

An Analytical-Critical Review of the Ontological Theories on Divine Attributes in the Muslims' Thoughts

Morteza Khosh-Sohbat  / Assistant Professor, Department of Theology and Philosophy of Religion, The Imam Khomeini Education and Research Institute
khoshsohbat@iki.ac.ir

Received: 2024/12/02 - **Accepted:** 2025/02/23

Abstract

The question of God's attributes and the relationship of attributes to the divine essence has given rise to discussions in Islamic thought known as "attributive monotheism" or "the ontology of divine attributes." Since the first century up to now, the responses of Muslim scholars with different perspectives have led to various views on the existential nature of divine attributes and their relationship to the divine Essence. By examining the works and assertions of Muslim scholars, this article reviews and analyses the well-known theories of "substitution," "objectivity," and "superaddition" as well as the less widely discussed theories of "negation of attributes," "states," "mental considerations," "conceptual synonymy," and "neither He nor other than He" in the ontology of divine attributes, and the course of developments of this issue in Islamic thoughts.

Keywords: ontology of attributes, negation of attributes, substitution, states, mental considerations, conceptual synonymy, objectivity, superaddition, "neither He nor other than He."

نوع مقاله: پژوهشی

بازخوانی تحلیلی – انتقادی نظریه‌های هستی‌شناختی اوصاف الهی نزد اندیشمندان مسلمان

khoshsohbat@iki.ac.ir

مرتضی خوش‌صحبت  / استادیار گروه کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*
دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۲ – پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۵

چکیده

پرسش دربارهٔ صفت داشتن خداوند و نسبت صفات با ذات الهی، مباحثی را در اندیشهٔ اسلامی به‌وجود آورده که به «توحید صفاتی» یا «هستی‌شناسی اوصاف الهی» معروف است. پاسخ‌های اندیشمندان مسلمان با نگرش‌های مختلف، از همان قرن اول تاکنون، موجب طرح دیدگاه‌های گوناگونی شده است که به ماهیت وجودی و تکوینی صفات الهی و رابطهٔ آنها با ذات خداوند می‌پردازند. در این مقاله، با بررسی آثار و گزارش‌های آرای اندیشمندان مسلمان، علاوه بر بازشناسی نظریه‌های معروف «نیابت»، «عینیت» و «زیادت»، نظریه‌های کمتر مطرح‌شدهٔ «نفی صفات»، «احوال»، «اعتبار ذهنی»، «ترادف مفهومی» و «لاهو و لاغیره» در هستی‌شناسی اوصاف الهی به روش تحلیلی – انتقادی مورد بررسی قرار گرفته‌اند و با نگاهی تطبیقی سیر تحولات این مسئله در اندیشهٔ اسلامی ارائه شده است.

کلیدواژه‌ها: هستی‌شناسی صفات، نفی صفات، نیابت، احوال، اعتبار ذهنی، ترادف مفهومی، عینیت، زیادت، لاهو و لاغیره.

مقدمه

شکی نیست که در متون دینی، اسما و صفاتی کمالی به حق تعالی نسبت داده شده است و مردم به خواندن و فهمیدن آنها دعوت شده‌اند (اعراف: ۱۸۰). ازسوی دیگر، با نهی از تشبیه و تمثیل او، به شدت از توصیف‌های بشری نهی شده (انعام: ۱۰۰) و بر نفی هرگونه شبه و مثلی از او تأکید گردیده است (شوری: ۱۱). برخی از روایات امامیه نیز بالاترین مرتبه معرفتی انسان به خدا را نفی صفات از ذات حق تعالی دانسته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۰؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۴-۳۵ و ۵۶-۵۷؛ سید رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۹-۴۰). بدین ترتیب تعارضی میان دسته‌ای از متون دینی با دسته‌ای دیگر رخ می‌نماید که ثمره آن این پرسش است: آیا خداوند صفت دارد یا نه؟

این پرسش مبنایی به این مسئله می‌پردازد که آیا صفات خداوند اموری وجودی و حقیقی‌اند؟ یا اینکه جز ذات بسیط حق تعالی چیزی وجود ندارد و صفات تنها اعتبارهایی عقلی و ذهنی‌اند؟ در صورت وجودی بودن، آیا موجب ترکیب در ذات نمی‌شوند؟ و اساساً در این صورت، صفات چه نسبتی با ذات دارند؟

در طول تاریخ تفکر اسلامی، از همان نیمه اول قرن اول تا دوره معاصر، اندیشمندان با نگرش‌های مختلف، در پاسخ به این پرسش‌ها دیدگاه‌های گوناگونی را در تبیین ماهیت وجودی و تکوینی صفات و رابطه آنها با ذات خداوند، مطرح کرده‌اند؛ تا بدان‌جا که در برهه‌ای از تاریخ، نزاع‌هایی را هم درباب شرک و توحید برانگیخته‌اند. این مباحث در آثار فلسفی و کلامی، زیر عنوان «توحید صفاتی» دسته‌بندی می‌شوند و امروزه با عنوان «هستی‌شناسی صفات الهی» مطرح می‌گردند. در آثار کلامی و فلسفی متأخر و معاصر، معمولاً به سه نظریه مشهور «عنینیت»، «تبیات» و «زیادت» اشاره می‌شود و از دیگر دیدگاه‌ها خبری نیست؛ هرچند همین نظریات مشهور هم گاهی به درستی تحلیل نشده‌اند. البته پژوهش‌های سودمندی در قالب مقاله درباره هستی‌شناسی صفات الهی انجام شده است که بیشتر متمرکز بر نظریه‌ای خاص یا دیدگاه برخی اندیشمندان یا مذاهب هستند که مجال ذکر اسامی تمام آنها در اینجا نیست. به نظر می‌رسد نگاه جامع این پژوهش به هستی‌شناسی اوصاف الهی و احصای تمامی نظریه‌ها به‌همراه ادله‌شان و شناخت پیوندها و نسبت میان آنها و بیان سیر تحولات این مسئله، تاکنون مغفول مانده که برای اولین بار در یک مقاله تدوین شده است.

بر این اساس، در این مقاله می‌کوشیم با جست‌وجو در آثار فلسفی و کلامی یا گزارش‌های آرای اندیشمندان مسلمان، علاوه بر بازشناسی نظریه‌های معروف «تبیات»، «عنینیت» و «زیادت»، به بررسی و تحلیل نظریه‌های «نفی صفات»، «احوال»، «اعتبار ذهنی»، «ترادف مفهومی» و «لا هی هو و لا هی غیره» در هستی‌شناسی اوصاف الهی بپردازیم و به فراخور نیاز، آنها را مورد بررسی انتقادی قرار دهیم و با بازشناسی باورمندان به این نظریه‌های هشت‌گانه از مذاهب مختلف کلامی و فلسفی، با نگاهی تطبیقی - تاریخی، سیر تحولات آنها را در اندیشه اسلامی ارائه دهیم.

۱. نظریه نفی صفات

این نظریه بر این باور است که به لحاظ هستی‌شناسی، حق تعالی فاقد صفت است و دیدگاه خود را مبتنی بر توحید و تنزیه کرده است و الفاظ اسامی اوصاف و صفات حق تعالی را سلب معانی مقابل یا ناظر به افعال الهی می‌داند. این نظریه به اندیشمندان و گروه‌های مختلفی از متکلمان و فلاسفه نسبت داده شده است.

۱-۱. نخستین متکلمان

هرچند دیدگاه نفی صفات به برخی متکلمان نخستین، همچون معبد جهنی (۸۰/۱۰۰ق)، غیلان دمشقی (۱۲۳ق)، جعدبن درهم (۱۲۵ق) و جهم‌بن صفوان (۱۲۸ق) نسبت داده شده است، اما بر اساس اندک گزارش‌های موجود دربارهٔ معبد، غیلان و جعد، تنها می‌توان فهمید که این افراد از نسبت دادن صفات دارای جنبه‌های تشبیهی به خدا پرهیز داشتند و نگرش آنها را باید تأکیدی بر تنزیه محض، نفی تشبیه و لزوم تأویل در برخی صفات، به‌ویژه صفات خبری، به‌شمار آورد (عطوان، ۱۹۸۶م، ص ۳۷ و ۸۷؛ العقل، ۱۴۱۸ق، ص ۲۹؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۷۷؛ ابن قیم، ۱۹۸۴م، ص ۱۳۹؛ ذهبی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۳۳۷).

بر اساس گزارش‌های متعدد مخالفان جهم (العسلی، ۱۹۶۵م، ص ۲۰-۲۶)، اندیشهٔ نفی صفات از نگاه وی نیز مبتنی بر دو اصل «نفی تشبیه» و «لزوم تأویل» است؛ چراکه تمامی صفات مشترک بین خداوند و مخلوقات را از خداوند نفی می‌کرد (اسفراینی، بی‌تا، ص ۹۰-۹۱؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۹۹؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۷-۹۸) و حتی کاربرد لفظ «شیء» را دربارهٔ خداوند جایز نمی‌شمرد (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۸۱، ۲۸۰ و ۵۱۸) و به تأویل متونی دینی مشتمل بر آنها می‌پرداخت (العسلی، ۱۹۶۵م، ص ۷۹-۱۰۷). البته استدلال وی در نفی «زالیت علم الهی» و تلازم آن با شرک در فرض «غیرخدا» بودن (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۸۶)، به‌روشنی نگاهی هستی‌شناسانه را در باب صفات الهی مبتنی بر اصل «توحید» با خود به‌همراه دارد.

۱-۲. واصل بن عطا (۸۱-۱۳۱ق)

این نظریه به عموم معتزله یا جمعی از آنان نیز نسبت داده شده است (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۸۳؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۵۶-۵۷). ظاهراً واصل نخستین کسی است که برای نفی صفات، برهان ارائه کرد. از نگاه وی، در صورت اثبات صفات قدیم، تعدد قدما و تعدد خدایان لازم می‌آید (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۰). این برهان مبتنی بر سه پیش‌فرض هستی‌شناختی است:

الف) تلازم «قدیم بودن» و «خدا بودن»؛

ب) بساطت محض ذات الهی و ناسازگار بودن یگانگی او با هرگونه کثرت درون ذات؛

ج) غیریت و دوگانگی وجودی صفت و موصوف.

بدون شک، واصل درصدد نفی صفات معانی زاید بر ذات است؛ ولی برخی مدعی تحویل دیدگاه واصل به نظریهٔ عینیت هستند (فخری، ۱۳۷۲، ص ۷۲؛ الفاخوری و الجبر، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۱۹؛ شافعی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۱۴؛ الشواشی، ۱۹۹۳م، ص ۱۵۳؛ الزینی، ۱۴۳۱ق، ص ۹۸-۹۹). به نظر می‌رسد که این افراد عمدتاً ناظر به دیدگاه‌های اندیشمندان معتزلی پس از واصل بوده‌اند و به‌گونه‌ای مدعی‌اند که آرا و نظریه‌های معتزلیان پس از واصل، تفسیری بر دیدگاه اوست؛ اما به‌دلیل مبهم بودن دیدگاه واصل و اختلاف‌نظر معتزلیان پس از وی در این مسئله، چنین ادعایی پذیرفتنی نیست و اگر منظور، دیدگاه اکثریت معتزله (نظریهٔ نیابت) باشد، در ادامه، نادرستی چنین ادعایی نیز روشن خواهد شد.

به نظر می‌رسد که جهّم‌بن صفوان از جمله افراد تأثیرگذار بر واصل است؛ تاجایی که معتزله و جهّمیه را یکی انگاشته‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۳؛ پینس، ۱۳۶۵ق، ص ۱۲۲-۱۳۰؛ جارالله، ۱۹۹۰م، ص ۶۲؛ نادر، ۱۹۵۰م، ج ۱، ص ۱۳). هرچند برخی معاصرین منکر اثرپذیری واصل از جهّم هستند (الشواشی، ۱۹۹۳م، ص ۱۵۷-۱۵۹). البته با توجه به ارتباطات جهّم با جعدبن درهم، غیلان دمشقی و معبد جهنی - که شاگردان حسن بن محمد حنفیه بوده‌اند (النشار، ۱۹۷۴م، ج ۱، ص ۲۳۰ و ۲۳۲) - و نیز شاگردی واصل در حلقهٔ درسی فرزندان محمد حنفیه در مدینه (النشار، ۱۹۷۴م، ج ۲، ص ۵۵ و ۶۰)، شاید بتوان تمامی این افراد را در انگارهٔ نفی صفات، متأثر از آموزه‌های توحیدی امام علی علیه السلام از طریق محمدبن حنفیه و فرزندانش در مدینه به‌شمار آورد.

۱-۳. عبادبن سلیمان (بعد از ۲۶۰ق)

عبادبن سلیمان همچون دیگر معتزلیان، پس از نفی صفات خبری تصریح می‌کند که خداوند نفس یا ذات ندارد و با دیگر اشیا غیریت (تباين) دارد. از این رو برخلاف دیگر معتزلیان، از تعبیر «لذاته» یا «لنفسه» بهره نمی‌گیرد و به‌رغم نفی معانی زاید بر ذات، صفات را به ذات حق تعالی برنمی‌گرداند (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۹۶)؛ یعنی می‌توان گفت: «عالم لا بعلم و لا لذاته». وی الفاظ اسمای الهی را که تنها نشانگر کمالات حق تعالی و برآمده از افعال او هستند، بر خدای تعالی اطلاق می‌کند و مدعی است که اساساً چنین تعبیری چیزی بیش از گفتارهای زبانی نیستند (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۹۸). به نظر می‌رسد منظور عباد این باشد که در به‌کارگیری این الفاظ برای خداوند نباید به‌دنبال معنای محصل و مستقلى در ذات الهی برای آنها بود؛ بلکه در بهترین تفسیر باید آنها را تنها نام‌هایی برای خدا، که بر افعال و کمالات او دلالت دارند، به‌شمار آورد. وی مدعی است که نفی علم - به‌مثابهٔ یک معنا - از خدا، مستلزم نفی عالم بودن او - به‌مثابهٔ یک کمال - نیست؛ بلکه با نام عالم، علاوه بر اثبات کمال، می‌فهمیم که خداوند به مخلوقات خود آگاه است و لذا معلومی وجود دارد (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۶۶ و ۴۹۸-۴۹۷). البته وی بر اساس غیریت و تباينی که میان خدا و مخلوقات باور دارد، کاربرد این گونه الفاظ مشترک را در خداوند به‌نحو حقیقی و در انسان به‌نحو مجازی می‌داند (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۵۰۰).

بدین ترتیب، نوع نگرش عباد به خدا و صفاتش نشئت گرفته از همان مدل تنزیه‌ای است که پیش از او توسط جعدبن درهم و جهّم‌بن صفوان مطرح شده بود و توسط اندیشمندان معتزلی پخته و کامل شد؛ البته با سخت‌گیری بیشتری در تنزیه، که دیدگاه او را متفاوت با دیدگاه‌های پیشین کرده است.

۱-۴. اندیشمندان اسماعیلی

اندیشمندان اسماعیلی معمولاً با استناد به ظواهر کلمات معصومان علیهم السلام به‌ویژه خطبه‌های توحیدی امیر مؤمنان علیه السلام و اثرپذیری از فلسفهٔ نوافلاطونی و تأویل آیات مربوط به صفات الهی، در باب شناخت حق تعالی و صفات او عقایدی را بیان کردند که در آنها خداوند ماورای هستی و ناشاختنی است؛ از این رو به نفی مطلق صفات الهی معتقدند؛ چراکه خداوند را برتر از وهم، عقل و فکر می‌دانند که با هیچ صفت و حدی (چه ایجابی و چه سلبی) نمی‌توان دربارهٔ او سخن گفت. بدین ترتیب، بر تنزیه

مطلق حق تعالی تأکید می‌کند و آنچه را باعث مشارکت خداوند با آفریدگان گردد، نفی می‌نماید. بنابراین حق تعالی بالاتر از آن است که صفتی به او ملحق شود؛ تأنجا که اطلاق صفت «زل» بر خداوند یا به کار بردن الفاظ «وجود»، «تام» و «تمام» را برای حق تعالی جایز نمی‌دانند (رازی، ۱۳۷۷، ص ۲۴-۳۹؛ سجستانی، بی‌تا، ص ۲۳-۳۹؛ کرمانی، ۱۹۶۰م، ص ۱۶؛ کرمانی، ۱۹۶۷م، ۱۳۸-۱۲۹ و ۱۴۴-۱۴۷؛ حامدی، ۱۴۱۶ق، ص ۹-۳۱؛ القرشی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱، ۲۰ و ۳۳).

بن‌ولید (۱۲عق)، داعی‌نامدار اسماعیلی، در نظر گرفتن صفتی ازلی و قدیم برای خداوند را مستلزم تعدد قدما و انکار توحید می‌داند و تأکید می‌کند که هیچ لفظی توانایی نشان دادن هویت و کبریایی حق تعالی را ندارد. بر همین اساس معتقد است که باور به صفات (هرچند صفاتی که اشرف از آنها وجود نداشته باشد) درواقع نوعی شرک خفی است و در تبیین این معنای توحید، به روایات رسیده از اهل بیت علیهم‌السلام به‌ویژه خطبه‌های توحیدی حضرت علی علیه‌السلام استناد می‌کند (بن‌ولید، ۱۴۰۳ق، ص ۲۶-۴۰).

چنین نگرشی به خداوند، شباهت بسیاری به خدای وصف‌ناشدنی و دور از دسترس اندیشه و بیان، در فلسفه نوافلاطونی دارد (دفتری، ۱۳۷۵، ص ۲۷۶) و شاهی بر اثرپذیری اسماعیلیان از این فلسفه است. این نگرش، اگرچه ممکن است با متون دینی سازگاری‌هایی داشته باشد، اما قطعاً ناشناختنی دانستن حق تعالی به‌طور مطلق مورد تأیید متون دینی نیست؛ چنان‌که تسمیه حق تعالی، که در متون دینی ذکر شده است و تفسیرهایی که از اسمای الهی در آنها بیان شده، با دیدگاه‌های اسماعیلیان در تعارض است.

۱-۵. برخی حکما

چهره مشهوری که در میان حکمای اسلامی در آثار خود بارها درباره این مسئله سخن گفته و دو نظریه مشهور (زیادت و عینیت) را رد کرده، قاضی سعید قمی است. وی که متأثر از استاد خود، ملارجعی تبریزی (۱۰۸۰ق) است (تبریزی، ۱۳۷۸، ص ۲۳۱-۲۴۳)، برای اثبات نظریه خود، دست‌کم هفت استدلال عقلی طرح می‌کند و می‌کوشد ادله مخالفان را پاسخ گوید (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷۹، ۱۱۳، ۱۱۷-۱۲۱، ۲۵۸-۲۵۷ و ۲۹۷-۲۹۹؛ ج ۲، ص ۴۶۸-۴۹۱؛ ج ۳، ص ۱۱۱؛ قمی، ۱۳۶۲، ص ۶۸). او در تأیید ادعای خود، بارها به احادیث معصومان علیهم‌السلام استناد می‌جوید (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۰۴؛ ج ۳، ص ۱۸۷) و در توجیه آیات و روایاتی که برای حق تعالی اوصافی ذکر کرده‌اند، پنج راهکار ارائه می‌کند (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۷۹، ۲۰۴ و ۲۹۷؛ ج ۲، ص ۴۶۶؛ ج ۳، ص ۱۰۷-۱۱۳ و ۱۸۷؛ قمی، ۱۳۶۲، ص ۷۰ و ۷۶؛ برای بررسی تفصیلی دیدگاه قاضی سعید قمی، ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۶-۳۲۱؛ احمدوند، ۱۳۸۹، ص ۴۴۶-۴۷۴).

۲. نظریه نیابت

بر اساس این نظریه، صفات به‌نحو حقیقی در ذات حق تعالی وجود ندارند؛ بلکه ذات الهی بسیط محض است و این ذات، نایب و جانشین صفات می‌گردد و اثر صفات به آن نسبت داده می‌شود؛ یعنی آنچه بناست بر ذات دارای صفات (علم، قدرت و حیات) مترتب شود، بر خود ذات بسیط خداوند، بدون آنکه نیازی به این معنای وجودی در آن باشد، مترتب می‌گردد؛ مثلاً از «ذاتی که موصوف به علم است»، انتظار می‌رود که دارای افعالی متفن، محکم و بهره‌مند از غایتی

عقلایی باشد و هیچ چیز بر او پوشیده نباشد. در نظریه نیابت گفته می‌شود: بدون اینکه بخواهیم برای معنای علم، تحقیقی وجودی و عینی در نظر بگیریم، هیچ امری از ذات بسیط الهی پنهان نیست و افعال الهی از چنین ویژگی‌هایی برخوردارند. به نظر می‌رسد که این نظریه تقریر و تبیینی برای نظریه نفی صفات باشد که دارای سه رکن هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و معناشناختی است. در بعد هستی‌شناختی، وجودی برای صفات ذاتی خداوند قائل نیست؛ به لحاظ معرفت‌شناختی، منشأ انتزاع صفات الهی، از ذات به افعال الهی منتقل می‌شود؛ و در نگاه معناشناختی، تفسیری سلبی یا کارکردی (تحویل به صفات فعلی) از الفاظ و مفاهیم صفات به کاررفته درباره خداوند ارائه می‌دهد. این نظریه معمولاً با چنین تعبیری بیان می‌شود: «عالم لا بعلم بل لذاته». از این رو می‌توان اکثر معتزله، از جمله نظام و ابوعلی جبایی (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۶۴، ص ۴۸۷ و ص ۵۲۴) و بسیاری از امامیه، نظیر صدوق (۱۳۹۸ق، ص ۲۰۱-۲۰۲ و ۲۲۳ و ۱۴۱۴ق، ص ۲۷)، مفید (۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۵۲ و ۵۶)، سید مرتضی (۱۳۸۱، ص ۱۳۸-۱۶۶)، طوسی (۱۴۰۶ق، ص ۶۲؛ ۱۳۹۴، ص ۱۲۱-۱۲۷)، حلبی (۱۴۰۴ق، ص ۸۳) و حمصی رازی (۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۴ و ۱۳۹) را از قائلان به این نظریه به‌شمار آورد؛ هرچند هرگز از تعبیر نیابت برای بیان دیدگاه خود استفاده نکرده‌اند. این نظریه به متکلمان زیدیه، خواجه و مرجئه نیز نسبت داده شده است (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۶۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۵۲).

همچنین لذاته بودن صفات (نظریه نیابت) اساساً به معنای عینیت نیست؛ زیرا نظریه عینیت در زمره نظریات مثبت صفات است و قائلان آن به وجود صفات معانی در حق تعالی باور دارند؛ منتها با این تفسیر که این صفات، عین ذات هستند؛ اما مدافعان نظریه نیابت، منکر وجود هرگونه صفت و معنا در ذات بسیط حق تعالی هستند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۴) و کمالات حق تعالی را از فعل (مخلوقات) او انتزاع و اعتبار می‌کنند، نه از ذات او (خوش‌صحبیت و یوسفیان، ۱۳۹۹، ص ۲۳-۴۰).

۳. نظریه احوال

این نظریه توسط ابوهاشم جبایی (۳۲۱ق) مطرح شد و از همان آغاز با مخالفت‌هایی همراه بود؛ اما ظاهراً به دلیل حمایت‌های دستگاه حاکمه (بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۶۹)، برای مدت محدودی توسط برخی شاگردان و همفکران وی ترویج می‌شد؛ ولی در ادامه رو به افول نهاد و با مخالفت تمامی فلاسفه و متکلمان مسلمان مواجه گردید. ابوهاشم با اتخاذ رویکردی میانه، ضمن تأکید بر نفی صفات زاید بر ذات و شیئیت داشتن آنها (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱۰، ص ۵۰ و ۵۵)، با افراط صفاتی در واقعیت داشتن صفات - که آنها را معنای وجودی در ذات حق به‌شمار می‌آوردند - مخالفت می‌کند و با معرفی کردن صفات الهی به امر یا حالتی که در ذات خود بر آن است (لما هو علیه فی ذاته) (مانکدیم، ۱۴۲۲ق، ص ۱۱۸-۱۱۹)، با تفریط معتزلیان، از جمله پدرش ابوعلی - که به نفی صفات و لذاته دانستن آنها می‌پرداختند - مخالفت خود را ابراز نمود. بدین ترتیب، بر اساس گزارش‌ها و تقریرهای مختلف مخالفان نظریه احوال، این احوال، نه موجودند و نه معدوم (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۷۵؛ بغدادی، ۲۰۰۳م، ص ۷۷).

در توجیه چنین سخنی، که به صراحت رفع نقیضین است، وجود نداشتن را به فقدان وجود مستقل خارجی و معدوم نبودن را به وجود تبعی داشتن و منشأ اثر بودن تفسیر کرده‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۵۱؛ ابن‌ترکه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۴۹). از این‌رو صفات خداوند، تنها حالاتی است که این‌گونه یا آن‌گونه بودن ذات را نشان می‌دهند؛ لذا وجودی ندارند تا مستلزم ترکیب و تعدد قدما شوند؛ معدوم هم نیستند تا منجر به نفی صفات شوند؛ بنابراین از نگاه ابوهاشم، مفهوم «حال»، در عین اینکه موجود نیست، واقعیت‌دار است؛ ولی واقعیت آن مدیون وجود واقعی ذات است. از این‌رو برخلاف معانی، به تنهایی قابل شناخت نیستند؛ بلکه تنها با کیفیت یافتن توسط ذات، معلوم می‌شوند (مانکدیم، ۱۴۲۲ق، ص ۱۲۰). برخی هم این نظریه را همسنگ آموزه «معقول ثانی فلسفی» دانسته‌اند (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۳، ص ۳-۲).

ممکن است ابوهاشم برای تحلیل ادعای خود از آموزه معتزلی «ثابتات ازلی» یا همان معدومات ممکن که در موطنی خارجی (و نه ذهنی) شیئی و ثبوت دارند (ر.ک: رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۵؛ شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ص ۸۹)، بهره گرفته باشد. گرچه بین این دو آموزه در باور به تحقق و ثبوت واسطه‌ای میان وجود و عدم، اشتراک و تشابه است؛ اما حمل نظریه احوال بر آموزه ثابتات ازلی خطی است که عمدتاً از سوی فیلسوفان در نقد نظریه احوال مطرح شده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۳-۲۰۷؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۷۶؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۷۵-۷۸ و ج ۶ ص ۲۸۱-۲۸۵؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ص ۱۸۴) و توجهی به تفاوت‌های این دو نداشته‌اند؛ درحالی که این دو آموزه، چه از لحاظ پیدایش و چه از لحاظ محتوایی، کاملاً باهم متفاوت‌اند (ترابی، ۱۳۸۶، ص ۸۵-۸۷). علاوه بر این، بسیاری از مخالفان معتزلی نظریه احوال، از جمله ابوعلی، قائل به ثابتات ازلی بودند و در مقابل، باقلانی و جوینی اشعری مسلک که منکر ثابتات ازلی‌اند، نظریه احوال را - دست‌کم در دورهای از افکار خود - پذیرفته‌اند.

برخی این نظریه را همان دیدگاه گروهی از صفاتی‌دانسته‌اند که رابطه ذات الهی و صفاتش را با این تعبیر بیان می‌کردند: «لا هو و لا غیره»؛ با این توضیح که نظریه احوال با بیان اینکه احوال نه موجودند و نه معدوم، به بیان قدیمی «نه خدا و نه جز خدا» معنای تازه‌ای بخشیده است. فقط یکی، از صفات به معنای (وجودی) قائم به ذات تعبیر می‌کند و دیگری به حال، که اموری واقعی هستند، اما واقعیتشان مدیون خداوند است (بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۸۲؛ شهرستانی، ۱۴۲۵م، ص ۱۹۸؛ باقلانی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۳۱؛ مانکدیم، ۱۴۲۲ق، ص ۱۲۰؛ ابن‌ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۶۹). درهرحال، اینکه آیا دیدگاه ابوهاشم نظریه‌ای جدید در بحث رابطه ذات و صفات الهی است یا اینکه قابل ارجاع به یکی دیگر از نظریه‌هاست و نیز اینکه آیا ادله مطرح‌شده برای آن توانایی اثبات آن را دارد و آیا نقدهای واردشده قابل‌رفع هستند یا نه؟ نیازمند بازخوانی جدی این نظریه است که از رسالت این مقاله خارج است.

۴. اعتبار ذهنی بودن صفات

غیرواقعی و صرف اعتبار ذهنی بودن صفات الهی را می‌توان در آثار برخی از فلاسفه و متکلمان یافت. برخی از معتزله‌پژوهان معاصر این دیدگاه را بدون هیچ استنادی به عموم معتزله نسبت می‌دهند (علی، ۱۹۷۲م، ص ۱۰۹). برخی معاصرین نیز ابتدا این تحلیل را به عموم معتزله نسبت می‌دهند؛ اما در ادامه، ضمن انتقاد به چنین برداشتی از

دیدگاه معتزله، به تفسیر دیدگاه آنان بر اساس نظریه عینیت می‌پردازند و انگاره «اعتباری بودن صفات» را فقط منطبق بر «نظریه نیابت» می‌دانند (سبحانی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۴۲۱-۴۲۳).

خواجه‌نصیرالدین طوسی (۷۲۲ق) نیز در برخی آثارش نظریه اعتباری بودن صفات را پذیرفته و آن را نسبتاً مفصل توضیح داده (طوسی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۷-۱۰۸) و گاه تنها به اشاره‌ای بسنده کرده است (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۷). وی ابتدا صفت را امری ذهنی معرفی می‌کند که عقل برای چیزی در نظر می‌گیرد و از آنجاکه این امر هویتی قیاسی و مضاف دارد، دو ویژگی برای آن برمی‌شمرد:

۱. تعقل آن جز با تعقل موصوف و برای آن امکان ندارد؛

۲. از تعقل آن لازم نمی‌آید که در ظرف واقع نیز وجود داشته باشد؛ به عبارت دیگر، اگر با تعقل موصوف، صفت نیز تعقل می‌شود، لزوماً معنایش این نیست که صفت در نفس الامر (یعنی حتی هنگامی که درصدد تعقل موصوف نیستیم) هم وجود داشته باشد. وی دلیل خود را در این باره تعریف «مضاف» می‌داند؛ زیرا امور مضاف این گونه‌اند که در مقایسه با چیز دیگری لحاظ و معقول واقع می‌شوند و وجودی جز همین معقولیت در مقایسه ندارند (طوسی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۷-۱۰۸). بر این اساس، وی در باب صفات حق تعالی به تبیین سه گونه صفت (حقیقی، اضافی و سلبی) می‌پردازد که تمامی آنها متوقف بر مقایسه هستند: صفات حقیقی تنها متوقف بر مقایسه میان واجب و غیر او (مخلوقات) هستند؛ اما صفات اضافی، علاوه بر این مقایسه، نیازمند لحاظ و اعتبار یک شیء دیگر (به منزله مابازا) نیز هستند. بر این اساس، در انتزاع صفتی مثل حیات، تنها لحاظ و اعتبار علم و قدرت لازم است و دیگر نیازی به لحاظ اضافه آن به شئی به منزله مابازای آن نیست؛ اما در انتزاع صفتی مثل خالق یا رازق، باید مابازایی همچون مخلوق و مرزوق و اضافه حق تعالی به آنها را نیز لحاظ کنیم. صفات سلبیه نیز اعتباراتی ذهنی در مقایسه با امور معدوم هستند (طوسی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۷-۱۰۸). محقق طوسی اتصاف خداوند به هر سه قسم را جایز می‌داند و آنها را موجب ترکیب و کثرت در ذات نمی‌داند. بر این اساس، او نتیجه می‌گیرد که آنچه در نفس الامر وجود دارد، همان وحدت است. وقتی ما این را تعقل کردیم، یعنی صفات مذکور را از او سلب کردیم، می‌شود: «توحید» (اعتقاد به وحدانیت) (طوسی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۷-۱۰۸). به بیانی دیگر، خواجه می‌خواهد بگوید که اگر پیراستن خدا از صفات را تعقل کردیم و صریحاً صفات را از خدا سلب (و به تعبیر او، نقص) نمودیم، می‌شود: «توحید»؛ اما واقعیتهایی که در نفس الامر وجود دارد (بدون اینکه نیاز به تعقل و سلب باشد)، می‌شود: «وحدت». به تعبیر دیگر، «وحدت» مربوط به مقام ثبوت است و «توحید» مربوط به مقام اثبات.

ابن میثم بحرانی (۶۷۹ق) نیز در رویکردی مشابه تحلیل محقق طوسی، نظریه اعتباری بودن صفات را پذیرفته و آن را در آثار خود پروراند است (بحرانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۰۸-۱۰۹ و ص ۱۲۳-۱۲۴؛ ج ۲، ص ۲۷۴؛ ج ۵، ص ۲۴). از دیگر اندیشمندان قائل به اعتباری بودن صفات می‌توانیم عبدالرزاق کاشانی (۱۳۸۰، ص ۳۳۹-۳۴۰)، عبدالرحمن جامی (۱۳۵۸، ص ۱۳) و شاگردش عبدالغفور لاری (جامی، ۱۳۵۸، ص ۸۸-۸۹)، ملاصالح مازندرانی (۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۳۱۸)، موسوی خوانساری (بی‌تا، ص ۳۰) و سیدعبدالله شبیر (۱۴۲۴ق، ص ۴۲) را نام ببریم.

به نظر می‌رسد که منظور این اندیشمندان از اعتبارات عقلی یا ذهنی، همان معقولات ثانیة فلسفی است که محصول انتزاع ذهن از عالم خارج‌اند؛ اما مابازای (مصدق) مستقلی در خارج ندارند و از طریق مقایسه و تحلیل عقلی به وجود می‌آیند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۹۳)؛ بنابراین می‌توان گفت که صفات الهی، درحقیقت فاقد وجود خارجی مستقل‌اند و صرفاً دارای منشأ انتزاع هستند. از این رو این نظریه نیز به‌نحوی می‌تواند تفسیری برای نظریه نفی صفات باشد.

۵. ترادف مفهومی

در نگاه برخی اندیشمندان، تمامی صفات ذاتی الهی عین یکدیگر و همه عین ذات‌اند؛ اما در گامی فراتر از وحدت مصداقی، مدعی ترادف مفهومی صفات و عدم تغایر مفهومی میان آنها نیز هستند. این نظریه را دست‌کم به چهار اندیشمند می‌توان اسناد داد.

۵-۱. ابوهذیل علاف (۱۳۵-۲۲۶ق)

وی همسو با فلاسفه (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۸۵)، برای ذات خداوند صفاتی قائل شد؛ ولی با تعبیری همچون «عالم بعلم هو هو» آن صفات را عین ذات دانست (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۶۵)؛ اما علاوه بر عینیت مصداقی ذات و صفات، مفاهیم و معانی صفات را هم یکی می‌داند: «معنی ان الله عالم معنی انه قادر و معنی انه حی انه قادر» (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۸۶)؛ به‌ویژه که در تبیین علت تکثر مفاهیم، اختلاف آنها را به خاطر تکثر معلوم و مقدور می‌شمرد، نه اینکه معانی و مفاهیم آنها تغایر یا اختلافی داشته باشند (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۸۶). بنابراین به نظر می‌رسد که دیدگاه وی با نظریه عینیت مصداقی و اختلاف مفهومی‌ای که فلاسفه مطرح کرده‌اند، متفاوت و منطبق بر نظریه ترادف مفهومی باشد.

۵-۲. ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸ق)

عبارات ابن‌سینا با صراحت بر ترادف مفهومی تمامی صفات الهی با یکدیگر تأکید دارد؛ هرچند استدلالی صریح بر آن ارائه نکرده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق الف، ص ۳۶۷؛ ۱۳۶۳، ص ۲۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۰۰ و ۶۰۱؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص ۶۹). به نظر می‌رسد که وی درستی آن را بر پایه اصول نظری مختلفی می‌داند که هریک در جای خودش به تفصیل بررسی و اثبات شده است (ذیحی، ۱۳۸۹، ص ۳۹۶). گویا مهم‌ترین اصل در برهانی نمودن این نظریه، اصل «استحالة انتزاع مفاهیم متعدد از مصداق واحد من جمیع الجهات» باشد (ابن‌سینا، ۱۳۳۶ق، ص ۱۱۳) که بر بساطت و وحدت محض خداوند مبتنی است؛ چراکه ابن‌سینا انتزاع مفاهیم متعدد - حتی دو مفهوم - از بسیط‌الحقیقه را دلیل بر منقسم‌الحقیقه بودن آن ذات می‌پندارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۰۰).

چنین نگرشی بیانگر ارتباط وثیق میان مفاهیم و مصداق و «دخال مصداق در مفهوم‌سازی» در حکمت سینوی است. از نگاه ابن‌سینا، هر مفهومی باید حاکی از مصداق خود باشد؛ از این رو ویژگی‌های مصداق باید در مفهوم نمایانده شود. بر این اساس، مفهوم و مصداق با یکدیگر پیوند می‌خورند؛ به‌گونه‌ای که مفهوم بریده از مصداق نداریم. حال با توجه به اختلافی که میان واجب و ممکنات وجود دارد، مفهوم‌گیری از صفات ممکنات و مفهوم‌گیری از صفات واجب نیز تفاوت‌هایی خواهند

داشت. بنابراین باید در مفهوم‌سازی صفات، به دو سطح توجه داشت: یکی سطح مفاهیم حاکمی از صفات ممکنات؛ و دیگری سطح مفاهیم حاکمی از صفات واجب. از آنجاکه در ممکنات، مصداق صفات از یکدیگر جدا هستند (یعنی مثلاً علم غیر از قدرت است)، مفاهیم حاکمی از آنها نیز مغایرت خواهند داشت و به همین دلیل برای هریک از این اوصاف، تعریفی جداگانه ارائه می‌شود؛ اما صفات الهی چون در مصداق عین یکدیگرند، مفاهیم حاکمی از آنها نیز مغایرت نخواهند داشت. به بیان دیگر، مفاهیم صفات در ساحت ربوبی، چون حاکمی از مصداقی منحصر در فرد و - به معنای دقیق - واحد و بسیط محض هستند، پس نمی‌توان مفاهیم مختلفی را از آن انتزاع نمود. بنابراین باید گفت که مفاهیم صفات کمالی در این ساحت، عین یکدیگرند و یک حقیقت را نشان می‌دهند. بنابراین ابن‌سینا به هیچ‌وجه منکر تفاوت مفهومی صفات کمالی علم، قدرت، حیات و... در ذهن نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص ۵۳)؛ لکن در مقام تطبیق بر مصداق، این تفاوت را صرفاً در عرصه ممکنات ساری و جاری می‌داند؛ اما همین صفات در مقام انتزاع از ذات بسیط احدی‌المعنی، دیگر نه تنها مصداق واحدی دارند، بلکه مفاهیم آنها نیز با یکدیگر تفاوتی نخواهند داشت (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۱).

چنین نگرشی به مفاهیم صفات الهی و تفاوت آنها با صفات امکانی، مستلزم آن است که از طریق مفهوم امکانی اوصاف نتوانیم به مفهوم وجوبی آن منتقل شویم. از این‌رو در سخن گفتن از اوصاف الهی نباید مفاهیم امکانی آنها که بر امور متکثر و مختلف دلالت دارند، مدنظر قرار گیرد و آنها را از یک سنخ به‌شمار آورد. ابن‌سینا خود به این نتیجه پایبند است و صفات الهی را به سلوب و اضافات تفسیر می‌کند و رویکردی تنزیهی در بیان صفات الهی دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق الف، ص ۳۶۶-۳۶۷) که می‌توان آن را به‌نحوی منطبق بر نظریه نفی صفات و اعتباری بودن مفاهیم الفاظ به‌شمار آورد.

۳-۵. شیخ‌احمد احسایی (۱۲۴۱ق)

احسایی در مواضع مختلفی از آثار خود و با عباراتی روشن، مؤکد و بسی صریح‌تر از بیان ابن‌سینا، مترادف مفهومی صفات ذاتی خداوند را بیان داشته است. وی معتقد است که صفات فعلی حادث‌اند و تغایر مصداقی (وجودی) و مفهومی با یکدیگر و با ذات دارند (احسایی، ۱۴۳۰ق ج ۱، ص ۱۵۹) و تکرار آنها به خاطر تکرار متعلقات ادراک و تسلط حق تعالی بر مخلوقات خود از قبیل حیات، علم، قدرت، صوت، لون و... است (احسایی، ۱۴۳۰ق ج ۴، ص ۱۱۹-۱۲۱)؛ اما درباره صفات ذاتی که در رتبه ذات و قدیم و ازلی‌اند و جز به تنزیه و نفی تشبیه درباره آنها نمی‌توان سخن گفت (احسایی، ۱۴۳۰ق ج ۴، ص ۱۶۰) قائل به عینیت می‌شود؛ با این تفسیر که نه تنها در مصداق با یکدیگر اتحاد دارند؛ بلکه در مفهوم نیز میان آنها تغایری نیست و الفاظ این اسما را باید مترادف دانست (احسایی، ۱۴۳۰ق ج ۱، ص ۱۶۷ و ۱۶۰، ۱۱۹-۱۲۰، ۱۳۰، ۱۳۱-۱۳۲، ۱۳۶ و ۱۶۰ ج ۳، ۵۶۷ ج ۵ ص ۶).

بدین ترتیب، وی ضمن مخالفت شدید با نظریه عینیت مصداقی و اختلاف مفهومی، آن را مستلزم تعدد، ترکیب، نیاز و حدوث در ذات می‌داند (احسایی، ۱۴۳۰ق ج ۱، ص ۱۶۰ و ۱۶۷-۱۶۸ ج ۳، ص ۵۶۰ ج ۴، ص ۱۳۱-۱۳۲). احسایی در تمامی استدلال‌هایی که بر مدعای خویش یا در نقد نظریه عینیت مصداقی و اختلافی مفهومی ارائه می‌کند، بر

بسیط و احد بودن ذات حق تعالی تأکید می‌کند و با مفروض گرفتن اصل «امتناع انتزاع مفاهیم کثیر از ذات واحد بسیط بحث» و تأکید بر آن، مترادف مفهومی صفات ذاتی الهی را نتیجه می‌گیرد (احسائی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۶۰؛ ج ۳، ص ۵۶۰، ۵۶۴ و ۵۶۵؛ ج ۴، ص ۱۳۱-۱۳۲، ۱۳۶ و ۱۶۰).

اگرچه وی معتقد است که منظور از نظریه عینیت، نفی اصل صفات نیست و بر همین اساس مشکل نظریه‌هایی همچون نیابت و اعتباری بودن صفات را هم پذیرش اختلاف مفهومی صفات می‌داند (احسائی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۶۰)، اما هنگام تبیین مفاد روایات نفی صفات، آن را با نظریه عینیت مورد پذیرش خود یکی می‌داند (احسائی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۶۷) و در تحلیل آن، دو گونه توحید معرفی می‌کند: توحید اجمالی، که با نظریه عینیت مصداقی و اختلاف مفهومی صفات نیز سازگار است؛ و توحید کامل، که در آن باید هر گونه تعدد، حتی تعدد مفهومی نیز از ساحت ذات الهی نفی شود (احسائی، ۱۴۳۰ق، ج ۴، ص ۱۱۸-۱۲۰) بر این اساس، وی مدعی می‌شود: تفاوتی نمی‌کند که گفته شود: نفی صفات یا عینیت به معنای مترادف مفهومی صفات (احسائی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۲۱). برخی از شاگردان بی‌واسطه وی نیز چنین نگرشی دارند (رشتی، ۱۴۳۰ق، ص ۴۳؛ گوهر، ۱۳۸۵ق، ص ۱۸۱۷).

۵-۴. علامه طباطبائی (۱۳۶۰)

علامه طباطبائی، با اینکه در آثار فلسفی خود به اثبات نظریه عینیت مصداقی و اختلاف مفهومی مورد پذیرش ملاصدرا پرداخته و حتی در مواردی نظریه اتحاد مصداقی و مترادف مفهومی صفات را تضعیف یا نقد کرده است، در برخی آثار خود به گونه‌ای به این رویکرد و نظریه نزدیک می‌شود.

ایشان در فصل سوم «رساله التوحید» بر این باور است که لازمه انطباق هر مفهومی بر مصداق خود، مقید و محدود شدن آن مصداق است و اگر چیزی نامحدود و مطلق باشد (یعنی هیچ حدی نپذیرد)، مصداق هیچ مفهومی هم واقع نمی‌شود. بنابراین ذات مقدس ربوبی که منزله از هر نوع حدی است، متعلق هیچ مفهومی نمی‌گردد. از طرفی، هر صفتی مفهوم خاص خود را دارد. بنابراین ذات پروردگار منزله از هر نوع تعین وصفی است (طباطبائی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۲۰). اما ایشان در تفسیر *المیزان*، ضمن تبیین نکات فوق، می‌کوشد تا صفات کمال را با قید «نامحدود» برای خداوند اثبات کند و ذات حق را متحد با صفات نامحدود بداند. خلاصه دیدگاه ایشان در تفسیر *المیزان* این است که خدای متعال صفت دارد، ولی صفتش محدود نیست؛ اما چون اثبات هر صفتی با اثبات یک حد همراه و ملازم است، باید بگوییم که اثبات هر صفت کمالی برای خداوند، ماورای آن صفت را نفی نمی‌کند؛ مثلاً چنین نیست که اثبات علم برای او، قدرت را نفی کند یا اثبات قدرت، حیات را نفی نماید. این صفات، همیشه ماورای خود را نفی می‌کنند؛ اما در مورد خدای متعال، چون حدود صفات از بین می‌رود، پس هیچ یک دیگری را نفی نمی‌کند. بنابراین همه صفات با یکدیگر و نیز با ذات نامحدود متحد می‌شوند. البته این صفاتی که باهم متحدند، ماورای خود را نفی نمی‌کنند. ماورای آنها چیست؟ همان چیزی که ما مفهومی حاکی از آن نداریم و مورد ادراک ما هم قرار نمی‌گیرد (طباطبائی، ۱۹۷۳م، ج ۶، ص ۱۰۱). چنین تعبیری بیانگر آن است که حدود مفهومی صفات در هنگام انطباق بر ذات الهی از بین می‌رود و این می‌تواند همان نظریه وحدت و

ترادف مفهومی صفات باشد که درواقع - همان‌گونه که احساسی نیز تصریح می‌کند و ابن‌سینا به آن متمایل می‌شود - تفسیری برای نظریه نفی صفات و اعتباری و ذهنی بودن مفاهیم صفات است.

۶. عینیت مصداقی و اختلاف مفهومی

این دیدگاه در میان فلاسفه، به‌ویژه پیروان حکمت متعالیه، طرفداران بیشماری دارد. برخی هم آن را به بسیاری از متکلمان امامیه و زیدیه (احمدوند، ۱۳۸۹، ص ۳۷۲ و ۴۱۰) و برخی از متکلمان معتزلی (احمدوند، ۱۳۸۹، ص ۱۶۸) یا همه متکلمان معتزلی (صبحی، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۱۹۱) نسبت داده‌اند.

در این دیدگاه، اوصاف کمالی خداوند، هرچند به لحاظ مفهومی با یکدیگر متفاوت و متغایرند، به لحاظ وجودی (مصدیقی) جدایی و تمایزی با ذات و نیز با یکدیگر ندارند؛ بلکه به لحاظ وجودی عین ذات و عین یکدیگرند. این نحوه نگرش به هستی‌شناسی اوصاف الهی، اگرچه در تاریخ فلسفه و کلام اسلامی سابقه‌ای نسبتاً دیرین دارد، تطورات مختلفی را نیز به خود دیده که منجر به ارائه تفسیرهای مختلفی برای آن شده است. نقطه اوج این تفسیرها را باید در آثار حکیم صدرالمآلهین شیرازی و پیروان حکمت متعالیه دانست. وی در آثار خود بر اساس اصول و قواعدی که در نظام فلسفی حکمت متعالیه مورد پذیرش قرار گرفته، به تحلیل و تبیین دقیق نظریه عینیت در بحث رابطه ذات با صفات الهی و نفی دیگر تقریرها پرداخته است.

از نگاه صدرالمآلهین، تفسیرهای «اتحاد مفهومی و مصداقی» (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۵)، «نیابت» و «تفسیر سلبی صفات» نمی‌توانند تفسیری دقیق و صحیح از نظریه عینیت باشند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۰۹-۲۰۸). وی همچنین تفسیر عینیت به اتحاد در مصداق را کافی نمی‌داند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۲۰ و ۱۴۵؛ ج ۳، ص ۳۲۵-۳۲۴). دو مشکل برای این تفسیر قابل طرح است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۶۵؛ سبحانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۱۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۸):

۱. مستلزم ترکیب در ذات است؛ زیرا منظور از اتحاد مصداقی، صرف تحقق دو وجود متمایز دارای دو مفهوم متغایر، در ضمن یک مصداق است؛

۲. منافاتی با زیادت صفات بر ذات ندارد و با یکدیگر قابل جمع‌اند (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۴۷).

بر این اساس، صدرالمآلهین در تحلیلی عمیق‌تر و دقیق‌تر بر این باور است که صفات متکثر خداوند متعال در ذات حق تعالی به یک وجود موجودند و همگی باهم وحدت (و نه اتحاد) دارند؛ به این معنا که ذات و صفات، وجودی متمایز و جدا از یکدیگر ندارند و خداوند متعال در عین وحدت و بساطت محض و بدون هیچ ترکیب و تکتیری و بدون نیاز به امری زاید بر ذات، دارای این اوصاف است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۰۰، ۱۲۰-۱۲۱، ۱۳۳-۱۳۴ و ۱۴۵).

وی همچنین در تبیین کثرت صفات الهی و عینیت وجودی آنها با یکدیگر مدعی است که کثرت صفات، امری عقلی است و تنها در عرصه ذهن حاصل می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۷۲). بنابراین تکتیری که برای صفات بما هو صفات، ثابت است، صرفاً تکتیری ذهنی، عقلی و از حیث اسامی و مفاهیم است و صفات به‌هیچ‌وجه مصداق و محکی

مستقلی در ذات ندارند و وی منشأ انتزاع تمام این مفاهیم کثیر را به حیثیتی واحد که همان حیثیت وجودی حضرت حق (یعنی وجوب وجود) است، ارجاع می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۳۴۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۵۳). البته این ارجاع به معنای یکسان‌انگاری معانی صفات متمایز یا نفی صفات متعدد - به غیر از وجوب - برای ذات نیست؛ بلکه به معنای وحدت منشأ حیثیت انتزاع صفات متعدد است. بنابراین مفاهیم صفات در عین تکثر در عقل، بدون هیچ‌گونه تعدد و تکثری در هویت و وجود، به‌نحوی بسیط مندمج در ذات الهی هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۱۷).

بر این اساس، صدرالمتألهین دو تفسیر دیگر از عینیت صفات را نیز نفی می‌کند: یکی تفسیر صفات الهی به اعتبارات عقلی صرف که ذهن انسان برای خداوند اعتبار می‌کند و واقعیتهای و رای این اعتبار عقلی ندارند؛ دیگری تفسیر تکثر صفات به دلیل تکثر و تفاوت حیثیات صفات از یکدیگر (ر.ک: مظفر، ۱۹۹۳م، ص ۹۹). روشن است که پذیرش تعدد حیثیات، مستلزم کثرت در ذات الهی می‌شود که در بهترین تفسیر، منطبق بر نگرش اتحاد مصداقی خواهد بود؛ درحالی که صدرالمتألهین هرگونه تکثر (اعم از حقیقی، اعتباری یا در حیثیات) را نفی می‌کند و حیثیت صفات را بعینه همان حیثیت ذات می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۲۱). بنابراین نه‌تنها صفات الهی عین ذات حق تعالی هستند؛ بلکه حیثیت هر کدام از صفات نیز مغایر با حیثیت دیگر صفات نیست.

بالاین‌همه، این پرسش همچنان باقی است که ذات بسیط محض الهی، که فاقد هرگونه کثرتی است، حتی کثرت حیثیات مصداقی در آن راه ندارد، چگونه منشأ انتزاع برای مفاهیم متکثر قرار گرفته است؟ توضیح آنکه ذهن ما همواره در مفهوم‌گیری، متأثر از خارج است و مفهوم باید حاکی و آینه تمام‌نمای واقع و منطبق بر آن باشد. ازاین‌رو انتزاع مفاهیم متعدد از واقعیتی وجودی، دلیل بر تحقق دست‌کم حیثیات صدق متعدد و مختلف در آن است. پس تکثر مفهومی مستلزم تکثر حیثیات در مصداق (محکی) است. بنابراین ذات بسیط محض نمی‌تواند منشأ انتزاع مفاهیم متعدد باشد. بدین ترتیب به نظر می‌رسد که بازگشت تعایر مفهومی، به کثرت در ذات و ترکیب از وجود و عدم خواهد بود که موجب نیازمندی و امکان واجب‌الوجود می‌گردد.

گذشته از این، در این تحلیل، منشأ انتزاع صفات الهی، ذات حق تعالی دانسته شده است؛ درحالی که خداوند متعال در دسترس ذهن و اندیشه ما نیست تا بتوانیم مفاهیمی از آن ذات مقدس انتزاع کنیم. اساساً چگونه می‌توان از ذات الهی، که هیچ‌گونه احاطه‌ای بر آن نیست، مفهومی منطبق بر واقع انتزاع کرد؟ ازاین‌رو برای رهایی از اشکال تکثر ذات الهی از حیثیات مختلف، لازم است منشأ دیگری (مثل افعال الهی) برای انتزاع مفاهیم صفات بجوئیم.

۷. زیادت صفات بر ذات

پیشینه نظریه زیادت، به برخی اهل حدیث می‌رسد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۲). پس از آنان، محدث - متکلمانی همچون ابن کلاب، قلانسو و محاسبی آن را پرورش دادند و عقاید گذشتگان را مستدل کردند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۳)، نظر ابوالحسن اشعری، پیشوا و بنیان‌گذار مذهب اشاعره، نیز حاصل تبیین عقلی او از عقیده اصحاب حدیث و متأثر از ابن کلاب است (ابن خلدون، ۱۹۷۹م، ج ۳، ص ۴۹؛ صبحی، ۱۹۹۲م، ج ۲، ص ۲۸). پس از اشعری،

قریب به اتفاق پیروان وی، نظریه صفات ازلی قدیم و زاید بر ذات را پذیرفتند و از آن دفاع کردند (بغدادی، ۲۰۰۳م، ص ۷۶). البته باید کرامیه، پیروان محمدبن کرام سجستانی (۲۵۵ق)، را نیز قائل به همین نظریه دانست و اینکه مشهور است آنان صفات الهی را حادث در ذات حق تعالی می‌دانند، بسیار بعید به نظر می‌رسد؛ زیرا نه تنها شاهی بر آن در منابع دست اول یافت نمی‌شود؛ بلکه شواهد خلافی نیز وجود دارد (ر.ک: بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۰۴-۲۰۶؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ زاهدی، ۱۳۸۳).

اشاعره درباره صفات ناظر به ذات و اصل وجود، مثل موجود، شیء، قدیم، واجب، واحد، غنی، قدوس و...، که از آن به القاب یا صفات ذاتی تعبیر می‌کنند (رازی، ۱۹۷۶م، ص ۴۳؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۲۵۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۹)، بحثی ندارند و محل نزاع آنها در صفات معانی هفت‌گانه معروف است. به باور اشاعره، این صفات، معانی وجودی قدیم (ازلی) و مستقلی هستند که با ذات الهی یکی نیستند؛ بلکه با آن متفاوت (متغیر) هستند و به اصطلاح، زاید بر ذات‌اند و موجب انصاف ذات به صفات کمالی می‌شوند (شهرستانی، ۱۴۲۵م، ص ۱۰۵؛ آمدی، ۱۳۹۱ق، ص ۴۰؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ب، ص ۴۲۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۶۹-۷۰؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۴۴-۴۵). بر این اساس، در صفتی همچون علم می‌گویند: «عالم بعلم».

اشاعره درباره زیادت صفات معانی بر ذات، علاوه بر ادله نقلی (اشعری، بی‌تا، ص ۳۱)، ادله‌ای عقلی هم اقامه می‌کنند؛ گاهی با رد دیدگاه مخالف (اشعری، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰۹؛ بی‌تا، ص ۲۷-۳۱؛ غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۵۶-۱۵۷) و گاهی هم با اثبات زیادت صفات (شهرستانی، ۱۴۲۵م، ص ۱۸۲؛ رازی، ۱۴۲۰ق، الف، ج ۳، ص ۲۲۴-۲۲۳؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۴۵)؛ که البته برخی از این ادله توسط خود اندیشمندان اشعری نقد شده است (آمدی، ۱۳۹۱ق، ص ۴۴-۵۱؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۴۵-۴۹). فیلسوفان و متکلمان معتزلی (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۷۸-۸۲) و امامی (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۲۳؛ نراقی، ۱۳۷۵، ص ۷۳؛ سبزواری، ۱۳۷۵، ص ۸۱) نیز علاوه بر نقد ادله مذکور، بر اصل این ادعا - فارغ از ادله آن - نقدهایی وارد کرده‌اند.

مهم‌ترین اشکال وارد بر این نظریه، مسئله تعدد قدمات است. از آنجاکه اشاعره صفات معنوی را صفاتی ازلی، قدیم و زاید بر ذات الهی و غیر آن می‌انگارند، لازمه‌اش پذیرفتن موجودات قدیم مختلف است که یکی ذات خداست و بقیه صفات ذاتی خدایند (ابن‌رشد، ۱۹۹۸م، ص ۱۳۴). هرچند برخی اشاعره در پاسخ به این اشکال، تفسیر اتحاد مصداقی و قیام صفات الهی به ذات خداوند را مطرح کرده‌اند و معتقدند: از آنجاکه این صفات قائم به ذات خود نیستند، غیر خداوند به‌شمار نمی‌آیند؛ پس تعدد قدا لا‌زم نمی‌آید (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۸۲؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۴۷). چنین تحلیل‌هایی غالباً با تعبیر «لا یقال هی هو و لا یقال هی غیره» همراه است که خود یکی از نظریه‌های مطرح در باب رابطه ذات صفات الهی است و در ادامه به بررسی آن خواهیم پرداخت.

حاصل آنکه اشاعره در توجیه مدعیاتشان، درنهایت یا بر ظاهر دیدگاه خودشان وفادار باقی خواهند ماند (دیدگاه اجمالی)، که در این صورت اشکالات متعددی بر آنها وارد است یا اینکه در تفصیل دیدگاه خود، با ارائه توجیهاتی، به

نوعی از دیدگاهشان عدول خواهند کرد و به نظریه معتزله و فلاسفه (البته با تفسیر اتحاد در مصداق) متمایل خواهند شد (دیدگاه تفصیلی)؛ چنان‌که تفتازانی فخر رازی را به چنین امری متهم می‌کند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۷۰).

۸. لا هی هو و لا هی غیره

از دیگر نظریه‌های مربوط به هستی‌شناسی اوصاف الهی، دیدگاهی است که با عبارت «لا هی هو و لا هی غیره» یا «لا هو و لا غیره» از آن یاد می‌شود؛ به این معنا که صفات حق تعالی، نه (عین) خدا هستند و نه غیر خدا. ظاهراً نخستین افرادی که با اندکی اختلاف و احتمالاً مستقل از یکدیگر (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۲۲۴ و ۲۲۸) به طرح این نظریه پرداخته‌اند، سلیمان بن جریر زیدی (بعد از ۱۶۹ق)، هشام بن حکم (بعد از ۱۹۹ق) و ابن کلاب (۲۴۵ق) بوده‌اند (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۷، ۷۰، ۱۶۹-۱۷۰، ۴۹۴-۴۹۳ و ۵۴۷-۵۴۶).

پس از آنها، ظاهراً خود اشعری نیز این دیدگاه را پذیرفته است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۰۸؛ آمدی، ۱۳۹۱ق، ص ۱۳۴)؛ هرچند میان پیروانش با اقبال چندانی مواجه نشد و حتی مورد نقد برخی نیز قرار گرفت (بیهقی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۱۰؛ شیرازی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۸۸). با این حال، برخی از متکلمان اشعری این تعبیر را در آثار خود بیان کرده‌اند؛ اما یا آن را همان نظریه زیادت صفات بر ذات دانسته‌اند یا اینکه نهایتاً آن را توضیح و تبصره‌ای تکمیلی برای این نظریه به‌شمار آورده‌اند (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۸۹-۹۰؛ ربانی گلیپایگانی، ۱۳۷۲، ص ۱۵؛ الکردی، ۱۴۰۰ق، ص ۱۲۲).

با این همه، مهم‌ترین طرفداران این نظریه را باید متکلمان ماتریدی دانست. برخی مدعی‌اند که خود ابومنصور ماتریدی به آنچه ماتریدیان ادعا می‌کنند، تصریحی ندارد (جلالی، ۱۳۸۶، ص ۲۴۸؛ ناطقی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۷)؛ اما می‌توان از گفته‌ی وی درباره کلام الهی که «لیس هو الله و لا غیره فیکون وَثَقاً عن علم و هو حق علی ما ثبت فی العلم و القدرة» (ماتریدی، بی‌تا، ص ۴۹)، این گونه برداشت کرد که او درباره صفاتی چون علم، قدرت و کلام چنین دیدگاهی داشته است. البته وی توضیح بیشتری نداده است و حتی می‌توان شواهدی بر بذاته بودن صفات در عبارات او یافت (ماتریدی، بی‌تا، ص ۱۱۶ و ۱۳۵). در هر حال، اگرچه ماتریدیان منکر عینیت‌اند و همچون اشاعره به زیادت صفات باور دارند، اما غیریت را نیز نمی‌پذیرند. تعبیری که ماتریدیان معمولاً در این باره دارند، «لا هو و لا غیره» است (نسفی، ۱۹۹۳م، ص ۲۶۱؛ نسفی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۱).

به نظر می‌رسد که توجه به دو اشکال «لزوم تعدد قدما» (در صورت اعتقاد به وجودی بودن صفات) و «لزوم خلّو ذات از کمالات و ناسازگاری آن با وجوب وجود» (در صورت انکار صفات)، منشأ طرح این نظریه برای رهایی از این بن‌بست باشد. نسفی در تحلیل نفی عینیت و غیریت می‌گوید: اگر صفات را موجوداتی مستقل همچون (عین) خدا بدانیم، مستلزم شرک است؛ و اگر بگوییم این صفات غیر خدا هستند، مستلزم حدوث صفات است که هر دو لوازمی باطل‌اند (نسفی، ۱۴۲۱ق، ص ۹۰)؛ همچنین در نگاه او، دو امر وجودی در صورتی غیر هم هستند که بتوان یکی از آنها را با فرض عدم دیگری تصور نمود. بر این اساس، اگر ذات با صفات غیریت داشته باشد، باید بتوان فرض ذات بدون تحقق صفات را پذیرفت؛ درحالی‌که

فرض عدم برای قدیم، محال است و قدم ذات و صفات الهی، قطعی و بلااختلاف است. بنابراین نمی‌توان غیریت ذات با صفات را پذیرفت (نسفی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۳). بر این اساس، ضمن اینکه صفات را ازلی و قائم به ذات الهی می‌داند، در مورد آنها اطلاق هیچ‌یک از دو تعبیر «عین ذات» و «غیر ذات» را روا نمی‌شمارد و در این دیدگاه، خود را مخالف فلاسفه، شیعه، معتزله و اشاعره می‌داند؛ هرچند به نظر می‌رسد که وی تصور درستی از عینیت ندارد و توضیح وی بر نظریه زیادت بیشتر منطبق است. وی برای تقریب به ذهن، تمثیل «کالواحد من العشرة» را ذکر می‌کند (نسفی، ۱۴۲۱ق، ص ۹۰). استفاده از مثال مذکور (که در عبارات دیگر ماتریدیان نیز تکرار شده) بر اساس این برداشت است که واحد، نه عین عشره است، نه غیر آن؛ زیرا «یک» و «ده» وجوداً و عدماً مبتنی بر هم هستند و یکی را بدون دیگری نمی‌توان تصور کرد؛ پس بر اساس تعریف غیریت، یک و ده غیر هم نیستند و از طرفی روشن است که یک همان (عین) ده نیست (نسفی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۳). دیگر متکلمان ماتریدی نیز تقریباً با بهره‌گیری از همین مضامین، در توجیه این نظریه کوشیده‌اند (بزدوی، ۱۳۸۳ق، ص ۳۴-۳۶؛ صابونی، ۱۹۶۹م، ص ۵۱؛ لامشی، ۱۹۹۵م، ص ۶۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۷-۴۰).

برخی نیز اشکالاتی را مطرح کرده‌اند؛ از جمله اینکه ماتریدیان در تعبیر «لا هو و لا غیره» تنها ناظر به رابطه ذات و صفات نیستند؛ بلکه رابطه صفات با یکدیگر را هم با همین عبارت تبیین می‌کنند و لذا چنین تبیینی در این مورد درست نیست؛ زیرا هریک از صفات را می‌توان بدون دیگری تصور کرد؛ یا اینکه در تعریف غیریت، اگر رابطه مذکور باید دوطرفه باشد، با اموری همچون «عالم و صانع» یا «عَرَض و محل» نقض می‌شود؛ زیرا وجود «عالم» بدون «صانع» و وجود «عَرَض» بدون «محل» قابل تصور نیست؛ درحالی که در مغایرت آنها شکی نیست؛ و اگر رابطه یک‌طرفه هم کفایت کند، لازم می‌آید که میان «جزء و کل» یا «ذات و صفات» و «واحد من العشرة» هم مغایرت باشد؛ زیرا جزء بدون کل، ذات بدون صفات و یک بدون ده قابل تصور و تحقق‌اند و این خلاف مدعای آنان است (تفتازانی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۹-۴۰).

بدین ترتیب، تعبیر «لا هو و لا غیره»، دچار تناقض گویی و فاقد تحلیلی درست و منطقی است (ر.ک: ماتریدی، بی‌تا، ص ۱۹). برای رفع این تناقض، توجیهاتی مطرح شده است: برخی ماتریدیان در تحلیل این تعبیر، میان وجود ذهنی و وجود خارجی تمایز می‌گذارند. بر این اساس، نفی عینیت (لا هو) را مربوط به وجود ذهنی (مفاهیم) می‌دانند؛ به این معنا که صفات الهی در ذهن و به لحاظ مفاهیم، با یکدیگر و با مفهوم ذات تغایر دارند و عین هم نیستند و بر این اساس، قائل به زیادت صفات بر ذات می‌شوند. در مقابل، نفی غیریت (لا غیره) را مربوط به وجود خارجی (مصادق) می‌دانند؛ به این معنا که صفات الهی از ذات الهی انفکاک‌پذیر نیستند و ذات الهی و صفاتش دارای وجود واحدی است؛ به گونه‌ای که ذات الهی قائم به خود است و صفات قائم به ذات‌اند. بر این اساس، تغایر میان ذات و صفات را نفی می‌کنند و به اشکال لزوم تعدد قدما نیز پاسخ می‌دهند (قاری، ۱۴۲۸ق، ص ۴۹؛ ابن‌ابی‌شریف، ۱۴۲۵ق، ص ۹۰-۹۱ و ۳۲۵؛ بیاضی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۰۲). البته باید گفت که نهایت این تفسیر، بیان اتحاد در مصداق است که خود تفسیری از نظریه عینیت است و پیش از این گفتیم که برخی از متأخرین اشاعره نیز بدان متمایل‌اند.

پیش از این گفتیم که برخی اشاعره چنین تعبیری را همان نظریهٔ زیادت صفات بر ذات انگاشته‌اند یا برخی نظریهٔ احوال را بر آن منطبق دانسته‌اند. برخی اندیشمندان هم از شباهت این تعبیر با رابطهٔ کل و جزء سخن گفته‌اند؛ یعنی همان‌گونه که جزء عین کل نیست و درعین حال نمی‌توان گفت که غیر کل است، در صفات الهی نیز باید به همین شکل سخن بگوییم و عینیت با ذات و غیریت با آن، هر دو را نفی کنیم (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۸۹-۹۰).

صرف چنین تفسیرهایی مشکل را حل نمی‌کند و همچنان بر تناقض‌گویی باقی است؛ زیرا ممکن نیست که صفات عین ذات خداوند نباشند و درعین حال غیر او نیز نباشند؛ زیرا هرچه عین ذات او نباشد، غیر ذات اوست. ذات واجب‌تعالی مرکب هم نیست که صفات اجزای ذات او باشند؛ پس وقتی عین ذات نباشند، باید زاید و عارض بر ذات باشند (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۹۴-۳۹۵).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه از آثار اندیشمندان مسلمان یا گزارش آرای آنها موجود است، می‌توان دست‌کم هشت نظریه دربارهٔ هستی‌شناسی اوصاف الهی به شرح زیر به دست آورد:

۱. نفی صفات (عالم لا بعلم و لا لذاته)، که جمعی از متکلمان و فلاسفه به آن باور داشتند؛
۲. نظریهٔ نیابت (عالم لا بعلم بل لذاته)، که غالب معتزله و عده‌ای از امامیه به آن اعتقاد داشتند؛
۳. نظریهٔ احوال ابوهاشم جبایی و پیروان وی (عالم لا بعلم بل لما هو علیه فی ذاته)؛
۴. نظریهٔ اعتباری بودن صفات (عالم لا بعلم بل باعتبار العقل)، که در میان برخی اندیشمندان امامیه مطرح بود؛
۵. دیدگاه ترادف مفهومی، که پیروانی از معتزله و امامیه داشت؛
۶. نظریهٔ عینیت مصداقی و اختلاف مفهومی، که تطورات مختلفی به خود دیده بود و به اندیشمندان مختلفی نسبت داده شده بود؛ ولی اوج آن را باید تقریر صدرالمألهین شیرازی بر اساس مبانی و اصول حکمت متعالیه به‌شمار آورد (عالم بعلم هی هو)؛

۷. زیادت صفات قدیم بر ذات (عالم بعلم)، که بسیاری از اهل حدیث و اشاعره به آن باور داشتند؛
۸. نظریهٔ نه عین ذات و نه غیر ذات (عالم بعلم لا هو و لا غیره)، که برخی از اهل حدیث، برخی اشاعره و عموم متکلمان ماتریدی به آن اعتقاد داشتند و تبیین‌های مختلفی برای آن مطرح شده بود.

درمجموع می‌توان گفت که دو رویکرد کلی در نظریه‌های هستی‌شناسی اوصاف الهی وجود دارد:

۱. نفی صفات، که در آن، وجود صفات انکار می‌شود. این رویکرد، در قالب نظریه‌های نیابت، احوال، اعتباری بودن صفات، و ترادف مفهومی (به‌رغم اعتراف به صفات) قابل تبیین است؛
۲. اثبات صفات، که در آن برای صفات حق تعالی نحوه‌ای از وجود قائل‌اند که در دو نظریهٔ اصلی «عینیت مصداقی و اختلاف مفهومی» و «زیادت صفات بر ذات» قابل تبیین است. نظریهٔ «لا هو و لا غیره» نیز درنهایت به یکی از همین دو نظریه برمی‌گردد.

منابع

قرآن کریم.

- ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۷۵). *اسماء و صفات حق*. تهران: اهل قلم.
- ابن ابی شریف، محمد بن محمد (۱۴۲۵ق). *المسامرة شرح المسایرة*. تحقیق: کمال‌الدین قاری و عزالدین معیش. بیروت: المكتبة العصرية.
- ابن ترک، علی بن محمد (۱۳۷۸). *شرح فصوص الحکم*. تحقیق: محسن بیدارفر. قم: بیدار.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۱۲ق). *بیان تلخیص الجهمیة*. تصحیح: محمد بن عبدالرحمن بن قاسم. ریاض: دارالقاسم.
- ابن حزم اندلسی، محمد (۱۴۱۶ق). *الفصل فی الملل و الاواء و النحل*. تعلیق: احمد شمس‌الدین. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن خلدون، ولی‌الدین (۱۹۷۹م). *المقدمه*. تحقیق: علی عبدالواحد وافی. قاهره: دار النهضة المصرية.
- ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد (۱۹۹۸م). *الکشف عن مناهج الادلة*. مقدمه و شرح جابری. بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۲۶ق). *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*. قاهره: دار العرب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*. به‌اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*. تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق الف). *الشفاء*. تحقیق: سعید زائد و دیگران. قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق ب). *التعلیقات*. تحقیق: عبدالرحمن بدوی. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن قیم الجوزیه، محمد بن ابی‌بکر (۱۹۸۴م). *اجتماع جیوش الاسلامیه*. بیروت: بی‌نا.
- ابن ملاحمی، رکن‌الدین محمود (۱۳۸۶). *الفاثق فی اصول الدین*. تحقیق: ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدمورت. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران / مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
- احسائی، احمد (۱۴۳۰ق). *جوامع‌الکلم*. بصره: الغدیر.
- احمدوند، معروف علی (۱۳۸۹). *رابطه ذات و صفات الهی*. قم: بوستان کتاب.
- اسفراینی، ابوالمظفر (بی‌تا). *التبصیر فی الدین*. تحقیق: محمد زاهد کوثری. قاهره: المكتبة الزهرية للتراث.
- اشعری، ابوالحسن (بی‌تا). *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*. تصحیح: حموده غرابه. المكتبة الزهرية للتراث.
- اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق). *مقالات الاسلامیین*. تصحیح: هلموت ریتز. قیسبادن (آلمان): دار النشر فرانز شتاينر.
- اشعری، ابوالحسن (۱۴۱۴ق). *الایاتنه عن اصول الدیانة*. تحقیق: عباس صباغ. بیروت: دار النفائس.
- آمدی، سیف‌الدین (۱۳۹۱ق). *غایة المرام فی علم الکلام*. تحقیق: حسن محمود عبداللطیف. قاهره: مجلس الاعلی للشئون الاسلامیه.
- آمدی، سیف‌الدین (۱۴۲۳ق). *اِبکار الافکار فی اصول الدین*. تحقیق: احمد محمد مهدی. قاهره: دار الکتب.
- باقلانی، محمد بن طیب (۱۴۰۷ق). *تمهید الاوائل*. تحقیق: عمادالدین احمد حیدر. بیروت: موسسه الکتب الثقافیه.
- بحرانی، علی بن میثم (۱۳۷۹). *شرح نهج‌البلاغه*. تهران: دفتر نشر کتاب.
- بزدوی، علی بن محمد (۱۳۸۳ق). *اصول الدین*. تحقیق: هانز بیترلنس. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- بغدادی، عبدالقاهر (۱۴۰۸ق). *الفرق بین الفرق*. بیروت: دار الجیل - دار الافاق.
- بغدادی، عبدالقاهر (۲۰۰۳م). *اصول الايمان*. تحقیق: ابراهیم محمد رمضان. بیروت: دار مکتبه الهلال.
- بن‌ولید، علی (۱۴۰۳ق). *تاج المفاید و معدن الفوائد*. تحقیق: عارف تامر. بیروت: موسسه عزالدین.
- بیاضی، کمال‌الدین احمد (۱۴۲۸ق). *اشارات المرام من عبارات الامام*. تحقیق: احمد فرید المزیدی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۱۷ق). *کتاب الاسماء و الصفات*. تحقیق: عبدالرحمن عمیره. بیروت: دار الجیل.

پینس، اس (۱۳۶۵ق). *مذهب النذرة عند المسلمين*. ترجمه از آلمانی به عربی: محمدعبدالهادی ابوریده. قاهره: مكتبة النهضة المصرية. تبریزی، ملارجعلی (۱۳۷۸). رساله اثبات واجب. در: *منتخباتی از آثار حکمای الهی/ ایران*. تدوین: سیدجلال الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

تربای، محرم (۱۳۸۶). آیا حال همان ثابتات ازلیه است. حکمت و فلسفه، ۳(۲و۳)، ۸۹-۷۷.

تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۷ق). *شرح العقائد النسفيه*. تحقیق: حجازی سقا. قاهره: مكتبة الكليات الازهریه.

تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*. قم (افست): شریف الرضی.

جارالله، زهدی (۱۹۹۰م). *المعتزله*. بیروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.

جامی، عبدالرحمان (۱۳۵۸). *الدرة الفخرية*. به اهتمام نیکو لاهیرو علی موسوی بهبهانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

جرجانی، میرسیدشرف (۱۳۲۵ق). *شرح المواقف*. تصحیح: بدرالدین نعلسانی. قم (افست): شریف الرضی.

جلالی، سیدلطف الله (۱۳۸۶). *تاریخ و عقاید ماتریدییه*. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۳). *توحید در قرآن*. قم: اسراء.

حامدی، ابراهیم بن الحسین (۱۴۱۶ق). *کنز الولد*. تحقیق: مصطفى غالب. بیروت: دار الاندلس.

حلبی، ابوصلاح (۱۴۰۴ق). *تقریب المعارف*. قم: الهادی.

حمصی رازی، سدیدالدین (۱۴۱۲ق). *المنقذ من التقليد*. قم: موسسه النشر الاسلامی.

خوش صحبت، مرتضی و یوسفیان، حسن (۱۳۹۹). بازخوانی نظریه ثبوت ذات از صفات در هستی شناسی اوصاف الهی و نسبت آن با نظریه نفی صفات و نظریه عینیت. معرفت کلامی، ۱۱(۱)، ۲۳-۴۰.

دفتری، فرهاد (۱۳۷۵). *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: فرزانه روز.

ذبیحی، محمد (۱۳۸۹). *فلسفه مشاء با تکیه بر اهم آراء ابن سینا*. تهران: سمت.

ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد (۱۴۱۰ق). *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*. تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری. بیروت: دار الكتاب العربی.

رازی، فخرالدین (۱۴۲۰ق الف). *المطالب العالیة من العلم الالهیة*. ضبط: محمد عبدالسلام شاهین. بیروت: دار الکتب العربی.

رازی، فخرالدین (۱۴۲۰ق ب). *المحصل*. تحقیق حسین آتای. قم: منشورات شریف الرضی.

رازی، فخرالدین (۱۹۷۶م). *لوامع البینات فی الاسماء و الصفات (شرح الاسماء الله الحسنى)*. تحقیق: طه عبدالرؤف سعد. قاهره: مكتبة الكليات الازهریه.

رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق). *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*. قم: بیدار.

رازی، ابوحاتم (۱۳۷۷). *الاصلاح*. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل.

ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۲). *اشعریه*. کیهان/ اندیشه، ۹(۶)، ۱۳۳-۱۳۴.

رشتی، سیدکاظم (۱۴۳۰ق). *اصول العقاید*. ترجمه میرزا حسن احقاقی. بیروت: دار المحجة البيضاء.

زاهدی، عبدالرضا (۱۳۸۳). صفات خبری در اندیشه مفسران کرامی. *مقالات و بررسی‌ها*، ۷۵، ص ۸۵۷-۶۸.

الزینی، محمد عبدالرحیم (۱۴۳۱ق). عمرو بن عبید و الاصول الخمسة: دراسة مقارنة بین فکر المعتزلة و الاباضیة. مصر: المنصورة، دار البیقین.

سبحانی، جعفر (۱۳۸۰). *مفاهیم القرآن*. قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).

سبحانی، جعفر (۱۴۲۷ق). *بحوث فی الملل و النحل*. قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).

سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۵). *اسرار الحکم*. مقدمه و حاشیه ابوالحسن شعرانی. تهران: امیرکبیر.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹). *شرح المنظومه*. تصحیح: حسن حسن زاده آملی. تهران: ناب.

- سجستانی، ابویعقوب اسحق بن احمد (بی‌تا). *الافتخار*. تحقیق: مصطفی غالب. بیروت: دار الاندلس.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). *المشارع و المطارحات*. در: *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). *نهج البلاغه*. تحقیق: صبحی صالح. قم: هجرت.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۳۸۱). *المناصیح فی اصول الدین*. تحقیق: محمدرضا انصاری قمی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی - کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- شافعی، حسن (۱۴۱۸ق). *الآمدی و آراؤه الكلامیه*. قاهره: دار السلام.
- شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۷). *رشحات البحار*. ترجمه و تصحیح: زاهد ویسی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شبر، سیدعبدالله (۱۴۲۴ق). *حق الیقین فی معرفه اصول الدین*. قم: انوار الهدی.
- الشواشی، سلیمان (۱۹۹۳م). *واصل بن عطا و آراؤه الكلامیه*. لیبی: دار العربیه للکتاب.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۲۵ق). *نهایه الاقدام فی علم الکلام*. تحقیق: احمد فرید مزیدی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴). *الملل و النحل*. تحقیق: محمد بدران. قم: الشریف الرضی.
- شیرازی، ابواسحق (۱۴۲۵ق). *الاشاره*. تحقیق: محمد حسن اسماعیل. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- صابونی، نورالدین (۱۹۶۹م). *البدایه من الکفایه فی الهدایه فی اصول الدین*. تحقیق: فتح‌الله خلیف. مصر: دار المعارف.
- صبحی، احمد محمود (۱۹۹۲م). *فی علم الکلام*. اسکندریه: مؤسسه الثقافه الجامعیه.
- صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تصحیح: محمد خواجوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). *شرح اصول کافی*. تصحیح: محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). *شرح الهدایه الاثیریة*. تصحیح: محمدمصطفی فولادکار. بیروت: موسسه التاريخ العربی.
- صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). *التوحید*. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۴ق). *الاعتقادات*. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۹ق). *الرسائل التوحیدیة*. بیروت: موسسه النعمان.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۹۷۳م). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: الاعلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۴). *تمهید الاصول*. قم: راند.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶ق). *الاقتصاد فی ما یتعلق بالاعتقاد*. بیروت: دار الاضواء.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳). *رسالة شرح مسألة العلم*. در: *احیوة المسائل النصیریة*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵ق). *نقد المحصل*. بیروت: دار الاضواء.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۱۳ق). *قواعد العقائد*. تحقیق: علی حسن خازم. لبنان: دار الغربیه.
- العسلی، خالد (۱۹۶۵م). *جهنم بن صفوان و مکاتبه فی الفکر الاسلامی*. بغداد: المکتبه الاهلیة.
- عطوان، حسین (۱۹۸۶م). *الفرق الاسلامیه فی بلاد الشام فی عصر الاموی*. بیروت: دار الجیل.
- العقل، ناصر بن عبدالکریم (۱۴۱۸ق). *القدریه و المرجئه*. ریاض: دار الوطن.
- علی، عصام‌الدین محمد (۱۹۷۲م). *فلسفه و فرق المعتزله*. در: *همدانیه و المنیه و الامل*. اسکندریه: دار المطبوعات الجامعیه.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۰۹ق). *الاقتصاد فی الاعتقاد*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- الفاخوری، حنا و الجبر، خلیل (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: علمی و فرهنگی.

- فخرى، ماجد (۱۳۷۲). *سير فلسفه در جهان اسلام*. ترجمه نصرالله پورجوادی و دیگران. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قارى، على (۱۴۲۸ق). *شرح كتاب الفقه الاكبر*. تعليق: على محمد دندل. بيروت: دار الكتب العلميه.
- القرشى، عمادالدين ادریس بن حسن (۱۴۱۱ق). *زهر المعانى*. تحقيق: مصطفى غالب. بيروت: مجد.
- قى، سعيد (۱۳۶۲). *كلید بهشت*. تصحيح: محمد مشكوة. تهران: الزهراء.
- قى، سعيد (۱۴۱۵ق). *شرح توحيد الصلوق*. مقدمه و تصحيح: نجفقلی حبیبی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى.
- كاشانى، كمال الدين عبدالرزاق (۱۳۸۰). *مجموعه رسائل و مصنفات كاشانى*. تهران: ميراث مكتوب.
- الكردى، راجح عبدالحمید (۱۴۰۰ق). *علاقة صفات الله تعالى بذاته*. عمان: دار الفرقان.
- كرمانى، احمد حميدالدين (۱۹۶۰م). *الرياض*. تحقيق: عارف تامر. بيروت: دار الثقافة.
- كرمانى، احمد حميدالدين (۱۹۶۷م). *راحة العقل*. تحقيق: مصطفى غالب. بيروت: دار الاندلس.
- كلينى، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷ق). *الكافى*. تصحيح: على اكبر غفارى. تهران: دار الكتب الاسلاميه.
- گوهر، ميرزا حسن (۱۳۸۵ق). *الرسائل المهمة فى التوحيد والحكمة (المخازن و اللغات و البراهين الساطعه)*. بی جا: بی نا.
- لامسى، ابونشاء (۱۹۹۵م). *التمهيد لقواعد التوحيد*. تحقيق: عبدالحمید تركى. بيروت: دار الغرب الاسلامى.
- ماتريدی، ابومنصور (بی تا). *التوحيد*. مقدمه و تحقيق: فتح الله خليف. بی جا: دار الجامعات المصرية.
- مازندرانى، ملا صالح (۱۳۸۲ق). *شرح الكافى: الاصول و الروضة*. تحقيق: ابوالحسن شعرانى. تهران: المكتبة الإسلامية.
- مانكديهم، قوام الدين (۱۴۲۲ق). *شرح الاصول الخمسة*. بيروت: دار احياء التراث العربى.
- مصباح يزدى، محمدتقى (۱۳۹۸). *آموزش فلسفه*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مظفر، محمدرضا (۱۹۹۳م). *الفلسفة الإسلامية*. تدوين: سيدمحمدتقى طباطبائی تبریزی. بيروت: دار الصفوة.
- مفيد، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). *سلسلة المؤلفات الشيخ المفيد*. بيروت: دار المفيد.
- موسوى خوانسارى، سيدابوالقاسم جعفر (بی تا). *مناهج المعارف در بيان اصول دين*. حاشیه احمد روضاتى. تهران: بی نا.
- نادر، البير نصرى (۱۹۵۰م). *فلسفه المعتزلة: فلاسفة الاسلام الاسبقين*. اسکندريه: دار نشر الثقافة.
- ناطقى، حیات الله (۱۳۸۵). *خدا و صفات خدا در مكتب اماميه و ماتريدیه*. قم: مرکز جهانی علوم اسلامى.
- نراقى، محمدمهدي (۱۳۷۵). *اللمعة الالهية و الكلمات الوجيزة*. تصحيح: جلال الدين آشتيانی. تهران: انجمن فلسفه و حکمت.
- نسفى، ابومعین (۱۴۰۷ق). *التمهيد فى اصول الدين*. تحقيق: عبدالحی قابیل. قاهره: دار الثقافة.
- نسفى، ابومعین (۱۴۲۱ق). *بحر الكلام*. دمشق: مكتبة دار الفرفور.
- نسفى، ابومعین (۱۹۹۳م). *تبصرة الادلة فى اصول الدين*. تحقيق: كلود سلامة. دمشق: معهد العلمى الفرنسى للدراسات العربية.
- النشار، على سامى (۱۹۷۴م). *نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام*. قاهره: دار المعارف.
- ولفسن، هرى اوسترين (۱۳۶۸). *فلسفه علم*. كلام. ترجمه احمد آرام. تهران: الهدى.