

بررسی و نقد دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی در وجودشناسی صفات و رابطه صفات با ذات خداوند*

سید حسن حسینی**

چکیده

وجودشناسی صفات خداوند و نحوه ارتباط صفات با ذات او، از جمله مباحث کهن در بحث‌های کلامی و اعتقادی و جزو مسائل بسیار مهم و اختلاف‌انگیز می‌باشد. از آنجا که قاضی الجبار معتزلی، از جمله شخصیت‌های صاحب نظر در این گونه مباحث محسوب می‌شود، پژوهش حاضر، به بررسی و نقد دیدگاه وی در این مسئله پرداخته است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که گرچه قاضی عبدالجبار معتزلی در وجودشناسی صفات خدای متعال، از طریق قیاس شاهد به غایب، صفات کمالی خداوند را اثبات کرده، لیکن این قیاس، با نقدها و چالش‌های جدی مواجه می‌باشد، مهم‌ترین چالش آن است که، این قیاس، قیاس مع الفارق است. قاضی عبدالجبار گرچه در بحث ارتباط ذات خداوند با صفات او، هیچ گونه تمایزی میان ذات با صفات خداوند قائل نشده و صفات را اعتبارات ذهنی دانسته، که نه حقیقتی در ذات دارند، و نه هم متمایز از ذات اند، بلکه صفات را خود ذات دانسته، چالش مهم دیدگاه وی این است که طرح این دیدگاه از جانب وی، ناشی از ناتوانی او در تصور صحیح دیدگاه عینیت است، زیرا لازمه دیدگاه وی آن است که ما خداوند را موجودی ممکن و محدود فرض کنیم که فاقد صفات کمالی است، درحالی‌که خدای متعال واجد صفات کمالی است.

کلید واژه‌ها: وجودشناسی صفات، رابطه صفات با ذات، نیابت و احوال، عینیت، قاضی عبدالجبار همدانی.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۸/۲۸- تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۱۲/۱۹- نوع مقاله: علمی، پژوهشی.

** استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران/

مقدمه

از جمله مباحث چالش برانگیز و مهم در مباحث فلسفی و کلامی، مسئله صفات خداوند و ارتباط صفات با ذات او است که درباره آن، دیدگاه‌های متفاوت و متنوعی از سوی متکلمان و حکمای اسلامی بیان شده است و اندیشوران مسلمان، فارغ از روش‌ها و مبانی فکری، هر یک درباره آن گفتگو و ابراز عقیده کرده‌اند؛ بیشترین نزاع آنان نیز درباره نحوه ارتباط صفات خداوند با ذات او بوده است.

یکی از مکاتب تأثیرگذار در این زمینه، مکتب معتزله است و از آنان در این‌گونه مباحث، به عنوان قدیمی‌ترین گروه‌های کلامی یاد می‌شود که سعی داشته‌اند تا با تکیه بر پرهیز از تشبیه، به گونه‌ای عقل پذیر نسبت صفات خداوند با ذات او را بررسی و تحلیل کنند.

البته گام نخست در ارائه نظریه‌ای تحلیلی در باب معنای صفات در محافل معتزله، توسط ضرار بن عمرو، متکلمی با عقاید ویژه برداشته شد که در عین نفی صفات به عنوان حقیقتی قدیم، برای صفات خداوند معنایی سلبی قائل بود. بدین معنا که علم و قدرت را در خداوند به معنی نفی نادانی و ناتوانی تفسیر می‌کرد. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/۱۰۲؛ اشعری، ۱۳۶۹: ۱/۱۶۶ و ۲۸۱)

در نسل‌های بعدی، همواره متکلمان معتزلی در برخی جزئیات دچار اختلاف بوده‌اند و گاه این اختلاف‌ها در قالب تقابل دو مکتب بغدادی و بصری مطرح بوده است. چنانچه به دنبال اختلاف نظام و ابوالهذیل در باب صفت اراده، معتزلیان بغداد اراده الهی به افعال را نفس آن افعال می‌شمردند، درحالی‌که بصریان به غیریت باور داشتند (مفید، ۱۴۱۳: ۵۳؛ اشعری، ۱۳۶۹: ۱/۱۵۶) تا جایی که ابوعلی جبایی کتاب «الاسماء و الصفات» خود را درست در زمانی تألیف کرد که مکتب معتزله با تردیدهایی درونی نسبت به نظریه سنتی عینیت صفات خداوند با ذات او مواجه بوده و در آستانه پیدایی نظریه احوال قرار گرفته بود. بنابراین بحث صفات خداوند و ارتباط صفات با ذات او نزد بزرگان معتزله از اهمیت خاصی برخوردار بوده است و در این زمینه دیدگاه خاصی داشته‌اند، تا آنجا که قبل از طرح «نظریه احوال» از طرف ابوهاشم جبائی، غالب معتزله قائل به نفی صفات ازلی از خداوند

و نیابت ذات او از صفات حقیقی، یا به تعبیری معتقد به عینیت ذات خداوند و صفات او بودند (جوینی، ۱۴۱۶: ۳۶)، به طوری که بنیانگذار این مکتب معتقد بود: «هر کس یک معنی و یک صفت قدیم اثبات کند، دو خدا را اثبات کرده است». (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۶۰/۱)

از آنجا که در میان معتزله، ابوالحسن عبدالجبار بن احمد همدانی، که معتزله از وی با عنوان (قاضی القضاة) یاد می‌کنند، از جمله شخصیت‌های شاخص و صاحب نظر در این گونه مباحث محسوب می‌شود به نحوی که برخی از وی به عنوان فردی یاد می‌کنند که به خلاف برخی از معتزلیان منکر صفات، کوشش در اثبات صفات برای ذات خداوند دارد (رازی، ۱۴۰۷: ۲ / ۲۲۵-۲۲۴) هدف پژوهش حاضر با روش توصیفی، تحلیلی با رویکرد استفاده از منابع کتابخانه‌ای و نرم‌افزاری از طریق گردآوری اطلاعات و داده‌ها در موضوع مورد نظر و تحلیل آن‌ها، بر آن است تا با محوریت نظریه قاضی عبدالجبار معتزلی صفات خدای متعال را از حیث وجودشناسی و رابطه صفات با ذات را تبیین و به نقد دیدگاه وی بپردازد.

همچنین می‌کوشد پاسخگوی این پرسش‌ها باشد که:

۱. از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی، کیفیت وجود صفات کمالی در خداوند و نحوه متصف شدن ذات او به این صفات به چه صورت می‌باشد؟

۲. آیا با توجه به اختلاف مفهومی این صفات با یکدیگر به لحاظ وجودی، صفات عین ذات خداوند می‌باشند و هر یک از صفات نیز بدون هیچ‌گونه تمایزی، عین یکدیگرند و به یک وجود موجود می‌شوند یا اینکه بین ذات خداوند و صفات کمالی او هیچ‌گونه اتحادی برقرار نیست و هر یک از صفات وجودی مستقل از خداوند دارند و زائد بر ذات او می‌باشند؟

درباره پیشینه مطالعاتی موضوع مورد نظر، عیناً کتاب یا مقاله‌ای احصاء نشد، لیکن پژوهش‌های متعددی با عناوین مشابه با عنوان مقاله انجام شده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها که به نوعی با موضوع پژوهش در ارتباط اند، عبارت‌اند از:

۱. «رابطه ذات و صفات الهی» (احمدوند، ۱۳۸۹)؛ نویسنده در این کتاب، دیدگاه‌های فرقه‌ها و اندیشمندان مسلمان شیعی و اهل سنت را در این باره مورد بررسی و نقد قرار داده است و ضمن نگاهی به پیشینه بحث صفات الهی، آرای گوناگون اندیشمندان مسلمان (محدثان، متکلمان، فیلسوفان و عارفان) را درباره اتصاف و یا وصف‌ناپذیری خدای سبحان و نحوه اتصاف او به صفات ذاتی را در هفت فصل گزارش و نقد کرده است.

نویسنده با اثبات نادرستی نظریات نفی صفات از حق تعالی، تفسیر صفات ثبوتی به سلب اضداد (که از سوی محدثان امامیه مطرح شده است)، نیابت ذات از صفات و زیادت صفات بر ذات، دیدگاه‌های متغیر مفهومی و وحدت مصداقی صفات را با استناد به ادله عقلی و نقلی تبیین و مستدل نموده است.

نویسنده همچنین در این میان نظریات حکمای مسلمان مانند قاضی سعید قمی، ابن سینا، سهروردی، ملا رجبعلی تبریزی و نیز نظریات متکلمان امامیه، ابوالحسن اشعری و پیروانش، ابوهاشم جبایی، دیدگاه عارفان مسلمان و فرقه‌های گوناگون اسلامی را مطرح کرده و مورد بررسی قرار داده است.

۲. «ترابط ذات و صفات خدا از نظر قاضی عبدالجبار معتزلی، امام فخر رازی و ملا صدرا» (سالمی، ۱۳۹۲)؛ نویسنده در این پایان‌نامه به جای نگاه خطی در تطبیق آراء و بسنده کردن به تطبیق اندیشه در محور مسائل، قاضی عبدالجبار، فخر رازی و ملا صدرا را در محورها، روش، مبانی و اصول و مسائل را مورد مقایسه قرار داده و وجوه تشابه و تمایز آن‌ها را نیز مورد بررسی و تحلیل قرار داده است.

۳. «رابطه ذات و صفات الهی از دیدگاه عضدالدین ایجی» (قلی‌پور و همکاران، ۱۳۹۹)؛ نویسندگان در این مقاله به بررسی آراء عضدالدین ایجی در مسئله رابطه ذات و صفات الهی از دیدگاه وی پرداخته و در نهایت به این نتیجه رسیده‌اند که اگر چه وی تلاش کرده است از مسلک اشعریان در مسئله زیادت صفات بر ذات دفاع کند، ولی تلاش وی در این زمینه قرین توفیق نبوده است.

۴. «رابطه ذات با صفات از منظر معتزله» (اعتصامی، ۱۳۹۴)؛ نویسنده در این نوشتار گزارشی از آرای اندیشمندان معتزلی درباره رابطه ذات با صفات همچون نیابت، احوال و عینیت صفات با ذات را مطرح کرده است و معتقد است که هر سه نظریه قرائتی متفاوت از دیدگاه نفی صفات می باشند.

۵. «معناشناسی اوصاف الهی از نگاه ابن سینا در پاسخ به مسئله زبان دین» (سلیمانی، ۱۳۹۳)؛ نویسنده در این مقاله به پرسش چگونگی فهم و تحلیل معانی اوصافی که بین خدا و انسان مشترک پاسخ داده است؛ به این معنی که تبیین کرده است آیا این اوصاف با معانی انسانی و متعارف به خداوند حمل می شوند یا اینکه واجد معنای دیگری هستند؟ و تبیین کرده است که این پرسش گرچه ابتدا ناظر به اوصاف الهی بود، لیکن بعدها گسترش یافت و همه گزاره‌های دین را در برگرفت و به این ترتیب نظرات مختلفی در مورد زبان دین پدید آمد.

۶. «معناشناسی اوصاف الهی از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی و ویلیام پی. آلستون» (نظ نژاد و حبیبی، ۱۳۹۳)؛ نویسندگان در این مقاله به این مسئله پرداخته‌اند که اگرچه قاضی عبدالجبار معتزلی و ویلیام پی. آلستون به دو فضای فکری و زمانی مختلف تعلق دارند، ولی در باب معناشناسی اوصاف کمالی مانند علم و قدرت و... و اوصاف فعلی نظیر درک کردن، ساختن و... دیدگاه نزدیک به یکدیگر دارند که از آن می توان با عنوان رویکرد «کارکرد گروی» یاد کرد.

۷. «بررسی و نقد قیاس غایب بر شاهد در اثبات نظریه زیادت صفات بر ذات الهی» (منفرد و رستمی، ۱۳۹۸)؛ نویسندگان در این مقاله قیاس غایب به شاهد را بررسی و تحلیل کرده و نقدهایی را که بر این قیاس وارد می باشد نیز مورد بررسی و تحلیل قرار داده‌اند.

جستاری در پژوهش‌های ارزشمند انجام شده، نشان از آن دارد که گرچه در این پژوهش‌ها، مسئله ذات و صفات خدای متعال و رابطه صفات با ذات او مورد بررسی و دقت نظر قرار گرفته است، ولی در هیچ کدام از این پژوهش‌ها، به نقد دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی در وجود شناسی صفات خدای متعال و رابطه صفات با ذات او، پرداخته نشده است. بر این اساس در این پژوهش تلاش شده است، تا دیدگاه وی

در وجودشناسی صفات و رابطه صفات با ذات الهی مورد بررسی و نقد قرار گیرد. از این رو این پژوهش از این جهت نسبت به پژوهش‌های گذشته دارای نوآوری و نیز متمایز می‌باشد.

۱. وجود شناسی صفات خداوند از دیدگاه قاضی عبدالجبار

متکلمان و فلاسفه اسلامی بر اینکه خداوند متصف به صفات کمالی (علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر و تکلم) می‌شود، اختلاف نظری با یکدیگر ندارند؛ اختلاف نظر آنان در وجود شناسی صفات خداوند می‌باشد، به این معنی که آیا این اوصاف از ذات خداوند منبث شده‌اند؟ به عبارت دیگر، آیا ذات خداوند مبدأ این اتصاف می‌باشد یا خیر؟

آنچه در وجودشناسی صفات خداوند میان متکلمان و فلاسفه مورد بحث و گفتگو می‌باشد، این مسئله است که آیا این صفات در ذات خداوند وجود دارند؟ بر فرضی که در ذات خداوند وجود دارند، وجودشان به چه کیفیتی است؟ به این معنی که خداوند به چه صورت و کیفیتی متصف به صفات کمالی می‌شود؟

برخی از علمای معتزله معتقدند ذات خداوند واجد صفات کمالی (علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر و تکلم) نیست، بلکه ذات او نایب از صفات کمالی است، بدین صورت که معتقدند خود ذات خداوند کار صفات را انجام می‌دهد.

اشاعره معتقدند: «ذات خداوند واجد صفات کمالی است، ولی این صفات زائد بر ذات او هستند» (شهرستانی، ۱۴۲۵: ۱۰۶/۱)، به این معنی که معتقدند: «صفات خداوند از حاق ذات او انتزاع نمی‌شوند، بلکه امور وجودی و حقایقی هستند که خارج از ذات خداوند و قدیم‌اند، در عین حال که زائدند قائم به ذات خداوند می‌باشند». (آمدی، ۱۴۱۳: ۹۳/۱) از جمله مهم‌ترین دلایلی که اشاعره بر دیدگاه خویش در این باره اقامه کرده‌اند، قیاس فقهی یا همان تمثیل منطقی است، که در آن حکم غایب، بنابر آنچه در شاهد وجود دارد را جاری دانسته‌اند، بدین صورت که:

خدای متعال را غایب فرض کرده و انسان را به عنوان شاهد به حساب آورده‌اند و در این مسئله خدای متعال را با انسان قیاس کرده‌اند، که از آن به عنوان قیاس غایب بر شاهد تعبیر کرده‌اند. (ایجی، ۱۳۲۵: ۸/۴۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴/۷۲)

به این معنی که: با استقرا و جستجو در عالم مشاهد و محسوس (صغری)، نتیجه می‌گیریم فاعلی که فعلی را در نهایت دقت و اتقان و احکام ایجاد می‌کند، بی‌گمان دارای سه صفت مهم «علم، قدرت و اراده» بوده است، چرا که اگر واجد هر کدام از این سه صفت نبود، امکان ایجاد چنین فعلی با چنین اتقانی و احکامی از وی وجود نداشت. همچنین از طریق استقرای در عالم به این نتیجه می‌رسیم که «حیات» شرط وجود این سه صفت در هر موجودی است و موجودی واجد این صفات است که دارای حیات باشد. همچنین موجود «حی» باید متصف به سه صفت «سمع، بصر و تکلم» نیز باشد، چرا که در غیر این صورت، به اضداد آنها متصف خواهد شد و روشن است که موجود بی‌عیب و نقص، منزه است از اینکه متصف به نقص شود. بنابراین در عالم محسوسات فعل دارای احکام و اتقان، نمایانگر وجود این صفات هفتگانه در فاعل آن فعل است. دلیل عقلی در شاهد و غایب تفاوتی نمی‌کند (کبری)، پس خداوند متعال که خالق این عالم دارای احکام و اتقان است، واجد این صفات است (آمدی، ۱۴۱۳: ۴۶) افزون بر این، به نظر اشاعره صفت همواره مباین با موصوف و زائد بر ذات است. از همین رو این اوصاف زائد بر ذات الهی خواهند بود. بنابراین معتقدند علت و شرط حکم در غایب (خدای متعال) و شاهد (انسان) یکسان است.

۱.۱. تفسیر قیاس شاهد به غایب

قیاس شاهد به غایب از مهم‌ترین شیوه‌های استدلالی متکلمان مسلمان در سده‌های نخست هجری و پیش از ورود منطق به ادبیات کلامی بوده است، تا جایی که حتی برخی از متکلمان «عقل را مجموعه علوم می‌دانستند که به وسیله آن می‌توان از شاهد به غایب یا از معلوم به مجهول رسید» (طوسی، بی تا: ۷۷/۲)، البته در باره اینکه مراد اشاعره از شاهد و غایب در قیاس شاهد به غایب چیست، سه دیدگاه از سوی متفکران و صاحب نظران بیان شده است:

۱. برخی از متفکران معتقدند: «منظور از شاهد در قیاس شاهد به غایب اموری هستند که بتوان آن‌ها را حس کرد و همین‌طور معلوماتی هستند که از آن‌ها به معلومات حضوری مانند: «علم، اراده و قدرت» تعبیر می‌شود. منظور از غایب در قیاس غایب به شاهد، اموری هستند که در دایره محسوسات قرار نمی‌گیرند». (ساوی، ۱۳۸۳: ۳۶۱)

۲. برخی دیگر معتقدند: «منظور از شاهد در قیاس غایب به شاهد، آن چیزی است که وجود حکم در آن قطعی و یقینی باشد و منظور از غایب آن چیزی است که حکم برای آن ثابت می‌شود؛ تفاوتی در این مورد نیست که هر دو حاضر باشند یا هر دو غایب، یا یکی حاضر و دیگری غایب باشد». (طوسی، ۱۳۶۱: ۳۳۳؛ شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۲۸)

۳. ایچی معتقد است: «مراد از غایب در قیاس غایب بر شاهد، خداوند متعال است و مراد از شاهد انسان می‌باشد، به خاطر اینکه خداوند غایب از حواس است». (ایچی، ۱۳۲۵: ۲/۲۸۸)

از مجموع تعریف‌هایی که درباره قیاس شاهد به غایب از سوی متکلمان مسلمان مطرح شده، این مسئله برداشت می‌شود که اشاعره در قیاس غایب به شاهد در وجود شناسی صفات، از خدای متعال به عنوان غایب و از انسان به عنوان شاهد تعبیر کرده‌اند و به علت اینکه در هر دو (خدای متعال و انسان) وجه جامعی وجود دارد، در صدد اثبات حکم شاهد (انسان) درباره غایب (خداوند) بر آمده‌اند.

از آنجا که در هر قیاس یا تمثیلی چهار رکن (اصل، فرع، حکم و وجه جامع) وجود دارد، در قیاس غایب به شاهد نیز خدای متعال به عنوان فرع و انسان به عنوان اصل معرفی شده است و از وجود داشتن صفاتی مانند علم، قدرت، حیات و مانند آن‌ها در هر دو (شاهد و غایب) به عنوان وجه جامع آن‌ها یاد شده است.

حکمی که در اینجا وجود دارد، عبارت است از زیادت صفات خدای متعال بر ذات او. اگرچه در موارد متعددی به این قیاس در بحث‌های کلامی استدلال شده است، ولی در اینکه یکی از مهم‌ترین کاربردهای آن، استعمال قیاس غایب به شاهد

توسط اشاعره در مسئله ارتباط صفات خداوند با ذات اوست، جای هیچ‌گونه شک و تردیدی باقی نمی‌ماند. البته طبق تعریف اصطلاحی که از قیاس غایب بر شاهد ارائه شده است، منظور از آن «قیاسی است که بتوان در ضمن آن، به خاطر وجه مشترکی که وجود دارد، حکم یک جزئی، یعنی شاهد را به جزئی دیگر، یعنی غایب تعمیم داد». (ایجی، ۱۳۲۵: ۲/ ۲۸) بر این اساس اشاعره از کاربرد این قیاس، خواسته‌اند کیفیت رابطه میان صفات خداوند با ذات او را استفاده کنند.

قاضی عبدالجبار همدانی به خلاف اشاعره، در وجودشناسی صفات خدای متعال، از قیاس شاهد به غایب استفاده کرده است، تعبیری که قاضی عبدالجبار در این باره دارد این است که: «حق اسماء این است که معنای آن‌ها در شخص حاضر (انسان) شناسایی شده و سپس بر غایب (خدای متعال) اطلاق گردد». (همدانی، بی‌تا: ۵/ ۱۸۶) بنابراین قاضی عبدالجبار همدانی، علت کاربرد یک صفت را به صورت مشترک برای انسان و خدای متعال در این مسئله می‌داند که «وقتی شاهد و غایب (معلوم و مجهول) در فائده اسم و صفت مشترک باشند، آن اسم برای هر دوی آن‌ها به کار می‌رود». (همان: ۱۸۴-۱۸۳)

۲. ۱. نقد دیدگاه قاضی عبدالجبار در وجودشناسی صفات خداوند

دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی (قیاس غایب به شاهد) در وجودشناسی صفات خدای متعال با نقدها و چالش‌های جدی مواجه است:

۱. تباین وجودی شاهد و غایب

اکثر متکلمان به ویژه اشاعره، به خلاف بیشتر فیلسوفان و عارفان معتقد به تباین وجودی میان خدای متعال و انسان هستند. بنابراین امکان قیاس خدای متعال به مخلوقات در باره صفات وجود نخواهد داشت. بر این اساس «برخی از اشاعره به دلیل اعتقاد تنزیهی که نسبت به خدای متعال دارند، ذات اقدس الهی را منزله از شباهت به مخلوقات دانسته و قائل به تباین وجودی میان خداوند و انسان هستند و مهر بطلان بر قیاس غائب بر شاهد زده‌اند». (رازی، ۱۴۰۷: ۲/ ۵۳؛ آمدی، ۱۴۱۳: ۴۷) البته این امکان وجود دارد که علی‌رغم تباین وجودی که میان خدای متعال و

انسان وجود دارد، نیز بتوان این قیاس را توجیه کرد، به خاطر اینکه هدف مهمی که این قیاس به دنبال آن است، به دست آوردن علت تامه عقلی به عنوان جامع میان خالق و مخلوق برای رسیدن به حکم مشترک است و این موضوع در صورت تباین وجودات با یکدیگر نیز قابلیت بررسی را دارد؛ به این دلیل که یک دسته از حقایق که در شاهد (انسان) وجود دارند، در خدای متعال (غایب) نیز وجود دارند. از جمله این حقایق، اوصاف کمالی خدای متعال است که از همین اوصاف به عنوان جامع میان شاهد و غایب برای بررسی چنین قیاسی کافی است. بنابراین، این احتمال وجود دارد که منظور متکلمان از تباین در اینجا، تباین دقیقی (تباین فلسفی) که هر گونه اشتراکی را نفی می‌کند، نباشد. براین اساس «برخی از علمای اشعری این قیاس را به خاطر نپذیرفتن وجه جامع بین خدای متعال و انسان نقد کرده‌اند». (ایچی، ۱۳۲۵: ۸/ ۴۵ و ۱۷۴)

۲. نبود علت مشترک بین شاهد و غایب

در صورتی می‌توان در وجودشناسی صفات خدای متعال به قیاس غایب بر شاهد استدلال کرد، که مقیس (غایب) و مقیس علیه (شاهد)، دارای علتی مشترک باشند، درحالی که شاهد و غایب در حقیقت با یکدیگر اختلاف دارند، در نتیجه «امکان دارد خصوصیت شاهد شرطی در حکم باشد، یا هم خصوصیتی در غایب وجود داشته باشد که مانع از حکم باشد. ازاین‌رو قیاس شاهد بر غایب صحیح به نظر نمی‌رسد». (مظفر، ۱۴۲۲: ۲/ ۲۷۴) بنابراین در صورتی قیاس دو امر با یکدیگر صحیح است، که آن دو در حقیقت با همدیگر یکسان باشند، در غیر این صورت، چنین قیاسی، قیاس صحیح و منطقی نخواهد بود.

۳. تفاوت شاهد و غایب در حقیقت و ذات

برای تحقق قیاس غایب بر شاهد، لازم و ضروری است که دو وجود در ذات و حقیقت‌شان با هم اشتراک داشته باشند که اگر این‌گونه باشد لازمه‌اش این است که «دو وجود در صفاتی مانند جسمانی بودن، و علت داشتن نیز با هم مشترک باشند، درحالی که وجود این توالی فاسد در رابطه با خداوند اصلاً پذیرفتنی

نیست). (آمدی، ۱۴۱۳: ۴۶؛ خوارزمی، ۱۳۸۶: ۷۴؛ شریف المرتضی، ۱۳۸۱: ۱۸۵) بنابراین به صرف اینکه شاهد و غایب در صفاتی مانند عالم بودن بایکدیگر اشتراک دارند، این مسئله باعث تصحیح این قیاس نمی‌شود. بدین جهت که اولاً شاهد و غایب از حیث ذات بایکدیگر متفاوت و متضادند، و ثانیاً از حیث چگونگی متصف شدن آن‌ها به این وصف نیز متفاوت هستند، چون علم داشتن شاهد به خاطر علم وی می‌باشد، ولی علم داشتن غایب به خاطر علم او نیست، بلکه لئفسه می‌باشد. همان‌گونه ما که صفت وجود را هم بر خداوند و هم بر انسان اطلاق می‌کنیم، ولی انسان در واجد بودن این صفت، به فاعل نیاز دارد، درحالی که در نسبت دادن صفت وجود به خداوند نیازی به فاعل نیست، زیرا خداوند این صفت را لئفسه واجد است.

۴. تفاوت شاهد و غایب در اقتضائات صفات

از جهت اقتضائات صفات نیز اختلافات زیادی بین شاهد و غایب وجود دارد، چرا که مثلاً وقتی انسان را متصف به صفت قدرت می‌کنیم، این «قدرت در انسان، به این معنا نیست که چیزی را ایجاد کرده است، زیرا فاعل قادری مانند انسان، هیچگاه نمی‌تواند موجد باشد، درحالی که وقتی قدرت را به خدای متعال نسبت می‌دهیم، به این معنی است که خدای متعال فاعل قادر هستی بخش است» (ایچی، ۱۳۲۵: ۴۶-۴۵)، علاوه بر اینکه «قدرت در انسان حادث است و قابلیت زیادی و نقصان را دارد و در نهایت هم زایل می‌شود، درحالی که قدرت در خدای متعال هیچ یک از این ویژگی‌ها را ندارد». (اسدآبادی، ۱۴۲۳: ۳۳۱)

۵. تفاوت شاهد و غایب در خصوصیات

«شاهد در قیاس غایب به شاهد ممکن الوجود و نیز موجودی محدود و متناهی است، درحالی که غایب یعنی خدای متعال واجب الوجود و غیر متناهی است» (ایچی، ۱۳۲۵: ۲/ ۲۸)، بنابراین بین واجب الوجود یعنی غایب با ممکن الوجود یعنی انسان، هیچ‌گونه وجه شبهه و شباهتی از این جهت وجود ندارد.

۲. رابطه صفات با ذات خداوند از دیدگاه قاضی عبدالجبار همدانی

مسئله رابطه صفات خدای متعال با ذات او و کیفیت اتصاف ذات به صفات، یکی از مسائل مهم خدانشناسی در علم کلام و فلسفه است. درباره رابطه صفات با ذات، سه دیدگاه معروف وجود دارد؛ عینیت، نیابت، و زیادت. بسیاری از متکلمان امامیه و فلاسفه از دیدگاه اول جانبداری کرده‌اند. دیدگاه دوم به معتزله منسوب است. دیدگاه سوم که گاه «قول به معانی» خوانده می‌شود، نظریه اشاعره است. قبل از بررسی و تحلیل دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی درباره رابطه صفات خدای متعال با ذات او و نقد آن، به سه نظریه مشهور معتزلیان در این موضوع به صورت گذرا و به اختصار اشاره می‌شود.

۲.۱. عینیت صفات با ذات خداوند

اولین فرد از معتزله که نظریه عینیت صفات خدای متعال با ذات را مطرح کرد، ابوالهذیل علاف بود. وی به خلاف جمهور معتزله، برای خدای متعال قائل به صفات شد و این صفات را عین ذات او دانست. تحلیل او از مسئله صفات، به عینیت صفات خداوند با ذات او انجامید. گفتاری که از ابوهذیل در این باره نقل شده چنین است: «خداوند متعال عالم است به علمی که علم عین ذات اوست و قادر است به قدرتی که قدرت عین ذات اوست و...». (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/ ۶۴) بنابراین صفات خدای متعال مورد پذیرش او است، لیکن وی معتقد است این صفات چیزی غیر از ذات خداوند نبوده، بلکه عین ذات‌اند، بدین صورت که وی علم خدای متعال را به این معنی می‌داند که علم عین ذات اوست و از ذات او جدا نیست و نیز قدرت در وجود خدای متعال را به این معنی می‌داند که قادر به قدرتی است که قدرت عین ذات او است و... .

۲.۲. نیابت ذات از صفات خداوند

مشهور معتزله ذات خدای متعال را نایب و جانشین از صفات او دانسته‌اند؛ به این معنی که معتقدند برای اطلاق صفتی بر خداوند، تنها ذات بسیط او کفایت می‌کند و هیچ معنا و خصوصیتی برای اطلاق صفات بر ذات خداوند در نظر گرفته نمی‌شود

و خود ذات خداوند از تمام صفات او نیابت می‌کند. «این نظریه را به نظام، عبادین سلیمان و ابوعلی جبائی نسبت داده‌اند. نظام بر این باور است که ذات خدای متعال، از صفاتش نیابت می‌کند». (اعتصامی، ۱۳۹۴: ۹۸؛ احمدوند، ۱۳۸۹: ۱۷۳) از نظر آنان ذات خدای متعال جانشین صفات او است، «یعنی خاصیت صفت ثبوتی ذاتی -همچون علم- بر ذات خدای متعال ترتب دارد بدون اینکه ذات او به صفتی حقیقتاً اتصاف داشته باشد». (شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۸؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۳/۵۵۹؛ همان، ۱۳۶۰: ۴۴۴) به بیان دیگر، معنای اتصاف خدای متعال به صفات ثبوتی ذاتی این است که فعل او همچون فعل کسی است که به این صفات اتصاف دارد، پس معنای عالم بودن ذات خدای متعال این است که «فعل او مانند فعل فاعل عالم، متقن، محکم و غایت مند است و معنای قادر بودن او، آن است که فعل او مانند فعل فاعل قادر است، از این دیدگاه به «الذات نائبة مناب الصفات» تعبیر می‌شود». (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۸۵)

۳.۲. احوال

این نظریه از ابتکارات ابوهاشم جبائی است، وی در مسئله صفات خدای متعال به نگرشی رسید که هم با نگرش صفاتیه مخالف بود و هم با نگرش مخالفان صفاتیه، زیرا ابوهاشم معتقد است:

منظور از اینکه خدای متعال عالم لذاته است، این است که او دارای حالتی است؛ یعنی صفت معلومی در ورای ذات او وجود دارد. و حالتی دارد که توسط آن متصف به صفات می‌گردد، که این حالت نه معلوم است، نه مجهول، نه موجود است و نه معدوم. (شهرستانی، ۱۴۲۵: ۱/۸۲)

بر این اساس ابوهاشم و پیروانش بر این باورند که:

خدای متعال به قدرت، علم و حیات از این جهت توصیف می‌شود که ذات او به احوالی همچون قادر بودن، عالم بودن، حیات داشتن و موجود بودن اختصاص دارد، و حال، صفت موجود است بدون اینکه خود، موجود یا معدوم باشد. (حلی، ۱۳۸۲: ۴۶-۴۵؛ طباطبایی، بی تا: ۲۱)

به بیان دیگر:

ذات خدای متعال با ذات موجود امکانی مساوی است، و امتیاز آن با ذات ممکن در حالتی به نام الوهیت است، این حالت مستلزم احوال اربعه^۱ قدرت، عالمیت، حییت و موجودیت می‌باشد. (سیوری، ۱۳۶۵: ۲۴)

قاضی عبدالجبار همدانی درباره رابطه صفات با ذات خدای متعال، معتقد است صفات خدای متعال زائد بر ذات او نیستند، بدین صورت که می‌گوید:

اگر دو ذات در صفتی از صفات ذات اشتراک داشته باشند، در سایر صفات ذات نیز اشتراک خواهند داشت، به این دلیل که خدای متعال در هر دو ذات به یک معناست. بنابراین هر صفتی که سزاوار یک ذات باشد، ذات دیگر نیز سزاوار همان صفت خواهد بود و از آنجا که دو ذات برای خدای متعال فرض شده و دوئیت فرع بر تمایز است، وجه امتیاز آن‌ها در اصل ذات یا در صفات فعل و یا توسط صفت لئفسه است، اما امتیاز آن‌ها به ذات آن‌ها نیست؛ به خاطر اینکه در ذات با سایر موجودات اشتراک دارد و نیز به صفات افعال نیست، به خاطر اینکه امتیاز آن‌ها از ازل تحقق یافته است، نه به صورت حادث و غیر ازلی. بنابراین تنها این فرض که در صفتی از صفات ذات تمایز داشته باشند باقی می‌ماند و صفات ذات (قادر، عالم، حی و موجود بودن) است و امتیاز ذات یا فقط به مجرد این صفات است، یا به وجوب آن‌ها، چنانچه تمایز به وجوب آن‌ها باشد، یا به وجوب مجموع این صفات است یا به وجوب کل واحد از این صفات.

لیکن تمایز به وجوب مجموع این صفات نیست، زیرا وجوب مجموع از وجوب کل واحد به دست آمده است؛ پس وجه اشتراک وجوب مجموع یا وجوب کل واحد از صفات در وجوب کل واحد است، و یکی از صفات (موجود) است. از این رو وجه امتیاز دو ذات به وجوب وجود صورت گرفته است، و این همان امری است که مورد نظر ماست، زیرا [قَدَم] بازگشت به [وجوب وجود] دارد. پس یک واجب الوجود هست و ذات واجب دیگری مفروض نیست. (همدانی، ۱۴۲۲: ۱۲۸-۱۲۷)

به عبارت دیگر اگر دو ذات قدیم اشتراک در صفتی از صفات داشته باشند، در سایر صفات ذات نیز اشتراک خواهند داشت، به این دلیل که قدیم در هر دو ذات به یک معناست، یعنی باید قادر، عالم، حی و موجود لنفسه باشد، نه اینکه یکی از ذوات، عالم لنفسه و دیگری عاجز باشد و به همین ترتیب در سایر صفات ذات. از این رو هیچ یک از صفات لنفسه از یکدیگر ممتاز نمی‌گردند و اگر دو صفت لنفسه از یکدیگر ممتاز گردند، آنچه که ما به الامتیاز تصور شده، مابه‌الاشتراک خواهد بود و این خلاف فرض است. پس صفت قدیم، صفتی است که فقط اختصاص به آن ذات یگانه دارد. (همدانی، بی‌تا: ۲۵۲/۴-۲۵۱)

بنابراین قاضی عبدالجبار، صفات خدای متعال را زاید بر ذات او نمی‌داند و معتقد است:

صفات خدای متعال نه حقیقتی در ذات دارند، و نه هم متمایز از ذات‌اند، بلکه خود ذات‌اند، که گاهی با صفتی و گاهی با صفت دیگری از آن‌ها تعبیر می‌کنیم، زیرا ذات خدای متعال واحد است و قسمت [تکثر] در آن راه ندارد. بنابراین صفات خداوند مجرد اعتبارات ذهنی‌اند. بر این اساس معتزله وجود صفات را در خدای متعال به صورت حقیقی و قدیم و متمایز از جوهر نفی می‌نمایند. (همان، ۱۹۷۲: ۱۳۹)

به نظر می‌رسد قاضی عبدالجبار همدانی با دلایلی که ارائه می‌شود، پیرو ابوهاشم جبائی و قائل به احوال و نیابت باشد. چنان‌که «شهرستانی ابوهاشم جبائی را معتقد به احوال معرفی می‌نماید». (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۹۲/۱)

نظریه قاضی عبدالجبار همدانی بر احوال و نیابت صفات خدای متعال از ذات او بر دلایل ذیل استوار است:

۱. در مورد اثبات وجود صفات برای خدای متعال می‌گوید: در هنگام سخن گفتن با لغت مخصوص ابتدا معانی اوصاف و اسماء را در معلوم ملاحظه می‌کنیم، سپس فایده‌ای را که در آن اسم است برای غایب به کار می‌بریم، این نکته را نیز خاطر نشان می‌سازد که اگر شاهد و غایب در فائده اسم و صفت اختلافی نداشته باشند در خود

اسم و صفت نیز اختلافی نخواهند داشت و در ادامه می‌گوید: لغاتی که بر برخی امور دلالت دارند منحصراً به عنوان اسم یا صفت برای شخص حاضر به کار نمی‌روند، بلکه بر قدیم تعالی نیز اطلاق می‌گردند. (همدانی، بی‌تا: ۵/ ۱۸۶-۱۸۳)

این سخن قاضی عبدالجبار بیانگر نظریه وی بر نیابت ذات خدای متعال از صفات او می‌باشد، به خاطر اینکه وی در ابتدا مفهوم صفت و اسم و فایده مترتب بر آن را در امر معلوم و حاضر مشاهده نموده و به دلیل اینکه همین فایده در افعال خدای متعال است، این صفات را به او نیز نسبت می‌دهد.

۲. اگر قاضی عبدالجبار قائل به نیابت و احوال نیست، چگونه صفت اراده را حادث لا فی محل می‌پندارد (همدانی، بی‌تا: ۱/ ۱۸۴؛ همان، ۸۲: ۱۴۲۲)، و اصلاً چگونه می‌توان حادث لا فی محل را که برای ثبوت خود نیاز به معنی دارد تصور نمود، آیا تصور حادث لا فی محل نیازمند به معنی جز با قبول احوال امکان پذیر نیست؟

۳. اعتقاد قاضی عبدالجبار به نیابت و احوال، با توجه به اینکه شاگرد ابوهاشم بوده مقبولیت بیشتری می‌یابد (همدانی، ۱۹۷۲: ۱۰۱)، بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که اگر چه با صراحت نمی‌توان گفت قاضی عبدالجبار همدانی معتقد به احوال و نیابت است، اما دلایل مذکور می‌توانند ذهن را برای این احتمال که وی قائل به نیابت و احوال بوده است، به تأمل بیشتری وادار کند.

۵. ۲. نقد دیدگاه قاضی عبدالجبار

اگرچه ابوهاشم جبائی و به تبع او شاگردش قاضی عبدالجبار معتزلی نظریه احوال و نیابت را برای قههم درست رابطه صفات خدای متعال با ذات او که یکی از مسائل مهم اعتقادی اسلام بود مطرح کردند، ولی این نظریه در بین متکلمان مسلمان مورد نقد جدی واقع شده است؛ این نقدها را می‌توان چنین برشمرد:

۱. نومراتب بودن صفات کمالی

اگرچه باور معتزله و قاضی عبدالجبار، بر آن است که صفات، معانی هستند که قائم به ذات موصوف خود می‌باشند، ولی ذات خداوندی چون از معانی که بر ذات

قائم باشد منزّه است، لذا از متصف شدن به صفات مبراست، اما این تصویری غیر صحیح و نادرست است؛ به این دلیل که «صفات کمالی دارای مراتبی هستند؛ مثلاً علم حصولی در انسان، کیف نفسانی و علم نفسانی او و عقل مجرد به خود، همین طور جوهر و علم خدای متعال به خود و به موجودات امکانی در مرتبه ذات همان وجود خداوندند که از صفت زاید بر ذات خداوند منزّه اند». (سبزواری، ۱۳۶۹: ۳/ ۵۶۰-۵۵۹؛ همان، ۱۳۶۰: ۴۴۴)

۲. فقدان ذات خدای متعال نسبت به صفات کمال

لازمه دیدگاه قاضی عبدالجبار، فقدان ذات خدای متعال نسبت به صفات کمالی است، درحالی که «خدای متعال، کمال را بر موجود امکانی افاضه می‌کند، پس چگونه ممکن است خود او فاقد آن باشد». (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۸۷)

۳. نظریه‌ای غریب نزد متکلمان معتزله

اگرچه «نظریه احوال» طرفدارانی پیدا کرده است (شهرستانی، ۱۴۲۵: ۱/۱۳۳)، ولی این نظریه از همان آغاز طرح، مخالفت جدی عده‌ای دیگر را برانگیخت و نزد اکثریت متکلمان معتزله نیز نظریه‌ای غریب به شمار رفت تا جایی که «ابوعلی جبایی که با بخشی از نظریات کلامی فرزندش ابوهاشم مخالف بود، با نظریه احوال نیز مخالفت کرد و عده‌ای دیگر از متکلمان معتزله، اعتقاد به این نظریه را موجب کفر دانستند». (بغدادی، ۱۹۷۷: ۱۱۷)

۴. مورد اختلاف نزد متکلمان مسلمان

شهرستانی گزارش می‌دهد که متکلمان در «نظریه احوال» اختلاف داشتند؛ تا جایی که «پدر ابوهاشم جبائی آن را رد کرد. قاضی ابوبکر باقلانی آن را پذیرفت، ولی نه بر اساس استدلال‌های ابوهاشم. ابوالحسن اشعری و یارانش این نظریه را رد کردند. امام الحرمین جوینی در آغاز، نظریه احوال را پذیرفته بود، ولی بعداً با آن مخالفت کرد». (شهرستانی، ۱۴۲۵: ۱/۱۳۱)

۵. نظریه‌ای مخالف با توحید

شیخ مفید از علمای شیعه این نظریه را مخالف توحید می‌داند و معتقد است:

صفات خدای متعال، دارای معانی معقول می‌باشند، به این معنی که نه عین ذات خدای متعال می‌باشند و نه هم اشیائی هستند که قائم به ذات خدای متعال باشند و نه هم دارای احوال مختلف‌اند. از این رو معانی معقولی را به ما می‌فهمانند، لیکن این معانی مانند معانی اشعری نیستند که حقایقی خارجی باشند، بلکه صرفاً آن چیزی هستند که در گفتگوها هم قابل فهم‌اند و هم دارای معنایی معقول می‌باشند. (مفید، ۱۴۱۳: ۵۶-۵۲)

سید مرتضی نیز در رد نظریه قاضی عبدالجبار از شیخ مفید نقل می‌کند که ایشان مایه شکفتی می‌داند که کسی با اندیشه‌های اهل تشبیه که معتقدند خدای متعال علمی دارد که به توسط آن عالم است و از قدرتی برخوردار است که به وسیله آن قارد است، مخالف است و معتقد است:

هر فردی که یک چنین عقیده‌ای داشته باشد مشرک است، لیکن خودش ادعا می‌کند که خدای متعال را حالاتی است که به خاطر آن حالات با فردی که از علم و قدرت برخوردار نیست تفاوت دارد. (همان، ۱۴۱۳: ۴۹-۴۵)

بر این اساس، شیخ مفید ادله‌ای را که ابوهاشم برای رهایی از این مخمصه اقامه می‌کند کافی نمی‌داند و معتقد است اختلافی میان احوال ابوهاشم و معانی‌یی که دیگران وضع کرده‌اند، وجود ندارد. بر این اساس آنچه را که ابوهاشم بدان معتقد است که احوال شیئیتی ندارند سخنی تناقض‌آمیز می‌داند و تصریح دارد هر که فردی کمترین آگاهی با استدلال و جدل داشته باشد، این استدلال را باطل خواهد دانست. بر این اساس شیخ مفید معتقد است: «سه نظریه کلامی هست که هیچ معنای قابل فهم و روشنی ندارد، نظریه اتحاد سه اقنوم با یکدیگر در مسیحیت، نظریه کسب افعال به وسیله انسان که از سوی نجاریه اظهار شده است و نظریه احوال پیروان ابوهاشم». (همان: ۱۶۷)

آنچه بیش از هر موضوع دیگر نظریه احوال را نزد برخی از متکلمان نامفهوم و متناقض نما جلوه داده، تصور یک امر واقعی است که نه موجود است و نه معدوم.

بر این اساس اشکال عمدۀ مخالفان این بوده است که «میان موجود و معدوم نمی‌توان واسطه‌ای تصور کرد، مگر با دچار شدن به تناقض. در نظر مخالفان، حال و واسطه میان موجود و معدوم به شمار می‌آمده است. (بغدادی، ۱۳۴۶: ۹۲/۱، ۱۱۷ و ۱۱۸)

۶. نظریه‌ای نامفهوم و متناقض

نظریه احوال ابوهاشم نه تنها منافی با بساطت همه جانبه و نزاهت مطلق ذات خدای متعال است، «بلکه نظریه‌ای کاملاً نا مفهوم و متناقض است» (معروف حسینی، بی تا: ۱۶۷/۱)؛ به این دلیل که «این دیدگاه اولاً مبنای نادرستی دارد، به نحوی که میان موجود و معدوم واسطه‌ای به نام حال فرض شده است» (سیوری، ۱۳۶۵: ۲۴؛ شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۶/۱)، به صورتی که اجتماع موجود و معدوم محال بوده، ولی ارتفاع آن‌ها از مورد واحد، یعنی حال، ممکن پنداشته شده است، درحالی‌که:

موجود و معدوم نقیض یکدیگرند، و اجتماع و ارتفاع آن‌ها محال است، و حال، همان صفت اضافی است که از نسبت میان دو چیز انتزاع می‌گردد، و به وجود طرفین نسبت موجود است، مانند مفهوم عالمیت که از نسبت میان عالم و معلوم به دست آمده و به وجود طرفین عالم و معلوم تحقق دارد. (طباطبایی، بی تا: ۲۳-۲۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۹۹/۱)

ثانیاً اگر اتصاف خدای متعال به قادر، عالم و حی از این جهت باشد که ذات او به احوالی همچون قادریت، عالمیت و حییت متصف است، لازمه‌اش «نیازمندی خداوند به چیزی غیر از خود می‌باشد، زیرا صفتی زاید بر ذات خداوند و غیر از آن است، درحالی‌که نیازمندی به غیر با وجوب وجود بالذات خداوند به هیچ وجه سازگار نیست. (سیوری، ۱۳۶۵: ۲۴)

نتیجه:

در این مقاله به بررسی و نقد دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی همدانی در وجودشناسی صفات خدای متعال و رابطه صفات با ذات الهی پرداخته شد و نتایج ذیل به دست آمد:

اگرچه قاضی عبدالجبار همدانی مانند اشاعره وجود صفات را برای خدای متعال از طریق قیاس شاهد به غایب اثبات می‌کند، با این استدلال که درباره وجودشناسی صفات خدای متعال، ابتدا شناخت نسبت به معلوم و مصداق شناخته شده که انسان باشد صورت گرفته و سپس بر مبنای آن، صفات را برای غایب (مصداق نامعلوم یعنی خدای متعال) به کار برده است، اما دیدگاه قاضی عبدالجبار همدانی از چند جهت از سوی متکلمان مورد نقد جدی قرار گرفته است:

- اکثر متکلمان به ویژه اشاعره، به خلاف بیشتر فیلسوفان و عارفان قائل به تباین وجودی میان خالق و مخلوق‌اند.

- قیاس غایب به شاهد، قیاس مع الفارق است، به جهت اینکه هرچند که ما بتوانیم این صفات را در شاهد (انسان) اثبات کنیم و بگوییم که در شاهد این صفات وجود دارند، دلیلی نداریم که قائل به وجود این اوصاف در غایب نیز باشیم.

موضوع دومی که در این مقاله بررسی و نقد شد، دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی درباره رابطه صفات خدای متعال با ذات او بود که وی معتقد بود صفات خدای متعال اعتبارات ذهنی‌اند، به این معنی که صفات حقیقتی در ذات ندارند، بلکه خود ذات‌اند که گاهی با صفتی و گاهی با صفت دیگری از آن تعبیر می‌کنیم. بر این اساس این احتمال مطرح شد که قاضی عبدالجبار در ارتباط با رابطه صفات خدای متعال با ذات او، پیرو ابو هاشم جبایی باشد، یعنی در صفات خدای متعال قائل به احوال و نیابت باشد، نه عینیت. این دیدگاه نیز از چند جهت مورد نقد واقع شد:

- لازمه دیدگاه نیابت ذات خدای متعال از صفات، این است که ذات خدای متعال فاقد صفات کمال باشد، درحالی‌که این خداوند متعال است که کمال را بر موجود امکانی افزوده کرده است.

- نظریه حال نیز با این نقد روبه‌رو است که اولاً این نظریه مبنای نادرستی دارد، زیرا میان موجود و معدوم واسطه‌ای به نام حال فرض شده است، به صورتی که اجتماع موجود و معدوم محال بوده ولی ارتفاع آن‌ها از مورد واحد- یعنی حال- ممکن پنداشته شده است، درحالی‌که موجود و معدوم نقیض یکدیگرند، و اجتماع و ارتفاع آن‌ها محال است.

ثانیاً اگر متصف شدن خدای متعال به صفاتی از قبیل قادر، عالم و حی بودن از این جهت باشد که ذات او به احوالی همچون قادریت، عالمیت، حییت متصف است، لازمه این سخن نیازمندی خداوند متعال به چیزی غیر از خودش خواهد بود و این در باره خداوند محال است و جایز نیست.

منابع و مأخذ:

- آمدی، سیف الدین، (۱۴۱۳)، *غایة المرام فی علم الکلام*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- احمدوند، معروف علی، (۱۳۸۹)، *رابطه ذات و صفات الهی*، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- اسدآبادی، جمال الدین، (۱۴۲۳)، *التعلیقات علی شرح العقاید العصبیه*، قاهره: مکتبه الشروق الدولیه.
- اشعری، علی بن اسماعیل، (۱۳۶۹)، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، تحقیق، محمد محی الدین عبدالحمید، قاهره: مکتبه النهضه المصریه.
- اعتصامی، عبدالهادی، (۱۳۹۴)، «*رابطه ذات با صفات از منظر معتزله*»، فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی، ش ۸، ص: ۱۰۶-۸۹.

- ایچی، میر سید شریف، (۱۳۲۵)، شرح المواقف، قم: الشریف الرضی.
- بغدادی، عبدالقاهر، (۱۳۴۶)، اصول الدین، استانبول، مطبعه الدوله.
- _____ (۱۹۷۷)، الفرق بین الفرق، بیروت: دار الآفاق الجدیده.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹)، شرح المقاصد، تحقیق/ تعلیق: عبدالرحمن عمیره، قم: شریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، ریح مختوم، قم: نشر اسرا.
- جوینی، عبدالملک، (۱۴۱۶)، الارشاد الی قواطع الادله فی الاعتقاد، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۲)، کشف المراد، تقدیم و تعلیق، جعفر سبحانی، چ ۲، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
- خوارزمی، رکن الدین بن الملاحمی، (۱۳۸۶)، الفائق فی اصول الدین، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- رازی، فخرالدین، (۱۴۰۷)، المطالب العالیه من العلم الإلهی، تحقیق: احمد حجازی الشفا، بیروت: دارالکتب العربی.
- ساوی، عمر بن سهلان، (۱۳۸۳)، البصائر النصیریة فی المنطق، تهران: انتشارات شمس تبریزی.
- سبزواری، ملا هادی (۱۳۶۰)، التعليقات علی الشواهد الربویه، تصحیح، سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، المركز الجامعی للنشر.
- _____ (۱۳۶۹)، شرح المنظومه، تحقیق: مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.
- سیوری، مقداد بن عبدالله، (۱۳۶۵)، النافع یوم الحشر، تحقیق: مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

- شریف المرتضی، علی بن الحسین (۱۳۸۱)، الملخص فی اصول الدین، محقق، محمدرضا انصاری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۳۶۴)، الملل والنحل، تحقیق محمد بدران، قم: شریف الرضی.
- _____ (۱۴۲۵)، نهیة الاقدام فی علم الکلام، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- شیرازی، صدرالدین محمّد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- _____ (۱۳۶۰)، الشّواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تحقیق: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للتّشر.
- _____ (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، قطب الدین (۱۳۸۳)، شرح حکمه الاشراق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا)، بدایه الحکمه، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- _____ (۱۳۶۲)، نهیة الحکمه، تحقیق: عباسعلی زارعی، قم: مؤسسه النّشر الإسلامی.
- طوسی، نصیرالدین محمدبن محمد (۱۳۶۱)، اساس الاقتباس، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طوسی، محمدبن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیرالقرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مظفر، محمد حسن، (۱۴۲۲)، دلائل الصدق لنهج الحق، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

- معروف حسنی، هاشم (بی تا)، الشیعه بین الأشاعره و المعتزله، بیروت: دارالقلم.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳)، اوئل المقالات، قم: انتشارات کنگره شیخ مفید.
- همدانی، ابوالحسن عبدالجبار بن احمد (۱۹۷۲)، فرق و طبقات المعتزله، تحقیق و تعلیق: علی سامی النشار، عصام الدین محمد علی، [بی جا]: دارالمطبوعات الجامعیه.
- _____ (۱۴۲۲)، شرح الاصول الخمسه، تصحیح: سمیر مصطفی رباب، تعلیق: احمد بن حسین بن ابی هاشم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- _____ (بی تا)، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، تحقیق: محمود محمد الخضیری، بی جا، دارالمصریه للتألیف والترجمه.
- _____ (بی تا)، المجموع فی المحيط بالتکلیف، تصحیح: الاب جین یوسف هو بن الیسوعی، بیروت: المطبعه الكاثولیکیه.