خداوند را عالم یا قادر می‌خوانند، به دلیل وجود صفت علم و قدرت نیست؛ بلکه آنچه مقتضای این صفات است، توسط ذات حق تعالی انجام می‌شود؛ برای مثال، احکام در فعل که مقتضای





علم است یا امکان فعل و ترک که مقتضای قدرت است، توسط ذات محقق می شود (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶، ص ۶۸ و ۶۹). این در حالی است که نظریه ابن سینا را باید در زمره باورمندان به عینیت قرار داد. در حقیقت، ابن سینا وجود صفات را اثبات می کند و آنها را عین ذات می داند؛ برای مثال، گفته شد که وی صفات ذات را از لوازم ذات می داند یا اینکه همه صفات را به وجود برمی گرداند. اینها همه گواه آن است که وی وجود صفات را می پذیرد، ولی آنها را عین ذات می داند.

البته تذکر به این نکته لازم است که معتزلیان متأخر و همچنین متکلمان امامیه در این دوره، نسبت به گذشتگان خود تغییراتی پیدا کرده اند. نخستین تغییر نفسی نظریه احوال ابوهاشم و بازگشت به نظریه نیابت است. افزون بر این، آنان علم، قدرت و حیات را برای خداوند به کار بردند. این در حالی است که در ادبیات پیشین معتزله این اصطلاحات برای خداوند به کار نمی رفت و خداوند را صرفاً عالم، قادر و حی می خواندند؛ برای مثال، تعریف از علم و عالم متفاوت بود. از نظر آنان علم اعتقادی مطابق با واقع است که سبب سکون نفس است. در حالی که عالم کسی است که افعالش محکم و متقن است. تمایز این دو تعریف به این دلیل بود که عالم دو گونه دارد؛ عالم بذاته و عالم بعلم. به همین دلیل، سکون نفس در خداوند معنایی ندارد؛ چراکه خداوند بذاته عالم است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۵: ۲۲۱). این نکات سبب شده بود که متکلمان معتزلی و امامی از عبارات علم، قدرت و حیات برای خداوند استفاده نکنند؛ هرچند خداوند را عالم، قادر و حی می دانستند. معتزلیان متأخر برخلاف گذشتگان خود از این عبارات برای خداوند استفاده کردند و کم کم در ادبیات کلامی متکلمان این دوره از علم، قدرت و حیات خداوند سخن به میان آمد (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶، ص ۶۹). هرچند که در تفسیر این صفات همان معنای نیابت گفته می شد.

متکلمان دوره دوم مدرسه حله، اگرچه همچنان نظریه ابن سینا را در نفی صفت قدرت و اراده و برگرداندن آنها به علم و همچنین اعتقاد به اتحاد مفهومی صفات را نپذیرفتند؛ ولی در برخی از موارد نیز تحت تأثیر آموزه های فلسفی وی قرار گرفتند. دیدگاه آنان را در بحث رابطه صفات و ذات را می توان در چند محور توضیح داد:

۱. نفی احوال، معانی و صفات زائد بر ذات؛ متکلمان دوره دوم حله در این بحث تحت تأثیر فلسفه ابن سینا قرار داشتند. اگرچه در اصل انکار این موارد معتزلیان متأخر و ابن سینا اشتراک داشتند، ولی همان طور که بیان شد، استدلال فلاسفه مورد قبول معتزلیان متأخر نبود. متکلمان این دوره حله همچون فلاسفه پذیرش این موارد را با واجب الوجود بودن خداوند در تعارض می دیدند. مهم ترین تمایز متکلمان حله در این دوره نسبت به دوره

گذشته استفاده از ادبیات فلسفی یا در مواردی استدلال فلاسفه در نفی این موارد بود؛ برای مثال، ابن میثم بحرانی از عنوان وجوب و امکان در استدلال خود بهره گرفته است؛ ولی محتوای استدلال او موافق با متکلمان است نه فلاسفه؛ صفات یا واجب الوجود هستند یا ممکن الوجود. فرض اول نادرست است؛ چراکه مستلزم تعدد واجب الوجود و محال است. فرض دوم نیز درست نیست؛ چراکه موجودات ممکن نیازمند مؤثری هستند و آن مؤثر یا امری غیر از همان ذات یا همان ذات است. مؤثر نمی‌تواند امری غیر از همان ذات باشد؛ چراکه لازمه‌اش نیازمندی واجب به ممکن یا تعدد واجب الوجود است. اگر مؤثر خود واجب الوجود باشد، یا باید در مؤثریت خود واجد این صفات باشد یا نباشد. فرض اول لازمه‌اش آن است که خداوند پیش از ایجاد این صفات واجد آنها باشد. فرض دوم نیز محال و خلاف فرض است (بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۰۱). این استدلال با کمی تفاوت، نخستین بار توسط ابوالحسین بصری مطرح شده است (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۰). در واقع، تنها تمایز استدلال ابن میثم با استدلال معتزله متأخر، استفاده از اصطلاح واجب و ممکن است.

متکلمان حله گاه بیش از این تحت تأثیر فلسفه مشاء قرار گرفته و افزون بر ادبیات فلسفی، از ادله فلاسفه نیز استفاده کرده‌اند؛ برای مثال، خواجه طوسی در تجرید و علامه حلی در کشف المراد در این بحث از ادله ابن سینا استفاده کرده‌اند. وجوب وجود مستلزم بی‌نیازی خداوند از همه چیز است و اگر واجب الوجود محتاج غیر خود باشد، مستلزم دور است؛ چراکه آن غیر نیز ممکن خواهد بود و محتاج واجب الوجود است. بنابراین، چون واجب الوجود محتاج غیر نیست، در قادر و عالم بودن نیز به صفت قدرت و علم نیازمند نیست (علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۴۱۰). علامه حلی تصریح کرده است که این برهان را از ابن سینا گرفته است (همان، ۴۰۹).

البته متکلمان حله به‌طور کلی، ادله ابن سینا در نفی صفات زائد بر ذات را نمی‌پذیرفتند؛ برای مثال، علامه حلی استدلال وی در نفی صفات زائد بر ذات را نقل و نقد کرده است: «استدلوا بأن تلك الماهية ممكنة؛ لافتقارها إلى الموصوف فالمؤثر فيها لا يجوز أن يكون غير واجب الوجود؛ لأن وجود واجب الوجود متوقف على وجود تلك الصفة أو عدمها، المتوقف على الغير، فيكون متوقفاً فبقي أن يكون واجب الوجود، فيكون قابلاً و فاعلاً. وهذه الحجّة لا تخلو من وهن؛ لأنه لا يلزم من كون واجب الوجود لا ينفك عن وجود الصفة أو عدمها، توقّفه عليه و على تقدير التسليم فقولهم: "القابل لا يكون فاعلاً" قد عرفت ضعفه.» (علامه حلی، ۱۳۸۷، ص ۵۲۴) پیش‌تر استدلال ابن سینا را نقل کردیم. علامه حلی این استدلال را از دو جهت مخدوش می‌داند: ۱. عدم انفکاک واجب الوجود از این صفات دلیلی بر توقف واجب بر آنها نیست؛ ۲. بر فرض با چشم‌پوشی از اشکال نخست، چه اشکالی دارد که





موجود بسیط از جهتی قابل و از جهتی دیگر فاعل باشد. در حقیقت با تغییر حیثیات، ممکن است قابل بودن و فاعل بودن در یک وجود بسیط جمع شود. پیش از این ملاحظه می‌شود که خوارزمی نیز استدلال ابن سینا را نقل و نقد کرده بود. مشابه اشکال دوم علامه حلی در عبارات وی نیز وجود دارد (ملاحظه خوارزمی، ۱۳۸۷، تحفة المتکلمین، ص ۶۶ و ۶۷).

بنابراین، هرچند متکلمان دوره دوم حله از ادبیات فلسفی و گاه نیز از برخی استدلال‌های فلاسفه بهره بردند؛ ولی این بهره‌برداری گزینشی بوده و در مواردی که با مبانی کلامی آنان متفاوت بوده است، آن را نقد کرده‌اند.

۲. نفی زیادت مصداقی و پذیرش زیادت مفهومی صفات؛ متکلمان این دوره حله معتقد بودند که صفات خداوند زائد بر ذات او نیستند. ولی آنان همچون ابن سینا به یگانگی مفهومی صفات معتقد نبودند. بلکه از نظر آنان عقل انسان در مقایسه ذات خداوند با دیگر ذوات صفاتی را برای خداوند به کار می‌برد. البته توصیف خداوند به این صفات به دلیل وجود امری زائد بر ذات خداوند نیست؛ بلکه به واسطه خود ذات است. به عبارت دیگر، ذات خداوند این صفات را اقتضا می‌کند و به امری بیرون از ذات نیاز نیست؛ برای مثال، به اعتبار کشف و ظهور امور برای ذات خداوند او را عالم می‌خوانیم نه به واسطه صفت علم. بنابراین، از نظر آنان صفات الهی در حقیقت همان ذات خداوند هستند و تنها به حسب اعتبار عقول ما در مقایسه خداوند با دیگران، مفاهیمی زائد بر ذات هستند. به دیگر سخن، در خارج چیزی به جز ذات خداوند نیست و اوصاف هنگام مقایسه ذات خداوند با دیگران صفاتی را برای او به کار می‌برد (بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۰۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۴۱۰؛ همو، ۱۴۲۶، ص ۱۴۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۲۱۶؛ همو، ۱۴۲۲، ص ۲۰۷). فاضل مقداد در قالب مثالی این دیدگاه را توضیح داده است. به گفته وی با تابش نور به دیوار، می‌توان دیوار و نور را دید. با این حال، فرق این دو در آن است که دیده شدن دیوار به واسطه نور است؛ ولی دیده شدن نور به خود اوست نه نور دیگر. توصیف خداوند به صفات نیز به واسطه امری از بیرون ذات نیست، بلکه به خود اوست (فاضل مقداد، ۱۴۲۲، ص ۲۰۷ و ۲۰۸).

در حقیقت، متکلمان حله همه صفات خداوند را به همان ذات خداوند برمی‌گردانند و هر صفتی را نفی می‌کنند. آنان همچنین وجود خداوند را همان ذات و حقیقت او می‌دانند. مسلماً وجود در اینجا همان وجود خاص الهی است که با وجود دیگر موجودات متباین است نه وجود عام که بین همه موجودات مشترک است (علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۶۳). بنابراین، می‌توان گفت که از نظر آنان صفات الهی همان وجود خداوند است. با بررسی دیدگاه متکلمان، مشخص می‌شود که نظر آنها با نظر ابن سینا جز در یک مورد مهم تمایزی ندارد. ابن سینا - چنان‌که بیان شد - صفات الهی را همان وجود می‌داند با سلوب و اضافات. وی

همه صفات را به علم و علم را به وجود برمی گرداند؛ درحالی که متکلمان صفات دیگر را نیز برای خداوند می پذیرند. اگرچه از نظر آنان در خارج صفاتی زائد بر وجود خاص خداوند موجود نیست، ولی این وجود خاص اقتضائاتی دارد که به واسطه آنها به قادر، عالم و حی توصیف می شود و این صفات در موطن ذهن از یکدیگر متمایز هستند.

۳. عینیت یا نیابت؛ یکی از اختلافات در تحلیل دیدگاه متکلمان این دوره، اعتقاد آنان به نیابت یا عینیت است. چنان که بیان شد، متکلمان امامیه در مدرسه بغداد به نظریه نیابت یا احوال معتقد بودند. متکلمان دوره دوم حله نیز اگرچه گاه از الفاظی شبیه به عینیت استفاده کرده اند، ولی نمی توان ادعا کرد که آنان به عینیت معتقد بوده اند. توضیح و تبیین های موجود از عالمان این دوره حله در این بحث به اعتباری دانستن صفات الهی یا نظریه نیابت نزدیک است نه عینیت.

پیش از ورود به تبیین دیدگاه عالمان حله باید به تمایز نظریه عینیت و نیابت اشاره کرد. در حقیقت، نظریه عینیت را باید جزو دیدگاه های اثبات صفات قلمداد کرد. باورمندان به نظریه عینیت از نظر وجودی صفات را اثبات می کنند، ولی معتقدند که صفات و ذات در خارج عین یکدیگر هستند (اتحاد مصداقی) و در مفهوم مغایرت دارند (به جز این سینا که در مفاهیم نیز معتقد به اتحاد مفهومی بود). این در حالی است که باورمندان به نظریه نیابت ابتدا وجود صفات را نفی می کنند و سپس ذات را نایب مناب صفات می دانند. در حقیقت، مقتضیات صفات را به ذات نسبت می دهند. مهم ترین عبارتی که در بیشتر کتب متکلمان دوره دوم حله در این باره بیان شده است، این است: «صفات در خارج همان ذات هستند و در ذهن مغایر با ذات هستند». این دیدگاه با تعبیری نزدیک به هم، بارها در کتب متکلمان حله تکرار شده است. برخی این عبارت را حاکی از باور به نظریه عینیت دانسته اند (احمدوند، ۱۳۹۰، ص ۳۷۶-۳۷۷). با این حال تأمل در عبارات متکلمان حله و بازبینی دقیق آنها نشانگر آن است که این برداشت درست نیست.

در بین متکلمان دوره دوم مدرسه حله، ابن میثم بحرانی صفات را اعتبارات عقل انسان در توصیف خداوند و مقایسه او با غیر می داند، نه حقایق عینی و خارجی زائد بر ذات. دیدگاه وی نظریه شیخ مفید را به ذهن متبادر می کند. وی نیز ذات الهی را در توصیف به صفات کافی و صفات را معانی معقولی می دانست که وجود عینی و خارجی ندارند. اینکه ابن میثم صفات را تنها اعتبارات عقلی می داند، مستلزم نفی وجودی صفات است که از اساس با نظریه عینیت سازگار نیست. این دیدگاه سبب خرده گیری برخی از فلاسفه مانند ملاصدرا و ملامهدی نراقی به وی نیز شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴: ۱۰۴؛ نراقی، ۱۴۲۳، ص ۲۹۶). در حقیقت، این افراد نظریه ابن میثم را جزو دیدگاه های نفی صفات قرار داده اند.







مشابه همین دیدگاه را با کمی تفاوت می‌توان در عبارات علامه حلی نیز مشاهده کرد. علامه نیز صفات را در خارج همان ذات می‌داند و تنها به تغایر اعتباری آنها باور دارد (علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۲۹۶). مسلماً مقصود وی نیز از اعتبار، همان اعتبارات عقلی است که ابن میثم به آن باور داشت. به عبارت دیگر، وی نیز هیچ‌گونه وجودی را زائد بر ذات خدا برای صفات نمی‌پذیرد و صفات را همان اعتبارات عقلی می‌داند. توضیح فاضل مقداد از سخنان علامه در شرح نهج المسترشدين نیز گواه همین برداشت از کلام اوست: «العلم و القدرة و الحياة هي نفس حقيقته المقدسة في الخارج، و مغايرة لها بحسب الاعتبار، و معنى ذلك أن مقتضيات هذه الصفات، أعني التمكن من الایجاد بالنسبة الى القدرة، و الظهور و الكشف بالنسبة الى العلم، صادرة عن ذاته لاقتضاء ذاته إياها، لا بواسطة قيام تلك الصفات بذاته.» (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۲۱۶) تبیین فاضل مقداد کاملاً با نظریه نیابت مطابق است و نشانگر آن است که علی‌رغم شباهت ظاهری عبارات متکلمان حله با نظریه فلاسفه، نمی‌توان آنان را به نظریه عینیت معتقد دانست؛ بلکه آنان به نظریه نیابت باور داشته‌اند.

البته از علامه حلی عباراتی نقل شده است که گمان می‌شود با این مبنا سازگار نیست؛ برای مثال، می‌توان به دیدگاه وی در معارج الفهم فی شرح النظم اشاره کرد. بنا به عبارات علامه در کتاب نظم البراهین که علامه در معارج الفهم آنها را شرح کرده است، در بحث صفات، دو دیدگاه کلی وجود دارد. برخی مانند اشاعره و پیروان ابوهاشم صفات را وجودی می‌دانند و برخی مانند ابوالحسین بصری و فلاسفه، صفات را عدمی می‌پندارند (علامه حلی، ۱۳۸۶، ص ۳۸۷). علامه در کتاب نظم البراهین دیدگاه نخست را پذیرفته است (همان). این اظهار نظر با بسیاری از مبانی کلامی علامه سازگار نیست. به خصوص که علامه نه نظریه معنا و نه نظریه احوال را در صفات الهی نمی‌پذیرد (علامه حلی، ۱۴۱۵، ص ۲۸۹ - ۳۰۷). با این حال، ایشان در شرح این عبارات در کتاب معارج استدلال اشاعره و ابوهاشم مبنی بر وجودی بودن صفات و استدلال فلاسفه بر عدمی بودن صفات را تضعیف کرده و بدون جمع‌بندی از مسئله گذر کرده است (علامه حلی، ۱۳۸۶، ص ۳۸۷ - ۳۸۹). علامه نهایتاً در این کتاب همان دیدگاه مشهور در کتب دیگرش را پذیرفته و زیادت صفات را صرفاً در تعقل و ذهن پذیرفته است. با این حال، این دیدگاه با وجودی بودن صفات سازگار نیست. مگر آنکه مقصود علامه از وجودی بودن در این عبارت را از وجود ذهنی و عینی اعم بدانیم. علامه حلی در کتاب تسلیک النفس نیز همین بحث را مطرح کرده و دیدگاهی کاملاً متفاوت با کتاب نظم البراهین را مطرح کرده است. وی در اینجا ادله اشاعره و ابوهاشم جایی بر وجودی بودن صفات را رد کرده است؛ در حالی که دلیل معتزله مبنی بر تعدد قدما در صورت وجودی بودن صفات را بیان کرده و هیچ نقدی بر آن وارد نکرده است (علامه حلی، ۱۴۲۶،

ص ۱۴۴). البته علامه در این کتاب به استدلال فلاسفه اشاره‌ای نکرده است.

در حقیقت، بحث از وجودی یا عدمی بودن صفات در کتاب‌های اشاعره و به‌خصوص دیدگاه‌های فخر رازی مطرح شده است. وی پس از مباحث صفات الهی، این بحث را مطرح کرده که آیا صفات الهی وجودی هستند یا عدمی؟ در واقع، این بحث در نقد دیدگاه معتزله که صفات را همان ذات الهی می‌دانستند، مطرح شده بود. فخر رازی پس از بیان این دو دیدگاه (دیدگاه فلاسفه و معتزله مبنی بر عدمی بودن و دیدگاه اشاعره و برخی معتزله مبنی بر وجودی بودن صفات)، هرچند معانی زائد بر ذات و احوال را نمی‌پذیرد و صفات را تنها اضافه و نسبت بین خداوند و معلومات یا مقدورات می‌داند و از آن به عالمیت یا قادریت تعبیر می‌کند؛ ولی معتقد است که این اضافه و نسبت امری وجودی است نه عدمی (رازی، ۱۴۰۷، ص ۲۲۳ - ۲۲۵؛ همو، ۱۹۸۶، ج ۱: ۲۱۹ - ۲۳۶؛ همو، ۱۴۱۱، ص ۴۲۱ - ۴۲۷). سبک و سیاق طرح بحث و همچنین مباحث مطرح شده توسط علامه حلی در این بحث، بسیار تحت تأثیر فخر رازی است و احتمالاً همچون بسیاری از مباحث کلامی دیگر، علامه حلی ناظر به کتاب‌های فخر رازی مانند المحصل، المطالب العالیة و اربعین این مباحث را مطرح کرده است و چه بسا ناسازگاری‌های موجود در برخی از عبارات علامه تحت تأثیر همین باشد.

علامه در رد استدلال فلاسفه تا حد زیادی متأثر از فخر رازی است. البته ایشان در کتاب مناهج الیقین تعلقات صفات را غیرثبوتی می‌داند و معتقد است که تعلقات تنها ثبوت ذهنی دارند و این تا حدی زیادی<sup>۱</sup> در مقابل نظریه فخر رازی است (علامه حلی، ۱۴۱۵، ص ۳۱۰). علامه در جای دیگر از همین کتاب، نظریه اضافی بودن صفات را در مقابل دیدگاه معنا و احوال قرار داده و هرچند ثبوت آن را ذهنی می‌داند، ولی درباره ثبوت خارجی آن نیز چنین می‌گوید: «أما في الخارج فالثابت منه كون الذات بحيث يحصل لها نسبة بين المعلوم و المقدور.» (همان، ص ۲۹۰) این عبارت نشان می‌دهد که از نظر علامه، ثبوت خارجی صفات، بودن ذات به‌گونه‌ای است که بین ذات با معلوم و مقدر نسبتی حاصل شود. در حقیقت، علامه در این عبارات تا حد بسیار زیادی با فخر رازی همراهی کرده است.

بنابراین، هرچند نظریه اصلی علامه حلی در بیشتر نوشته‌هایش معلوم است و وی نیز همچون دیگر متکلمان حله معتقد است صفات در خارج همان ذات هستند و تغایر اعتباری یا ذهنی دارند، ولی ایشان نظریه فخر رازی مبنی بر اضافی بودن صفات را نیز باطل نمی‌داند و در برخی از

۱. البته از برخی تعبیّرات فخر رازی نیز این گونه استفاده می‌شود که مقصود وی از زیادت این تعلقات و اضافات بر ذات، زیادت مفهومی است نه مصداقی. برای مثال، می‌توان به این عبارت اشاره کرد: «اعلم أنا لا ندعی فی هذه المسألة أزيد من أن المفهوم من كونه تعالى عالما قادرا حيا، ليس نفس المفهوم من ذاته، بل هو أمر مغاير لذاته.» (نک: رازی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۱۹)





نوشته‌هایش با وی همراهی می‌کند (علامه حلی، ۱۳۸۷، ص ۵۶۶). به احتمال زیاد، برخی از مباحث علامه حلی در این بحث مانند عبارت کتاب نظم البراهین متأثر از فخر رازی باشد.

### نتیجه‌گیری

متکلمان امامیه در مدرسه بغداد به طور جدی با نظریه اشاعره و اهل حدیث مبنی بر زیادت صفات بر ذات مخالفت کرده‌اند. شیخ مفید در این بحث نظریه معنا را انکار کرد و همچون دیدگاه رایج معتزله، صفات الهی را نفسانی دانست. این دیدگاه همان نظریه نیابت بود و در تقابل با نظریه صفات زائد بر ذات مطرح شد. شیخ مفید همچنین مخالفت خود با جریان بهشمیه و نظریه احوال را ابراز کرد و این دیدگاه را غیر معقول و غیرقابل فهم و مخالف با توحید دانست. پس از شیخ مفید، سید مرتضی مسیر دیگری را در پیش گرفت و نظریه احوال ابوهاشم را پذیرفت و شاگردانش با این نظریه همراه شدند یا اینکه مخالفتی با آن نداشتند. این نظریه تا مدرسه ری نیز در بین متکلمان امامیه امتداد یافت.

در بین معتزله ابوالحسین بصری (شاگرد قاضی عبدالجبار) با استاد خود و دیگر متکلمان بهشمی مخالفت کرد و نظریه احوال را رد کرد و همچون معتزله پیشین به نظریه نیابت معتقد شد. تنها تمایز وی با پیشینیان معتزله این بود که وی به آرامی در محافل کلامی پیروانی پیدا کرد که به معتزله متأخر مشهور شدند. جریان معتزله متأخر از اواخر مدرسه ری در بین امامیه نیز پیروانی پیدا کرد و با ظهور شخصیت‌هایی مانند سدیدالدین حمصی رازی به جریان غالب کلام امامیه تبدیل شد. سدیدالدین حمصی رازی زمینه‌ساز شکل‌گیری جریانی جدید در کلام امامیه در دوره نخست مدرسه کلامی حله شد. از جمله پیروان این جریان می‌توان به محقق حلی اشاره کرد. سدیدالدین حمصی رازی و محقق حلی همچون معتزله متأخر نظریه نیابت را پذیرفتند و همه احکام و اقتضائات صفات را به ذات نسبت دادند.

در دوره دوم مدرسه کلامی حله هرچند از برخی از مفاهیم و اصطلاحات فلسفه مشاء و همچنین برخی از مباحث فلسفی ابن‌سینا در این بحث استفاده شد و حتی متکلمان حله اذعان می‌کنند که نظریه فلاسفه نیز مانند متکلمان معتزلی و امامی است، ولی بررسی دقیق عبارات نشان می‌دهد که متکلمان حله را باید جزو باورمندان به نظریه نیابت دانست و ابن‌سینا و فلاسفه را در زمره باورمندان به نظریه عینیت.

### فهرست منابع

۱. ابن‌سینا (۳۷۹ش)، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق)، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن البدوی، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.



۳. احمدوند، معروف علی (۱۳۹۰ش)، رابطه ذات و صفات الهی، قم: بوستان کتاب.
۴. اسفراینی، شاهفور بن طاهر (بی تا)، التبصیر فی الدین، تحقیق محمد زاهد کوثری، قاهره: المكتبة الازهرية للتراث.
۵. اشعری، ابوالحسن (۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق هلموت ریتر، آلمان، ویسایدن: فرانس شتاینر.
۶. اعتصامی، هادی و رضا برنجکار و محمدجعفر رضایی (۱۳۹۸ش)، «وجودشناختی صفات الهی در مدرسه کلامی بغداد»، فصلنامه شیعه پژوهی، شماره ۱۶.
۷. اعتصامی، هادی و محمدتقی سبحانی (۱۳۹۹ش)، «وجودشناسی صفات الهی از منظر متکلمان مدرسه کوفه»، جستارهای اعتقادی اسماء و صفات، قم: مؤسسه معارف اهل بیت.
۸. آمدی، سیف الدین (۴۲۳ق)، ابکار الافکار، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره: دار الکتب.
۹. باقلانی، ابوبکر (۴۲۵ق)، الانصاف فیما يجب اعتقاده، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۰. بحرانی، ابن میثم (۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، تصحیح سید احمد حسینی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۱. بریدی، محمد بن صاعد (۱۳۵۱ش)، الحدود و الحقائق، در: الذکری الالفیه للشیخ الطوسی، جلد دوم، مشهد: دانشگاه مشهد و کنگره هزاره شیخ طوسی.
۱۲. حمصی رازی، سدیدالدین (۴۱۴ق)، المنقذ من التقليد، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۱۳. ذهبی، محمد بن احمد (۴۱۳ق)، سیر اعلام النبلاء، بیروت: موسسه الرسالة.
۱۴. رازی، فخرالدین (۴۰۷ق)، المطالب العالیة من العلم الالهی، بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۴۱۱ق)، المحصل، تحقیق دکتر آتای، عمان: دار الرازی.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۶م)، الاربعین فی اصول الدین، قاهره: المكتبة الکلیات الازهرية.
۱۷. سبحانی، محمد تقی و محمدجعفر رضایی (۱۳۹۹ش)، «جریانهای فکری مدرسه کلامی حله»، فصلنامه تحقیقات کلامی، شماره ۲۹.
۱۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (بی تا)، الملل و النحل، تحقیق محمد بدران، قم: شریف رضی.
۱۹. شیخ مفید (۴۱۳ق الف)، اوائل المقالات، قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.



۲۰. شیخ مفید (۱۴۱۳ق)، ((ب))، الحكایات فی مخالفات المعتزله من العدلیه، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، الرسائل العشر، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۲. طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، تحقیق حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۳. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق)، كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ش)، انوار الملكوت فی شرح الیاقوت، تحقیق نجمی زنجانی، قم: شریف رضی.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶ش)، معارج الفهم فی شرح النظم، تحقیق عبدالحلیم حلی، قم: دلیل ما.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ش)، الاسرار الخفیه فی العلوم العقلیه، قم: بوستان کتاب، پژوهشگاه دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ق)، مناهج الیقین فی اصول الدین، تحقیق یعقوب جعفری، تهران: دار الاسوه.
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۶ق)، تسلیک النفس الی حظیره القدس، تحقیق فاطمه رمضان، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۹. علم الهدی، سید مرتضی (۱۳۸۱ش)، الملخص فی اصول الدین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق)، الحدود و الحقائق، در: رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، قم: دار القرآن الکریم.
۳۱. فاضل مقداد (۱۴۰۵ق)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، تحقیق سید مهدی رجایی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲ق)، اللوامع الالهیه فی المباحث الالهیه، تصحیح قاضی طباطبائی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۳. قاضی عبدالجبار (۱۹۶۲-۱۹۶۵م)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق جورج قنواتی، قاهره: الدار المصریه.
۳۴. قزوینی، عبدالجلیل (۱۳۵۸ش)، نقض، تهران: انجمن آثار ملی.
۳۵. مانکدیم، قوام الدین (۱۴۲۲ق)، شرح الاصول الخمسه، تحقیق احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۶. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۱۴ق)، المسلك فی اصول الدین، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة.
۳۷. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد (۱۳۸۷ش)، تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة، تهران و برلین: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
۳۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰ش)، المعتمد فی اصول الدین، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
۳۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶ش)، الفائق فی اصول الدین، تحقیق و مقدمه ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران با همکاری مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
۴۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳ش)، شرح الاصول الکافی، تحقیق محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴۱. نراقی، ملامهدی (۱۴۲۳ق)، جامع الافکار و ناقد الانظار، تهران: انتشارات حکمت.

